

КП 2633/d60

5999/2019

УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
ИНСТИТУТ ЗА СОЦИОЛОГИЈА



**ПОЛИТИЧКАТА ИНТЕГРАЦИЈА НА МУСЛИМАНИТЕ ВО
ЕВРОПСКАТА УНИЈА (СЛУЧАЈ НА ВЕЛИКА БРИТАНИЈА,
ФРАНЦИЈА И ГЕРМАНИЈА)**

-докторска дисертација-

Кандидат:
Башким Аљиџи

Ментор:
Проф. д-р Ѓорѓе Младеновски

Скопје, 2013

СОДРЖИНА

ВОВЕД	6
ПОЛИТИЧКАТА ИНТЕГРАЦИЈА НА МУСЛИМАНИТЕ ВО ЕВРОПСКАТА УНИЈА (на примери од ВЕЛИКА БРИТАНИЈА, ФРАНЦИЈА И ГЕРМАНИЈА)	14
ГЛАВА 1. ПОИМОТ ПОЛИТИЧКА ИНТЕГРАЦИЈА И НЕГОВОТО ЗНАЧЕЊЕ	14
1.1.ВОВЕД.....	14
1.2.Значење на поимот интеграција	16
1.3.Видови интеграции.....	17
1.3.1.Социјална интеграција.....	17
1.3.2.Економска интеграција	20
1.3.3.Културна интеграција	23
1.4. Интеграција и асимилација.....	29
1.4.1. Влијанието на разликата меѓу интеграцијата и асимилацијата во градење на ставови кај муслиманската заедница.....	33
1.4.2. Интеграцијата на муслиманите и европскиот менталитет	38
1.5.Значење на поимот политичка интеграција	40
1.6.Разлика помеѓу политичката интеграција и политичката партиципација	44
1.7.Значење на поимот политика	46
1.8.Исламско дефинирање на политиката	47
1.9. Модерното граѓанско дефинирање на политиката.....	49
1.9.1. Политиката и моралот.....	51
ГЛАВА 2. РЕЛИГИЈАТА И ПОЛИТИЧКАТА ИНТЕГРАЦИЈА	53
2.1. Дефинирање на религијата	53
2.2.Исламскиот концепт за религијата	55
2.3. Функции на религијата.....	56
2.4.Односот на исламското учење кон интеграцијата и идентитетот	61
2.4.1. Обичајите во однос на идентитетот.....	63
2.4.2. Ортодоксните муслимански струи во однос на идентитетот.....	65
2.5.Улогата на исламското учење во интегративните процеси.....	67
2.5.1.Покорување кон власта.....	68
2.5.2.Единственото потекло на луѓето и нивното меѓусебно познавање.....	68
2.5.3. Конструктивниот однос кон разликите.....	68
2.5.4. Соработка за доброто на луѓето.....	69
2.5.5. Интегративните вредности од Мединската Повелба.....	70
ГЛАВА 3. ПОЛИТИЧКИТЕ ПРАВА И НИВНИОТ РАЗВИТОК	71
3.1. Значењето на поимот политички права.....	71
3.2. Развојот на идејата за правата на човекот	72

3. 2. 1. Правно-политичко нормирање на човековите права.....	73
3. 2. 2. Развојот на политичките права на малцинствата.....	75

ГЛАВА 4. ДОКУМЕНТИТЕ НА ЕВРОПСКИОТ СИСТЕМ ЗА ЧОВЕКОВИ ПРАВА ЗА ПОЛИТИЧКИТЕ ПРАВА НА МАЛЦИНСТВОТА.....	85
4.1. Европската конвенција за човекови права-ЕCHR	87
4.2. Рамковната конвенција за заштита на правата на националните малцинства ...	90
4.3. Спогодбата од Мастрихт.....	93
4.4. Индивидуалните и колективните права	95

ГЛАВА 5. ЗАСТАПЕНОСТА НА МУСЛИМАНИТЕ ВО НАЦИОНАЛНАТА ВЛАСТ НА ВЕЛИКА БРИТАНИЈА, ФРАНЦИЈА И ГЕРМАНИЈА.....	98
Вовед.....	98
5.1. Положбата на муслиманската заедница во Велика Британија, Франција и Германија.....	100
5.1.1. Велика Британија	100
5.1.1.1. Верскиот живот	105
5.1.1.2. Предизвици за муслиманите во Велика Британија.....	109
5.1.1.2.1. Непризнавањето на муслиманите како религиозна група.....	109
5.1.1.2.2. Немање законска заштита против религиска дискриминација.....	110
5.1.1.2.3. Погрешните претстави за Исламот.....	111
5.1.1.2.5. Верското образование и менталитетот на имамите	113
5.1.1.2.6. Непостоење на едно претставничко тело на муслиманите	114
5.1.2. Франција.....	115
5.1.2.1. Верскиот живот	118
5.1.2.2. Предизвици за муслиманите во Франција	122
5.1.2.2.1. Образованието на жените во јавните училишта.....	122
5.1.2.2.2. Проблемот на верското облекување на жената.....	123
5.1.2.2.3. Влијанието на одредени муслимански држави	124
5.1.2.2.4. Подготвеноста на верските службеници - имамите.....	125
5.1.3. Германија	126
5.1.3.1. Верскиот живот	133
5.1.3.2. Предизвици за муслиманите во Германија.....	137
5.1.3.2.1. Нетрпеливоста кон странците.....	138
5.1.3.2.2. Вработувањето на покриените жени муслиманки во јавните институции.....	139
5.1.3.2.3. Признавање на Исламот како религија во Германија.....	139
5.1.3.2.4. Исламската веронаука во јавните училишта	140
5.2. Политичката застапеност на муслиманите во парламентите на Велика Британија, Франција и Германија	142
5.2.1. Велика Британија	142
5.2.2. Франција.....	147
5.2.3. Германија	152
5.3. Предизвици за политичката интеграција на муслиманите во Велика Британија, Франција и Германија	158

ГЛАВА 6. ДОКТРИНАРНО - ИДЕОЛОШКИ ДИЛЕМИ ВО ОБЛАСТА НА ПОЛИТИЧКИТЕ ПРАВА И ПОЛИТИЧКАТА ИНТЕГРАЦИЈА	170
6.1. Проблемот на лојалноста и нејзиното значење за религијата	170
6.2. Изворот на власта и правото	173
6.2.1. Типови на власта	174
6.2.1.1. Демократската и теократската власт	175
6.2.1.2. Исламската власт	176
6.2.2. Дилемата на изолационистичката струја	177
6.3. Учеството на муслиманите на изборите	180
6.3.1. Изборите - доктринарен пристап	181
6.3.2. Критички осврт на ставовите на изолационистичката струја	185
6.3.3. Иднината на струјите	187
ГЛАВА 7. НЕКОИ ПРЕДИЗВИЦИ ЗА ИНТЕГРАЦИЈА НА МУСЛИМАНИТЕ ВО ЕУ	188
7.1. Дефинирање на европскиот идентитет	188
7.2. Верските права и слободи	191
7.2.1. Европската и исламската перспектива за јавното манифестирање на верските обреди	193
7.3. Исламофобија	195
7.4. Глобалната војна против тероризмот	208
7.4.1. ЕУ и војната против тероризмот	210
7.4.2. Интеграција на муслиманите и предизвикот на глобалната војна против тероризмот	211
7.4.3. Расправата околу цихадот како предизвик	212
7.5. Екстремистичките движења	217
7.6. Довербата на муслиманската заедница во ЕУ	219
ГЛАВА 8. ПОЛИТИЧКАТА ИДНИНА НА МУСЛИМАНИТЕ ВО ЕУ	221
8.1. Политичките амбиции на муслиманите во ЕУ	221
8.1.1. Убедувањето дека Европа е нивен дом и дека нема алтернативна татковина	222
8.1.2. Познавањето на јазикот	223
8.1.3. Поддршка од верски научници	224
8.1.4. Присуството на семејствата	224
8.2. Верското организирање на муслиманите во ЕУ	225
8.2.1. Земјата на потекло	225
8.2.2. Образовната структура	225
8.2.3. Верските движења	226
8.2.4. Временскиот фактор	227
8.2.5. Учеството на некои влади од исламскиот свет	227
8.3. Самитот од Ница и политиката за проширување на ЕУ	228
8.4. Интегрирањето на Турција во ЕУ, предизвици и аспирации	232
8.4.1. Европската перспектива на членството на Турција	235
8.4.2. Исламската перспектива на членството на Турција	235

ПРИКАЖУВАЊЕ НА ЕМПИРИСКИТЕ РЕЗУЛТАТИ ОД СПРОВЕДЕНОТО ИСТРАЖУВАЊЕ, СО ИСПИТАНИЦИ ОД ВЕЛИКА БРИТАНИЈА, ФРАНЦИЈА И ГЕРМАНИЈА	237
ОБЈАСНУВАЊЕ НА МЕТОДОЛОШКИОТ ПРИСТАП.....	238
Прикажување на резултатите од спроведеното интервју	240
Сумарни резултати од интервјуто со испитаници од сите трите таргет-земји	276
ЗАКЛУЧОК.....	286
ЛИТЕРАТУРА	293
ЛИТЕРАТУРА (КИРИЛИЦА).....	301
ЛИТЕРАТУРА (АРАПСКИ)	303

ВОВЕД

Интеграцијата претставува непобитна реалност во актуалните светски трендови и клучен елемент на новиот светски поредок. Светот денес се повеќе се движи кон интеграциските процеси и тие претставуваат стратешка цел на денешните држави и општества, како и фундаментална определба на глобалната политика. Затоа, за да се најде повољно место во меѓународната глобална политика и за да може да се зборува за демократско општество кое ги почитува човековите права, треба да се има интегративна ориентација и определба. Меѓутоа, интеграцијата како стратешка цел на современите држави и општества, не може да има свое значење, ако не се поврзува со одредени глобални вредности и јасни определби што, всушност, ја покажуваат сериозноста и јасната определба на одредени субјекти за интеграциските процеси.

Огромниот развој на современото општество и динамиката на животот во сите негови сегменти, слободно може да се каже дека, во значајна мера, го одредува процесот на интеграцијата како преферирана цел на современиот човек и современото општество. Затоа, ниедно општество ниту држава, не може да смета на сеопфатен развој и просперитет, ако им го сврти грбот на интеграциските процеси и не го постави тоа како своја стратешка цел. Всушност, во современиот свет, се наметнуваат толку многу форми на врски и соработки, што ни дава за право да тврдиме дека интеграцијата е неминовна за стабилен општествен, политички, економски и културен развој.

Карактеристиките на процесот на интеграција, како што се: реципрочен резпект, комуникација на сите нивоа/рамништа, мултикултурализам, верска толеранција, недискриминација итн., создадоа повољна клима интеграциските процеси да продуцираат вистинска демократија, еднаков статус на различните, повеќе слободи и опширни човекови права, дијалог меѓу верите и цивилизациите, економска благосостојба и др. Меѓутоа, сите оптимистички гледања кон интеграциските процеси, се придружени од стравот за некои негативни и невралгични верски и етнички проблеми, како и субјективни гледишта кон светот и човекот, потоа, со некои екстремни сфаќања на религијата и скептичното гледање на културните, етничките и верските разлики, тероризмот, политика на доминација над другите и поделба на богати и сиромашни, влијаат во запирање или бавен развој на интегративните процеси. Решението се гледа во дијалогот и едукација насочени кон прифаќање на другиот-различниот и неговиот национален, верски и културен идентитет.

Интеграциските процеси денес, покрај главната определба за усогласување и поврзување на луѓето и општествата, остваруваат и други, мошне значајни, глобални мисии, како што се: глобалниот мир, универзални човекови права, дијалог меѓу цивилизациите итн.. Развојот на интеграциските процеси во светски рамки, во последниот век, беше во знак на три специфични предизвици: а) глобалната војна против тероризмот, следен со еднострана воена интервенција; б) проблемот на емиграцијата и в) економскиот статус на емигрантите и различното толкување на човековите права. Во контекст на ова, треба да се наведе дека голем простор на расправиите кои се водат во разни светски кругови, а посебно во Европа, како специфично место каде што живеат луѓе од различни вери, нации и култури, им се дава и на верските права, како важен елемент на човековите права и значаен фактор на стабилноста.

Затоа, истражувањето на интеграцијата на верските заедници во општеството, посебно во Европа како типичен пример на мултирелигиозно општество, со посебен акцент на политичката интеграција, стана едно од централните прашања на националните стратегии на многу држави и предмет на интересирање на истражувачите на современото општество во неговите различни димензии, културна, етничка, правна, социјална итн.. Затоа, слободно може да се каже дека, развојот на современото општество ќе зависи и од успешната интеграција на различните верски заедници на политички план.

Фундаменталната определба на ЕУ за потесни културни, економски и политички врски меѓу државите и општествата, овозможува создавање плодна почва за култивирање на интеграциските процеси и успешната интеграција на различните заедници, со посебен акцент на верските заедници во европското општество, односно во тие општества кои се во рамките на Европската Унија. Всушност, сржта на европската интеграција е поврзувањето на европските нации и држави, со цел континентот да биде примерен модел на една вистинска демократија. Ваквата определба на европската интегративна идеја, стимулира големи промени во сферата на човековите слободи и права, демократските вредности, политичките права, покосмополитски однос кон другиот и различниот и давање апсолутна предност на дијалогот меѓу верите и цивилизациите.

Интеграцијата на верските заедници во европското општество е доминантна тема во разните европски политички институции. Ова се рефлектира и во самите заедници. Самите заедници интензивно и сериозно зборуваат за проблемот на интеграцијата и

усогласување на нивните разлики во различни сфери, со општите текови во општеството. Така се третира и верската разлика во рамките на интегративните процеси, односно, на политичката интеграција на верската заедница. Повикувајќи се на фундаменталните верски начела, духовните водачи и религиските идеолози, се повеќе настојуваат да ја докажат космополитската природа на религијата и верската определба за дијалог, поврзувањето меѓу луѓето, прифаќањето на различностите и толеранцијата, кои се важни елементи за интеграцијата на заедниците.

Создавањето на концептот на европскиот граѓанин, со кој ЕУ се гледа не само како унија на држави, туку и на граѓани, што значи дека европскиот граѓанин ги има сите свои лични, социјални, економски и политички права, од каде што интегративните процеси добија нов импулс во однос на различните заедници, односно се повеќе се гледа дека заедниците настојуваат да ја докажат нивната цврста поддршка за интегративните процеси.

Економскиот развој, стабилноста и правната држава се важни фактори за поефективна интеграција на различните заедници во ЕУ и за нивна активна улога во политичките текови на европското општество. Солидната економска и социјална состојба од една страна, и недискриминаторскиот политички систем од другата страна, се силни фактори за интеграција на различните заедници, односно, верските заедници, во овој случај муслиманската заедницата во ЕУ. Во овој контекст, политичката интеграција се преставува како цврст столб на општиот концепт за интеграцијата, како голема и клучна можност на муслиманската заедница за партиципација во политичките текови на Унијата и унапредување на положбата на муслиманите преку политичките средства, односно политичките институции на Унијата.

Човековите права и слободи, економската благосостојба, мирот и стабилноста и глобалните вредности, станаа доминантен фактор за политичката интеграција на муслиманската заедница во ЕУ. Денеска, во сите верски кругови, форуми, академии и другите институции на европските муслимани, се зборува за интензивна политичка интеграциска стратегија на заедницата, преку вистинската верска и политичка едукација на заедницата, со што се затвораат патите за екстремните структури, кои настојуваат, во името на религијата, да наметнуваат друго темпо на муслиманската заедница.

Интегративните процеси се неотделив елемент на општите развојни текови на ЕУ, стратешка и приоритетна цел на муслиманската заедница во земјите на Европската Унија. Демократската политичка традиција на ЕУ и либералните закони во

политичката сфера, наметнуваат поинтензивно темпо на муслиманската заедница за активно вклучување во интегративните процеси на ЕУ, односно за барање на нивното место, посебно во политичките текови.

Прашањето на политичката интеграција на муслиманите, како верска заедница, во ЕУ, не е прашање на добра волја, туку обврска од чие исполнување зависи дали муслиманската заедница ќе биде и активен субјект и актер во тековите на Унијата и во политичкиот живот. Интеграцијата е процес кој тече и многу зависи од муслиманската заедница од тоа колку ќе успее да се вклучи активно во интегративните токови и да има политичка улога во институциите на Унијата.

За развојот на муслиманската заедница и нејзината афирмација во земјите на Европската Унија, големо значење има политичката интеграција на муслиманите во јавниот живот и институциите на ЕУ. Конципирањето на Европската Унија, не само како Унија на држави, туку и на граѓани и ставање акцент на човековите права и слободи и на правата на малцинствата во стратегијата на ЕУ, наметнува и обезбедување на соодветен пристап на различните заедници, односно верските заедници во политичкиот живот и политичките процеси во Унијата. Во контекст на ова, се потпишани низа документи и спогодби за политичките и за религиозните права на малцинствата.

Европската интеграција поминува низ неколку етапи. Последната и најзначајна е онаа по Втората светска војна. Најинтересна, за положбата на поединецот и неговите права, е спогодбата од Мастрихт од 1993 и од Амстердам од 1997, каде што европскиот граѓанин се одредува како посебна категорија, која ги ужива социо-економските права, индивидуалните права, политичките права, конзуларните права и правата за жалба. Во Европа, се уште не постои некое сеопфатно истражување во врска со интеграцијата на муслиманите во Европската Унија, иако има некои трудови во оваа насока, како и трудови за политичката партиципација на муслиманите во политичкиот и во јавниот живот на Унијата.

Предмет на овој труд е политичката интеграција на муслиманите како верска заедница во Европската Унија, односно случајот на некои потипични земји членки на Унијата. Природата на оваа докторска дисертација е теориска. Ќе се истражува политичката интеграција на муслиманите како верска заедница во ЕУ, преку примерот на интеграција на муслиманите во некои посепцифични земји членки на Европската Унија. Поконкретно ќе се анализира значењето на политичката интеграција за

афирмација на муслиманската заедница во ЕУ, односно ќе се истражуваат следниве процеси:

- а) Политичка интеграција како процес и неговиот значај за целокупната интеграција на муслиманската заедница во ЕУ ;
- б) Придонесот на религијата во однос на политичката интеграција на муслиманите. Религијата како важен фактор на егзистенцијата и активитетот како и духовниот живот на муслиманската заедница и ставот на религијата за политиката;
- в) Значењето на поимот политички права и развојот на политичките права на малцинствата;
- г) Политичките права во документите на Европската Унија. Индивидуалните и колективните политички права ;
- д) Застапеноста на муслиманите во политичкиот живот на Унијата, преку застапеноста на национална власт во некои типични земји членки на Унијата;
- ѓ) Политичката иднина на муслиманите во ЕУ во сенка на политиката за проширување на Европската Унија;
- е) Некои доктринарно-идеолошки дилеми во областа на политичките права кај муслиманите.

Исто така, треба да се стави посебен акцент на фактот дека предмет на ова научно истражување е политичката интеграција, којашто се разликува од поимот политичка партиципација. Овие два поими изгледаат исти, но се различни, не само од јазична страна, туку и во содржинска. Разликата меѓу политичката интеграција и политичката партиципација може да се елаборира на повеќе начини, што е нормално за ваквите поими кои имаат повеќестрано значење, посебно кога се употребуваат во контекст на истражување на современи проблеми од културен карактер, како што е случајот со ова истражување.

Како прво, треба да се истакне дека за „политичката интеграција” се дадени повеќе дефиниции. Овие дефиниции произлегуваат од главната разлика на интеграцијата како резултат, односно како краен производ и интеграцијата како процес (Gower, 2002: 37). Тргувајќи од комплицираноста за дефинирањето на интеграцијата, може да се каже, главно, дека суштината на интеграцијата е создавање потесни културни, економски и политички врски меѓу државите. Во таа смисла, Европската интеграција е „израз кој подразбира градење единство меѓу европските држави и народи. Во ЕУ овој израз означува здружување на националните ресурси на државите-членки и заедничко донесување бројни одлуки” (Бојчев, 2007: 79). За Мајкл Хопис

(*Michael Hodges*) интеграцијата е „создавање нови политички системи од тие системи што досега биле поделени по држави” (Hodges, 1972: 13). Според Блерим Река, поимот интеграција подразбира „спојување на две или повеќе држави на една одредена регија во една институционална форма“ (Reka & Ibrahim, 2004: 41). Под политичка, пак, интеграција „се подразбира процес, или резултат од процес, на приближување на политичките ентитети, односно држави и формирање нов, наднационален политички ентитет” (Бојчев, 2007: 135).

По сето она што е кажано за интеграцијата, односно за политичката интеграција, ќе кажеме уште и што подразбираме под политичка интеграција на муслиманите и за разликата меѓу политичката интеграција и политичката партиципација на муслиманите во ЕУ.

Исто така, предмет на ова истражување ќе бидат и предизвиците на интеграцијата на муслиманите во Европската Унија, како што се: а) дефинирање на европскиот идентитет; б) верските права и слободи; в) слобода на изразување; г) тероризам; д) исламофобија и е) екстремните движења.

Овој труд има за цел да придонесе за подобро познавање на природата на проблемите со кои се соочуваат муслиманите на нивниот пат за интегрирање во Европската Унија, односно, со состојбата на нивните политички права, како и да ја утврди застапеноста на муслиманите во националната власт во Велика Британија, Франција и Германија, по 2000-та година. Кога се зборува за националната власт се мисли на Парламентот. Исто така, со овој труд сакавме да направиме споредба меѓу некои закони од европското законодавство и исламската доктрина, за да се види дали постои можност да се прилагодат муслиманите на овие закони, без да го доведат во прашање својот верски идентитет.

Интеграцијата на муслиманите, воопшто, а политичката интеграција со посебен акцент, е специфична тема која досега, не само кај нас туку и во регионот пошироко, не била обработена. Интегративните проблеми на муслиманите им се непознати на многу луѓе и држави. Проучувањето на интеграцијата на муслиманите нужно претпоставува запознавање со европскиот правен систем, на верските и на идеолошките специфики на муслиманите и на спецификите на исламската религија.

Во државите каде што живеат муслимани, тие честопати се критикуваат и се третираат како заедница која е затворена во себе и тешко се интегрира. Тоа, обично, се поврзува со самата исламска религија и исламскиот концепт за другиот и различниот. Но, какви односи предвидува исламското право за муслиманите кои живеат во

неисламските земји, каков треба да биде односот на муслиманите кон другите и кон општеството, која е целта на зачувување на исламскиот идентитет, односно, што се сака да се постигне со директното приклучување на муслиманите кон интегративните процеси, останува да се дискутира во понатамошниот текст, поопширно.

Европскиот лаицистички и исламскиот религиозен концепт за политиката, имаат спротивставени гледишта во врска со односот на религијата кон државата и кон политичките процеси. Според сфаќањето коешто превладува на Западот, религијата треба да биде одвоена од државата, односно државата да функционира како секуларна држава, одвоена од религијата. На ова поинаку гледа исламското право. Според него една држава треба да функционира според верските (исламските) закони, т.е. шеријатското право, што значи дека исламот не го познава терминот секуларна држава. Но, денес, постојат и такви држави со доминантно муслиманско население, каде што како религија е прифатен исламот, но сами себеси се третираат како секуларни, дури некои одат и подалеку, што значи, се проевропски ориентирани.

Западот и Исламот имат заеднички интерес муслиманите да се интегрираат во ЕУ, што подразбира и од политички аспект. Затоа, исламските идеолози и интелектуалци, коишто живеат во ЕУ, зборуваат за посебен пристап на муслиманите кон другите и нивниот однос кон интегративните процеси во ЕУ, кој нема да биде надвор од исламските правни рамки и ќе биде усогласен со европските норми.

Во трудот тргнавме од тезата дека развојот на човековите права и демократските процеси во земјите на Европската Унија, од една страна, и Исламот, и неговата идеолошка рамка за односот кон различниот и дијалогот со другите, од другата страна, влијаат поволно на интеграцијата на муслиманската заедница, воопшто во ЕУ, а посебно во насока на политичката интеграција.

Во тој контекст, сакавме да ги проучиме ставовите на муслиманските интелектуалци за процесот на интеграцијата на муслиманите. Ставовите на интелектуалците имаат огромно значење во обликувањето на јавното мислење во секоја заедница. Во тој поглед, не е исклучок ниту муслиманската заедница. Всушност, во муслиманската заедница тие можат да одиграат позначајна улога. Нивните ставови можат да ги мобилизираат разните струи кои постојат во муслиманската заедница и да ги насочат напорите на муслиманската заедница во правец на интеграција или изолација. Направивме разговор со триесет интелектуалци, по десет од В. Британија, Франција и Германија, земји кои се фокус на нашето истражување.

Се одлучивме за овие три земји од следниве причини:

1. *Велика Британија* како земја во која муслиманите се присутни од поодамна и претставуваат бројна заедница. Таа е позната и со својот мултикултурализам.

2. *Франција* како земја со голема муслиманска заедница и стари врски со исламскиот свет, како резултат на колонизација.

3. *Германија* како земја која беше дестинација на многу емигранти заради можностите на нивно вработување. Карактеристично за оваа земја е тоа што како доминантна муслиманска заедница е турската, додека во двете други земји, доминантни се арапската и пакистанската муслиманска заедница.

Предмет на нашето интересирање ќе бидат оние муслимани кои се државјани на Велика Британија, Франција и Германија.

ПОЛИТИЧКАТА ИНТЕГРАЦИЈА НА МУСЛИМАНИТЕ ВО ЕВРОПСКАТА УНИЈА (на примери од ВЕЛИКА БРИТАНИЈА, ФРАНЦИЈА И ГЕРМАНИЈА)

ГЛАВА 1. ПОИМОТ ПОЛИТИЧКА ИНТЕГРАЦИЈА И НЕГОВОТО ЗНАЧЕЊЕ

1.1. ВОВЕД

Стариот континент, во поновата историја од XX-от век, а посебно по Втората светска војна, почна да се движи со голема брзина во правец на градење граѓанско општество, општество на рамноправни граѓани, без разлика на нивната верска и етничка припадност. Паралелно со градењето на концептот за граѓанско општество, мултикултурно општество и европски стандарди на човекови права и слободи, во Европа почнаа да се развиваат и политички процеси за нов европски поредок, кои се одразија позитивно на сите области на животот кај граѓаните на Европа. Со други зборови, од „космополитската политика“ на развојот во сите области на животот во европското општество, не можеа да изостанат интеграционите политики на европските држави како приоритетен фактор за стабилноста и развојот.

Како резултат на предизвиците од глобализацијата и на едно минато со две војни во најновата историја на Европа, европјаните се определија за заеднички економски и политички настап на светската сцена, со тоа што европските држави ќе се зближуваат меѓу себе и ќе формираат заеднички репрезентативни тела. Овој процес на зближување и заеднички настап на светската сцена, е познат како Европски интеграциски процес, или Европска интеграциска политика. „Само на овој начин, Европа ќе може да ги совлада големите предизвици кои настануваат како од внатрешната рефлексивна модернизација на нејзините општества, така и од новиот поредок на светската политика” (Beck & Grande, 2006: 71).

Европскиот интеграциски процес, иницира промени и во легислативниот домен, односно дојде до создавање на нови супранационални европски институции и нов легислативен поредок¹ „со елементи на супранационално право” (Reka, 2007:121) или како што истото тоа се нарекува и „европеизација на правото” (Ibidem, 121).

¹ Иако уште не е усвоен европскиот устав, како резултат на неуспешниот референдум за европскиот устав во некои европски земји, исто така, постоење на евроскептици и државоцентристи, самиот чин на формулација на ваков устав и широката поддршка што ја има кај многу граѓани на Европската Унија и политичка и интелектуална елита, зборува доволно дека ова иницијатива е најистакната определба во

Правата и слободата на граѓаните и на различните заедници во европските општества е најистакнат елемент на интеграциската политика на институциите на Европската Унија и на внатрешната политика на земјите членки на Унијата. Оваа политика има свое значење, посебно поради определбата на Европската Унија и на државите членки, за зачувување на идентитетот и правата на заедниците кои се малцинства во Европската Унија. Оваа космополитска политика е еден непобитен доказ во правец на потврдување на мултиетничкиот и мултикултурниот карактер на општествата во ЕУ. Токму тука постои есенцијална разлика помеѓу интеграцијата на Европа за остварување на заеднички политички, безбедносни, економски, социјални и друг вид интереси за сите граѓани на Европа, без каков било вид дискриминација и поранешните обиди за обединување на Европа, кои немаа интеграциски цели, туку тоа беше начин на проширување на владеењето на одредени сили.²

Правата на малцинските заедници во Европската Унија се еден од клучните елементи на политиката на интегрирана Европа и на нејзината внатрешна политика. Тие права се од посебно значење за муслиманската заедница во Европската Унија, како поради бројот на муслиманите што живеат во еврозоната, така и поради јасната определба на Европската Унија да се грижи за заштита на идентитетот на малцинските заедници и на граѓанинот, воопшто.

Идејата за изработка на труд на тема: „Политичката интеграција на муслиманите во Европската Унија, на примери од Велика Британија, Франција и Германија” ја добив од актуализацијата на проблемот на малцинските заедници во Европската Унија и нивните права, како и од потребата на научно поткрепено истражување на положбата на муслиманската заедница во европските интеграциски текови и нивото на интеграцијата на ова заедница во Европа, во овој случај од политички аспект.

Во ова истражување, не се опфатени сите видови интеграции на муслиманската заедница, туку се определени за политичката интеграција на муслиманската заедница, како битен показател (индикатор) на интеграцијата на муслиманската заедница.

Европската Унија. И евроскептиците, реално, се за еден вид политичко колективно организирање на ниво на целиот континент, само што не се за тоа да биде единствениот европски устав највисок државен политички акт, туку за некоја друга форма што нема да ја загрозува и сувереноста на државите членки.

² Најилустративен пример на ова се обидите на некои диктатори да ја обединат Европа со сила за да ја создадат „Новата Европа,“. Оваа идеја доведе до Втората светска војна. Па, затоа, „меѓу сите организации, квалитативно до највисоко ниво на повеќестрано спојување на многу европски држави, стасала Европската Унија. За првпат, во европската историја, ова високо ниво е постигнато со ненасилнички средства, односно со согласност на сите држави и врз основа на демократски вредности” (Bebler, 2008:233).

1.2.Значење на поимот интеграција

Дваесеттиот век отвори, за Европа, едно ново поглавје кое стана најпрепознатливата и најистакнатата карактеристика на европската деморкатија и европските вредности во светот, односно поглавјето на европските интеграции, што ја промовира Европа како најуспешен референтен модел за вистинска демократија, заштита на човековите права и ефикасна колективна акција во рамките на одредени институции и обединети политики мотивирани од свеста за обединување и солидарност заради остварување на значајни заеднички интереси од различни области.³

Интеграцијата денес претставува непобитна реалност и е клучна за формирањето на новиот светски поредок. Светот денес се повеќе се движи кон интеграција и таа претставува стратешка цел на современите држави и општества, како и фундаментална определба на глобалната политика. Затоа, за да се најде поволно место во меѓународната глобална политика, како демократско општество кое ги почитува човековите права, треба да се има интегративна ориентација и определба. Тргувајќи од горе изнесеното, можеме да констатираме дека зборот *интеграција* е еден од најчесто употребуваните поими во социјалниот, економскиот и политичкиот речник.

Меѓутоа, за да се влезе во понатамошното истражување на проблемот на интеграцијата на муслиманската заедница во Европската Унија, односно проблемот на политичката интеграција на ова заедница, треба да се објасни поимот „*интеграција*” и „*политичка интеграција*”, кои се и најупотребуваните поими во трудот.

Според една поедноставна дефиниција, интеграцијата претставува институционална врска меѓу две и повеќе различни заедници во едно општество. Според Талкот Парсонс (*Talcott Parsons*), функцијата на *интеграцијата* е да одржува состојба на внатрешна рамнотежа и да ги елиминира конфликтите меѓу деловите на еден систем. Со меѓусебно согласување на подсистемите, се прават напори системот да функционира како една единица (Parsons, 1961: 40).⁴ Шмуел Ајзенштад (*Shmuel Eisenstadt*) разликува четири интеграциски процеси: а) адаптивна интеграција; б) инструментална интеграција; в) солидарна интеграција и г) културна интеграција

³ Примерот на Европската Унија беше инспирација за зајакнување на соработка за многу други неевропски земји и имаше своје влијание и врз другите континенти. Така, по примерот на Европската Унија дошло до формирање на организацијата НАФТА во Северна Америка, АСЕАН во југоисточна Азија, Африканската Унија во Африка, итн. Меѓутоа, процесот на Европската интеграција се разликува од другите облици на регионалните интеграции, со тоа што „идејата за нацијата се трансцендирала, а националната сувереност се трансформирала” (Beck & Grande, 2006:35).

⁴ Цитирано во: „Integracija, asimilacija, akulturacija”, достапно во: www.unizd.hr/portals/4/sociologija%20migracija%20skripte%203.doc

(Ајзенштад, 1954).⁵ Во објавената информација на Комисијата за општата агенда за интеграција, *интеграцијата* се дефинира како двонасочен процес кој ги задолжува со одредени задачи двете страни: и државите каде што има поединци и заедници од другите земји и самите поединци и заедници коишто дошле во таа држава. Интеграцијата, меѓудругото, се карактеризира и со следново: 1) интеграцијата е динамичен, двонасочен процес на заемно обезбедување сместување на сите имигранти и лица со престојот; 2) интеграцијата подразбира почитување на основните општествени вредности на земјата-домаќин; 3) основното познавање на јазикот на земјата-домаќин, каде што историјата и институциите е неопходен услов за интеграцијата и 4) обезбедување услови за практикување за сопствените културни и религиски практики (види:Николоски, 2010: 90-91).

1.3.Видови интеграции

Кога се зборува за интеграција како процес, треба да се спомене дека во Европа среќаваме поголем број форми на интеграции. Интеграцијата може да биде внатрешна и надворешна, односно интеграција на различни заедници, со посебен акцент на различните верски заедници во едно општество и поврзување на две или повеќе земји од еден регион меѓу себе, која се вика регионална интеграција. Зависно од сферата, може да се зборува за културна, економска, политичка, безбедносна, социјална и друг вид интеграција.

1.3.1.Социјална интеграција

Социјалната интеграција подразбира спојување на некои групи луѓе за да се интегрираат во главните текови на општествениот живот. Со тоа, од една страна, се создава општествена кохезија, а од другата страна заедниците функционираат поефикасно, со тоа што не се изолираат од општеството и општествените придобивки. Според Иван Видановиќ (*Иван Видановиќ*), социјалната интеграција е процес на поврзување на поединците или на општествените групи и нивното вклопување во некоја поголема релативно кохезивна општествена целина (Видановиќ, 2006).

Социјалната интеграција делува во правец на стабилизирање на односите на индивидуите и на заедниците во едно општество, во нивната интеракција, како и создавање на чувство за припадност кон општеството кое ги поврзува неговите

⁵Цитирано во: „Интеграција, asimilacija, akulturacija”, достапно во: www.unizd.hr/portals/4/sociologija%20migracija%20skripte%203.doc

единици и ги става во рамноправна позиција, во поглед на можностите за нивното развивање. Со тоа, заедниците можат поефикасно да го развиват и нивниот идентитет, покрај нивното цврсто поврзување со другите општествени групи.

Кога се зборува за социјалната интеграција, треба да се истакне дека најцврста основа врз која почива социјалната интеграција е социјалната политика. Не може да има социјална интеграција, ако нема јасна социјална политика, којашто создава простор за поврзување на заедниците на едно општество врз еднакви можности. Затоа, едно од најчувствителните подрачја на современата демократија, воопшто, и на европските интеграциски процеси е социјалната политика. Социјалниот однос на граѓанинот, семејството и заедниците е влијателен фактор на европските интеграциски процеси и на определбата на Европската Унија за промовирање на рамноправност, недискриминација, еднаквост во можностите и општествената кохезија. Европската Унија ја има наведено социјалната политика, како една од основните цели на „Нова интегрирана Европа“ во своите правни спогодби кои го означуваат европскиот правен поредок.

Така, на 01.07. 1987 година стапи во сила *Единствениот Европски Акт* како еден документ за општествената и за економската кохезија (Durousset, 2004: 16). Социјалната политика е предмет и на договорот од Маастрихт⁶, кој ја задржува заложбата за забрзаниот развој на животниот стандард, промоција на високо ниво на вработеност и промоција на едно високо ниво на социјална заштита и подигање на квалитетот на живеење. Членот 117 на договорот од Маастрихт го содржи текстот врз којшто директно се потпира социјалната политика на ЕУ (Ружин, 2007: 98).

Во контекст на социјалната интеграција на Европа, треба да се напомене и *Социјалната Повелба на Советот на Европа*, усвоена во 1996 година, која е ревидирана и усвоена како таква во 1996 година. Според оваа Повелба, сите човекови права, односно граѓанските, политичките, економските, социјалните и културните права, се сметаат како една целина, односно се неделиви.

Во ревидираната *Социјална Повелба* од 1996 година е афирмирано и правото на заштитата од сиромаштија и социјална исклученост (чл.30).⁷ Оваа одредба им

⁶ Договорот од Маастрихт е усвоен на 9-10 Декември 1991, а стапил во сила на 1 Ноември 1993 година.

⁷ Членот 30 од ова повелба гласи: „**Право на заштита од сиромаштија и социјална исклученост**“. Со цел да се обезбеди ефикасно остварување на правото на заштита од сиромаштијата и социјалната исклученост, страните се обврзуваат: „ а) да преземат мерки во рамки на еден целокупен и координиран пристап за промовирање на ефикасен пристап на лицата и нивните семејства кои живеат или се во ризик да живеат во состојба на социјална исклученост или сиромаштија, до вработување, домување, обука, образование, култура и социјална и медицинска помош; б) да ги

наметнува на државите да развијат „една координирана и глобална политика на промоција за полесен пристап кон вработувањето, домувањето, образованието, културата, социјалната и медицинската помош на лицата и нивните семејства кои се наоѓаат или ризикуваат да се најдат во состојба на социјално исклучување или сиромаштија”(цитирано во: Ружин, 2007: 60).

Од горе наведеното се гледа јасно дека сите релевантни документи на Европската Унија се конкретни во правец на социјалната интеграција на заедниците и елиминирање на сите пречки од патот на социјалната интеграција на заедниците. Во овој контекст треба да се гледа и социјалната интеграција на муслиманската заедница.

Социјалната интеграција на муслиманите во Европската Унија, се однесува на активната партиципација во различни сегменти на општествениот живот. Во овој контекст, можеме да ги подвлечиме следните сегменти:

- Присуството на муслиманите во рамките на граѓанските активности, а со тоа мислиме на невладините организации, разните форуми, здруженија, граѓански иницијативи итн.
- Присуството на муслиманите во електронските и пишаните медиуми и тоа не само за проблеми кои се однесуваат на муслиманите како заедница, туку да партиципираат во создавање на јавното мислење за сите проблеми кои се однесуваат на нивното општество.
- Нивното активно вклучување во научните и во истражувачките институции и академии на земјите на Европската Унија и во научните активности.
- Активно вклучување во сферата на културата и на уметноста.
- Активно вклучување во економскиот живот, промоција на исламски начини на финансирање и инвестиција, исламско банкарство, исламскиот начин на дејствување на компаниите за осигурување, имотот (вакуфот) итн.
- Вклучување во хуманитарниот сегмент како на внатрешен така и на надворешен план (Shaker, 2007: 38-39).

Од моментот кога муслиманите почнале да доаѓат во земјите на Европската Унија, како емигранти или работници (EUMC, 2006:22), тие се интегрирале користејќи ги јасните политики на Европската Унија во областа на социјалната интеграција, односно лесниот пристап кон вработувањето, образованието, социјалната и медицинската

разгледаат овие мерки со цел нивно прилагодување доколку е потребно”. Извор: <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/163.htm>

помош итн. Со зголемување на бројот на муслиманите во земјите на ЕУ, односно со настапување на втората генерација муслиманска заедница, родени во Европската Унија, почна фазата на активната интеграција, односно кога муслиманите не се само корисници на поволностите на политиките на социјалната интеграција во земјите на ЕУ, туку и тие почнаа да придонесуваат во овој правец. Почнаа да отвараат разни бизниси кои станаа можност за вработување на граѓаните. Традиционалните источни ресторани, станаа атрактивни места за сите граѓани на европските општества. Исто така, традиционалните пазари на Турците во Германија и на Мароканците во Франција, станаа место каде што се спојуваат западното со источното.

Оваа ориентација се истакнува и во сферата на образованието и културата. Така, се отворија неколку школи од страна на муслиманската заедница, како што е случајот со една од најголемите организации на муслиманите Турци во Европа „*Мили Гирши*“, којашто отворила неколку основни и средни школи во Германија. Исто така, и во Франција и во Велика Британија се отвори „*Факултет за Хуманистички Науки*“ од страна на муслиманите од арапските земји, емигранти во овие земји (Раџи, 2011:2, 15-16). Во сферата на културата слободно може да се каже дека во секој европски град, има исламски културен центар, а во некои земји како Франција и во Велика Британија и научни институти.

Меѓутоа, социјалната интеграција на муслиманите во ЕУ, се соочува и со некои предизвици. Така, на пример, во сферата на вработувањето, марамата за муслиманската жена е причина за неможноста за вработување на секое работно место и некои работодавци не се подготвени во својата компанија да имаат покриена жена. Во сферата на образованието, одлуката за недозволување на верските симболи во државните школи во Франција, беше причина муслиманите да гледат на тоа како на дискриминација на муслиманската жена во образованието (Belkin, 2011: 13).

1.3.2.Економска интеграција

Економската интеграција подразбира поврзување на две или повеќе држави на еден одреден регион во институционална форма на економска соработка. Економската интеграција има за цел да постигне економска благосостојба и економски развој на земјите членки со посредство на воведување заеднички економски политики, отстранување на ограничувањата за движење на стока, трговска размена, слободено движење на работниците и услугите, гарантирање на чесна конкуренција и постојана балансирана трговска размена, јакнење на единството на економиите на тие земји,

отклонување на царинските задужувања и на ограничувањата за експорт и импорт на стоката меѓу државите членки, итн. (Durosset, 2004: 29).

Кога се зборува за европските интеграции како процес и за интеграција на европските држави во Европската Унија, како еден пројект, треба да се каже дека градењето на Европската Унија започна од економијата. Така, според Жан Моне (*Jean Monnet*), една од најистакнатите личности и идеолози на европското единство, Европа ќе се создаде почнувајќи од промената на економските услови (Milo, 2005: 27). Токму тоа и се случи со формирањето на првото тело на Европската Унија со економски карактер, на 18 април 1951, во Париз, кога се потпиша спогодбата за основање на Европската заедница за јаглен и челик меѓу шест држави: Франција, Федерална Република Германија, Италија, Белгија, Холандија и Луксембург. Целта на ова спогодба беше да го оневозможи секој судир меѓу двете најголеми европски сили: Франција и Германија, со тоа што нивната индустрија ќе се поврзе и производството на јаглен и челик ќе се стави под еден заеднички врховен авторитет. Ово тело ќе биде основа врз којашто, на крај, ќе се создаде Европската Унија, којашто нема да има само економски карактер. Потоа, во 1955 година, министрите за надворешни работи на овие шест држави, ја искажаа политичката волја на овие држави да влезат во една нова етапа на градењето на Европа, која ќе се реализира, пред се, на економски план. На 25 март 1957 година, во Рим беше потпишана спогодбата за основање на *Европската економска заедница*. Потписници беа овие шест земји (Durosset, 2004: 14-15).

Од формирањето на *Европската економска заедница* па се до формирањето на Европската Унија, со спогодбата на Мастрихт, од 1991 и до појавувањето на еврото (2001), во Европа се создаде еден простор на мир, стабилност и економски развој (Reka&Ibrahimi, 2004: 59), од кој имаа полза сите граѓани на Европа, а меѓу нив и муслиманите. Затоа, економската интеграција на Европа отвора нови хоризонти за муслиманите и повеќе шанси за успех и подобри резултати на економскиот план.

Меѓутоа, за да профитираат од поволностите на економската интеграција на Европа, муслиманите треба да се интегрираат во економскиот живот на европските општества. Под економската интеграција на муслиманите во Европската Унија, се подразбира нивното активно вклучување во економскиот живот, поттикнати од свеста на граѓанството и нивната одговорност за унапредување на социјалниот, политичкиот и економскиот живот на европското семејство, затоа што тие се дел од ова општество, а не туѓинци во него.

Муслиманите треба да се интегрираат економски на два плана:

На планот на општиот бизнис. Муслиманите, било како индивидуални бизнисмени, било како партнери и акционери во некоја компанија, треба да се вклучат во стопанските текови. Тие треба да придонесуваат со своето искуство за унапредување на бизнисот, отворање на нови работни места, да инвестираат самите или да привлекуваат инвестиции во земјите каде што живеат, а не да се изолират и да мислат дека тие нема што да барат во економскиот живот на тие земји. Тие не треба да мислат дека само да заработат пари и нив да ги инвестираат во земјите од каде што потекнуваат.

Исто така, муслиманите не треба да имаат пасивен однос кон економскиот живот, а со тоа мислам на тоа дека тие не треба да мислат да ја напуштат Европа, туку треба да мислат да придонесуваат за унапредување на економскиот живот и да постигнат нешто повеќе. Тоа значи дека тие не треба да мислат само на тоа дали ќе најдат едно работно место за да можат да преживеат во тоа општество. Исто така, муслиманите не треба да имаат изолационистички однос кон бизнисот. Со ова се мисли на тоа дека муслиманите не треба да прават економски енклави и да се изолираат од другите и различните во општествата каде што живеат. Во овој случај, муслиманите се активни на економскиот план и водат разни бизниси, меѓутоа, тоа го прават само во ограничени места, односно формираат посебни пазари, како пакистански пазари и населби во Лондон или Манчестер, Турски пазари, на пример, во Келн или Марокански пазари во Париз и нивниот бизнис го водат само во овие места, тргнувајќи од тоа дека нема што да бараат во другите бизнис-центри, каде што се упатуваат немуслиманите. Вакви пазари и бизнис-центри има насекаде во Европа. Меѓутоа, не со изолационистичка намера, туку како атракција и начин на привлекување поголем број луѓе кои ги сакаат производите на другите народи и континенти.

На планот на економските политики. Муслиманите треба да се интегрираат економски и активно да учествуваат во релевантните економски и финансиски институции на Европската Унија, каде што се усвојуваат економските и финансиските политики на Унијата, каде што се крои економската и финансиската политика на земјите каде што живеат. Се разбира, ова се однесува на интелектуалната елита на муслиманите, односно експертите по економија. На ваков начин, муслиманите ќе придонесуваат и со промоција на некои посебни аспекти на исламскиот концепт за економија и финансии, со посебен акцент во банкарството.

Кога се зборува за економската интеграција на муслиманите, мора да се потенцира и тоа дека има и скептици во правец на нивната интеграција, а, исто така, и противници

на нивната економска интеграција. За овие групи ќе зборуваме подоцна, затоа што овие се спротивставуваат и на политичката интеграција на муслиманите, односно тие се спротивставуваат на секој вид интеграција, а тука ќе кажеме нешто за нивните дилеми во врска со економската интеграција на муслиманите. Според нив, муслиманите не можат да се интегрираат економски, затоа што верските прописи забрануваат многу економски дејности кои се вршат во Европа. На пример, да кажеме во Исламот се забранува алкохолот и трговијата со алкохолни пијалоци; се забранува свинското месо и производството и трговијата со свинското месо; се забранува камата и трансакциите во коишто има кама и се забранува соработка со финансиските институции коишто се занимаваат со камата итн. Па, затоа, според нив, како е можна економска интеграција, кога овие дејности во Исламот се забрануваат?!

Меѓутоа, ни една од овие дилеми не е доволно сериозна за да може да ја негира економската интеграција на муслиманите во Европската Унија. Овој проблем заслужува да се елаборира преку посебно детално истражување, а ние овде ќе го наведеме следното објаснување за поддршка на економската интеграција на муслиманите и демантирање на дилемите на скептиците.

Можностите за бизнисот и економските дејности се широки и не се ограничени само на тие работи кои се забранети во Исламот. Еден муслиман во Европа може да биде голем бизнисмен и успешен трговец без да се занимава со тие стопански гранки и дејности кои се забранети во Исламот. Затоа, тврдиме дека муслиманите треба да се интегрираат економски, бидејќи нема пречки од верски карактер. Ако муслиманите се принудени да вршат некои работи преку банките и да соработуваат со нив, за тоа се има разбирање во исламското право. Во исламското право е усвојено правилото: „дека тој којшто е принуден да прави една забранета работа, тоа се толерира во границите на тоа што е принудено, а не повеќе од тоа“. Затоа, муслиманите соработуваат со банките бидејќи немаат друг избор и тоа е толерирано од верски аспект.

1.3.3.Културна интеграција

Поимот „култура“ има латинско потекло и за неа се дадени разни дефиниции и објаснувања, со посебен акцент кога се прави разлика меѓу културата и цивилизацијата. Според Гордон, зборот култура се користи во два контекста. Кога се користи во својата општа смисла, зборот култура се однесува на збир на социјално наследство на луѓето коешто постои насекаде во светот, во кое било време. Но, со ова значење, овој збор се употребува помалку. Почесто се користи во еден друг контекст. Зборот култура се

користи за да го означи социјалното наследство или начинот на живеење на одредено човечко општество во одредено време (Gordon, 1964: 33).

Според Клифорд Гирц (*Clifford Geertz*), културата го означува историски пренесуваниот образец на значењата отелотворени во симболи, системот на наследени поими изразени со симболички форми, со помош на кои луѓето го пренесуваат, го чуваат и го развиваат своето знаење за животот и ставовите за него (Гирц, 2007: 92).

Според Едвард Барнет Тајлор (*Edward Burnett Tylor*), „поимот култура или цивилизација во својата најширока етнографска смисла, претставува комплексна целина која содржи знаење, вера, уметност, морал, закон, обичај, како и други способности и навики кои човекот ги стекнал како член на едно општество“ (цитирано во: Gordon, 1964: 32). Според Лубо Микуновиќ под поимот култура се подразбираат „сите достигнувања на човечкото општество во стопанскиот, општествениот и духовниот живот“ (Микуновиќ, 1999: 322). Од овие две последни дефиниции се гледа дека не се прави разлика помеѓу културата и цивилизацијата. Појасен, во овој правец е германскиот антрополог Турнвалд (R. Thurnwald), според кој „културата ја сочинува структурата на општествените односи, менталитетот и вредностите на една заедница. А цивилизација значи технички средства и знаење“ (цитирано во: Ozakręnar, 2003: 34).

Како и да се дефинира културата, повеќето антрополози се согласуваат во тоа дека културата се однесува на тие аспекти на човечкото спознание и дејност кои се резултат на тоа што ние го учиме како припадници на општеството (Monaghan&Just, 2007: 41).

Муслиманите кои дошле во европските земји со себе ги донеле и своите традиции, обичаи и однесувања, односно својата култура. Посебна заслуга за ширењето на културата имаат и емигрантите, кои служат како мостови за културна комуникација (Barjaba, 2010: 57). Културата на муслиманската заедница, не се заснова само на религијата, туку се заснова и на историското, етничкото и на локалното наследство на разните групи кои ја сочинуваат муслиманската заедница. Ова разлика е многу важна за да се разбере правилно што се подразбира под поимот „европски муслиман“, или под поимот „евроислам“.

Културната интеграција на муслиманите го подразбира нивното учество во културните текови на европските општества. Така, муслиманите треба да го дадат својот придонес во сферата на уметноста, литература итн. Има некои верски бариери за муслиманите во сферата на културата меѓутоа, има и можности да се вклучат во културниот живот без да ги повредат исламските прописи. Тоа ќе го илустрираме со следниот пример од сферата на уметноста: во Исламот се забранува да се цртаат живи

суштества меѓутоа, не се забранува да се цртат други неживи објекти, односно природата. Тоа важи и за другите сегменти на културата. Со ова, се потврдува претпоставката дека нема верска забрана за вклучување на муслиманите во културниот живот на Европа и да го дадат својот придонес во сферата на култура.

Муслиманите со својата култура можат да го збогатат мултикултурниот живот на Европа со многу нови културни вредности. Вистина е дека првата генерација муслимани коишто емигрирале во Европа, не дадоа некој истакнат придонес во сферата на култура од многу причини, а ќе наведеме две најглавни: а) Тие беа претежно физички работници коишто емигрирале за подобар економски живот и немаа соодветно образование. Затоа, беа далеку од културниот живот; б) Земјите од каде што дојдоа, односно арапските земји, немаа некој истакнат културен развиток. Повеќе беа зафатени со политички и економски проблеми, војни, државни судири итн, што ја ставаа во сенка културата. За разлика од првата генерација, втората и третата генерација се вклучија во културниот живот на европските општества и имаа видливо влијание во културниот живот на европските општества. Така, кај овие генерации се гледа силна желба за нов имиџ на културните свечености на муслиманската заедница за да се вклопат во културните текови на европските општества. Ова ќе го илустрираме со следниот пример: ако се анализира, на пример, начинот на организирање на верските свечености кај муслиманската заедница во арапските земји и во европските земји, јасно ќе се види разликата. Еден верски празник, во арапските земји, од страна на муслиманската заедница се слави на традиционален начин во џамии. Од друга страна, истиот верски празник, кај муслиманската заедница на Запад, се слави на друг начин. Освен обичајните обреди во џамии, за верските празници се организираат и други јавни свечености на јавни места предвидени за културни и други активности. На овие свечености се повикуваат и личности од јавниот живот во тие општества. Исто така, и содржината на програмата е под влијание на програмите на културните свечености во Европа. Во овие свечености нема само пеење на верски литургии, туку има и уметнички елементи. Верските песни се пеат пратени со музички инструменти; текстовите се компонирани; изведувањето е предводено од диригент; има и драми со верски карактер или во нив се искажува животот на муслиманската заедница итн. Тоа значи дека муслиманската заедница, односно младите генерации настојуваат да се интегрираат во културниот живот на европските општества и дека сакаат да докажат дека се способни да ја претставуваат својата култура во согласност со новите реалности на муслиманската заедница во Европа. На ова се мисли со поимот европски муслиман,

односно муслиман кој се претставува и со културните вредности на Европа, без да ги загуби своите културни специфичности како муслиман. Европскиот муслиман е човек кој ја цени својата култура, се придржува кон основните принципи на својата вера и е одлучен во својата култура, меѓутоа тој е иновативен (Mesić, 2006: 100). Тоа значи дека тој ги зема потполно свесно вредностите и практиките на другите култури кои се корисни. Со ова тој ја збогатува и ја проширува својата изворна култура (Ibidem, 100). Значи, тој ги интегрира во својата култура вредностите на другите култури и со тоа докажува дека е заинтересиран да се интегрира во европското општество и во културен поглед.

Овој муслиман се интегрира во европското општество и тој претставува модел кој треба да се следи, односно е средина меѓу два екстрем: а) првиот екстрем е менталитет на изолираноста, кој во интеграцијата гледа асимилација (Раџи, 2011:1, 17), односно својата лојалност кон верата ја гледаат само во следење на традиционалните форми на верското изразување, како во областа на обредите, така и во областа на верските свечености (Roy, 2004: 153). Според нив, исламската култура е изворна ако не е под влијание на некоја друга култура, без да прават разлика меѓу тоа што е верско, кое не се менува, и тоа што е традиционално и нема верски карактер; б) вториот екстрем е, како што забележува и Месиќ, нелојалноста на поединците кон културите, нити кон својата изворна, нити кон другите култури, односно тие лебдат помеѓу две или повеќе култури (Mesić, 2006: 100).

Кога се зборува за културната интеграција на муслиманите во Европа, треба да се наведат и предизвиците на културната интеграција на муслиманите, кои се истакнуват од страна на скептиците на интеграцијата на муслиманите во Европа и се сметаат како сериозни пречки за нивната интеграција. Овие предизвици станале предмет на широка дебата во разни кругови во европското општество. Така, марамата на муслиманките е предизвик за нивната целосна интеграција во европското општество и муслиманките поради тоа не можат да се вработуваат во некои европски земји. Од оваа причина таа во некои земји, на пример, во Франција, не може да се запише во државните училишта. Исто така, сериозен предизвик е и ослободување на муслиманките од часовите по физичко образование итн.

Меѓутоа, муслиманските интелектуалци кои ја подржуваат интеграцијата, стојат на ставот дека нема сериозни пречки кои можат да го спречат процесот на културната интеграција на муслиманите во европските општества. Меѓу друго, тие ги наведуваат и следните причини: 1) Западната демократија е основана на принципот на почитување

на индивидуалните права и културните различности на луѓето (Ibidem, 115); 2) со културната интеграција, не се мисли само на интеграција на една група луѓе (во овој случај муслиманките) во еден одреден сегмент на општеството (тоа се државните институции), туку интеграција на муслиманите како целина, значи мажи и жени, во општеството, воопшто. Во овој случај постојат пречки на патот на партиципацијата на муслиманките во државните институции во некои земји, што не е пречка за културната интеграција на муслиманите во европските општества, затоа што државните институции се само еден сегмент на општеството. Тоа значи дека не може да се суди за еден процес само врз основа на забрана на една одредена група во еден одреден сегмент на општеството, односно на жените муслиманки во државните институции. Фактички, муслиманите се интегрирани во европските општества, затоа што муслиманите се присутни во разните свечености во европските општества. Тоа што се случува со проблематизирање на некои елементи од исламската култура, е со политичка позадина. Во врска со тоа Азам Ат-Тамими, коментирајќи го случајот на една муслиманка во едно училиште во Ирска и проблемот на марамата со неа за да и се овозможи следењето на наставата, вели:

Овој проблем е со политичка позадина и е резултат на политичките кругови. Инаку, муслиманката со марама веќе не е ретка појава во европското општество, затоа што муслиманка со марама е член на европското општество одамна, член на европските населби и другите сфери на животот. Таа, така како што е со марама, веќе е нормална појава за обичниот граѓанин. Марамата се проблематизира од страна на некои политички кругови, а не од страна на поширокото општество.⁸

Оваа појава не е карактеристика за сите западни општества, туку се сретнува само во одделни држави. Така, ако муслиманката со марама не може да се вработи во државните институции во Франција, тоа не значи дека не може да се вработи и во Велика Британија. Така, на пример, во Велика Британија муслиманката со марама може да биде полицаец.

Кога се зборува за културната интеграција на муслиманите во Европа, треба да се стави посебен акцент на некои елементи што не се вообичаени за европскиот менталитет и европската култура и тука муслиманите треба да бидат пофлексибилни. Тоа ќе го илустрираме со следните примери:

⁸ Овој коментар д-р Ат-Тамими, директор на Институтот на Исламската мисла во Лондон, го дал за арапската телевизиска мрежа Ал Џазеера, во едицијата на вестите „Ал-Јазеера оваа вечер“, на 3/ 9/ 2008.

- *Муслиманите пред да ги обавуваат верските обреди, треба да се чистат со вода, односно да земаат абдест.* При ова чистење, треба да се мијат со вода и нозете. Така, ако еден муслиман се наоѓа на еден аеродром и сака да обавува молитва, треба да се чисти за овој обред. За источните општества, миењето на нозете во лавабо, во јавните тоалети, не е нешто необично. Меѓутоа, миењето нозе во лавабо, за европското општество е неприфатливо. Затоа, овој муслиман кој живее во Европа, треба да биде пофлексибилен и ако сака да се мије со вода во тоалетите на аеродромот во една Европска земја, не треба тоа да го прави пред очите на луѓето, затоа што ова практика не се прифаќа во овие општества и не е нормална појава за западната култура. Во овој случај, муслиманот или ќе ги мије нозете на некое место каде што не се гледа или тоа ќе го замени со тоа што со наквасана рака ќе помине преку чорапите. Ова практика е прифатена во исламското право. Значи, европскиот муслиман треба да ги има предвид и чувствата на своите сограѓани Европјани и нивниот менталитет и нивната култура.

- *Муслиманите, за време на месецот на постот Рамазан, имаат една посебна агенда, односно во ноќните часови прават меѓусебни посети.* Меѓутоа, оваа практика, која за источните општества е вообичаена, во западните општества е невообичаена. Затоа, муслиманите кои живеат на Запад, оваа практика, која е дел од рамазанската култура на муслиманите, треба да ја модифицираат со тоа што ќе ја хармонизираат со западниот модел на посети, односно посетите или ќе ги реализираат дење или ќе ги реализираат за викенд до оние ноќни часови кои се прифатени од страна на западниот човек за посета. Исто така, и начинот на реализирање на ова посета треба да биде така што нема да им пречат на другите во ниеден поглед.

Се повеќе станува доминантен ставот дека муслиманите треба да се интегрираат и од културен аспект и затоа нема верска забрана ниту пречка, затоа што од муслиманите не се бара да прават отстапки во верските прописи, туку се бара да ги усогласат некои од практиките што немаат верски карактер, со западниот начин на живеење. Со тоа не се менува културата на муслиманот, туку се збогатува со нови елементи и така се формира европскиот муслиман. Тоа е евидентно кај тие кои живеат меѓу два култури, како што се емигрантите (Barjaba, 2010: 72). Кај нив се забележуваат разликите во многу нешта, како резултат на тоа што тие живеат во едно место со различна култура од местото на нивното потекло. Исто така, се повеќе се поддржува мислењето дека конзервативците коишто повикуваат во културна изолација, ќе ја изгубат борбата со новите поколенија, како резултат на глобализацијата, која ја трансформира и ја изнедачува егзистенцијата на луѓето ширум целиот свет (Mesić, 2006: 52).

1.4. Интеграција и асимилација

Кога се зборува за интеграцијата, се има на ум процесот кој создава чувство на активно дејствување во околината каде што се наоѓаш, зближување со луѓето во таа средина, соживот со нив, перцепирајќи ги нивните разлики, односно да се биде дел од таа средина и да се партиципира во нејзиниот живот, а не да се биде изолиран од неа. Интеграцијата има за цел да се оди во правец на заедничка перцепција на индивидуите или на групите со различен идентитет, без да се асимилираат меѓу себе и без да се исклучува влијанието врз другите (Sanatan, 1995: 164). Тоа значи дека интеграцијата не е асимилација. Според Гани Боби, интегрирањето не значи претопување или спојување на деловите за создавање на поголем дел, туку значи процес на создавање на заедничка рамка на поставување однос помеѓу деловите што во целост се дополнуваат (Боби, 2008: 9). Тоа е истакнато и од многу европски политички личности. Така, Јирген Ритгерс (*Jürgen Rüttgers*), претседател на Северна Рајна-Вестфалија (North Rhine-Westphalia), вели: „Интеграцијата не е асимилација. Вие не треба да ја оставите вашата религија, туку вие треба да ги следите нашите основни вредности“ (цитирано во: Caldwell, 2009: 125). Рида Вердонк (*Rita Verdonk*), бивша германска министерка за имиграција, истакнува дека „интеграцијата не е асимилација и дека Германија се определила за интеграција на емигрантите, а не за нивна асимилација. Асимилација значи дека емигрантите го губат својот идентитет, а тоа не е политика на Германија. Политика на Германија е дека емигрантите мора да го научат германскиот јазик, да ги следат германските норми и вредности и да се однесуваат според законот“ (цитирано во: Caldwell, 2009: 125).

Има и такви кои мислат дека асимилацијата е најдобра форма на интеграција. Така, бившиот германски министер за внатрешни работи Ото Шили (*Otto Schily*), вели дека: „Најдобар начин на интеграција е асимилацијата“ (цитирано во: Caldwell, 2009: 125).

Асимилацијата е дефинирана како „процес во тек на кој една општествена појава (процес, група) во контакт со друга појава, од ист вид, ги губи своите особености и самосвојност, исчезнува во друга појава и се втопува во неа“ (Vidanovič, 2006: 1). Според Јингер, (*Milton Yinger*) „асимилацијата е процес за намалување на разликите кој може да настане при средба на членови од две или повеќе заедници, етнички групи или помали социјални групи“ (Yinger, 1994: 39). Според Гордон (*Milton Gordon*), влијателна дефиниција за асимилацијата е старата дефиниција дадена од Роберт Е. Парк (*Robert Ezra Park*) и Ернест В. Бургес (*Ernest Watson Burgess*), според кои „асимилацијата е процес на

взаемно проникнување и соединување, во коешто луѓето и групите се здобиваат со сеќавања, чувства и ставови од другите лица или групи и, споделувајќи ги нивните искуства и историја, тие се инкорпорираат во заедничкиот културен живот“ (Gordon, 1964: 62).

Роберт Е. Парк и Милтон Гордон направиле опсежни анализи на циклусите на асимилација. Според Роберт Е. Парк „процесот на асимилацијата поминува низ четири основни фази и тоа: прва фаза е контактот како резултат на имиграцијата; потоа, во втората фаза се поминува во конкуренција, којашто често е проследена и со конфликти; како резултат на конкуренцијата меѓу групите, произлегува акомодацијата како трета фаза и која, конечно, води во асимилација, како четврта фаза“ (цитирано во: Živkovič и други, 1998: 27).

Од друга страна, една пофлексибилна теорија на циклусите на асимилацијата е таа на Милтон Гордон. Тој, идентифицира седум видови или степени асимилација. Тие степени се следните: а) *акултурација* што подразбира прифаќање на некои основни културни образци на општеството на имиграцијата; б) *структурална асимилација* која значи влегување во клики, клубови, друштва и институции, како и контакти во нивото на примарните групи; в) *амалгамација* што значи меѓусебни женидби; и г) *идентификациска асимилација* која подразбира развивање на идентитетот на припадност кон општеството на имиграцијата, отсуство на предрасуда (Attitude receptional assimilation), отсуство на дискриминација (Behavior receptional assimilation) и отсуство на конфликт на вредност и моќ (Civic assimilation) (Gordon, 1964: 71). Значи, акултурацијата според Милтон Гордон е фаза на асимилација, односно процесот на асимилација започнува со културната асимилација, која за Гордон е синоним на акултурацијата (Ibidem, 71). Исто така, и голем број социолози, асимилацијата ја поистоветуваат со акултурацијата или, пак, ја дефинираат како екстремна форма на акултурацијата (Ibidem, 64). И Гордон Маршал (*Gordon Marshall*) истакнува дека асимилацијата е термин синоним со акултурацијата (Маршал, 2004: 34).

Интеграцијата се разликува и од акултурацијата. Акултурацијата е процес кој доведува до нецелосна или делумна асимилација на културата на една друга група (Fabijeti и други, 2002: 58). Според Милтон Јингер, „акултурацијата е процес на промена кон поголема културна сличност произлезена со контакт помеѓу две или повеќе групи“ (Yinger, 1994: 69). Според Гордон, авторитетна дефиниција за акултурација беше дадена од страна на Поткомитетот за акултурација именуван од страна на Советот за истражување во областа на социјалните науки, во средината на

1930 година. Оваа група ја сочинуваа еминентни антрополози: Роберт Редфилд (*Robert Redfield*), Ралф Линтон (*Ralph Linton*) и Мелвил Ј. Херсковиц (*Melville Jean Herskovits*). Според нив, „акултурацијата ги подразбира оние феномени кои резултираат кога група индивидуи кои имаат различни култури, доаѓаат во непосреден/директен контакт и последователните промени во првобитните културни модели на едната или обете групи“ (цитирано во: Gordon, 1964: 61). Според Рој (*Olivier Roy*), акултурацијата не е асимилација, туку реформулирање на идентитетот кој не е израз на културата на местото на потеклото (Roy, 2004: 65).

Од овие дефиниции, се гледа дека акултурацијата не е асимилација, затоа што при асимилација имаме губење на сопствените културни особености на една група, а при акултурација имаме „нецелосна или делумна асимилација на културата на една друга група“, или имаме намалување на дистанцата меѓу двете групи: новодојденците и староседелците, односно тоа е процес на приближување на новодојденците до културниот модел на новото општество (Ташева, 2003: 168-169), а не процес на потополно губење на сопствениот културен модел. Како што забележуваат некои социолози, „обично акултурацијата е придружена со умерена асимилација, но, едновременно, тоа недоволува потполна структурна асимилација“ (цитирано во: Ташева, 2003: 169).

Исто така, интеграцијата се разликува и од амалгамацијата. Според Гордон, амалгамацијата е фаза на асимилацискиот процес, која се реализира со интеретничките бракови. Со интеретничките бракови на иселениците и мештаните настанува социобиолошкиот процес на амалгамација (Gordon, 1964: 71). Брачното мешање му дава на овој процес биолошка димензија, за тоа што преку брачното мешање се губат посебните расни карактеристики (Ташева, 2003: 169).

Во Европа, главно, има два модели на интеграција:

- 1) **Англиски модел.** Овој модел е повеќе мултикултурен, затоа што прифаќа еден да се придржува кон една култура различна од домашната, ако ги почитува домашните закони (Roy, 2004: 66; Caldwell, 2009: 123).
- 2) **Француски модел.** Овој модел повикува на интеграција преку асимилација. Францускиот модел налага емигрантите да бидат французи во својата културна лојалност (Caldwell, 2009: 123). Овој модел е заснован врз лаичките начела на секуларизацијата и асимилацијата. Тој модел верува во хомогено општество, додека мултикултурализмот се отфрла (Laqueur, 2009: 50).

Најдобриот модел за мултикултурните општества, кога се во прашање верските заедници, е моделот на интеграција, а не моделот на асимилација. Интеграцијата претставува културно богатство за мултикултурното општество, а поинаку е тешко да биде, затоа што современите комуникациски средства ги приближуваат членовите на една заедница. Исто така, моделот на интеграцијата е показател дека се почитуваат сите култури, вклучувајќи ги и културите на малцинските заедници. Тоа придонесува за стекнување на лојалноста на припадниците на малцинските заедници и за нивно поттикнување за широка партиципација во општество. На тоа му се додава и фактот дека во мултикултурните општества, различноста не може да се занемарува нити, пак, потполно да се елиминира од реалноста. Од друга страна, асимилацијата како модел за мултикултурните општества, не е соодветен модел, затоа што луѓето не се подготвени лесно да ги оставаат нивните култури, коишто се длабоко вкоренети во нивните животи, а многу од нив се и тесно поврзани со религијата. Исто така, како што забележува и Бикху Парекх (*Bikhu Parekh*), во асимилациониот модел изборот на малцинствата е едноставен. Ако сакаат да станат дел од општеството и да бидат рамноправни со сите други граѓани, тие треба да се асимилираат. А овој степен на асимилација не е потребен за да се обезбеди политичко единство на нацијата, т.е. државата што асимилационистите ја земаат како свој идеал, нити, пак, тоа е предуслов за еднакво граѓанство (Parekh, 2000: 197).

Иако еден од факторите кои влијаат врз асимилацијата на една заедница е и концентрираноста на таа заедница во едно место. Колку таа заедница е поконцентрирана во едно место, толку асимилацијата е поневеројатна. Колку повеќе заедницата е распространета и поделена на разни места, толку асимилацијата е поверојатна (види: Živkovič и други, 1998: 27). Меѓутоа, кога се зборува за верските заедниците, средствата за масивно комуницирање, оваа теза ја ставаат под знак прашалник, затоа што имаме непрестано напојување со енергија за зачувување на верскиот идентитет, во кој јазичната и етничката асимилација немаат клучно негативно влијание.

Во денешните мултикултурни општества, интеграцијата се покажува како соодветен модел. Така, во западните општества, не дошло до асимилација на муслиманите и конвертирање на верскиот идентитет на муслиманската заедница. Западните христијански заедници се прилагодија кон новите реалности, односно тие се прилагодија на џамиите, покриените жени во јавните места и верските празници на муслиманите. А во некои земји, како, на пример, во Велика Британија со цели делови

на градови населени со муслимани, во Германија и Франција, со познати пазари на турците и мароканите, односно муслиманите.

Во овој правец одат современите мултикултурни општества. Во овој контекст, Вил Кимлика (*Will Kymlicka*) вели:

Пред 60-тите години, од имигрантите во овие земји (САД, Канада и Австралија) се очекуваше да се ослободат од нивното поинакво наследство и целосно да се асимилираат во постојните културни норми. Ова е познато како „англо-конформистички” модел на имиграцијата. И навистина, на некои групи не им било дозволено да влезат, затоа што биле видени како неасимилациски. Асимилацијата се сметаше за суштинска и за политичка стабилност и беше дополнително рационализирана преку етноцентрично понижување на другите култури...

Сепак, почнувајќи од 70-тите години, под притисок на имигрантските групи, сите три земји го отфрлија асимилацискиот модел и прифатија една потолерантна и популистична политика, која им дозволува и ги охрабрува имигрантите да ги задржат различните аспекти од нивното етничко наследство. Денес, нашироко (иако далеку од едногласно) е прифатено дека имигрантите треба да се слободни да одржуваат некои од нивните стари обичаи во врска со исхраната, облекувањето, религијата и меѓусебно да се дружат за да ги одржат тие практики (Кимлика, 2004: 30-31).

1.4.1. Влијанието на разликата меѓу интеграцијата и асимилацијата во градење на ставови кај муслиманската заедница

Интеграцијата е процес кој се разликува од асимилацијата. Интеграцијата подразбира зближување меѓу индивидуите и заедниците, без, притоа, да се загрози сопствениот идентитет и културните карактеристики. Додека асимилацијата е процес на губење на својот идентитет и културните карактеристики и претопување во друг идентитет.

Меѓутоа, разликата меѓу овие два процеси не се сфаќа на ваков начин од сите струи, внатре, во муслиманската заедница. Некои муслимански струи, кои Рој ги нарекува неофундаменталистички (Roy, 2004: 152), интеграцијата ја гледаат како вовед во асимилација на заедницата. За нив е незамисливо да се пристапи кон процесот на интеграцијата, без да се заврши со асимилација, затоа што не може да се зборува за интеграција без да се прават отстапки во некои елементи кои се врзани со идентитетот (Раџи, 2011:1, 17). Како резултат на ваквото разбирање на процесот на интеграција, тие развиваат една изолационистичка политика за муслиманската заедница, и тоа го гледаат како гарант за зачувување на нејзиниот верски идентитет. Тие одат понатаму и сугерираат дека од верска гледна точка за муслиманот е забрането да има државјанство на туѓа немуслиманска држава, затоа што тоа е потенцијална опасност тој да се асимилира во мнозинската заедница и на тој начин да не може да ги исполнува свои верски обврски (Карадави, 2007: 199; ал-Џудаји, 2007: 148; Roy, 2004: 158).

Ваквиот став е граден врз недоказана претпоставка дека интеграцијата е асимилација на сопствениот идентитет и сопствените културни вредности. Па, затоа, мнозинството на муслиманските мислители и модерните струи во муслиманската заедница, посебно оние кои живеат во Европа, или се занимаваат со проблемите на муслиманските заедници на западот, имаат различен став. Според Јусуф Ал-Карадави⁹, муслиманите треба да го зачуваат својот идентитет, без да се изолираат од другите и треба да бидат отворени кон другите, без да се асимилираат (Карадави, 2007: 201). Исто така, и европската Академија за верски прашања и истражувања ги советува муслиманите од запад да бидат активна и ефективна заедница којашто ќе ги исполнува своите обврски, да им служат на своите општества, да не се изолираат и да не се повлекуваат од своите општества, туку да се интегрираат во европското општество со тоа што ќе го чуваат својот идентитет без да се изолираат и ќе се отвораат кон другите без да се топат.¹⁰ Според овие модерни исламски научници и струи, од овој аспект се гледа и на проблемот на државјанството, која е критична точка за изолационистичката струја, која гледа на државјанството како сигурен пат за асимилација. Дискусиите за проблемот на државјанството во денешно време, беа инспирирани од расправите на класичните исламски правници во врска со животот на муслиманот во места каде што мнозинството жители се немуслимани (Ал-Џудаји, 2007: 35). Меѓутоа, нивната расправа беше за држави со поинакво општествено уредување од денешните европски држави и со различен политички систем од плурализмот.

Оваа расправа има своја логика кога муслиманот не е слободен да ги извршува своите верски обврски и кога се чувствува несигурен од различни опасности. Со други зборови, расправата на класичните исламски правници, во врска со ова прашање, се однесува на времето на владеењето на империите и кога верската толеранција беше на многу ниско ниво. Меѓутоа, ние тука зборуваме за интеграција, односно државјанство на земји на една различна Европа од таа во средниот век. Модерната Европа е Европа на слобода, еднаквост, демократија, човекови права, верска толеранција и мултикултури. Во модерната Европа се гарантирани основните човекови права и слобода и правата на малцинските групи, било тоа верски, социјални или други права. Денешната Европа е секуларна Европа, не е Европа на владеење на свештениците со средновековен крсташки менталитет (Ramadan, 1999: 140). Земјите на денешната

⁹ Тој е еден од најистакнатите современи муслимански научници и претседател на Европската Академија за верски прашања и истражувања.

¹⁰ Види препораките на Европската Академија за верски прашања и истражувања во: Ал-Маџал-ла ал-илмија ли Ал-Маџлис ал-урубиј лил ифта ве-л-бухус, (Даблин-Р.Ирска), број X-XI. Мај (2007), стр.313-316.

Европа се врзани со разни спогодби и меѓународни акти кои ги гарантират правата и слободите на сите граѓани во државата. Во овој поглед треба да се потенцира улогата на европскиот Суд за човекови права (Ал-Афанди, 2007: 90 ; Dixon, 2011: 456). Тоа значи дека со државјанство, муслиманската заедница е посигурна во обезбедувањето на своите верски и други права.

Кога се зборува за верските импликации на проблемот на државјанство на муслиманите во земјите на Европската Унија, треба да се имаат предвид и следните факти дека веќе не може да се зборува за проблемот на државјанството со логика на стариот светски поредок, кога владееле империите и кога класичните исламски правници ги класифицирале земјите на: дару-л-ислам (куќа-земја на Исламот) и дару-л-харб (куќа-земја на војна) или дару-л-куфр (земја на неверниците), затоа што денес се соочуваме со феноменот на преобратени муслимани државјани на тие земји. Значи, муслиманите во Европа, не се само емигранти, туку и автохтони, односно родени европјани кои се преобратиле во Ислам. И за нив е надвор од контекст да се зборува за државјанството и за верските импликации во врска со тоа.

Муслиманите во Западна Европа дошле како емигранти, азиланти, работници, итн. Меѓутоа, тоа важи за првата генерација, а сега ние имаме веќе трета генерација муслимани. Оваа генерација е родена во Европа и Европа ја гледаат како своја куќа, додека местото на потеклото на својата фамилија го сметаат само како место на татко или дедо. Оваа генерација своето друштво го има во градовите на Западна Европа, а не во градовите на азиските или африканските земји. Затоа, за ова генерација апсурдно е да се зборува за изолираност од општеството или, пак, да се доведува во прашање нивното државјанството за верски причини. Како што истакнува Тарик Рамандан дека „оваа генерација делува европски, има европски менталитет, има основано низа институции од социјален и верски карактер, се формира во европскиот амбиент, се школува и се подготвува/образува да работи во европското општество“ (Ramadan, 1999: 251).

Државјанството е од клучно значење за полесно стапување во контакт со власта и со тоа полесно и посериозно барање на своите права. Државјаните можат полесно да присуствуваат на разни дебати, трибини, политички и социјални кругови каде што се дискутира за проблемите на верските заедници и верските права. На таков начин, тој може да влијае и врз јавното мислење, да критикува одредени политики на владата (Мустафа, 2007: 90), да бара промени и да мобилизира повеќе значајни фактори од цивилното општество. Затоа, интеграцијата и државјанството не само што не се верски

проблем, посебно за овие две групи муслимани, туку и се нивна цел, за доброто на муслиманската заедница.

Евидентно е дека некои од тие што се спротиставуваат на интеграцијата, се поттикнати од стравот дека со интеграцијата се губи нивниот идентитет и нивните културни карактеристики. Оваа претпоставка е градена врз база на пренесување на традиции и навики во европското општество од местата од каде што доаѓаат (Roy, 2004: 14). На пример, муслиманите од Пакистан носат свои традиции и навики, муслиманите од Мароко, исто така, како и муслиманите од Турција. Кога почнуваат да се напуштат некои од овие традиции, некои мислат дека тие се асимилираат и верски, иако тие традиции немаат верски, туку локален карактер и нивното напуштање не значи и напуштање на верата. Така, на пример, ако една млада муслиманка, којашто има потекло од Пакистан, живее во Лондон и наместо традиционална пакистанска женска облека, таа носи облека на Хуго Бос, со која го покрива своето тело во согласност со исламските правила, не значи дека се асимилирала. Или, пак, ако некои млади муслимани, со потекло од источна Турција, живеат во Германија, и за време на една средба за муслиманскиот празник Бајрам, наместо чај, пијат кока-кола, тоа не значи дека се асимилираат. Или, пак, ако една фамилија која има потекло од Мароко и живее во Париз, излегува за вечера во еден од париските ресторани и наместо кускус (познат појадок во Мароко и некои други земји) јадат пица, тоа не значи дека се асимилираат. Овие се локални традиции и навики или, пак, карактеристики кои не смеат да се сметаат како верски и на нивното непочитување не смее да се гледа како на оддалечување од верата и верскиот идентитет и ориентирање кон асимилација. Исто така, кога се зборува за овие традиции и за почитувањето на традициите, воопшто, кај муслиманската заедница која живее на Запад, треба да се имаат предвид два работи: општеството и времето. Муслиманската заедница која живее на Запад, живее во едно модерно општество каде што нема само локални активности и каде што не е прекината врската со активностите во другите општества, како што е случај со традиционалните општества. Како што забележува и Антони Гиденс, во модерните општества се можни односи со другите, иако тие не се присутни со нас во едно исто место, туку живеат подалеку (Giddens, 2013: 19). Затоа, во модерните општества влијанието од другите е вообичаена појава за разлика од традиционалните општества, каде што ова влијание е слабо и случајно. Кога на тоа ќе се додаде и динамичноста на времето во кое живееме како резултат на брзото ширење на информациите, треба да е јасно дека муслиманите кои живеат во западните општества, ќе имаат поинаков однос кон традиционалното и

провинцијалното од односот на тие муслимани кои живеат сеуште во традиционални општества надвор од Европа. Тоа значи дека напуштањето на некои традиции, не е асимилација, туку вклопување во тоа што се случува околу нас во местото и времето во кое живееме. Ставот дека ваквите појави кај младите генерации на муслиманите кои живеат на Запад се показател за нивна асимилација е неточен и не го изразува духот на модерното општество.

Кога се во прашање традициите и, воопшто, верувањето, во западните демократски општества, муслиманите кои живеат на Запад треба да имаат предвид една многу значајна работа, поврзана со законот и со човековите права. Верувањето и практикувањето на верските обреди е слободен избор на човекот и нема право никој да го присилува некој друг да практикува еден верски обред. Во модерните западни либералдемократски општества, не може да се врши притисок или некој да се натера со сила да верува во нешто, да практикува некој верски обред или да не напушта одредени традиции и обичаи. Во традиционалните општества, културата и обичаите те принудуваат да ги почитуваш некои елементи од традициите и практиките (види: Roy, 2004: 83), но во модерните општества, тоа не само што не може да се случи, туку и законски не се дозволува. Затоа, честопати се случува деца на муслимани да бидат земени од нивните семејства од страна на властите и да се испраќаат во посебни институции каде што за нив се грижат социјалните служби. Ваквите одлуки на одредените власти во европските земји, се резултат на притисоци кои се вршат врз децата од страна на нивните семејства да почитуваат некои традиции и обичаи од земјите на потеклото, како и грубиот јазик кој се користи со децата заради тоа што прифатиле некои однесувања и практики на западните општества. Значи, неправилното разбирање на проблемот на асимилација и интеграција, како и неразликувањето на верата од традициите, може да има и законски последици за муслиманите.

Во овој контекст треба да се спомене и тоа дека муслиманите треба да бидат свесни дека сега живеат во време на големи промени и дека се изложени на разни влијанија и дека веќе не држи тезата дека по секоја цена треба да се чува традиционалното во муслиманското семејство кое живее на Запад и дека посебно треба да се чуваат младите генерации од влијанијата на другите култури, сметајќи дека на таков начин ќе се зачува нивниот идентитет и ќе се заштитат од асимилација. Западот веќе не е само Запад, и Истокот не е само Исток, туку заедниците кои живеат на Запад и Исток, знаат што се случува во средините на другите заедници и влијаат едни врз други по пат на масовните медиуми. Англискиот писател Радијард Киплинг (*Joseph Rudyard*

Kipling), кажал дека „Истокот е Исток, и Западот е Запад, и тие нема да се сретнат” (цитирано во: al-Tir & Wiggershaus, 2010: 8), но, денеска тоа веќе не држи, затоа што светот се промени многу и стана, како што се вели, „мало село“. Така, тие што живеат на Исток се изложени на влијание од тоа што се случува на Запад, а тие што живеат на Запад знаат за тоа што се случува на Исток и се изложени на тие влијанија. Сега веќе „нема ни апсолутен Исток ни апсолутен Запад“ (Ibidem, 8). Тоа треба да им биде јасно и на муслиманите кои живеат на Запад, и од аспект на овие големи промени што настанале во светот, посебно во Европа, треба да се гледа и на проблемот на асимилацијата и чување на традиционалното кај младите генерации во западните мултикултурни модерни општества.

Затоа, тезата на изолација на муслиманската заедница и нивното неинтегрирање во европските општества не држи нити од теориска, нити од практична, па нити од исламска доктринарна страна, затоа што не може да живееш во модерно општество со стил на живеење типичен за традиционалните општества.

1.4.2. Интеграцијата на муслиманите и европскиот менталитет

Погоре кажавме дека кога се зборува за интеграција, се мисли на еден процес кој создава чувство на активно дејствување во околината каде што се наоѓаш, зближување со луѓето во тој круг и да се води со нив со живот, перцепирајќи ги нивните разлики, односно да бидеш внатре и да партиципираш во тој круг, а не да бидеш надвор и изолиран од него. Да бидеш интегриран во едно општество значи да ги почитуваш законите, традициите и културата на тоа општество. Интеграција во европско општество, според европските стандарди, норми и вредности, значи зачувување и култивирање на свој сопствен идентитет и извршување на верските обреди без никаква пречка. Со други зборови, еден муслиман се интегрира во Европа со гаранции за својот идентитет, својата вера, култура и цивилизација. Вака ја опишал интеграцијата и бившиот британски премиер Тони Блер (*Tony Blair*), кој, на едно прашање кое му го поставиле на една прес-конференција, во почетокот на август 2005 година, за мултикултурализмот во Британија, одговорил дека „повеќето луѓе сфаќаат дека вие можете да имате своја сопствена религија и своја сопствена култура...Но, доаѓањето во Британија не е само право, туку тоа носи и обврска, а тоа обврска е да ги споделите и поддржувате вредностите кои ги содржи британскиот начин на живот” (цитирано во: Archick, 2005: 13).

Така, да се интегрираш во Европа, значи да ги зачуваш своите културни особини, својот идентитет и својата вера, без притисок од некоја страна да се променат своите убедувања и идеолошките определби. Но, тоа, исто така, носи и обврска да ги познаваат, да ги признаваат и да ги споделуваат начините на животот на општествата во кое живеат и да ги признаваат неговите доминантни вредности. Затоа, ако има гласови кои бараат од муслиманите да го менуваат својот менталитет и да го усвојат европскиот менталитет, тоа не значи дека овие гласови се на линија на процесот на интеграција. Да се интегрираш во Европа, не значи дека треба да го преобратиш својот менталитет во европски менталитет, ако тој менталитет не е компатибилен со идеолошките определби на муслиманот.

По средниот век, во Европа се формира една нова модерна личност која се разликува по многу нешта од европската личност пред ренесансата, односно во времето кога во Европа владееше црквата и верските догми. Меѓу најистакнатите карактеристики на менталитетот на модерниот европјанин, е неверувањето во верски догми и непостоење на свети нешта кои треба да се прифатат како такви, без да се прилагодат на научните експериментални методи.

Оттука, не е чудно да се најдат во Европа струи кои ги повикуваат муслиманите целосно да го менуваат својот менталитет и да го преобратат во европски менталитет, во однос на религијата и на верувањето, ако мислат да се интегрираат. А тоа, како што коментира и Тарик Рамадан, значи дека муслиманот треба да се вклучи во општествениот живот, исклучиво како граѓанин. Тој треба да ја поддржи слободата, затоа што тоа е битно за целото општество и со тоа, тој, ќе ги заменува потчинетоста и старата традиција на должностите на човекот кон верата со културата на вистинска слобода. А што се однесува до верата и практиката, тие се од втор ред и се однесуваат на нивниот приватен живот (Ramadan, 1999: 184).

Меѓутоа, ваквите барања не треба да се разберат како барања на интеграцискиот процес, туку како барања на некои одредени субјекти во рамките на западното општество, базирајќи се на нивното разбирање на интеграцијата како процес и на разните феномени, како што е религијата. Муслиманите можат да се интегрираат во ЕУ и без да веруваат дека верата и практиката се од втор ред, без да се ослободуваат од верските должности и без да се дистанцираат од почитувањето на оние нешта што се сметат за свети во својата вера. Сето тоа е содржано во правото на вероисповеста. Не може да се прифаќа човекот да има право да верува што сака, а да не се прифаќа да ги почитува принципите на такво верување. Затоа, модерните европски вредности не

дозволуваат да се врши притисок над една заедница или индивидуа, да го конвертира својот менталитет и да верува во нештата според менталитетот на некој друг.

За ова да биде појасно, ќе го илустрираме со пример. Муслиманите не треба да мислат дека не е во духот на процесот на интеграција во европското општество да се протестира на културен начин против карикатурите за пророкот Мухамед, објавени во некои европски медиуми. Исто така, не е реално европските фактори да мислат дека протестирањето против овие карикатури е во спротивност со европските вредности, како што е слободата на изразување и мислење. Муслиманот кога протестира против една ваква појава, не значи дека протестира против слободата на изразувањето и мислењето, туку протестира против повреда на верските чувства на една заедница. Слободата на едниот завршува таму каде што се повредува правото и дигнитетот на другиот. Да се бара да се усвоји закон за забрана на потценување на пророците кои имаат посебно место во верата на еден народ, не е поддршка на цензура на слободата на изразот, туку барање за неповредливоста на верските чувства на една заедница како и зачувување на општествената кохезија. Таквите барања не се показател дека една заедница или поединец не се интегрирани во едно општество, туку тоа е показател дека тие се интегрирани со своите културни вредности и бараат да се почитува разликата во култури, менталитет и различните погледи кон нештата. Исто така, да не се согласуваш со одлуката на бившиот француски претседател Жак Ширак (*Jacques Chirac*) за забрана на верските симболи во школи, не значи дека си против европските вредности и секуларниот поредок на Франција. Туку, тоа значи дека не се согласуваш со таков однос кон секуларизмот и со такво третирање на верските симболи и начела. Секуларизмот, односно поделбата меѓу државата и верата, не подразбира и забрана за манифестација на верската припадност како лично право на јавните места (види: Fuller, 2010: 303-304). Ова несогласување е во рамките на европскиот систем на човекови права, којшто повикува на почитување на правото за вероисповест и за слободно манифестирање на верските обреди.

Затоа, во процесот на интеграција во ЕУ, муслиманите треба да прават разлика меѓу тоа што е права европска заедничка вредност и тоа што е став на одредени субјекти во Европа.

1.5.Значење на поимот политичка интеграција

Треба да се спомене дека за „политичката интеграција“ се дадени различни дефиниции. Овие дефиниции произлегуваат од главната разлика на интеграцијата како

резултат, односно како краен продукт и интеграцијата како процес (Gower, 2002: 37). Со политичката интеграција „се подразбира процес, или резултат од процес, на приближување на политички ентитети, односно држави и формирање нов, наднационален политички ентитет ” (Бојчев, 2007: 135). Во овој контекст, Европа се дефинира како „отворен политички проект“ (Beck&Grande, 2006: 19).

Политичката интеграција на муслиманите подразбира вклучување на муслиманите во институциите на системот, сметајќи ги овие институции за свои и кои, како такви треба да се подржуваат и да се развиваат во духот на мултикултурализмот. Во ова треба да се гледа лојалноста кон државата и друштвото. Политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, односно земјите кои се предмет на ово истражување, подразбира уживање на политичките права и политичкиот ангажман на муслиманската заедница, која се разликува од мнозинството во тоа општество. Ова се однесува на вклучување на муслиманите во политичките партии кои се активни на европската политичка сцена или формирање нови политички субјекти, во согласност со уставот на дотичната држава, и на тој начин да се придонесува за благосостојбата на општеството. Со тоа, тие покажуваат дека се дел од ова држава и работат за доброто на граѓаните на таа држава, односно дека тие им припаѓаат на таа држава и општество и дека немаат некое друго место каде што сакаат да живеат и да придонесуваат активно за неговиот развој.

Политичката интеграција на муслиманите може да се реализира на два начини:

- а) Со формирање политичка партија од страна на муслиманите и партиципирање во изборите како политичка партија на муслиманската заедница која ќе се фокусира првенствено на проблемите на муслиманската заедница и нивните права;
- б) Со вклучување на муслиманите како индивидуи во постоечките политички партии во дадените земји.

Кога зборуваме за политичката интеграција на муслиманите во Европа, мислиме на втората опција и на активна партиципација на муслиманите во невладиниот сектор, кој има своја тежина во Европа. На ваков начин, муслиманската заедница ќе се интегрира политички со партиципација на муслиманите активно во политичкиот и општествениот живот во државите на Европската Унија и муслиманите ќе докажат дека се определени за интеграцијата, воопшто, во Европската Унија и за политичка интеграција, посебно. Значи, интеграцијата на индивидуите ќе доведе до интеграција на заедницата, без да се мисли на прва опција како единствен начин на докажување на определбата на муслиманската заедница за политичка интеграција.

Затоа, мислиме дека првата опција во моментот не е соодветна за политичката интеграција на муслиманите, а тоа ќе го образложиме со следните причини:

1. Ќе се отвара можност на ваквиот чин да не се гледа како на чин на една заедница, туку како чин на една вера, а со тоа и ќе се гледа како спротивен на европскиот лаицизам.
2. Ќе се отвора можност за некои екстремни струи во Европа да водат кампања против муслиманите, а не само против таквата политичка партија и да ги обвинуваат муслиманите дека сакаат да ја исламизираат Европа и да воведуваат верски закон-шериијат во Европа. Ваквата кампања ќе има лоши последици за муслиманската заедница и за мултикултурализмот во Европа, односно за односите меѓу заедниците.
3. Не се исполнети условите кои ќе помагаат на ваквата партија да стаса до поволни позиции во одлучувачки политички кругови, затоа што муслиманите не се бројно многу за да можат да ја прават оваа партија сериозна и влијателна во политичкиот живот. Исто така, нема гаранции дека ќе има само една партија, затоа што муслиманската заедница е составена од припадници на различни нации, кои, иако имаат една вера, имаат и многу разлики, како што се: јазикот, потеклото, менталитетот, подрачјето од каде што доаѓаат, за неавтохтоните муслимани, националните проблеми итн. Значи, не мора да има само една партија, туку може да има повеќе политички партии со иста програма и со иста таргет група.
4. Политичката партија не е единствениот начин и пат за политичка интеграција на муслиманите во Европската Унија, ниту е единствениот канал за доставување на нивните барања за унапредување на положбата на муслиманите и нивните права. Своите барања муслиманите можат да ги достават до политичките кругови во земјите на Европската Унија, со посредство на невладините организации, разните здруженија и синдикати. И на крај, политичката партија не е единствен барометар за мерење на степенот на интегрирање на една заедница по политичкиот живот.

Овде мора да се наведе еден аспект кој е белег на првата опција. Односно, неспорно е дека ако има една политичка партија која се идентификувала со верската припадност, повеќе може да се мобилизира муслиманската заедница за политичка партиципација во дадената земја. Меѓутоа, со политичката интеграција на муслиманите не мислиме на формирање посебни политички партии од страна на муслиманите, туку

активното вклучување на муслиманите во политичкиот живот како индивидуи и како здруженија, а тоа да биде мотивирано од граѓанската свест и чувството на припадност на тоа општество. Демократската политичка традиција на ЕУ и либералните закони, наметнуваат поинтензивно темпо на муслиманската заедница за активно вклучување во интегративните процеси на ЕУ, односно за барање на нивното политичко место во интегративните текови.

Прашањето на политичката интеграција на муслиманите како верска заедница во ЕУ, не е прашање на добра волја, туку обврска, од чие исполнување зависи дали муслиманската заедница ќе биде и активен субјект и актер во тековите на Унијата и во политичкиот живот. Интеграција е процес кој тече и многу зависи од тоа дали муслиманската заедница ќе успее да се вклучи активно во интегративните текови и да има политичка улога во институциите на Унијата. Во развојот на муслиманската заедница и нивната афирмација во земјите на Европската Унија, големо значење има политичката интеграција на муслиманите во јавниот живот и институциите на ЕУ. Конципирање на Европската Унија, не само како Унија на држави, туку и на граѓани, и ставање акцент, со повеќе човекови права и слободи и на правата на малцинствата во стратегијата на ЕУ, наметнува и обезбедување на соодветен пристап на различните заедници, односно верските заедници во политичкиот живот и политичките процеси во Унијата. Во контекст на ова, се потпишани низа документи и спогодби за политичките и религиозните права на малцинствата.

Фундаменталната определба на ЕУ за потесни културни, економски и политички врски меѓу државите и општествата, овозможуваат создавање плодна почва за култивирање на интеграциските процеси и успешната интеграција на различните заедници, со посебен акцент на верските заедници, во европското општество, односно во тие општества кои се во составот на Европската Унија. Всушност, сржта на европската интеграција е усогласувањето и врзувањето на европските нации и држави и целта на оваа ориентација е континентот да биде развиен и колевка на една вистинска демократија. Ваквата определба на ЕУ стимулира големи промени во сферата на човековите слободи и права, демократските вредности, политичките права, покосмополитски однос кон другиот и различниот и давање апсолутна предност на дијалогот меѓу верите и цивилизациите.

Интеграција на верските заедници во европското општество е доминантна тема во разните европски политички институции. Ова се рефлектира и во самите заедници. Самите заедници интензивно и сериозно зборуваат за проблемот на интеграцијата и

усогласување на нивните разлики во различни сфери, со општите текови во општеството. Така се разбира/сфаќа и верската разлика во рамките на интегративните процеси, односно, на политичката интеграција на верската заедница.

Создавањето на концептот на европскиот граѓанин, со кој ЕУ се гледа не само како унија на држави, туку и на граѓани, тоа значи дека европскиот граѓанин ги има сите свои лични, социјални, економски и политички права, од каде што интегративните процеси добија нов импулс во однос на различните заедници, односно се повеќе се гледа дека заедниците настојуваат да ја докажат нивната цврста поддршка за интегративните процеси.

Економскиот развој, стабилноста и правната држава, се важни фактори за поефективна интеграција на различните заедници во ЕУ и за нивната активна улога во политичките текови на европското општество. Солидната економска и социјална состојба од една страна и недискриминаторскиот политички систем, од другата страна, се силни фактори за интеграција на различните заедници, односно, верските заедници, во овој случај муслиманската заедницата во ЕУ. Во овој контекст, политичката интеграција се претставува како цврст столб на општиот концепт на интеграција, како голема и клучна можност на муслиманската заедница за партиципација во политичките текови на Унијата и унапредување на положбата на муслиманите преку политичките средства, односно политичките институции на Унијата. Човековите права и слободи, економската благосостојба, мирот и стабилноста и глобалните вредности, станаа доминантен фактор за политичка интеграција на муслиманската заедница во ЕУ. Денес, во сите верски кругови, форуми, академии и другите институции на европските муслимани, се зборува за интензивна политичка интеграциона стратегија на заедницата преку вистинската верска и политичка едукација на заедницата, со што се затвораат патиштата за екстремните структури, кои настојуваат во името на религијата, да наметнуваат друго темпо на муслиманската заедница.

1.6. Разлика помеѓу политичката интеграција и политичката партиципација

Политичката партиципација е потесен поим од *политичката интеграција*. Политичката партиципација се однесува на тоа дека муслиманите како заедница не треба да бидат изолирани од општеството и од тоа што се случува во тоа општество, во овој случај од политичките случувања, да се определуваат само за тие случувања кои се директно врзани за нивната иднина како културна заедница, а не да бидат дел од општите случувања во даденото општество (Shaker, 2007: 17-18). Тоа значи дека

политичката партиципација се однесува на вклучување на муслиманите во политичкиот живот, со цел да се реализираат некои нивни културни права по политички пат, а не да бидат активни во општиот политички живот во тоа општество. Кратко кажано, политичката партиципација на муслиманите се однесува на напорите кои ги прават муслиманите за да влијаат во разни политички кругови за определени политики и одлуки, врзани за нивната верска заедница, сакајќи да ја зачуваат нивната верска заедница и да ги реализираат нивните права и слободи од културен карактер (Ibidem, 222).

Додека политичката интеграција на муслиманите се однесува на тоа дека тие се дел од општеството во кое живеат и дека се активно вклучени во политички живот и дека нивната политичка активност не се однесува само за работи кои се во врска со нивната заедница, односно кои се само од културен аспект, туку активно се вклучени и делуваат во сите сегменти на политичкиот живот и се дел од сите политички случувања во општеството. Тоа подразбира и ангажман во другите сегменти на општествениот живот. На ваков начин, муслиманите ќе работат во полза на развивање на мултикултурно општество во дадената држава и реализирање на културните и политичките права на заедницата, која се разликува од мнозинството во даденото општество од културен аспект. Со тоа ќе се покаже дека верата не е пречка за политичко интегрирање на муслиманската заедница.

Кога е во прашање политичката партиципација на индивидуите, треба да се има предвид фактот дека некогаш политичката партиципација може да биде резултат на одредени лични или професионални интереси, а не на верување во интеграциските процеси. Тоа ќе го илустрираме со следниот пример: еден муслиман може да прифати да партиципира политички со вклучување во изборна кампања или со кандидирање на избори во редовите на една политичка партија, не за тоа што тој верува дека треба да се интегрира политички во европското општество, туку затоа што е поттикнат од некој свој личен интерес за одредено време или, пак, за неодредено време, така што кога ќе го задоволи овој свој интерес, завршува и неговата политичка партиципација. Исто така, тој може да партиципира политички во некоја институција како експерт за тоа поле, односно тоа тој да го третира како работа, и таа партиципација во власта, односно во политичкиот живот, во својство на експерт, не е една форма на политичка интеграција. Ако му се понуди некоја друга работа што нема врска со политичка партиципација, тој се трансферира во таа нова работа и ги прекинува врските со секој

политички ангажман, за тоа што тој не верува во политичката интеграција нити, пак, во процесот на интеграцијата, воопшто.

1.7.Значење на поимот политика

Првите кои го употребија концептот „политика“ беа Грците, пред околу 2500 години. Зборот политика потекнува од зборот „полис“ и се употребувал за да означат управување со градот-држава и со општеството. Меѓутоа, зборовите со кои се означуваат политичките појави, во поголем број јазици се навлезени од латинскиот јазик и литература, а не од старогрчкиот (Трајковски, 2005: 8).

Дефинирањето на политиката е многу дискутабилно, односно има многу несогласувања во врската со домените на општествениот живот кои би се викале политика. Односно, „терминот политика не означува само еден, саморазбирлив, непроблематичен и еднозначен поим. Со него и неговите изведените зборови се означуваат различни поими за природата, содржината и процесот на *политиката*, односно на политичките појави како *општествена појава*“ (Ibidem, 8; види: Varjaba, 2010 : 286).

Поимот политика кој се употребува од страна на обичните луѓе, има многу потесно значење. Најчесто се мисли дека поимот политика има само на ниво на владата, државата и борбата меѓу партиите (Mc Lean, 2007: 446). Меѓутоа, сферата на политиката може да се протега и надвор од самите државни институции, затоа што има повеќе начини, со посредство, на кои, оние коишто не се вклучени во владиниот апарат, бараат да влијаат врз него (Giddens, 2004: 299). Така, на пример, некој политиката ја дефинирал како нешто што се однесува на средствата преку кои се користи власта за да се влијае во целите и содржината на владината дејност (Ibidem, 446). Политиката е дефинирана и како „општ концепт кој се однесува на вештината или на науката на управување и администрирање на државите или на другите политички единици“ (Mc Lean, 2007: 446). Некои мислат дека главната улога на политиката се гледа во самата држава, иако политиката се креира и во други единици, почнувајќи од фамилијата до претпријатието. Во овој контекст, Норберто Бобио (*Norberto Bobbio*) вели дека „изразот/поимот на векот „Политика“, главно, беше употребуван за да се забележат делата кои беа објект на истражување на тие полиња на човековата дејност, кои, на некаков начин се поврзани со државни работи, а од друга страна, поимот политика, ако го разбираме како форма на човекова дејност или пракса, е тесно поврзан

со поимот моќ“ (цитирано во: Porta, 2006: 12). Според Квал (*Kval*), политиката поаѓа од три главни точки:

1. Политиката го појаснува начинот како ги донесуваат одлуките државните органи и како ги извршуваат истите.
2. Политиката, исто така, ги опфаќа сите обиди за да се влијае врз одлуките и нивното извршување.
3. Содржината на политиката зборува за распределување на добрата и должностите кај народот, одбира прописи и вредности за општеството и одбира стратегии за постигнување на заедничката цел (*Kval*, 2001: 10).

Во ова истражување под поимот *политика* се мисли на нешто што се однесува на: управување со граѓаните, државата, јавните работи, разрешување на конфликтите меѓу луѓето, како индивидуи и заедници, и со ресурсите и владеењето (*Mc Lean*, 2007: 447).

1.8. Исламско дефинирање на политиката

Во изворите на исламското учење не наидуваме на некоја конкретна дефиниција за политиката, туку исламските научници базирајќи се на исламското учење и на делото на пророкот Мухаммед, дале неколку дефиниции за политиката од исламската гледна точка. Така, според една дефиниција, поимот *политика* претставува: „Администрирање со работите на нацијата на внатрешен и на надворешен план, согласно со исламските принципи“ (ал-Анбериј, 1997: 9). Значи, политиката е менаџирање со ресурсите на една држава, коешто е компатибилно со принципите на исламската вера.

Ово е флексибилно гледање на политиката, односно тоа не се ограничува само на тоа што е кажано таксативно во изворите на исламската вера, туку легитимно е и тоа менаџирање и тој политички став кој не е таксативен во изворите на исламската вера, под услов да не е во судир со тие прописи кои се прифатени едногласно во исламското право. Затоа, Ибн Акил, еден познат класичен исламски правник, *политиката* ја дефинирал како „дело со кое луѓето се поблиску до доброто и подалеку од лошото, иако тоа дело не е усвоено директно од пророкот нити, пак, затоа имало објава“ (цитирано во: ал-Џевзија, 1989: 12). Тоа значи дека во политиката, како и во другите општествени сфери, секогаш има иновации и нови политички проблеми и политички барања и на муслиманските научници им е ставено на располагање да одговараат и да одбираат за свое време тоа што е посоодветно и од другите човечки

политички искуства, под услов да не е спротивно со исламките универзални принципи и вредности (al-‘Awwa, 2007: 119).

Во Исламот политиката не е одвоена од верата, односно не се гледа верата само како врска меѓу човекот и Господ, туку како сеопфатен систем кој ги регулира сите односи на човекот, т.е. односот на човекот кон Господ, кон природата, кон општеството, кон политичките процеси итн. Во овој контекст, исламските научници велат дека „Исламот е вера и држава ” и со тоа алудираат на тоа дека Исламот ги има регулирано сите животни потреби меѓу луѓето со своите прописи, како што го има регулирано и проблемот на обожување, односно врската на човекот со Господ и верските ритуали (al-‘Awwa, 2007: 108; Fuller, 2010: 107). Така, според исламскиот концепт за државата и за политиката, договорот помеѓу владетелот и народот, подразбира „надзор на верските работи, управување со работите на оној свет и изградување на земјата” (Ибн Халдун, 1989: 191).

Меѓу исламските мислители има и некои кои ја оспоруваат врската на верата со политиката. Еден од тие е и египетскиот мислител Али Абдуразик, кој во 1925 година ја објави својата книга *Ал-Ислам ва усул-л-хукм (Основите на владеењето во Исламот)*. Тој се потрудил да докаже дека Исламот нема врска со политика, туку дека таа е вера која има за цел да ја регулира само врската на човекот со Господ, а не да навлегува и во политичките и државно-административни работи (ал-Анбериј, 1997: 119). Меѓутоа, ваквото мислење беше демантирано и одбиено од страна на исламските научници, современици на самиот спомнат автор, и од другите исламски научници кои се појавија подоцна. Најистакнатите современи муслимански реформатори, како Џемалудин Афгани, Решид Рида, Хасан Ел-Бена¹¹, Ал-Мавдуди¹² и други, не само што го бранеле своето теориско убедување дека политиката е составен дел на исламското учење, туку и практично го манифестираше тоа со конкретен политички ангажман во јавниот живот во нивните земји (ал-Карадави, 2007: 53; Fuller, 2010: 215-216). Интересно е да се каже дека Али Абдуразик живеел неколку години во Париз, пратен од страна на египетската влада со група студенти од Египет. Таму студирал филозофија и логика и затоа тој гледал на верата од лаички агол, односно верата ја гледа само во рамките на индивидуални и ритуални граници, а не како систем кој ги регулира и политичките проблеми.

¹¹ Оснивач на организацијата „Ал-Ихван ал-муслимун” (Муслиманските браќа).

¹² Оснивач на организацијата „Ал-Џама’а ал-исламијје” во Пакистан.

1.9. Модерното граѓанско дефинирање на политиката

Со крајот на средниот век во земјите на Западна Европа, почнува нова фаза на развитокот на европското општество, односно се конституира модерното општество и почнува ерата на модерноста. Во XV век, во Западна Европа почнуваат географските откритија, значајни достигнувања во науката и во техниката и се рушат средновековните концепти за човекот, животот и светот. Ова доведе до ново конципирање на политиката и основите на кои се потпира политиката. Во оваа нова ера, во Западна Европа се родија националните држави кои се базираа на сосема други начела од тие на средниот век. Новата национална држава се базира на сувереноста, рационално владеење итн. Раѓањето на националната држава, која се базира на овие начела, доведе и до поттикнување на процесот на секуларизација, што значи и секуларизација на политиката и одвојувањето на политиката од Божјата волја (Feraј, 2004: 12), односно се диференцира политиката од верата. Политичките структури кои се родија во Европа во Ренесансата, своите основи ги наоѓат во волјата на човекот, а не во боженствената волја (Kullashi, 2007: 287). Во ова нова ера имаме модерно сфаќање на политиката која се разликува од средновековното европско сфаќање, коешто беше под влијание на црквата и на исламското сфаќање на политиката. Според модерното сфаќање, политиката е една општествена сфера независна од верата и од Божјата волја, сфера која зависи од волјата на народот, т.е. граѓаните. Тоа значи дека човекот на модерноста се отцепува од законите на Господ, религијата и црквата, а изворот на претставите и на дејствијата го става внатре во себе, внатре во својата логика и волја (Ibidem, 56).

Првиот кој ја изложи доктрината на сувереноста на народот, беше Марсилие Падовански (*Marsiglio da Padova* 1290-1342) (Feraј, 2004: 12). Според него, донесувањето на законите му припаѓа на народот, односно треба да се изведуваат од човековата логика, а не од небеското право (Ibidem, 12). Во своето дело *Чуварот на мирот* (*Defensor Pacis*)¹³, Марсилиус Падовански ги критикува обидите за наметнување на духовната власт на Папата над државата. Тој, овие обиди, ги гледа како главен извор на проблемите со кои се соочува Италија (Kullashi, 2007: 250).

Ова претставува прв обид да се оддели политиката од средновековното конципирање на политиката, односно од верската доктрина. Меѓутоа, ова ќе се реализира подоцна од страна на Макијавели.

¹³ Ова дело се печати во Париз, каде што тој беше ректор на Универзитетот од 1313 година. Во 1327 година, папата Јован XXII, официјално го осуди ова дело за тоа што има „грешки и отпадничтва“. (Види: Kullashi, 2007:49).

Николо Макијавели (*Niccolò di Bernardo dei Machiavelli* 1469-1527), се смета за идеолог кој ги постави темелите на модерната политичка наука, односно го афирмира новиот поим за политиката. Делото на Макијавели се потпира врз критиката на религијата и на моралот.¹⁴ Со Макијавели и Боден (*Jean Bodin* 1530-1596) во политичката теорија, започнува новата или модерната теорија за политиката (Трајковски, 2005: 22).

Интересно е тука да се задржиме на кратко и на една многу значајна точка, односно на причината зошто во Европа дошло до секуларизација на власта и општеството, воопшто? Одговорот на ово прашање е врзан со општите текови во европското општество во средновековието и улогата на црквата и свештениците во јавниот живот во Европа.

Европското општество го промени својот карактер како резултат на неколку фактори, а еден од најзначајните фактори е тоа што верата остана надвор од рамките на модерноста. Црквата не даваше логични објаснувања за животот, човекот, случувањата, природата, појавите итн. Исто така, црквата се судри и со научниците во средновековниот период. Многу луѓе беа прогласени како еретици, црковниот суд ги присили многу научници да отстапат од своите научни ставови, некои ги убија, некои ги затворија итн. Значи, во средновековниот период, црквата и свештениците станаа против научните откритија и научните мислења и тоа доведе до зголемување на антипатијата на луѓето кон црквата и свештениците (Bulaç, 2005: 216). Како пример ќе наведеме случајот со шпанскиот лекар и теолог Мигуел Сервето (*Miguel Serveto* 1511-1553), кој ја открил малата циркулација на крвта, бил убиен грозоморно од страна на протестантските црковни авторитети. Тој бил фатен во Женева, на 14 август 1553, и бил обвинет за бласфемија. Протестантските авторитети бараа од него да се откаже од своите верски ставови. Меѓутоа, тој не постапил како што било барано од него и затоа, на 26 декември 1553, бил осуден, а потоа бил изгорен како еретик (Lewis, 2007: 130). И како резултат на ова, уметниците, писателите, филозофите итн, афирмираа нов концепт за човекот, природата, душата итн. Така, се поттикна раѓањето на нов модерен лаички концепт за животот, човекот, космосот, науката и светот.

¹⁴ Делата на Макијавели беа жестоко нападнати од страна на католичката и на протестантската црква. Делото на Макијавели беше опишано како гаволско, „пишана од раката на самиот Сатана“, додека Макијавели беше прикажан како „учител на лошото“ во политика и во морал. Петнаесет години по објавување на книгата „Принцот“, католичката црква ја стави во индекс на забранети книги (Види: Kullashi, 2005:72).

1.9.1. Политиката и моралот

Едно од најчувствителните прашања во сферата на модерната политика е односот меѓу политиката и моралот. Денес, широко се зборува за политиката како една неморална дејност, а за политичарите како неморални луѓе кои поседуваат својства кои се типични за лоши, односно неморални луѓе.

Од социолошката гледна точка, моралните појави се општествени појави кои ги истражуваат разни општествени науки. Моралот се дефинира како облик на општествената свест, систем од обичаи, навики и норми (Донска, 2011: 10).

Мислителот кој има најголеми заслуги за ослободување на политиката од моралот, односно кој го има отстрането или редуцирано хоризонтот на моралната цел на политиката и ги има образложено разните форми на неправдата и дрските однесувања на владарите, е Макијавели (Kullashi, 2005: 100). Со Макијавели политиката се одвои од моралот. Анте Фиаменго вели дека „и Маркс му ја признава на Макијавели заслугата за ослободување на анализата на политичката проблематика од религијата и моралот“ (цитирано во: Kullashi, 2005: 225).

Меѓутоа, како и другите општествени дејности, така и политиката, не може да се ослободи од моралните правила, бидејќи „демократската политика создава заедништво (политичка заедница), а заедниците се истовремено и морални колективитети“ (Трајковски, 2005:106).

Вистина е дека во политиката се донесуваат одлуки, кои за некои партии се неморални и претставуваат злочин над човештвото. Меѓутоа, ова не е доволно за да ја квалификува политиката како неморална, затоа што истите одлуки за други партии се морални и праведни. Така, во денешниот свет, некои милитантни движења, за некои земји, се терористички организации и се ставени на црни листи, додека за сопствениот народ се револуционерни ослободителни патриотски организации. Како пример за ова може да послужи движењето на Хамас во Палестина и многу други организации, дури и во самата Европа.

Кога се зборува за ово прашање во Исламот, треба да се истакне дека во Исламот моралот е основа на која се базира политиката. Политиката не може да биде нешто друго освен морална. Ако се зборува за неморална политика или неморални политичари, тоа значи дека се зборува за неисламска политика и политичари кои според Исламот се луѓе кои направиле грев.

Како и другите дејности, така и политиката мора да се базира во учењето на Куранот, кој за муслиманите е Божја книга и - на Сунна- пророкова традиција. Овие два

примарни извори на исламското учење промовираат само она што е морално. Според исламското учење, за да биде едно дело примено, треба да исполнува два услови: чесна цел и да се согласува со исламското учење во начинот на изведување на тоа дело. Тоа значи дека целта не го оправдува средството кое не е чесно, туку чесната цел може да се реализира само со чесни средства.

Исламските научници (види: Ибн Тејмија, 1992: 12-19) и класичните и современите, кога зборуваат за политиката во Исламот, односно за државата и за властодржецот, спомнуваат низа својства кои треба да ги има човекот на којшто му се доверува водството на народот. Од најистакнатите својства на властодржецот е праведноста, која е морално својство (ал-Анбериј, 1997: 130). Според една изрека на пророкот Мухаммед, праведниот владар е од седум групи луѓе кои ќе имат привилегиран третман во другиот свет.¹⁵ Исто така, се спомнуваат и други својства како: богобојазноста, искреноста, милоста итн (al-‘Awwa, 2007: 126-132).

Една од основните функции на државата во исламското учење е спречување на негативните појави во општеството, односно зачувување на моралот на заедницата (ал-Маверди, 299).

Моралната димензија не е отстранета ниту и во случај на војни. Збирките во кои се собрани изреките на пророкот Мухамед, имаат посебно поглавје за војните на пророкот „бабу газевати-р-ресул“, каде што наведуваат дека пророкот ги советува командантите и војниците на исламската војска “да не прават измама со војниот плен, да не ги кршат мировните договори со другите страни, да не масакрираат и да не убиват деца”.

Исто така, и Ебу Бекр, првиот муслимански калиф, којшто го наследил пророкот Мухаммед во управувањето со исламската држава, и давал морални инструкции на својата војска. Им забранил на војниците да присвојат што и да било бесправно, да масакрираат, да убиваат мали деца, стари луѓе, жени, да ги палат палмите, да ги сечат дрвјата, да ги колат овците, кравите, камипите и да прават предавство (Види: Луис, 2006: 113) .

¹⁵ Изреката е пренесена во две нај авторитетни збирки на пророковите изреки (Ал-Аскалани, стр.318, и Ан-Невевиј, стр.107).

ГЛАВА 2. РЕЛИГИЈАТА И ПОЛИТИЧКАТА ИНТЕГРАЦИЈА

2.1. Дефинирање на религијата

Религијата е значаен елемент на општеството и во сите историски периоди религијата имала влијание во општествата и во човечките заедници, во насока како што тие ги перцепираат и како реагираат во средините каде што живеат (Giddens, 2004: 430). Проблемот на религијата е еден од најзначајните проблеми на човековиот живот и на општеството.

Религиите не се само синоним на верување, туку тие опфаќаат и други димензии што имаат влијание во разни сфери на човековиот живот. Така, според Диркем (*Émile Durkheim*) „во малите традиционални култури, скоро сите аспекти на животот се опфатени од религијата. Во заедничките церемонии се афирмира и се зацврстува чувството за солидарноста на групата и таа ги условува начините на размислување на индивидуите“ (цитирано во: Giddens, Ibidem, 439). Според Вебер (*Max Weber*), религиите, коишто тој ги нарекува светски религии, имале силно влијание во надворешното однесување на луѓето (Weber, 2005: 38). „Историјата потврдува дека скоро најзначајен елемент во секоја култура е религијата,“ (цитирано во: Cvitkovic, 2007: 66).

Колку и да напредува човекот во сферата на науката и технологијата, религијата секогаш ќе биде присутна. Тоа го кажуваме потпирајќи се на историјата и искуството на човечкиот род. Технолошкиот развој на Западот, не беше соодветна формула за решавање на сите проблеми и за смирување на западниот човек, туку создаде духовна празнина кај луѓето. Занемарувањето на духовниот аспект, предизвикан од восхитување на човекот со материјалното и со технолошкиот развој, го поттикна човекот да размислува за тој фактор кој ќе му овозможи духовен мир. Како резултат на наклоноста кон материјалното, се појавија многу разновидни проблеми во општеството, како што се: занемарување на семејството, намалување на наталитетот, морални девијации, слабење на меѓучовечките односи, себичноста итн.

Сите овие проблеми и многу други проблеми од оваа природа бараат решение, а религијата успешно може да ги отстранува ваквите проблеми од општеството. Ова го демантира мислењето на Маркс (*Karl Marx*) и Диркем дека традиционалната религија е на прагот на уништувањето и „со развојот на модерните општества, влијанието на религијата слабе“ (цитирано во: Giddens, 2004: 440).

Дефинирањето на религијата е еден од клучните проблеми на социологијата на религијата, па затоа и постојат повеќе дефиниции за религијата, зависно од аголот од

којшто се гледа на религијата оној што ја дал дадената/соодветната дефиниција. „И покрај долгогодишните напори, во научните кругови досега не е постигната јасна согласност во врска со дефинирањето на феноменот религија... Причината за тешкотиите при дефинирањето на терминот најверојатно лежи во неговата општост“ (Свидлер и Мојзел, 2005: 11).

За разлика од теолозите, научниците, односно социолозите и антрополозите, имаат поинакво гледање за религијата и нивните дефиниции се одраз на научен пристап кон феномените, ослободен од религиските догми. Меѓутоа, ни дефинициите на социолозите и антрополозите не биле имуни од влијанието на филозофскиот правец чиј следбеник бил авторот на дефиницијата. Поради тоа, имаме многубројни дефиниции кои се разликуваат меѓу себе во голема мера. Во овој контекст, Малком Хамилтон (*Malcolm Hamilton*) вели:

Кога се зборува за настојувањата да се дефинира религијата, не смее да се изгуби од вид тоа дека тие дефиниции секогаш не се ослободени од влијанието на теориските пристрасности и цели. Со други зборови, тоа што мислат теоретичарите дека е религијата, често зависи од начинот на нивното објаснување кон кој тие се наклонети. Тие не сакаат само да ги одредат подрачјата на истражувањето, туку и на тие да градаат тврдења или идеи, коишто им дават поддршка на нивните теориски толкувања за религијата (Hamilton, 2003: 31).

Затоа, некои социолози одбиваат да дадат некоја дефиниција за религијата во почетокот на своето истражување за религијата, туку, според нив, тоа може да се направи по детални истражувања (Ibidem, 29). Така, антропологот Нејдел, во својата студија за религиските верувања и верската пракса на еден западноафрички народ, вели дека „секоја дефиниција на религијата ќе содржи во себе одреден степен на неизвесност“ (цитирано во: Hamilton, 2003: 31). Дефинициите кои се дадени за религијата се различни, затоа што некои ја дефинирале религијата според нејзината суштина, односно поаѓајќи од основната компонента во формирањето на религиозното како посебен општествен феномен, а тоа е идејата за натприродното битие (Ацески, 2007: 298), а некои според функцијата што ја обавува во општеството.

За Фојербах (*Ludwig Feuerbach*) религијата се состои од идеите и вредностите создадени од човечките суштества во текот на нивниот културен развој, само што се претставени на погрешен начин со силите на натприродните божества (Feuerbach, 1955: 56).

Диркем за религијата вели дека е „цврсто поврзан систем на верувања и обичаи кои се однесуваат на светите, издвоени и забранети нешта, имено систем на верувања и

обичаи, кој ги обединува сите свои приврзаници во иста морална заедница наречена црква“ (Диркем, 2000: 53).

Американскиот социолог Милтон Јингер (*Milton Yinger*) ја дефинира религијата како систем на верувања и на верски обичаи, со посредство на кои една група луѓе се бори со суштинските проблеми на човечкиот живот (Yinger, 1994: 256).

Од другата страна, теолозите во своите дефиниции следат поинакви методологии, па така тие ја дефинираат религијата тргнувајќи од нивниот став дека религијата е објавена од небото. За нив религијата е божја објава, небески закон за добробит на човекот во овој свет и во другиот свет (Draz, 30).

2.2. Исламскиот концепт за религијата

Кога е во прашање интеграцијата на муслиманската заедница во ЕУ, не може да не се наведе исламскиот концепт за религијата како идеолошка основа на муслиманската заедница. Мора да се има престава за исламското учење за религијата, затоа што ова учење има импликации врз ставот на муслиманите за интеграцијата воопшто и за политичката интеграција, посебно.

Според Исламот, религијата не е само врска помеѓу човекот и создателот во духовна смисла и само во рамките на верските храмови, туку религијата подразбира врска помеѓу создателот и луѓето, помеѓу самите луѓе и светот околу нив. Религијата, според Исламот, не го одредува само односот на човекот кон Господ од духовната страна, туку религијата го уредува односот на човекот кон животот во духовна, општествена, економска, политичка, морална и материјална смисла. Според Исламот, како религијата има општи начела кои ги уредуваат сите животни проблеми, било тоа да се од духовен, економски, политички, морален или друг карактер. Општите начела кои ги има Исламот како религија, му овозможува да се соочи со сите современи проблеми и да најде соодветни решенија за нив (Ramadan, 1999: 4; Fuller, 2010: 22). Познатиот современи исламски мислител Тарик Рамадан, во врска со ова забележува дека:

Ако Исламот е универзална порака која им одговара на сите места и на сите времиња, тогаш таа треба да се покажува, да се докажува и да се изразува со постојана рефлексивност која води кон изворите, а оттаму кон реалноста; потоа, повторно да оди од реалноста кон изворите. Овој процес треба да се одвива во секое време и во секое место така што примената на исламското право да остане верно на целите на Шеријатот/верата (Ramadan, 1999: 93).

Ваквиот исламски концепт за религијата има импликации врз градењето ставови во врска со интеграцијата. Врз ваквиот концепт на религијата, одредени страни во исламскиот кампус градат позитивен или негативен однос кон интеграцијата на муслиманската заедница во ЕУ. Така, за да се гради позитивен став кон интеграцијата, не е доволно да се гарантира духовната слобода и правото за да се верува, туку тоа зависи и од можноста на истакнување на верската припадност и во другите сегменти на животот, како што се: економијата, политиката, образованието, исхраната, работата итн. Ако сите овие елементи не се присутни во еден процес, тоа значи дека овој процес е негативен за муслиманот и тој не треба да биде дел од тој процес.

Еден друг аспект, што исто така треба да се има предвид кога е во прашање односот на концептот на религијата со интеграцијата, а тоа е дали религијата се разбира во тесни правни правила и ставови или, пак, религијата се разбира во својата универзална димензија, односно како општествен феномен, како култура, етика, начин на комуникација со другите и како универзална мисла за духот, материјата, животот и општеството.

Тие што ја разбираат религијата на ваков начин, градат позитивен став за интеграцијата на муслиманската заедница во ЕУ, затоа што тие веруваат дека религијата ги опфаќа сите сфери на животот, дека не се ограничува само на правните правила и ставови. Тие религијата ја сфаќаат како општествен феномен со универзална димензија која има флексибилност да најде решение за сите можни проблеми кои ќе се појават за муслиманската заедница во процесот на интеграцијата во општо и во процесот на политичката интеграција посебно.

Третирањето на религијата како културна и цивилизациска појава, за муслиманската заедница отвора широки хоризонти и можности за сеопшта партиципација на муслиманите во европските општества, како што тоа било за време на осумвековното присуство на муслиманите во Шпанија. Муслиманите дале значаен придонес и имале истакнато влијание врз европската ренесанса (Arnold, 1990: 161).

2.3. Функции на религијата

Од горе наведените дефиниции, се гледа дека некои социолози ја дефинираат религијата според нејзините функции, што значи дека тие се согласуваат со фактот дека религијата има влијание во човековиот живот и во човековите општества. Религиите се занимаваат со филозофски прашања за животот на личноста/индивидуата, со што му помагаат да создава претстава за смислата на своето живеење. Така, религиите

одговараат на свој начин на прашања поврзани за идентитетот на личноста и за целта на животот, како што се прашањата: Кој сум јас? Од каде доаѓам? Каде ќе завршам? Зошто сум дојден?, итн.

Религиите имаат влијание и врз психичката состојба на човекот. Со поврзувањето на човекот со натприродното, религиите му помагаат на човекот да се соочи со стравот, неизвесноста, нејасните ситуации, вознемиреноста од непредвидливите промени кои го загрозуваат неговиот живот, итн., кои се поттикнуваат во секојдневниот живот на човекот од светот како непредвидливо место за живеење (Ацески, 2007: 300; Ташева, 2003: 198). А со верувањето во животот по смртта, религиите кои повикуваат да се верува во тоа, не само што му нудат на човекот одговор на едно вакво значајно животно прашање, туку и му помагаат на човекот полесно да се соочува со ова голема и најголема енигма на животот, смртта.

Влијанието на религиите се гледа и во воспоставување на моралните норми за човекот. Скоро сите религии содржат инструкции за оддалечување на човекот од лошиот пат. Ваквите инструкции во некои религии, како што се трите големи светски религии: Еврејството, Христијанството и Исламот, се викаат „Божји заповеди“ и имаат императивен карактер за човекот, односно, човекот мора да ги извршува овие заповеди и се казнува ако не постапи по нив. Тука, како пример, може да се наведат заповедите како што се: „Не кради“, „Не лажи“, „Не прави блуд“, итн.

Религиите се занимаваат и со проблеми со кои се соочува човекот во секојдневниот живот, како што се: брачните проблеми, семејните проблеми, односот на човекот со тие што живеат околу него, односно со соседите и другите луѓе во негово место на живеење, итн. Религиите му помагаат на човекот да ги надмине наведените проблеми (Ташева, 2003: 199; Barjaba, 2010: 222; Fuller, 2010: 22) и да се справи со кризите кои ќе се појават во секојдневниот живот во споменатите сфери, давајќи му инструкции за тоа како треба да се однесува во ваквите случаи, односно да биде умерен, стрплив и да простува.

Една од функциите на религиите е и изградбата и одржувањето на општествените врски. Ова е заклучокот на Робертсон Смит (*W. Robertson Smith*) во своето истражување *Лекции за Религијата на Семитите*. Според Смит „централниот факт на религијата е единството на религиозната група. Церемонијалните религиски акти имаат за цел да изградат општествени врски и нив да ги одржуваат“ (цитирано во: Ташева, 2003: 199). Исто така, и Малиновски (*Bronislaw Malinowski*) ја истакнува интегративната функција на религијата за личноста. Тој смета дека „религијата ја врзува личноста со останатите

членови на нејзиното семејство, кланот или племето и тоа ја одржува со духовниот свет“ (цитирано во: Ацески, 2007:299; види и: Fuller, 2010: 22).

Гледано од социолошкиот аспект, религијата има барем шест функции во општеството. Тоа се следниве функции:

- 1) „Религијата обезбедува поддршка, утеха и помирување. Тоа се главно емоционални функции.
- 2) Преку нејзината врска со трансценденталната реалност, религијата обезбедува емоционална основа за нова безбедност и поцврст идентитет, придонесувајќи на тој начин за општествената стабилност и поредок. Тоа се нарекува свештеничка функција.
- 3) Религијата објавува дека нормите и вредностите на воспоставеното општество се свети, т.е. им дава свето значење и на тој начин ја одржува доминацијата на групните цели врз индивидуалните желби и така придонесува за општествената контрола.
- 4) Религијата, исто така, обезбедува вредности и стандарди кои што можат да му се спротивстават на општеството.
- 5) Религијата врши значајни функции на идентитетот. Преку учество во верски ритуали и богослужби, религијата влијае врз сфаќањето на луѓето за тоа кои се и какви се.
- 6) Религијата придонесува за созревањето на луѓето” (цитирано во: Свидлер и Мојзес, 2005: 175-176). Во овој контекст, Вуко Павиќевиќ вели:

Многу теоретичари на религијата, посебно припадниците на функционалистичкиот правец, мислат дека религијата игра важна улога во интегрирање, поврзување и идеолошкото обединување на самото глобално општество или општествено-политичката заедница. Според функционалистите и религијата има позитивна општествено-интегративна функција, така што некои форми на религијата се најдобар и незаменлив фактор на општествената интеграција (Pavičević, 1988: 33).

За функциите на религијата, зборува и Макс Вебер. Тој посебно се интересирал за економската функција на религијата. Во своето дело *Протестантската етика во духот на капитализмот*, Вебер ја истражува врската меѓу капитализмот и протестантската етика, ја докажува ова врска и покажува како религиските идеи ги проникнувале движењата кои воделе кон социјални трансформации (Weber, 2005: 40-87). Исто така, и Ернст Трелч (*Ernst Troeltsch*) им посветувал внимание на социјалните учења на црквите и на христијанските фракции. Тој, како и Вебер, ја истакнува

„активната улога на религијата во општествениот живот и во социјално-економските односи“ (цитирано во: Pavičević, 1988: 66). И Диркем ја истакнува функцијата на религијата како средство на емоционална, духовна и културна интеграција на општеството (Mcguire, 2007:310; Barjaba, 2010: 222). Според Диркем, „вистинската функција на религијата не е да не поттикнува да мислиме, да го збогатува нашето сознание, да им додава на претставите кои ги должиме на науката и претства од поинакво потекло и поинаква природа, туку да не наведе да дејствуваме и да ни помогне да живееме“ (Диркем, 2000: 327). Според В.Робертсон Смит, „религијата има две функции: регулативна и поттикнувачка... Во историјата на човечките општества, овие функции, главно, биле задачи на религијата. Целта на религијата не е да се занимава со спасување на душата, туку да придонесе за зацврстување на општествената заедница“ (цитирано во: Hamilton, 2003:185).

Некои социолози тврдат дека верата имала честопати негативна улога во општеството, затоа што е лесно да се манипулира со верските чувства за да се иницираат конфликти со катастрофални последици (Fuller, 2010: 155). Во овој контекст, тие наведуваат дека верата била извор на жестоки војни и конфликти. Така, Антони Гиденс (*Anthony Giddens*) вели дека:

Во временскиот интервал помеѓу XI и XIII век, европските војски освоиле делови на Блискиот Исток за да го ослободат Светото Место за христијаните од муслиманите. Овие војни, кои христијаните ги викале „крстоносни војни“, биле од најкрвавите војни. Овие војни се воделе како во името на Бога, така и во името на Алах (Giddens, 2004: 431).

Во овој контекст се спомнува и протестантско-католичкиот конфликт во Северна Ирска, кој е причина за убивање илјадници луѓе. Овој конфликт е мотивиран од верско-секташки причини и е показателен пример како верата има капацитет да им дава поддршка како на кохезијата, така и на конфликтот (Mcguire, 2007: 341; Fuller, 2010: 152). Социологот Вуко Павиќевиќ тврди дека верата има и дезинтегративна улога во некое глобално општество (Pavičević, 1988: 34).

Во врска со ова, мора да се истакнат две работи:

а) *Тврдењето дека религијата во модерното општество ќе исчезне, не е потпрено на цврсти докази.* Човечката историја потврдува дека во секој временски период религијата била присутна. Новите истражувања покажуваат дека религијата се уште игра значајна улога во меѓугрупните односи и во општеството во целина (Mesič, 2006: 333; Fuller, 2010: 139). „Историските и општествените токови покажаа дека

таквите хипотези беа неточни и религијата е сопатник на човековата судбина од првиот човек” (Пајазити, 2003: 150).

Исто така, емпириските истражувања во модерното време го докажуваат спротивното. Така, Мередит Мекгир (*Meredith McGuire*) вели:

Во втората половина на XX-тиот век, и покрај прогнозите на некои аналитичари дека верата ќе ослабне и на крај ќе исчезне, дури и во оние делови на општеството што се претпоставило дека се најсекуларни, се појавиле нови религиски движења и нови форми на спиритуалноста (McGuire, 2007: 484).

И покрај технолошкиот и информатичкиот развој во модерното време, религијата денеска е актуелна тема за луѓето, „повеќето луѓе сеуште се фундаментално заинтересирани за одговорите на прашањата како што се: „Дали постои Бог? ” „Зошто Бог дозволува страдања?” „Што се случува со човекот кога ќе умре? ” (Еванс, 2004: 5).

Социолозите и социјалните психолози преку своите методи и техники дојдоа до заклучок дека во последните години, во светски рамки, се забележува еден процес на враќање на *Vox Dei* (Гласот Божји)...Се претпоставува дека векот во кој само што сме стапнале или новиот милениум ќе претпоставува ера на спиритуалноста, ера на повторно откривање на религиозниот елемент и на светото (Пајазити, 2003: 151).

б) Спорно е тврдењето дека религијата е поттикнувач на конфликти помеѓу луѓето. Ова тврдење не е градено на веродостојни докази од религиските учења, туку е базирана на ставови на поединци и на несакани дејствија кои се прават во името на религијата. Да, вистина е дека религијата може да се инструментализира од одредени страни и индивидуи, за да биде поттикнувач на конфликти. Реално треба да се прави разлика помеѓу тоа што е верско учење и тоа што е став на еден поединец, којшто се повикува на религиските учења. Грешка е да се каже за Исламот дека е вера која шири омраза, базирајќи се на идеологијата на верската омраза којашто, во името на Исламот, го шири Бин Ладен, а да не се земаат предвид ставовите на релевантните верски институции и научници кои се оградуват од ваквата идеологија и тие тоа го прават во името на верата. Ова важи за сите религии, односно сите религиски учења се против омразата на луѓето, меѓутоа, во секоја религиозна заедница има луѓе кои ја ширираат омразата во името на верата и на покорноста кон Бога. Исто така, и некои конфликти кои имаат религиозен секташки карактер, како што е конфликтот меѓу католиците и протестантите во Ирска, не е поттикнат од верските учења, туку од луѓе кои ги искривуваат верските учења и ги злоупотребуваат верските учења за лоши цели. Затоа,

имајќи го предвид влијанијето на религијата во формирање на личноста на човекот, како и на општествените односи меѓу индивидите и заедниците, важно е да се спомнуваат функциите на религијата во контекст на политичката интеграција на муслиманите во ЕУ.

2.4. Односот на исламското учење кон интеграцијата и идентитетот

Кога се третира политичката интеграција на муслиманите во ЕУ или интеграцијата како процес воопшто, не може да не се земе предвид религиското учење, затоа што тоа е идеолошката подлога врз која се гради позитивен или негативен став кон интеграцијата. Од горенаведеното, што е само дел од тоа што може да се извади од исламските извори, констатираме дека исламското учење ја поддржува интеграцијата како процес, а во овој контекст и политичката интеграција на муслиманите во ЕУ. Тоа е констатација која се базира на коментар на религиските текстови, на пораките на самиот оригинален текст и на универзалниот дух на овие текстови. Меѓутоа, тука не може да се одмине проблемот на идентитетот кој е еден од главните причини за негативниот став кон интеграцијата како процес и кон политичката интеграција посебно, а таквиот став ги натера поддржувачите на изолационистичката струја да прифаќаат коментари на религиските текстови кои имаат белег на одредено време, простор и околности, како што се Куранските текстови, кои повикуваат на нездружување со припадниците на другите религии како и да не се има интимни врски со нив. Тоа посебно доаѓа до израз кога двете страни се наоѓаат во конфликт и се во војна. Од нивна страна се поставува дилемата дали коментарот на религиските текстови со интегративен карактер, го доведува во прашање идентитетот на муслиманот? Затоа, за да се заштити идентитетот на муслиманот, треба да се гради став спротивен на интеграцијата, затоа што верското учење не може да го доведува во прашање верскиот идентитет на муслиманот како индивидуа и на муслиманската заедница како колективитет.

Идентитетот е дефиниран како: „Збир на особини што ја карактеризираат една личност или еден предмет“ (Миќуновиќ, 1999: 232), а ако сакаме да дадеме една поедноставна дефиниција за идентитетот, ќе кажеме дека идентитетот е одговор на прашањето: Кој сум јас? Така, кога прашаеме: Кој е муслиман? Се соочуваме со неколку дилеми кои се поставуваат на Запад, како дел на широката дебата за исламот и муслиманите на Запад (Ramadan, 1999: 153). Кога е во прашање муслиманскиот идентитет се поставуваат многу прашања, како: Дали да бидеш муслиман значи да

живееш само во општества со мнозинство муслимански жители?; или: Да бидеш муслиман значи да ја изразуваш својата припадност кон ова религија и да можеш да ги практикуваш верските должности, без разлика каде живееш? Со други зборови, дали местото на живеење е елемент на идентитетот на муслиманот? Дали религиозните текстови, база врз која се формулира муслиманскиот идентитет, ги одредуваат местото и односите со околината, како услови на идентитетот на муслиманот? Дали изолацијата од различниот, со кој живееш во едно општество, е услов за истакнување и заштита на сопствениот идентитет? Одговорот на прашањето *кој е муслиманот*, е дека тој е *припадник на исламската вероисповест*. А еден човек е муслиман ако сведочи дека верува во Алах и во пророкот Мухамед, односно сведочи дека верува на верските начела. Ваквото сведочење е „минималниот елемент во кој се согласуваат сите муслимани за дефинирање на идентитетот ” (Ramadan, 1999: 153).

Тврдењето дека некој и припаѓа на исламската вероисповед, подразбира исполнување на два услови: 1) Да се верува и 2) Да се извршуваат верските должности. Овие услови се основни елементи на верскиот идентитет на муслиманот. Тргувајќи од ова дефиниција на верскиот идентитет на муслиманот, констатираме дека идентитетот се загрозува само кога се забранува да се манифестира со извршување на обредите или со јавна изјава дека не верува и не и припаѓа на исламската вера.

Во демократските општества, како што се западните општества, не само што не се забранува верувањето и извршувањето на верските обреди, туку верувањето се смета како основно човеково право кое се гарантира со устав, а секој обид на повреда на верските чувства се казнува со закон. Исто така, слободата на верување и изразување, е една од основните вредности на западната цивилизација. Затоа, интегрирањето во едно вакво општество, со овие вредности и ваков систем што ги гарантира основните права и слободи, не го загрозува идентитетот и како резултат на тоа, интеграцијата не може да се третира како негативен процес, кој е инкомпатибилен со исламското учење. Исламското учење не му забранува на еден муслиман да биде граѓан на некоја неисламска држава, односно да живее во еден круг со мнозинство немуслимани, во овој случај на државите на ЕУ, ако тој е слободен во својата вера и во извршување на верските должности. Значи, географијата и демографијата не се критериуми за градење став за интеграцијата и за усвојување на ригидни коментари за верските текстови со намера да се заштити верскиот идентитет.

Религиозните текстови кои се основа врз која се заснова религиозниот идентитет на муслиманите, муслиманската заедница ја опишуваа како гарант за целото човештво

(Куран, ал-Бакара:143), а тоа подразбира дека муслиманите не можат да бидат гарант за целото човештво, доколку муслиманската заедница се изолира од општеството. Ова е јасна порака дека верските текстови се на линија на интеграција и дека тоа не го загрозува религиозниот идентитет на муслиманите. Во овој поглед, современиот муслимански мислител Абду-л-Маџид ан-Наџар, вели:

Да сведочиш за луѓето, меѓу другото, значи да им го понудиш на луѓето доброто што го поседуваш, како и да работиш за да им биде од полза тоа твое добро. Соработката во добро и чесното, подразбира дека муслиманот треба да има заеднички јазик со луѓето со кои живее во едно место, за да учествуваат заедно во реализирањето на тоа што е од заеднички интерес за сите. Сето тоа е должност на муслиманот кон општеството каде што живее, без разлика дали со нив има иста или различна религија, култура или етничност. Значи, во верското културно наследство на муслиманот има елементи кои го упатуваат кон интегрирање во европското општество каде што живее, на тој начин што ќе им се придружи на сите граѓани во решавање на проблемите од секојдневниот живот, ќе придонесува за реализирање на тоа што е корисно за сите и ќе соработува со другите, без разлика каква верска припадност да имаат, за да го градат светот, што, според исламското учење, е целта за која е создаден човекот (ан-Наџар, 2009: 27).

2.4.1. Обичајите во однос на идентитетот

Обичајите се еден елемент што го обележуваат идентитетот и кога се зборува за идентитетот на една заедница, се мисли и на обичаите на таа заедница. Ова е многу важно да се знае кога станува збор за стравот на изолационистичката струја, а тоа се гледа и кај еден дел од оние кои веруваат во процесот на интеграцијата. Со други зборови, тие гледат дека младите генерации ги оставиле зад себе многуте обичаи и традиции коишто, постарите, односно првата генерација на муслиманската заедница на Запад, ги донеле од своите места на потекло. Ваквото отфрлање на нивните стари обичаи и усвојување на нови обичаи (на западното општество), тие го сметаат/разбираат како асимилација и губење на сопствениот идентитет. Затоа, тие се потпираат на коментари за религиозните текстови кои се дадени во одреден временски период кога се водеше војна меѓу некои исламски држави и некои немуслимански држави и кога не била позната меѓународна заштита на човековите права и слободи.

Обичаите и традициите, според исламското учење, не се суштински дел на верскиот идентитет. Муслиманот својата верска припадност ја докажува со верувањето во Алах и во пророкот Мухамед, а обичаите и традициите не се одбиваат, туку се прифаќаат во Исламот, ако не се спротивни на исламските начела. Меѓутоа, да бидеш

муслиман, според учењето на главните извори на Исламот-Куранот и пророковата традиција-Сунетот, не значи дека мора да се придржуваш кон наследните народни обичаи и традиции. Тоа е само пожелно, но не и обигаторно.

Впрочем, обичаите на одделни народи, коишто не се спротивни на исламските начела, во исламската религија имаат правна сила, односно исламските судски органи можат да судат за некој предмет врз обичаите на дотичното место или заедница, ако за тоа прашање нема автентичен доказ од исламските извори. Меѓутоа, ваквиот карактер на обичаите не зависи од одредени народи и локации или со други зборови, географијата и етничноста не се критериум за ваквото толкување на обичаите и традициите. Не треба да се мисли дека правна сила, од религиски аспект, имаат само оние обичаи коишто се специфични за источните народи, коишто порано се преобратиле кон Исламот, како што тоа е случајот со Турците, Пакистанците, Индонезијците итн., туку тоа важи за сите народи, било од Исток или од Запад. Значи, како се толкуваат обичаите на источните народи, на пример, на Пакистанците, така се толкуваат и обичајите на западните народи, на пример, на Французите, ако не се спротивни со исламското учење. Затоа, не е точно, според исламскиот концепт на идентитетот, да се каже дека идентитетот на муслиманот е во опасност поради тоа што младите генерации не се придржуваат кон народните обичаи од земјата на потеклото на нивните родители. Тие што се борат за зачувување на таквите обичаи, всушност, не се борат за зачувување на верскиот идентитет на младите муслимански генерации, туку за еден друг начин на живеење на Исламот, којшто е различен од европскиот начин на животот, а кој потекнува од родните места на првата генерација муслимански емигранти во Европа, односно, по потекло, претежно, од Азија.

Исламот, во нивните очи, не е ништо друго освен начин на кој живееле во нивните градови или села во Индија, Пакистан (или Турција, Б.А.). Од таа перспектива, да бидеш верен на исламското учење значи да бидеш верен на азискиот модел на неговото остварување; да го доведуваш во прашање или повторно да го истражуваш овој модел, поради тоа што ние живиме во Европа, се смета како предавство за Исламот, којшто може да го загрози муслиманскиот идентитет (Ramadan, 1999: 187).

Муслиманите во Европа и на Запад, воопшто, се суочуваат со процесот на трансформација на менталитетот на младите муслимански генерации и формирање на нова муслиманска личност на Западот, односно на формирање „европски муслиман“ којшто ќе се гордее со својата вера и со своја граѓанска европска припадност, со

европска историја, цивилизација и вредности на европското општество, нормално, доколку не се со строга спротивставеност со неговите религиски убедувања. Така, сега се одвива процес на формирање нова „муслиманска личност“ којашто ќе ги спојува во својата личност исламските учења и европските обичаи и тоа не е во спротивност со дефинирањето на верскиот идентитет на муслиманот од страна на верските текстови. Идентитетите се променливи концепти врз коишто влијаат разни фактори и кои се во постојано градење.

Поаѓајќи од овие факти, констатираме дека не е праведно да се поддржуваат одредени ригидни коментари на верските текстови за оправдување на изолационистички ставови за муслиманската заедница во западните општества, повикувајќи се на страв од асимилација и губење идентитет, како резултат на оддалечување од наследените обичаи на родителите. Од верска гледна точка, верскиот идентитет не е поврзан со обичаи од одредени земји и народи, туку со придржување кон изворните исламски учења. Така, не значи дека еден муслиман, којшто е роден на Запад, а неговите родители дошле, на пример, од Турција, го изгубил својот верски идентитет, ако не се придржува кон турските обичаи. Верските текстови не го повикуваат да се придржува кон наследните обичаи од земјата на потеклото на неговите родители, туку да се придржува кон исламските прописи, а обичаите се исти кога се зборува во контекст на географијата, географската регија. Критериум за обичаите се компатибилноста со исламските изворни учења, а не местото на потеклото (Зухајли, 1986: II, 833). Еден млад муслиман во Европа, чиито родители дошле од Турција, има вистински верски идентитет, според исламскиот концепт на идентитетот, иако не зборува турски јазик, туку само некој западно-европски јазик и има западен менталитет, а не источно-турски менталитет и обичаи.

Ова е објективен пристап кон верските текстови и нивен коментар во однос на поттикнување на интегративното ориентирање на муслиманската заедница и на дефинирањето на верскиот идентитет на муслиманот во западните општества, каде што муслиманите се малцинство.

2.4.2. Ортодоксните муслимански струи во однос на идентитетот

Покрај убедувањето дека обичаите се конститутивен дел на идентитетот, постои и едно друго убедување коешто се односува, исто така, на концептот за идентитетот, а коешто заслужува посебен осврт поради тоа што се повикува на религиските текстови, односно, на вториот извор во исламското учење и изворно ортодоксниот став кон

разбирање на овие текстови. Со други зборови, една одредена струја на муслиманската заедница се претставува како ортодоксна струја на Исламот и строго се придржува врз главните извори на Исламот, Куранот и Сунетот, при градење на своите верски ставови. Ова струја е позната како Салафитска (Roy, 2004: 136). Во овој контекст од голема важност е да се разгледат нивните ставови, затоа што и тие стојат на ставот дека се што правел пророкот Мухамед, е составен дел на муслиманскиот идентитет, без да прават разлика меѓу тоа што е дело на пророкот Мухамед од верски карактер, а што е негово дело од локален и традиционален карактер. Затоа, следбениците на овие струи, и на некои други струји со вакви убедувања, носат облека специфична за блискоисточните општества, иако живеат во западни општества. Според нив, да го зачуваш својот верски идентитет, значи и надворешниот изглед да биде компатибилен со тој на пророкот Мухамед и на неговите другари, и ако тој живеел во едно источно, односно азиско општество. Нивната облека, во едно западно општество, секогаш го привлекува вниманието на луѓето и создава впечаток дека тој е еден странец во западно општество. Ваквиот став произлегува од еден одреден пристап кон верските текстови и убедувањето дека секое дело на пророкот Мухамед има правен карактер, не правејќи, при тоа, разлика меѓу тоа што е човековата природа и тоа што е верска наредба.

Следењето на практиката на пророкот Мухамед е верска должност и една од основните карактеристики на верскиот идентитет. Меѓутоа, сето тоа што го правел пророкот Мухамед, нема ист карактер. Така, некои дела на пророкот Мухамед имаат верскоправен карактер, а некои дела тој ги правел како човек и припадник на одредено место. Оваа разлика е од особена важност за градење ставови за многу прашања, меѓу кои и на начинот на облекување во разни места од светот. Тие што мислат дека нема разлика во делата на пророкот Мухамед, односно се што правел тој мора да се следи, ако сакаме да бидеме прави муслимани.

Од друга страна, тие што стојат на ставот дека сите дела на пророкот Мухамед немаат ист карактер, се пофлексибилни во поглед на надворешниот изглед на муслиманот и се акомодираат со местото и околноста каде што живеат. Според нив, да имаш облека како таа на пророкот Мухамед, на пример, не е зачувување на идентитетот, затоа што пророкот Мухамед имал таква облека затоа што се нашол во една таква средина, туку затоа што верата го обврзувала да има таква облека. Тој имал традиционална облека како и сите останати граѓани во тоа време и на тоа место. Така, нема никаков проблем за верскиот идентитет на муслиманот ако има облека која е специфична за една средина, иако не слична на таа што ја имал пророкот Мухамед,

затоа што тоа не е верска должност. Единствено што се бара, од верска страна, е да не е некоја облека спротивно на некој пропис на Исламот, како, на пример, да биде многу кратка и да не ги покрива тие делови од телото на мажот кои се забранети во Исламот да бидат непокриени. Тргувајќи од овој факт, еден муслиман е богобојазан, посветен на верата и искрен следбеник на патот на пророкот Мухамед и кога носи модерна облека, специфична за западните општества, и се клања со таква облека и со вратоврска. Исто така, тој има здрав верски идентитет, и покрај тоа што во надворешниот изглед не се разликува од обичниот „западен граѓанин“. Да бидеш верен на верските учења и да ги извршуваш наредбите на верските текстови, не значи да се оддалечуваш од твоите традиции и да го правиш тоа што нема верски карактер, иако тоа го правел и самиот пророк Мухамед. Значи, не треба да се меша исламското учење со начинот на животот и обичаите на жителите во пустина од седмиот век (Ramadan, 1999: 189).

Ваквиот став на овие струи со ортодоксно убедување, коишто се повикуваат на праксата на пророкот Мухамед, води кон дистанцирање од интеграцијата со потполна изолација од европскиот начин на живеење или, како што истакнува Тарик Рамадан, „тие се муслимани против европскиот модел и единствен начин за нив е да живеат, иако во Европа, надвор од Европа“ (Ibidem, 189).

2.5. Улогата на исламското учење во интегративните процеси

Кога се истражува политичката интеграција на муслиманите во ЕУ посебно, и интеграцијата воопшто, не може да не се анализира влијанието на религијата, односно ставот на главните извори на Исламското учење (Куранот) и посланиковата (пророковата) традиција (Сунетот) во врска со интеграција на муслиманската заедница во општествата каде што живеат, во овој случај во ЕУ.

Изворите на исламското учење и исламската политичка мисла, не се надвор од влијание во интегративните процеси, односно содржаат низа елементи кои го потврдуваат ставот на Исламот кон интеграцијата на муслиманската заедница во општествата каде што се малцинство.

Има многу моменти во изворите на исламското учење кои имаат директно влијание во насока на поттикнување на муслиманската заедница за интеграција, а не изолација во општествата каде што живеат. Ние ќе ги наведеме следните:

2.5.1.Покорување кон власта

Исламот го задолжува народот да биде покорен кон власта и да го почитува владателот и да не ги прекршува законите или, пак, да дејствува против законот и да биде непослушен кон наредбите на владата. Така се изјасниле најпознатите исламски научници, базирајќи се на изворите на исламското учење. Со денешниот јазик кажано, тоа е лојалноста кон државата и одбегнување на граѓанската непослушност. Во овој правец, постојат многу аргументи од главните исламски извори за послушност кон владателот и почитување на законот, односно лојалноста кон државата и општеството. Јасните наредби во главните извори на исламското право за послушност кон владателот и почитување на законот, се цврст доказ дека Исламот ја поддржува интеграцијата на муслиманската заедница во рамките на определени општества. Овие аргументи, директно упатуваат на еден значаен аспект на интеграцијата, а тоа е лојалноста кон законите и системот.

2.5.2.Единственото потекло на луѓето и нивното меѓусебно познавање

Куранот преку своите текстови кажува дека луѓето се создадени од еден маж и една жена и се поделени на народи и племиња за да се познават меѓу себе (Поглавје ал-Хуџурат: 13). Со тоа, Куранот јасно кажува дека луѓето имат едно потекло, односно сите потекнуват од една мајка и еден татко, што со други зборови може да се каже дека Куранот го промовира братството меѓу луѓето од аспектот на нивната генеза. Ваквиот концепт е значаен елемент во правец на давање предност на логиката на интегрирањето наспроти логиката на изолацијата, логиката на соживот и договор, наспроти логиката на конфликтот и омразата.

2.5.3. Конструктивниот однос кон разликите

Разликите меѓу луѓето, било да се врз јазична, расна или етничка основа, се богатство за човечкото општество со божја волја. Во Кур'анот стои: „Од аргументите Негови се создавањето на небото и земјата, разновидноста на вашите јазици и на вашите бои. И во тоа има аргументи за луѓето” (Поглавје ер-Рум:22). Тоа е јасна порака дека разликите во Исламот не се негативна појава, туку се нормална појава, и повеќе од тоа, тие се со божја волја и се аргумент божји како и создавањето на небото и земјата, со потврда од Куранот. Меѓутоа, нормална појава не се само разликите во бојата и нацијата, туку и разликите во верувањето, што се од посебно значење за општествената кохезија во мултикултурните општества и за соживотот на муслиманите со припадниците на другите вери. Куранот (Поглавје ел-Маиде:48), како што вели и

Мурад Хофман (*Murad Wilfried Hofmann*), ги опишува и „идеолошкиот и верскиот плурализам како нешто создадено од Господ” (Hofmann, 2000:97). Ово јасно кажува дека муслиманот треба да има конструкторен однос кон разликите со другите луѓе, и истовремено ја подвлекува забелешката дека исламското учење е за интеграција на мултирелигиозните општества или, кажано по прецизно, повикува на интеграција на муслиманот во општеството кое се разликува од него во верски поглед, темелејќи се на конструкторниот однос кон разликите коишто ги гради Куранот.

2.5.4. Соработка за доброто на луѓето

Од своите припадници Исламот бара да соработуваат со другите, за општа добробит на општеството и на човечкиот род, без разлика дали тие со кои се соработува се муслимани или не се муслимани. Ова е јасна и недвосмислена порака на светата книга на муслиманите (Куранот), (Поглавје ал-Маида: 2). Тоа значи дека муслиманот треба да биде позитивна личност во општеството и да биде активен во сите сегменти на животот и во сите активности кои се за доброто на луѓето. Според Куранот, да правиш добро, нема врска со верската или со некоја друга припадност. И повеќе од тоа, да се приклучиш на активностите за доброто на општеството и да партиципираш за доброто на луѓето, воопшто, е и верска должност, односно се смета за добро дело од верски карактер. Тоа е јасен аргумент дека муслиманската заедница треба да соработува со сите субјекти за доброто на општеството, односно да се интегрира и да не се изолира од општеството. Соработката со другите е еден значајен сегмент на интеграцијата. Во овој контекст, Фајсал Мевлевиј, вели:

Сите оние коишто живеат во едно општество, се партнери и држављани и секое дело на едни може да има влијание кај сите други членови на тоа општество. Затоа, мора да има дијалог и соработка, затоа што лошото им штети на сите членови на тоа општество. Исто така, и од добрите дела имаат добивка сите членови на тоа општество... Муслиманот е позитивен фактор во своето општество, се труди за доброто на општеството и прави напори да ги поправи лошите работи, агитира за добро и советува да се избегнува лошото...; соработува со другите во социјалниот и политичкиот живот, со намера да прави добро за општеството каде што живее и да создава клима на толеранција, дијалог и оптимизам... (Мевлевиј: 2007:32, 70).

2.5.5. Интегративните вредности од Мединската Повелба

Што е Мединската Повелба?

Мединска Повелба е еден историски документ кој е составен од страна на пророкот Мухамед по неговото преселување во Медина, со кој се уредуваат правата и обврските на постоечките заедници во Медина, во новата држава предводена од самиот пророк Мухамед како духовен и политички лидер.

Оваа Повелба зборува за интегративниот капацитет на муслиманската заедница, затоа што го препорачува отворениот модел за потполна политичка партиципација на различните верски, културни и етнички групации (Bulaç, 1998: 42), како и за интегративната моќ на изворите на исламската вера. Тоа се гледа од фактот дека тој што го реализирал интегративниот процес во новоформираната држава во Медина беше самиот пророк Мухамед.

Мединската Повелба е значаен политички и верски документ кој оди во прилог на интегративистичката струја и е доказ кој не им помага на изолационистичките струји. Тоа што муслиманите во мединското општество беа мнозинство и одлучувачки фактор, а во денешните европски општества малцинство, не држи како аргумент за изолационистичката струја, затоа што тогаш би се постапило по логика на гетоизација на заедниците, иако во Исламот немаше интегративни вредности.

ГЛАВА 3. ПОЛИТИЧКИТЕ ПРАВА И НИВНИОТ РАЗВИТОК

3.1. Значењето на поимот политички права

Политичките права се важен дел на општите човекови права кои станаа највидлив белег на модерното општество. Во модерното општество, не може да се зборува за човекови права, без да се имаат предвид и политичките права, затоа што и овие права, во рамките на општите човекови права, се фактор на легитимирање на државите како модерни, правни и демократски, со соодветен систем којшто создава компактно, просперитетно и интегрирано општество, со еднакви шанси за сите свои граѓани без разлика на нивната етничка, расна, верска или некоја друга припадност. По Втората светска војна, промовирањето на индивидуалните човекови права врз една недискриминаторска основа се сметаше за најповолно средство за новиот светски поредок. (Thornberry, 2000: 17 ; Димитријевиќ, 2010: 15), и политичките процеси на XX век, особено во неговата втора половина, се „процеси на интернационализација на проблемот на човековите права и оваа идеја е одраз на еманципираната свест на луѓето од целиот свет, за минималните стандарди на цивилизирано поведение” (Катру, 2007: 9 - 10).

Според модерниот политички концепт инспириран од идеите на просветителската филозофија, намерата на секој политички поредок е да ги штити човековите природни и задолжителни права, како што е тоа експлицитно кажано и во вториот член на „Декларацијата за правата на човекот и граѓанинот“ од времето на Француската револуција, од 1789 година (Gruda, 2001:9; Barjaba, 2010: 231).

Од друга страна, непочитувањето на политичките и општите човекови права е спротивно на основните морални начела затоа што придонесува директно за одржување на тоталитарните власти, хомогенизација и дискриминација во општеството, создавање на луѓе од втор ред, асимилација на различните култури и изолација на одредени заедници од партиципација во одредени сегменти на општествениот живот, со посебен акцент во политичкиот живот што е мошне значаен за зачувување на идентитетот и понатамошниот развој на тие заедници.

Ваквиот однос кон политичките права и човековите права, воопшто, ќе има за последица култивирање на омраза кај одредени заедници, стремеж кон нелојалност кон другите заедници и општеството, воопшто, граѓанска непослушност, појава на насилство и желба за одмазда.

Сите овие елементи се неприфатливи за модерното општество, засновано врз концептот на граѓанственоста и јасната определба за развитокот на сегментот на човековите права и слободи, а во овој контекст и на политичките права. Човековите права имаат суштинско значење и се незаменливи за едно модерно општество коешто, без овие права, не може да функционира ниту да се развива.

Тргувајќи од ваквите претпоставки, во сите релевантни меѓународни и регионални документи во врска со човековите права, се нагласува дека овие чекори се прават за да се има стабилни, кохезивни, напредни, слободни и демократски општества; за да се отвора конструктивен дијалог, да се градат мостови на доверба и разбирање меѓу припадниците на едно општество што, несомнено, ќе се рефлектира и надвор од границите на тоа општество, за да може да се зачува мирот (Види: Rohmer, 1996: 27).

Политичките права се дефинирани како: „Право за да се партиципира во управувањето со власта и да се има влијание во јавниот живот“ (Plano & Olton & Riggs, 1973: 289; Varjaba, 2010: 232).

Како типични политички права може да се споменат:

- правото на глас;
- правото за формирање политичка партија; и
- правото да се учествува активно во лоби-групи, групи кои вршат притисок во политичкиот живот.

3. 2. Развојот на идејата за правата на човекот

Рековме дека политичките права се составен елемент на општите човекови права, а како резултат на еманципираната свест на луѓето за граѓанското општество, од една страна и нестабилноста на државите и регионите, поттикнати од проблемот со малцинствата, од друга страна, правата на малцинствата заземаат централно место во меѓународните правни рамки и во модерната политичка и социјална мисла.

Историското потекло на човековите права како идеја, води до „најраните човекови размисли за општествениот живот“ (Трајковски, 2005: 162; види и: Varjaba, 2010: 232). Така, во религиозните книги, како Библија и Кур`ан, наоѓаме искази за одредени елементи од сферата на човековите права. Исто така, и во античко време можат да се најдат корени на идејата за човекови права, засновани на теоријата на природните права, која има свои корени кај Сократ и Аристотел, но за првпат била поставена од страна на Стоиците во еленистичкиот период и, подоцна, во римско време (Андреевска, 1998:293; Varjaba, Ibidem, 230).

За време на Хуманизмот и Ренесансата била нагласена важноста на личните права, како резултат на воздигнување на човековата индивидуалност. Со ова проблематика се занимаваа претставниците на реформацијата Лутер (*Martin Luther*), Калвин (*Jean Calvin*) и Пуританците (Трајковски, 2005 : 165).

Теоријата за природните права афирмирана во античко време, била развивана и била предмет на расправа од страна на правниците, политичарите и филозофите на 16, 17 и 18-от век, како што се: Гропиус (*Hugo Grotius*), Лок (*John Locke*), Спиноза (*Baruch Spinoza*), Томасиус (*Christian Thomasius*), Волтер (*François-Marie Arouet, dit Voltaire*), Монтекие (*Charles-Louis de Seconda Montesquieu*), Русо (*Jean-Jacques Rousseau*) (Gruda, 2001: 4; Вајџаба, 2010: 230). Во 19-от век се јавува граѓанска правна и позитивистичка теорија за човековите права и слободи. Оваа теорија е спротивна на теоријата за *природните права*. Според ова теорија, којашто ужива значителна поддршка и во 20-от век, изворот на човековите права треба да се бара само во усвојувањето систем од закони што содржат и санкции.

Современата социјална и политичка мисла им дава централно место на човековите права. „Модерниот поим *човекови права* е резултат на скоро дваесет и пет вековниот процес на зреење на идејата за природниот закон, природните права на луѓето, односно за нивната природа како луѓе“. (Трајковски, 2005:163; види и: Вајџаба, 2010: 231). Современата концепција за правата на човекот, се институционализира во рамките на меѓународното право за правата на човекот и свој формален облик добива со „Универзалната декларација за правата на човекот“, усвоена во Обединетите нации во 1948 година и со серија конвенции и договори произлезени од неа“ (Катру, 2007:17; Вајџаба, 2010: 230).

Во сегашно време човековите права еволуирале многу, благодарение на новите погледи кон државата, ценејќи ја и толкувајќи ја демократијата како систем на владеење, кој се гради врз почитување, промовирање и заштита на човековите права (Даси, 2006:13; Димитријевиќ, 2011: 15).

3. 2. 1. Правно-политичко нормирање на човековите права

Идеите за правата на човекот, со текот на времето, добиле поинаков карактер со нивното нормирање во пишани правни документи. Првите документи за слободите и правата на човекот се јавуваат во Средниот век (Катру, 2007: 18), но, процесот кулминира во модерното општество и конкретно во неговата подоцнежна фаза, т.е. кон

средината на дваесеттиот век (Трајковски, 2005: 167). Меѓу најзначајните правни документи за човековите права и слободи, со историска вредност, се истакнуваат:

- **Големата повелба на слободите (*Magna charta libertatum*)**. Оваа повелба е донесена во 1215 година, во Англија, од страна на кралот Јован. Повелбата има 78 одредби и претставува прв правен документ што содржи одредби за слободите и правата на човекот. Исто така, повелбата утврдува определени права и слободи на човекот и гаранции за нивното остварување. Оваа повелба се смета за прв правен документ за созреаноста на свеста за човековите права. (Statovci, 1999: 9; Аврамовиќ, 2011: 119; Трајковски, 2005: 168). Меѓутоа, оваа повелба има класен карактер, затоа што правата и слободите содржани во неа, му припаѓаат на кралот, а тој, со Повелбата, им ги подарува на слободните луѓе.

- **Повелба за правата на човекот (*Bill of Rights*)**. Овој закон е донесен во Англија, во 1689 година. Овој закон е еден од најзначајните документи за човековите права и слободи затоа што содржи одредби кои ја ограничуваат, во голема мера, апсолутистичката власт и гарантираат поголема заштита на правата на човекот (Аврамовиќ, 2011: 172; Gruda, 2001:8; Barjaba, 2010: 230;).

Овој закон се разликува од *Magna charta libertatum* затоа што е акт на Парламентот, како претставник на суверенитетот на народот и содржи конкретни одредби за важни слободи и права на човекот и граѓанинот и гаранции за нивното остварување, односно забрана за повредување, како и начелни одредби за врховните органи на власта и нивните надлежности и односи (Катру, 2007: 20; Аврамовиќ, 2011: 176).

- **Декларација за правата (*Virginia Declaration of Rights*)**. Оваа Декларација за Правата беше донесена од страна на народот на Вирџинија, преку своите легитимно избрани претставници, на 12 јуни 1776 година (Gruda, 2001: 8 ; Аврамовиќ, 2011: 194). Претставниците на народот на Вирџинија, собрани на полно и слободно собрание, решиле кои права им припаѓаат ним и на нивното потомство, како основа и темел на владеење (Катру, 2007: 21).

- **Декларација за независноста на САД**. Оваа Декларација ја донел Конгресот, на 4 јули 1776 година. Оваа Декларација го прокламираше ослободувањето на американскиот народ од англиската колонизација и рамките на неотуѓивите права на човекот, основана врз доктрина на природните права на човекот и политичките права на народот (Gruda, 2001:9; Аврамовиќ, 2011: 191; Janis, Kay, Bradley, 2002: 24).

- *Декларација за правата на човекот и граѓанином (Declaration des droits de L'homme et du citoyen)*. Оваа Декларација е донесена од страна на Француското Национално Собрание, на 26 август 1789 год., две недели по почетокот на големата Француска буржоаска револуција и содржи 17 члена. Декларацијата беше инспирирана од идеите на просветителската филозофија (Поповиќ, 2011: 317).

Декларацијата содржи одредби кои се однесуваат на организацијата на општеството, врз основа на природните права на човекот и приватната сопственост, прогласени како неприкосновени и свети, неотуѓиви и неотповикливи (Катру, 2007:23; Варјабa, 2010: 230).

Од политичка гледна точка, Декларацијата го промовира суверенитетот како принцип што се темели врз нацијата. Со тоа се обезбедува декларативна достапност до сите државни функции, за сите граѓани подеднакво (Трајковски, 2005:168; Поповиќ, 2011: 317).

- *Документи од меѓународни и регионални системи за човековите права*. По наведените документи, релевантни правни и политички документи врзани за човековите права, се донесуваат по Втората светска војна, од страна на меѓународни и регионални организации.

Во овој контекст, може да се истакне системот на човековите права на Обединетите Нации, како меѓународна заедница и европскиот, американскиот и африканскиот¹⁶ систем за човековите права, како регионални системи. Развивањето на човековите права во овие системи, се реализира со посредство на разни декларации, пактови, конвенции, повелби, протоколи, комисии и судови.

Од горе кажаното, може да се дојде до заклучок дека, „идејата за она што денес вообичаено се означува со изразот човекови и граѓански права и слободи, е многу стара. Денешните нормирања се резултат на еден повеќевековен процес на афирмација на таа идеја“ (Трајковски, 2005: 165).

3. 2. 2. Развојот на политичките права на малцинствата

Паралелно со развојот на човековите права, се развија и правата на малцинствата. Во овој правец, може да се наведат два моменти:

- 1) Заштита на правата на малцинствата со билатерален карактер;

¹⁶ Не е забораен азискиот систем, вклучувајќи го тука и системот на Блискиот Исток во кој го подразбира и системот создаен во рамките на Лигата на арапските Земји, и на Конференцијата на исламските земји, туку, не можат да се нарекуваат системи во права смисла на зборот, затоа што за разлика од трите наведени системи, очигледно им недостасуваат механизмите за извршување, како и потребниот правен статус. (Daci, 2006:128).

2) Заштита на правата на малцинствата со мултилатерален карактер.

а) Спогодби со билатерален карактер

Во рамките на спогодбите со билатерален карактер, типичен пример е спогодбата меѓу Франција и Отоманската Империја, во 1535 година, со која беше предвидена слободата на вера за француски државјани во Отоманската Империја (Przič, 1933: 43). Важен пример во овој правец е и спогодбата меѓу кралот на Унгарија и принцот на Трансилванија. Оваа спогодба се склучи во 1606 година, во Виена. Со оваа спогодба на протестантското малцинство во Трансилванија му се гарантираше слободното практикување на верата (Gruda, 2001: 103). Во овој контекст, може да се наведе како значаен пример и Спогодбата од 1660 година, склучена меѓу Шведска и Полска. Со оваа спогодба се гарантираше слободното практикување на религијата за католиците на територијата на Ливонија. Оваа територија, Полска и ја отстапи на Шведска (Андреевска, 1998:298).

Уште една билатерална спогодба е онаа склучена меѓу Франција и Холандија, од 1678 год., во Нијмеган. Оваа спогодба ја гарантираше слободата на практикување на религијата за католичкото малцинство кое живееше на териториит, кои Франција и ги отстапи на Холандија (Gruda, 2001: 103).

б) Спогодби со мултилатерален карактер

Прв меѓународен мултилатерален документ од областа на малцинските права е Спогодбата на Вестфалија (Westphalia), од 1648 година. Оваа спогодба беше постигната за да му се гарантира еднаква заштита на католичкото мнозинство и протестантското малцинство во Европа (Przič, 1934: 77).

Лондонскиот протокол за Грција, потпишан од страна на претставникот на Франција, Велика Британија и Русија, на 3 февруари 1830 година. Овој протокол ја гарантираше слободата на верата за муслиманите, како еден од условите за признавање на независноста на Грција од страна на овие држави (Gruda, 2001: 104).

Досегашните документи се фокусирани само на верските малцинства, односно не ги засегаат и правата на националните малцинства. Исто така, овие документи се фокусирани на правото на вероисповеста и слободно практикување на религијата. Меѓутоа, не зборуваат и за други права на малцинствата, како што се политичките и цивилните права. Овие права ќе бидат предмет на следните мултилатерални спогодби за правата на малцинствата. Тоа се:

- *Берлинската Спогодба, од 13 јули 1878 година.* Оваа спогодба беше потпишана од страна на Германија, Австрија, Унгарија, Франција, Велика Британија, Италија и Турција. Според оваа спогодба, верските разлики не смеат да служат како основа за да се исклучи кој било или да се прогласи за неспособен, да ги ужива политичките и граѓанските права, да се прима во јавни услуги и функции. Со член 62, на оваа Спогодба, Турција беше задолжена да гарантира потполна слобода на вероисповеста и да ги гарантира цивилните и политичките права на сите државјани (Przič, 1933: 59).

- *Спогодбата од Константинопол, усвоена на 24 мај 1881 година.* Оваа спогодба беше потпишана од главните европски земји: Германија, Австрија, Унгарија, Франција, Велика Британија, Италија, Русија и Турција. Со оваа Спогодба беа гарантирани еднакви политички и граѓански права на муслиманите кои живеат на територии кои и беа отстапени на Грција, на државјани со грчко потекло, како и правото за слободно практикување на верата. Третиот член од оваа Спогодба вели дека: „животот, сопственоста, честа, религијата и обичаите на жителите во месностите кои и се отстапуваат на Грција и кои ќе останат под Елинска администрација, ќе бидат совесно почитувани. Тие ќе ги уживаат потполно истите граѓански и политички права како и граѓаните од Елинско потекло“ (цитирано во: Андреевска, 1998: 298).

Овие Спогодби, се разликуват од претходните, по тоа што не се фокусираат само на верските права и слободи, туку во нив се промовираат и политичките и граѓанските права на малцинствата. Меѓутоа, и овие документи сеуште се свртени кон верските малцинства, а не ги спомнуваат и националните или другите малцинства. Исклучок е Берлинската спогодба, меѓутоа, и таа не се фокусира конкретно на националните малцинства, туку во четвртиот член на оваа Спогодба беше наведено дека на местата каде што Бугарите се помешани со Турци, Романци, Грци или други националности, правата и интересите на овој народ ќе бидат земени предвид, во случај на избори и при изработка на суштинските закони (Gruda, 2001: 106). Овој предмет ќе се најде во другите Спогодби.

- *Завршниот акт од Виенскиот конгрес.* Овој акт беше потпишан на 9 јуни 1815 година, од страна на претставниците на Австрија, Шпанија, Велика Британија, Португалија, Прусија, Русија и Шведска. Првиот член од завршниот акт на Конгресот во Виена, им гарантираше на Полјаците, кои беа поделени помеѓу Русија, Австрија и Прусија, да ги задржат своите институции кои ќе ја сочуваат нивната национална припадност. (Ibidem). Овој завршен акт на Конгресот во Виена е прв меѓународен документ кој содржи членови за заштита на националните малцинства, а не само на

верски малцинства. Со овој документ за првпат се признаени правата на националност и за првпат гаранциите се повеќе национални отколку религиозни (Андреевска, 1998: 298).

- *Версајскиот мир*. Овој мир беше постигнат по завршување на Првата светска војна, од страна на главните Сојузнички сили. Сојузничките сили беа свесни за меѓународните тензии што можат да се предизвикаат од проблемите на малцинствата и затоа делувале во правец на подигање на свеста од потребата за заштитата на малцинствата. Сојузниците им диктираа некои обврски во врска со малцинствата на државите кои на својата територија имаа малцинства. Исто така, тие предвиделе да и се довери мисија за осигурување на заштита на малцинствата во Европа на Лигата на Народите, како меѓународна организација со универзален карактер (Rohmer, 1996: 11).

- *Лига на народите*. Заштитата на малцинствата стана и дел од системот на Лигата на народите, формирана во 1920 година. Меѓутоа, заштитата на малцинствата не беше предвидена во општите одредби на Повелбата на Лигата, туку се однесуваше на гаранција за почитување на правата на малцинствата од страна на државите, како услов за нивното членство во Лигата. Исто така, системот на Лигата за заштита на правата на малцинствата се однесуваше на приклучување на Лигата кон мирните спогодби, посебните спогодби за малцинствата и декларацијата за третирање на групите (Thornberry, 2000: 15). Тоа значи дека овој систем се основаше врз создавање одредени обврски низ меѓународни договори кои формулираат правила за заштита на малцинствата и кои може да се спроведуваат преку Советот на Лигата на народите, или преку Постојаниот суд за меѓународна правда. Овој систем, иако не беше успешен, претставува значаен експеримент во меѓународната заштита на малцинските права.

- *Организацијата на Обединетите Нации*. По завршување на Втората Светска Војна, на заштитата на човековите права и слободи им се даде приоритет, а во овој контекст се и правата на малцинствата како дел од правата на човекот.

По Втората Светска Војна, ово прашање беше од клучните приоритети на светската организација, и од тоа се гледа дека постоеше цврста определба ова прашање да има меѓународен и универзален карактер. Меѓутоа, во оваа фаза владее еден нов концепт за човековите права, заснован врз универзализмот и индивидуализмот (Rohmer, 1996: 23). Според оваа определба, заштитата и почитувањето на правата на малцинствата, се ставија во рамките на почитувањето на основните човекови права и слободи. Затоа, во Универзалната Декларација за правата на човекот, не се споменуваат малцинските права. Исто така, и Повелбата на организацијата на ОН не содржи прописи кои се

оденсуваат директно на малцинствата. Меѓутоа, тоа не значи дека овие два релевантни документи на светската организација, воопшто не се занимава со проблемот на малцинските права. Ова прашање е содржано во овие документи само со различна формулација. Така, Повелбата на ОН го забранува разликувањето на луѓето врз основа на раса, јазик и вера (Thornberry, 2000:15; Вајџаба, 2010: 235), односно повелбата бара да се почитуваат човековите права и слободи, без разлика на раса, јазик или вера. Исто така, и Универзалната Декларација за човекови права пристапи кон ова прашање со посредство на принципот на недискриминација, кој, како што се изразува и Торнбери (Thornberry) „е витален аспект на малцинските права, еден нужен, но не и доволен услов за заштита на групацијата“ (Thornberry, 2000: 18). Според овој принцип „секој има право на слобода и правата изнесени во оваа декларација, без разлика на видот, како, на пример, раса, боја, пол, јазик, вероисповест, политичко или друго мислење, национално или социјално потекло, имотна состојба, раѓање или друг вид статус“ (членот 2).¹⁷ Значи, според принципот на недискриминација човековите права мора да бидат еднакви за сите индивидуи, без оглед на нивната вероисповест, етничка, културна или друга припадност.

Во овој контекст, треба да се истакне дека иако Декларацијата не дава конкретни одредби за малцинските права, правата и слободите кои посебно се однесуваат на малцинскиот идентитет како што се: правото на слобода на мислење; свест; вероисповест; правото на слобода на мислење и изразување; правото на слободно собирање и здружување и правото за слободно учество во културниот живот на заедницата, се содржани во Декларацијата.

Подоцна, во рамките на организацијата на ОН, малцинските права станаа подкатегија на човековите права (Андреевска, 1998: 338) и, за првпат во ОН, правата на припадниците на етничките и другите малцинства се разгледуваат во Меѓународниот пакт за граѓански и политички права, во членот 27,¹⁸ односно со овој член се признаваат правата на лицата кои припаѓаат на малцинствата. И по овој пакт, во рамките на телата на ОН, непрестајно се дискутираше за тоа дека правата на малцинствата треба да се содржат во позначајни акти од сферата на човековите права и да создава посебен систем за заштита на малцинствата. Како резултат на големи и

¹⁷ Документите на ОН за човековите права се земени од званичниот веб сајт на ОН: <http://www.un.org/en/documents>.

¹⁸ Овој член гласи: „Во државите каде што постојат етнички, верски или јазични малцинства, на лицето кое му припаѓа на таквите малцинства не смее да му се одземе правото заедно со другите членови на групата да ја негува својата култура, вероисповест и да го употребува својот јазик“ (Извор: [http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm#art 27](http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm#art%2027)).

долги напори за создавање на една покомплетна законска рамка за третирање на малцинствата, Генералното Собрание на ОН, на 14 декември 1992 година, ја усвои Декларацијата за правата на лицата, припадници на национални или етнички, религиозни и јазични малцинства (Gruda, 2001: 121).¹⁹ Генерално, со ова декларација на националните, етничките, религиозните и јазичните малцинства им се гарантираат низа права, коишто имаат за цел да го развиваат и да го зачуваат идентитетот на малцинствата, со тоа што на малцинствата им се гарантира негување на своја култура и практикување на сопствена религија. Во прилог на ова, и државите се обврзуваат да преземат мерки за зачувување на идентитетот на малцинствата, да создаваат поволни услови за да можат, лицата кои им припаѓаат на малцинствата, да ги изразат сопствените карактеристики, како и да се воздржат од политика која води кон асимилација на припадниците на националните малцинства против нивната волја. Исто така, со оваа Декларација се опфатени и политичките права на малцинствата.

Јасно се гледа дека во овие Декларации проблемот на малцинствата е сеопфатен и се однесува на сите видови малцинства, а не само на религиозните, како што беше случај со повеќе претходни документи од овој карактер. Меѓутоа, правата кои се предвидени во овие документи, се права кои „им припаѓаат на малцинствата“, а не се колективни културни и верски права. Значи, овие права се признаваат како права на поединци (Thornberry, 2000: 22; Димитријевиќ, 2011: 490). Оваа декларација беше прв инструмент на ОН, којшто целосно се однесуваше на правата на малцинствата. Оваа декларација не е нити прв нити последен акт на ОН за промовирање и заштита на правата на малцинствата. Оваа Декларација е само чекор напред (Alfredsson, 2000: 77).

¹⁹ Декларацијата содржи збир на права за лицата припадници на национални или етнички, религиозни и јазични малцинства какви што се: „правото да ја негува својата култура, да ја практикува сопствената религија и да го употребува сопствениот јазик, приватно и јавно, слободно и без мешање и без каква било форма на дискриминација“ (член 2.1.) Тие, исто така, имаат право „активно да учествуваат во културниот, религиозниот, социјалниот, економскиот и јавниот живот“ (член 2.2.), „активно да учествуваат во донесувањето на одлуки, на национално и ако е соодветно и на регионално ниво, кои се однесуваат на малцинството на кое му припаѓаат или на регионот во кој живеат“ (член 2.3.), „да основаат и да учествуваат во работата на сопствени здруженија“ (член 2.4.), „да одржуваат, без каква било дискриминација, слободни и мирни контакти со преостанатите припадници на сопствената група, исто како и контакти преку државните граници со граѓаните на други држави со кои се блиски по национална или етничка, религиозна или јазична основа“ (член 2.5.). Во ова декларација се предвидени и обврски за државите. Така, државите се ангажираат за „зачувување на егзистенцијата и националниот, етничкиот, верскиот и јазичниот идентитет на нивните малцинства со подобрување на условите за развој на овој идентитет“ (член 1); тие „преземаат мерки за создавање поволни услови кои би овозможиле лицата кои припаѓаат на малцинствата да ги изразат сопствените карактеристики и да ги развиваат сопствената култура, јазик, религија, традиција и обичаи“ (член 4.2.); „да обезбедат познавање на историјата, традициите, јазикот и културата на малцинствата“ (4.4.) (Извор: <http://www2.ohchr.org/english/law/minorities.htm>).

И покрај големото значење на овие декларации за правата на малцинствата, од правната гледна точка, тие претставуваат морален и политички документ, а не се документ со обврзувачки карактер за државите (Rohmer, 1996: 27).

- *Организацијата за сигурност и соработка на Европа (ОБСЕ,КЕБС)*. Проблемот на малцинствата беше една од точките на агендата на оваа организација од нејзиното формирање. Меѓутоа, како резултат на отпорот од страна на комунистичките земји, од една страна, со резервираност на некои западни земји, од друга страна, за долго време проблемот на малцинствата имаше побавно темпо, додека по распадот на комунизмот во централна и во источна Европа, за ова прашање беше постигнат „суштински успех“ (Bloed, 2000: 115).

Прашањето на малцинствата е предмет на многу акти и документи на ОБСЕ²⁰. Така, во финалниот Акт на КЕБС (ОБСЕ) потпишан на 1 август 1975 година во Хелсинки, почнува јасна определба на оваа организација за заштита на малцинствата. Се подвлекуваше дека „Земјите-потписнички, на чијашто територија постојат национални малцинства, ќе ги почитуваат правата на припадниците на ваквите малцинства за еднаквост пред правото; ќе им даде целосна можност за вистинско остварување на човековите права и фундаменталните слободи и волјата, за на тој начин да го заштитат својот законски интерес во оваа сфера“ (Rohmer, 1996:27; Донели, 2004: 76).

Во сите понатамошни документи на ОБСЕ се истакнува заложбата на оваа организација за остварување на одредбите на финалниот Акт од Хелсинки, во поглед на малцинствата. Меѓутоа, најголемите достигнувања на оваа организација беа поставени во Документот од Копенхаген, од 1990 година, усвоен на конференцијата во Копенхаген, посветен на човековата димензија на КЕБС (ОБСЕ) (Bloed, 2000: 116).

Во овој документ е внесена долга листа со правата кои треба да им се признаат на малцинствата. Во овој документ е реafirмиран фактот дека „почитувањето на малцинските права е составен дел на правата на човекот“ и истото го квалификува како „суштински фактор за мирот, правдата, стабилноста и демократијата во државите учеснички“ (Катру, 2007: 162; Димитријевиќ, 2011: 490).

Исто така, со овој документ, припадниците на националните малцинства имаат право на слободно изразување, сочувување и развивање на нивниот етнички, културен, јазичен или религиозен идентитет. Исто така, тие имаат право да основаат и да одржуваат нивни сопствени образовни, културни и религиозни институции, организации или асоцијации, да ја исповедуваат и практикуваат нивната религија. Овој документ

²⁰ Документите на ОБСЕ за човековите права се земени од званичниот веб сајт на OSCE: <http://www.osce.org/en/dimhuman.htm>

ги обврзува државите-учеснички да го заштитат етничкиот, културниот, јазичниот и религиозниот идентитет на националните малцинства на нивната територија, како и да создадат услови за промовирање на тој идентитет.

Овој документ ги содржи и правата за ефективно учество во прашањата од јавен интерес. Кратко речено, овој документ содржи правила кои се однесуваат на сите најзначајни аспекти на меѓународна заштита за правата на националните малцинства. Овие прашања посебно имаат врска со образованието, употребата на јазикот на малцинствата, вонграничните контакти, политичката застапеност и учеството во јавните работи (Bloed, 2000: 116; Димитријевиќ, 2011: 491).

Значајна новина која е поврзана со националните малцинства во рамките на ОБСЕ, е функцијата на високиот комесар за национални малцинства. Така, по долгите преговори, самитот на ОБСЕ, одржан во Хелсинки, во јули 1992 година, одлучи да ја основа оваа висока функција на ОБСЕ. (Bloed, 2000: 116).

И документите во рамките на ОБСЕ, правата на малцинствата ги разгледуваат во рамките на индивидуалните човекови права, па, затоа се изразуваат дека „припадниците на малцинствата“ имаат право да ги уживаат овие права. Со тоа, малцинствата имаат право да ги реализираат овие права во група со други, меѓутоа, овие права не се колективни права.

Нема сомнение дека документите на ОБСЕ, иако се израз на политичка ангажираност од страна на земјите потписнички, сепак се значајни чекори на планот за афирмација и заштита на правата на човекот.

- *Регионалните режими.* „Регионални режими за заштита на правата на човекот се оние режими кои ги надополнуваат глобалните режими за човековите права, а го опфаќат доменот на потесни и похомогени групи држави и преку чии норми и процедури се покриваат одредени специјализирани права” (Катру, 2007:127; види и: Донели, 2004: 68). Овие режими се: Американскиот регионален режим; Африканскиот регионален режим и Европскиот регионален режим.

Системите за заштита на човековите права на овие режими, се однесуваат и на правата на малцинствата. Сите овие системи се значајни елементи за историскиот развој на заштитата на човековите права воопшто, и на малцинските права, посебно. Меѓутоа, од сите овие регионални системи, европскиот е најизграден и најнапреднат (Катру, 2007: 127-131; Janis, Kay, Bradley, 2002: 17), а за него ќе зборуваме во следното поглавје.

Спогодбите со мултилатерален и меѓународен карактер се јасен доказ дека од времето на 17-от, 18-от и 19-от век, нормално, во овој последниов поизразено, имаше тенденции малцинското прашање да се разгледува како меѓународен и мултилатерален проблем и нивната заштита и нивните права да имаат меѓународен карактер, односно нивната заштита да биде под меѓународно покровителство, а не само како спогодба помеѓу две држави.

Меѓутоа, овие тенденции се крунисале само во 20-от век, кога Организацијата на Обединетите Нации усвои неколку документи за правата на човекот, каде што беа инкорпорирани и правата на малцинствата, во вид на недискриминација на луѓето поради нивната расна, национална, верска, полна итн., припадност; исто така, и посебни декларации на правата на малцинствата. По ОН, важен придонес во овој правец дале и Европската Унија и ОБСЕ, со своите унапредни системи за човековите права и правата на малцинствата. За овие системи ќе стане збор подоцна.

Од ова што е кажано досега, јасно се гледа дека идејата и концептот на човековите права еволуирале. Исто така, сите релевантни меѓународни и регионални организации, како и невладиниот сектор, секогаш ја истакнуваат нивната сериозна заложба за унапредување на политиката на човековите права, општо, и правата на малцинствата посебно. Се прават континуирани напори во овој правец со разни форми, како што се, на пример: организирање конференции, семинари, научни истражувања, анкети итн. Цела оваа посветеност на меѓународната заедница и на Европската Унија посебно, создава цврста подлога за членовите на муслиманската заедница во земјите на ЕУ да се ориентираат кон промоција на интеграција, како своја стратешка цел и своја филозофија.

Гледано од евро-муслиманската перспектива, расправата за интеграција на муслиманската заедница во ЕУ и нивните верски права, не се новина. Од горенаведените спогодби јасно се гледа дека верското прашање беше чувствително во Европа и се правеа големи напори за неговото решавање. За решавањето на ово прашање се приклучија повеќе страни и со тоа ова прашање стана мултилатерално.

Јасно, исто така, се гледа дека проблемот на верските права и верските малцинства не е новонастанат проблем во Европа, туку тој е стар и секогаш бил предмет на расправа во Европа. Во поново време, Европа институционално, на највисоко ниво, преку своите заеднички тела, го има разгледувано ова прашање и затоа од телата на европската заедница беа усвоени конкретни спогодби и декларации за правата на малцинствата, во кои спаѓаат и политичките права.

Од оваа перспектива, муслиманската заедница треба да ја гледа политичката интеграција во Европската Унија.

ГЛАВА 4. ДОКУМЕНТИТЕ НА ЕВРОПСКИОТ СИСТЕМ ЗА ЧОВЕКОВИ ПРАВА ЗА ПОЛИТИЧКИТЕ ПРАВА НА МАЛЦИНСТВОТА

Во долгата човекова историја, европското тло често пати беше арена на судири меѓу поборниците на слободата на човекот и темните идеи на средновековието кои го затворија човечкиот ум во прангите на нелогични догми кои беа препрека за напредокот на човекот и општеството во разни полиња на животот.

Во Европа со текот на времето се појавија движења и идеи за ослободување на човекот и враќање на достоинството на човекот, што беше изгубено со ваквиот мрачен пристап кон човекот како разумно битие.

Така, во Европа се појавија реформатори како Мартин Лутер (*Martin Luther*), Џон Калвин (*Jean Calvin*) и др., кои повикаа на ослободување на човекот од метафизичките стеги и црковните догми (Трајковски, 2005: 165). По нив, имаме, исто така, едно силно и значајно движење не само за европската политичка и филозофска мисла, туку и за светската политичка мисла, а тоа е движењето на просветителството. Просветителите се бореа за враќање на човечкото достоинство со создавање нов концепт за човекот и за власта. Карактеристично за просветителството е сфаќањето дека луѓето се обдарени со одредени основни права и слободи со самиот факт што се луѓе (*Ibidem*, 165).

Просветителите се осврнаа и на политичкиот систем, односно начинот на владеење со народот. Тие го отфрлија апсолутистичкиот систем на владеење и повикаа на легитимирање на политичката власт од страна на народот преку директно учество во изборот на тие кои ќе ги водат и ќе владеат со нив. Како резултат на ова, власта се обврзуваше да ги почитува природните права на човекот и да продолжи по патот за афирмација и развој на човекови права и слободи, што, во крајна линија, се директно врзани со човековото достоинство.

Ова не е крај на напорите за промена и развој на пристапот кон човекот, неговите права и власта, туку во Европа имаме богато наследство на движења, струи, школи и мислителите кои беа доследни мајстори во изградбата на нов систем на вредности, нова политичка и филозофска мисла за човекот, општеството и власта. Како резултат на ваквите движења и напори, во Европа се роди “модерноста“ и модерното општество.

Создавањето на модерното општество е најважен момент за човековите права. Иако е јасно дека во историјата кај сите народи и општества се наоѓаат елементи кои се однесуваат на човековите права, „но, неспорно е, како што забележува

Трајковски, дека нејзиното издигање во централна идеја на политиката и на општествената организација е производ на модерното западно општество“. Според него, може да се каже дека „појавата и развитокот на оваа идеја е камен темелник на самото модерно општество и дека промените и развитокот на самото модерно општество, во основа, се резултат на безброј колективни борби за операционализација и остварување на идејата за човековите права и слободи во текот на последните два-три века од развитокот на човечкото општество“ (Ibidem, 162).

Новиот човек или новиот општествен менталитет, граден врз модерноста и новиот систем на вредности, се рефлектираше позитивно во доменот на човековите права, со создавање целосен систем за нивната заштита. Исто така, модерниот концепт за човекот и општеството, создаваше посветени борци против сите видови дискриминација, како што се: расизмот, нацизмот, фашизмот, тоталитаризмот и сите други видови девалвација и дискриминација на човекот. Ова е мошне значаен влог во создавањето на европскиот систем за човекови права, воопшто, и за заштита на правата на малцинствата, посебно. Затоа, европскиот систем за заштита на човековите права е еден од најизградените системи на човековите права, а како дел на овие права и правата на малцинствата.

Од практична страна, создавањето ваков изграден систем беше резултат на страшните и бесмислени војни од национален и верски карактер на овој континент. Овие војни оставија големи последици за европското општество, и од морална и од материјална гледна точка.

Затоа, под притисок на совеста да не се повторуваат ваквите страшни и болни случувања и насилства поттикнати од национални, верски или некои други тензии, што биле случај во минатото, и тргнувајќи од самиот факт дека европските општества се мултинационални и мултирелигиозни, во Европа се создаде мошне напреден и изграден систем за човековите права. Соработката, владеењето на правото, човековите права и слободи и плуралистичка демократија се промовираа како единствена солуција на новата Европа.

Европскиот систем за заштита на човековите права и правата на малцинства, доби голема поддршка кога, телата на Европската Унија, примањето на нови членови во Унијата го условија со почитување на соодветната/дадената земја-кандидат за влез во ЕУ, на човековите права и правата на малцинствата (Донели,

2004: 69). Ова е еден квалитативен придонес за унапредување на човековите права и правата на малцинствата.

Европскиот регионален систем за човекови права се состои од еден голем број инструменти и тела во рамките на Советот на Европа, Европската Унија и ОБСЕ. Ние ќе ги издвоиме следните документи, за да ја анализираме нивната функција на полето на правата на малцинствата:

- Европската конвенција за човекови права.
- Рамковната конвенција за заштита на правата на националните малцинства.
- Спогодбата од Мастрихт.

4.1. Европската конвенција за човекови права-ECHR²¹

Европската конвенција за заштита на човековите права и основните слободи е потпишана на 4 ноември 1950 година, во рамките на Советот на Европа, а стапи на сила во 1953 година. Од правен аспект, Конвенцијата претставува вистинска уставна повелба за политичките и за цивилните основни права и слободи (Puto, 2002: 5; Daci, 2006: 73; Димитријевиќ, 2011: 447).

Конвенцијата гарантира неколку основни човекови права и слободи, во овој контекст се и правата од политички и цивилен карактер. Усвојувањето на оваа конвенција е најзначајното постигнување на Советот на Европа, на планот на човековите права. Иако оваа конвенција и нејзините протоколи ги заштитуваат индивидуалните и основните слободи, односно конвенцијата не е наменета посебно за малцинствата, таа е важна за заштита на правата на малцинствата. Најдиректно во врска со малцинствата, конвенцијата се осврнува со забраната на дискриминација на малцинствата, воопшто, која е регулирана со членот 14. од оваа Конвенција. Овој член гласи:

14.Забрана на дискриминација

Уживањето на правата и слободите, признаени со оваа Конвенција, треба да се обезбеди без никаква дискриминација заснована врз пол, раса, боја на кожата, јазик, вера, политичко или кое и да е друго мислење, национално или социјално

²¹ Извор на текстот на конвенцијата е званичниот веб сајт на Советот на Европа: <http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=005&CM=8>.

потекло, припадност на национално малцинство, материјална положба, потекло по раѓање или кој и да е друг статус.²²

Во оваа конвенција се признаени и политичките и цивилните права, како што наведовме и заштитата на малцинствата од дискриминација врз национална, верска и малцинска основа. Овие права се гаранција дека малцинствата се еден од главните приоритети на ово тело и нивната заштита од дискриминација во поглед на уживање на овие права е јасна определба на сите земји потписнички на оваа конвенција.

Исто така, како механизам за остварување на правата и слободите гарантирани на оваа Конвенција, Советот на Европа го користи зачленувањето на државите во него. Така, во молбата за зачленување во Советот на Европа, посебно внимание му се посветува на начинот како се третираат малцинствата од страна на дадената земја (Aarnio, 2000: 127).

Гледано од аспект на политичките права, голем број права предвидени во оваа Конвенција, се важни за заштита на малцинствата и нивните политички права посебно, базирајќи се на општиот принцип на недискриминација на луѓето поради нивната национална, верска или малцинска припадност.

Така, членот 9, од оваа Конвенција, ја гарантира слободата на мислење, совест и вера. Според овој член, секој има право на слобода на мислите, совеста и верата. Ова право ја вклучува слободата за изразување на својата вера или убедување, сам или заедно со другите, јавно или приватно, преку богослужба, поука, проповеди, верски обреди и ритуали.

Членот 10, од Конвенцијата, гарантира слобода на изразување. Според овој член, секој има право на слобода на изразувањето. Ова право ги опфаќа слободата на мислење и слободата на примање и пренесување информации или идеи, без мешање на јавната власт и без оглед на границите.

Членот 11, од Конвенцијата, гарантира слобода на собирање и здружување. Според овој член, секој човек има право на слобода на мирно собирање и здружување со други, вклучувајќи го и правото да основа синдикати и да им се придружува на синдикатите за заштита на свои интереси.

Дополнителниот протокол бр.1, член 2, гарантира право на образование. Според овој протокол, секој има право на образование, вклучувајќи го и правото на

²² Извор: <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/html/005.htm>

родителите да обезбедат образование и настава во согласност со сопствените верски и филозофски убедувања.

Како се гледа од горенаведеното, оваа Конвенција првенствено се однесува на индивидуалните човекови права, но „некои од овие права резултираат во можноста да се остварат во заедништво со други, од страна на оние на кои им се дадени. Ова може да е значајно за положбата на етничките, национални или верски малцинства, особено кога станува збор за слободата на вероисповест или слободата за мирно собирање и здружување со други” (Андреевска, 1998: 375). Меѓутоа, ова не ги поместува овие права од индивидуално на колективно ниво, што значи дека овие права не се третираат како колективни права.

Оваа Конвенција е значаен инструмент на европскиот систем за човековите права во правец на општите европски интеграции, а во овој контекст и во правец на политичката интеграција на муслиманите во Европската Унија. Оваа Конвенција е поттикнувач на интеграцискиот дух во муслиманската заедница, посебно кога е во прашање нивната политичка интеграција, затоа што гарантира простор за нив во политичките токови на Европа, со гарантирање на политичките права. Така, со оваа Конвенција, пред муслиманската заедница е отворен пат за политичка интеграција и за ефективна политичка партиципација, на сите нивоа од политичкиот живот, со гарантирање на политичките права и тоа од две гледни точки:

а) Недискриминација во обезбедување на политичките права. Ова укажува на фактот дека никој не може да се исклучи од уживање на овие права поради вера и припадност на национално малцинство, што, во основа, ги подразбира и верските малцинства.

б) Граѓанственоста. Овие права се гарантираат за сите граѓани на една држава, без разлика на нивната припадност. Тоа значи дека “граѓанственоста“, која е основа за изградба на новиот европски систем на вредности, е најјак поддржувач и обезбедувач на политичката интеграција на муслиманите.

4.2. Рамковната конвенција за заштита на правата на националните малцинства²³

Рамковната конвенција за заштита на правата на националните малцинства е усвоена од страна на Комитетот на министри на Советот на Европа, на 10 ноември 1994 година. Таа конвенција е првиот меѓународен правен инструмент кој исклучиво е посветен на заштитата на националните малцинства (Aarnio, 2000:131; Puto, 2002: 145).

Рамковната конвенција гарантира неколку суштински права за малцинствата и целата, всушност, му е посветена на малцинствата, меѓутоа, ние тука ќе се осврнеме само на тие права што се во правец на фаворизирање на политичката интеграција на малцинствата, во овој случај на муслиманската заедница како малцинска група во Европа. Таа, во членот 4, ја истакнува еднаквоста на националните малцинства со другите државјани во правец на уживање на човечките права, а посебно еднаквоста со тие пред законот.

Еднаквоста со другите е важен фактор за заштита на особините на малцинствата, а во прилог на ова, Рамковната конвенција со точка 2 од членот 4 ги обврзува странките, ако е потребно, да преземат и позитивни мерки за да ја промовираат еднаквоста на малцинствата на сите полиња од животот. Со други зборови, се забранува дискриминација на малцинствата во правец на уживање на човековите права поради нивна различна припадност од другите државјани.

Точка 2, од членот 4 вели:

Страните се обврзуваат да преземат, таму каде што е неопходно, соодветни мерки да афирмираат во сите области на економскиот, социјалниот, политичкиот и културниот живот, целосна и ефективна рамноправност меѓу луѓето што им припаѓаат на националните малцинства и оние што му припаѓаат на мнозинството. Во оваа смисла, тие ќе ги земат предвид специфичните услови на лицата што им припаѓаат на националните малцинства.²⁴

Мошне значаен придонес за интеграција на малцинствата, воопшто, Рамковната конвенција дава со нејзината јасна определба, со членот 5, за зачувување на идентитетот на малцинствата, забранувајќи ги политиките што имаат за цел присилна асимилација на малцинствата, од една страна, и обврзување на државите за заштита на идентитетот на малцинствата, со афирмација на условите потребни за

²³ Извор на текстот на конвенцијата е званичниот веб сајт на Советот на Европа: <http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=157&CM=8&DF&CL=ENG>.

²⁴ Ивop: <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/html/157.htm>

националните малцинства, за да ја одржат и да ја развијат нивната култура и нивниот идентитет, од друга страна.

Членот 5 гласи:

(1) Потписниците преземаат обврска да вршат афирмација на условите потребни за припадниците на националните малцинства, да бидат во состојба да ја одржат и да ја развијат нивната култура и да се сочуваат основните елементи на нивниот идентитет, нивната вероисповест, јазикот, традициите и културата.

(2) Без предрасуди кон мерките преземени во согласност со општата политика на интеграцијата, потписниците ќе се воздржат од политика или практика, насочени кон асимилација на националните малцинства против нивната волја и ќе ги заштитуваат овие лица од дејства кои имаат за цел ваква асимилација.²⁵

Рамковната конвенција внесува суштински елементи во општеството кои се структурални компоненти на интеграцијата. Ова јасно се гледа од членот 6, на Рамковната конвенција, кој ги повикува земјите- потписнички, да го унапредуваат духот на толеранцијата и на меѓукултурниот дијалог, како и да преземаат ефективни мерки што ќе афирмираат меѓусебен резпект, разбирање и соработка меѓу сите индивидуи кои живеат на нивна територија, без оглед на нивниот етнички, културен, јазички или верски идентитет на овие индивидуи, посебно во сферата на образованието, културата и медиумите.

Во правец на заштита на културниот идентитет на малцинствата и нивните политички права, членот 7 од Рамковната конвенција ја гарантира слободата на мирно собирање, слободата на здружување, слободата на изразување и слободата на мислата, совеста и верата. Овие слободи се од универзална природа и едногласно признати од меѓународната заедница како основни слободи (Rohmer, 1996: 52), што значи дека овие слободи се однесуваат на сите лица без оглед на тоа дали тие припаѓаат кон национални малцинства или не.

Во духот на заштита на идентитетот на малцинствата е и членот 8 од Рамковната конвенција, кој е тесно поврзан со членот 7 и е во насока на подетална потврда на правата предвидени со членот 7. Членот 8 гласи:

Потписниците ја преземаат обврската да признаат дека секој припадник на национално малцинство го има правото да ја манифестира својата религија или вероисповест и да основа верски установи, организации и здруженија.²⁶

²⁵ Ивop: <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/html/157.htm>

²⁶ Ивop: <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/html/157.htm>

Рамковната конвенција е јасна и во поглед на афирмација на партиципација на малцинствата во сите сфери на животот, посебно тие што се однесуваат на малцинствата. Според овој член, потписниците се залагаат да обезбедат услови потребни за ефективно учество на припадниците на национални малцинства во културниот, социјалниот и економскиот живот, како и јавните прашања, особено кога истите ги засегаат нив. проблемот на идентитетот и развивањето на културата текстуално изразени на членовите на Рамковната конвенција, имаат посебна заслуга за афирмација на идејата на интеграција наспроти идејата на изолација кај сите заедници, а во овој случај кај муслиманската заедница.

Слободно може да се каже дека анти-интеграциска струја внатре во муслиманската заедница, за главен и најцврст доказ за ваква определба го има проблемот на идентитетот, односно според нив интеграција значи асимилација и топење на сопствениот идентитет и културни особини. Затоа, според нив, не треба да се поттикнува интеграцискиот дух кај муслиманска заедница затоа што тоа би значило завера против идентитетот. Меѓутоа, правата и слободите гарантирани со Рамковната конвенција имаат суштинска улога во заштита на идентитетот на немнозинските групи со изричната забрана на асимилаторска политика од страните потписнички и афирмација на условите потребни во овој поглед, а тоа пак според Рамковната конвенција е обврска на страните потписнички на оваа Рамковна конвенција.

Фактот што оваа Рамковна конвенција е прв документ посветен ексклузивно за малцинствата усвоен на европско тло, зборува за јасната определба на европските институции за интегрирање на немнозинските заедници различни од етничка, културна, јазична и верска база од мнозинската заедница, гарантирајќи ја заштитата на нивниот идентитет со недозволување на политика на принудна асимилација на немнозинската заедница од мнозинството, и со афирмација на толеранцијата, меѓукултурниот дијалог, взаемно почитување и соработка на сите граѓани, без разлика дали им припаѓаат на мнозинството или на малцинската заедница. Меѓутоа, како и другите споменати документи до сега, и Рамковната конвенција признава индивидуални права за припадниците на малцинствата, а не признава колективни права извршени од малцинската група како колектив (Rohmer, 1996:47). И ако се признава можноста на групно уживање на тие права и слободи, сепак тоа не е исто со значењето на колективните права, односно тоа е различно од значењето на колективните права.

4.3. Спогодбата од Мастрихт²⁷

Спогодбата од Мастрихт повеќе е позната како Спогодба на Европската Унија, затоа што со оваа спогодба се премина на Европската Унија. Оваа спогодба стапи на сила на 1 ноември 1993 и таа отиде многу подалеку од економската цел која беше одредена на почеток од страна на Заедницата, затоа што таа означува нова фаза во процесот на обединување на народите на Европа и и дава на економската цел политички карактер. Односно, овој документ го означи почетокот на трансформација на Унијата од чисто економска, во политичка заедница (Катру, 2007: 181; Reka&Sela, 2007: 89).

Во преамбулата на овој документ со кој е формирана Европската Унија, се дава јасна и недвосмислена слика за изгледот на идната Европа. Во преамбулата се потсетува на историската важност на спречување на поделбата на европскиот континент. Познато е дека Европа скапо ги плати овие поделби, а меѓу најризичните и со поголеми последици беа поделбите на верска основа. Затоа, со ова се укажува на неминовноста на еднаквото третирање на луѓето по верската основа за да не се повторува горкото минато.

Исто така, во преамбулата се истакнува определбата на земјите членки на Унијата, потписници на оваа спогодба, за почитување на основните човекови права и слободи; нивна определба за правна држава и за принципите на слободата и демократијата. Во членот 6, од Спогодбата на Мастрихт се претцизира дека:

1. Унијата е заснована врз принципите на слобода, демократија, почитување на основните човекови права и слободи и на правната држава. Овие принципи се заеднички за сите земји членки.
2. Унијата ги почитува основните права, како што се гарантирани од Европската Спогодба за заштита на човековите права и на основните слободи, потпишана на 4 ноември 1950 година, во Рим и како што произлегуваат од заедничките уставни традиции на земјите членки. Овие се земаат како општи правила на правото на заедницата.²⁸

Со ова се докажува демократскиот идентитет на Европската Унија и јасната определба на земјите членки за почитување на основните права и слободи.

²⁷ Извор на ова спогодба е званичниот веб сајт на ЕУ: http://europa.eu/scadplus/treaties/maastricht_en.htm

²⁸ Извор: <http://eur-lex.europa.eu/en/treaties/dat/11992M/htm/11992M.html>

И во сферата на надворешната политика, човековите права заземаат заслужно место. Така, во членот 11, од Спогодбата на Мастрихт, се вели дека од целите на заедничката надворешна политика на Европската Унија, меѓу друго, е и „развивањето и консолидацијата на демократијата и владеењето на правната држава, како и почитувањето на човековите права и основните слободи“. Ваквата цел на Европската Унија е отелотворена преку главен услов за примање на нови членки во Унијата. Со тоа, Европската Унија прави политички притисок врз другите земји, надвор од Унијата, посебно врз тие што се кандидати за зачленување во Унијата, да ја развиваат демократијата, правната држава и да ги почитуваат човековите права и основните слободи, како и да ги заштитуваат малцинствата (Daci, 2006: 99; Reka&Sela, 2007: 36).

Во заклучоците на претседателството на европскиот совет усвоени во Копенхаген, од 21-22 јуни 1993 година, меѓу друго стои: „Унијата бара, од страна на земјите-кандидати, да има стабилни институции, да ја гарантираат демократијата, предноста на законот, човековите права, почитувањето на малцинствата и нивната заштита... ” (цитирано во: Rohmer, 1996:34).

Спогодбата од Мастрихт создава „европска граѓанственост“ и тоа му го признава на секоја индивидуа што има државјанство на една земја-членка на Европската Унија. Оваа „граѓанственост“, меѓу другото, ги гарантира и типичните политички права како што е активното и пасивното избирачко право (Reka&Sela, 2007: 95). Ваквата димензија на Спогодбата од Мастрихт е клучен елемент за политичката интеграција на муслиманите и за позитивен пристап од страна на муслиманите кон својата политичка интеграција во Европската Унија.

Ваквиот концепт врз кој се гради новата Европа, кореспондира со новите реалности внатре во муслиманската заедница и новиот менталитет, кој се создава во рамките на заедницата како резултат на нова структура на заедницата, односно за припадници на заедницата кои имаат еден пасош, а не два. Тоа значи дека сега имаме „европски муслимани“ или „европски граѓани“, државјани на една земја-членка на Европската Унија, кои им припаѓаат на исламската религија, а не муслимани кои живеат во Европа и кои имаат пасош на свои земји каде што се родени и се стекнати со државјанства во земјите на Европската Унија каде што живеат. „Европскиот муслиман“ е европски граѓанин и како таков ги ужива сите права, во овој контекст политичките права, што се гарантираат со спогодбите кои се камен темелник на Европската Унија. Оваа реалност ќе има пресудна улога во

стабилизирањето на струјата која е определена за интеграциски процеси во муслиманската заедница и ќе го надминува проблемот на изолационистичката струја.

4.4. Индивидуалните и колективните права

Во зависност од тоа кој е носител на правата, луѓето како индивидуи или како колективитети, правата се делат на индивидуални и колективни (Катру, 2007: 33). Ова прашање се однесува на правата на малцинствата кога станува збор за нивниот носител, односно дали носители на овие права се индивидуите на малцинствата или малцинствата како групи, односно дали овие права се индивидуални или колективни права.

Во третманот на човековите права, има две гледишта:

а) Индивидуалистичкото гледиште.

Според теоретичарите на ова гледиште, единствени носители на човековите права се индивидуите;

б) Комуитаристичкото гледиште.

Според теоретичарите на ово гледиште, има некои права кои имаат колективна форма и носителот исклучиво е или треба да биде некаква заедница, како што се: правото на самоопределување, правото на развој или некои малцински права (Фрчковски, 2001: 47).

Во меѓународната практика, овие права се третираат од агол на индивидуалистичкото гледиште, односно човековите права се индивидуални, а не колективни. Од сите релевантни меѓународни и регионални документи за човековите и права и правата на малцинствата, јасно се гледа дека овие права се индивидуални и овие документи, посебно тие од европскиот регионален систем, зборуваат за правата кои им припаѓаат на индивидуите на малцинствата, што значи дека не им ги признаваат на малцинствата, колективните права (Rohmer, 1996: 47).

Иако овие права се признаваат како индивидуални, а не како колективни права, голем број либерали сметаат дека и со гарантирање на основните граѓански и политички права за сите поединци, без разлика на тоа во која група тие припаѓаат, индиректно би ги заштитувале културните малцинства. Тие своето гледиште го образложуваат со тоа што, како што пишува истакнатиот либерален теоретичар Вил Кимлика (*Will Kymlicka*), „основните човекови права како слободата на говорот, меѓусебните пријателства и свеста, иако припаѓаат на поединци, сепак, се

практикуваат во заедница со другите и со тоа овозможуваат заштита за групниот живот” (Кимлика, 2004:14). Исто така, кога се во прашање религиските малцинства, тие се заштитуваат индиректно со гарантирањето индивидуална слобода на вероисповед, така што луѓето би можеле слободно да се социјализираат со другите верници, без страв од дискриминација од страна на државата или од нејзино несогласување (Ibidem, 14).

Од друга страна, комунитаристите веруваат дека сепак мора да се уведе категорија на колективни права, затоа што со текот на времето стануваше јасно дека „малцинските права не можат да се сведат под категоријата човекови права. Стандардите на традиционалните човекови права се едноставно недоволни да ги решат некои од најважните и најконтроверзните прашања во врска со културните малцинства” (Ibidem, 16).

Во овој контекст, Вил Кимлика понатаму вели:

Јас мислам дека е легитимно, па дури и неизбежно, традиционалните човекови права да се надградат со малцинските права. Една сеопфатна теорија на правдата во една мултикултурна држава треба да ги вклучува и универзалните права, кои им припаѓаат на поединците независно од тоа на која група тие им припаѓаат, и одредени групно-диференцирани права или права со „специјален статус” за малцинските култури (Ibidem, 18-19).

Треба да се има во предвид фактот дека некои права, иако се индивидуални, индивидуата може да ги остварува во заедница со други, или како што истакнува Еро Арнио (Eero J. Aarnio) „некои права суштински може да се класифицираат како колективни” (Aarnio, 2000: 133). Од ваков карактер, како пример може да се спомнуваат следните права: правото на слобода на мирно собирање, на слобода на здружување, слобода на изразување и слобода на мисла, совест и вера; правото на формирање на верските институции, организации и здруженија; правото за формирање и користење на сопствените медиуми; право на учество на националните малцинства во културниот, општествениот и економскиот живот, како и во јавните работи, итн. (Ibidem, 133).

Кога е во прашање политичката интеграција на муслиманите и нивните политички права, според наше видување сите горе споменати спогодби за човековите права, и европскиот систем за човекови права воопшто, ги гарантираат овие права без оглед на тоа што не се третирали од таквите спогодби како колективни права. Некои од политичките права, муслиманите ги остваруваат во заедница поради природата на таквите права, а другите права тие ги остваруваат како граѓани рамноправни со другите граѓани, што е и смислата на интеграцијата кај интегративците муслимани. Муслима-

нот треба да го гради својот концепт за општеството и за својата улога во општеството врз граѓанската филозофија што е темел на модерното европско општество, односно да се интегрира политички за тоа што тоа му е должност како граѓанин на тоа општество за да придонесува и од политичката страна за доброто на општеството, а не да остане во рамките на малцинскиот концепт и секогаш да зборува за овие поими како што е политичката интеграција од малцинска гледна точка или да партиципира само во оние сфери што се однесуваат на малцинските прашања, а што не се во духот на правата смисла на интеграција воопшто и на политичката интеграција посебно.

Политичката интеграција на муслиманите подразбира вклучување на муслиманите во институциите на системот сметајќи ги овие институции за свои и како такви треба да се подржуваат и да се развиваат во духот на мултикултурализмот и нивна активна партиципација во политичкиот и општествениот живот во државите на Европската Унија. Со ова муслиманите ќе покажат дека се определени за интеграција воопшто во Европската Унија, и за политичка интеграција посебно. Значи, интеграција на индивидуите ќе доведе до интеграција на заедницата. Во ова треба да се гледа лојалноста кон државата и општеството. Политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, односно земјите кои се предмет на ова истражување, подразбира уживување на политичките права и политичкиот ангажман на муслиманската заедница, која се разликува од мнозинството во тоа општество. Ово се однесува на вклучување на муслиманите во европската политичка сцена, сакајќи на ваков начин да се придонесе за благосостојба на општеството.

Суштинска улога на европските институции е да создадат рамка за заштита на малцинствата и рамка за човекови права, воопшто. Сето тоа е направено за да се гради плуралистичко и вистинско демократско општество што ќе го почитува етничкиот, културниот, јазичниот и верскиот идентитет на секој припадник на тоа општество, посебно кога се во прашање малцинствата и ќе создава услови за изразување, сочувување и развој на тој идентитет. Ова е од суштинско значење за стабилноста, демократијата, сигурноста и мирот на континентот. Определбата на европските институции е да создаваат атмосфера на толеранција и дијалог што е неопходно со цел културната разновидност да биде извор и фактор не на поделба, туку на збогатување за секое општество. Ова е наведено во воведниот дел на сите најрелевантни документи на европскиот систем за заштита на човековите права и правата на малцинствата.

ГЛАВА 5. ЗАСТАПЕНОСТА НА МУСЛИМАНИТЕ ВО НАЦИОНАЛНАТА ВЛАСТ НА ВЕЛИКА БРИТАНИЈА, ФРАНЦИЈА И ГЕРМАНИЈА

Вовед

Европската интеграција како процес кој се одвива пред нашите очи, своите правни основи ги гради согласно демократските принципи според кои почитувањето на слободната одлука на граѓаните е камен темелник на современото демократско општество. Тоа значи дека главните одлуки треба да ги усвои народот, било тоа преку своите избрани предстваници на законодавната власт, или директно со нивното слободно изјаснување на референдум. Така, сите значајни акти и спогодби на Европската Унија се предмет на изјаснување на народните избраници во законодавниот дом на секоја земја членка, или на граѓаните на земјите членки со референдум.

Изјаснувањето на граѓаните на земјите членки на ЕУ за овие акти од кои зависи иднината на процесот на европската интеграција, во историјата на ова организација беше следен со доста тешкотии. Тука може да се наведе како пример изјаснувањето на граѓаните на Франција и Холандија негативно во референдум за европскиот устав во 2005 година. Ваквата одлука на граѓаните на овие земји, и на граѓаните на други европски земји за некои други акти на Европската Унија, е мотивирано од некои фактори на национално ниво, кои потоа се рефлектираат и на повисоко ниво во рамките на Европската Унија.

Исто така, и многу анализи кои се направени во врска со тоа како европјаните ја гледат иднината на Европа, и каква важност му дават на националниот и на европскиот идентитет. Одговорите покажуваат дека тоа зависи од многу фактори. Така, според една анкета во врска со гореспоменатите прашања, испитаниците со пониска општествено-професионална состојба се поскептични према Европа од тие со повисока општествено-професионална состојба. Постарите генерации се помалку чувствителни према Европа од помладите генерации. Исто така, позитивните мислења за Европа се зголемуваат паралелно со зголемувањето на нивото на образованието (Soin, 2008: 27).

Ово што го кажавме за односот на разните категории граѓани кон интегративните процеси, важи и за односот на заедниците кои се религиски различни од мнозинство граѓани на Европската Унија. Конкретно станува збор за муслиманската заедница.

Односот на членовите на муслиманската заедница кон интеграција во европското општество е различен. Муслиманите кои се во поповолна економска состојба, имаат попозитивен однос кон интеграција од муслиманите со понеповолна економска

состојба. Затоа, и европските лидери при одржување на Советот за Правда и Внатрешни работи во Ноември 2004 година, јасно се изјаснија дека вработеноста е еден клучен фактор за интеграција, и вработеноста ја поставија еден од единаесетите основни принципи на заедницата и на националните интеграциони политики.²⁹ Исто така, муслиманите со повисоко образовно ниво, имаат по позитивен однос кон интеграцијата од тие со пониско образовно ниво, затоа што тие ги разбираат подобро интеграциските текови и имаат визија како да се снајдат во овие текови.

Еден друг фактор кој е исто така важен за односот кон интеграцијата како процес, кога е во прашање муслиманската заедница, е разликата меѓу генерациите. Ако зборуваме за категоријата на емигрантите во рамките на муслиманската заедница, евидентно е дека тие имаат друг однос кон нивната интеграција од втората генерација, односно од нивните синови кои се родиле во некоја од европските земји членки на Унијата. Така, за новите генерации прашањето не е „дали“ да се интегрират, туку како да ги усогласуваат верските прописи со тековите во европското општество (Roy, 2004: 55).

²⁹Извор:http://ec.europa.eu/justice_home/news/information_dossiers/2005-2009/docs/presidency_conclusions_en.pdf

5.1. Положбата на муслиманската заедница во Велика Британија, Франција и Германија

5.1.1. Велика Британија

Муслиманите во Велика Британија се најголема религиозна малцинска заедница. Не постојат прецизни статистики за бројот на муслиманите во В. Британија, како резултат на тоа што во формуларите за регистрација на населението, не постои графа за вероисповедта. Затоа, има неколку начини на утврдување на бројот на муслиманите во В. Британија. Според статистиката на Канцеларијата за национална статистика, согласно со регистрацијата од 2001 година, во Англија, Шкотска и Велс живеат 1.6 милиони муслимани, коишто претставуваат 3% од целокупниот број на жителите на В. Британија (Office for National Statistics, 2003; Mix, 2011: 32). Според некои други статистики, бројот на муслиманите во В. Британија е над 2.5 милиони, односно од 2 до 3 милиони (Mix, 2011: 32; Vertovec, 2002: 21; Goody, 2004: 11).

Според некои истражувачи, бројот на муслиманите во В. Британија е во постјан пораст. Така, на пример, според една статистика, во 1951 година имало 23.000 муслимани, во 1971 година овој број се покачил на 369.000, во 1981 година имало 690.000, а во 1991 година тој број се искачил на еден милион муслимани (Nielsen, 1992: 41). Имајќи го предвид растот на муслиманското население, како резултат на високиот наталитет, можно е бројот на муслиманите во денешно време да е околу два милиони.³⁰

Муслиманската заедница во В. Британија, исто така, не е хомогена од национален аспект. Таа е составена од муслимани со потекло од земјите на Јужна Азија, односно Индискиот подконтинент, муслимани со арапско потекло, муслимани со турско потекло, муслимани со потекло од земјите на Балканот, како и муслимани со потекло од Африка и муслимани од југоисточна Азија. Поголемиот број на муслиманите во В. Британија се од Пакистан и од Бангладеш. Така, околу 45% на муслиманите во В. Британија дошле од Пакистан, околу 15% до 20% дошле од Бангладеш, а другиот дел од арапските земји и други предели на светот (Laquer, 2007: 38; E. Mix, 2011: 32). Ако го заокружime бројот на муслиманите, според етничкото потекло во проценти, може да се каже дека две третини на муслиманите кои живеат во В. Британија се со потекло од Јужна Азија, околу 8% се со африканско потекло, а околу 12% се бели (Vertovec, 2002: 21).

³⁰ Извор: Официјалниот веб-сајт на Министерството за надворешни работи: <http://www.fc.gov.uk/ar/about-britain/muslims-in-britain/british-muslims-distribution>.

Според британското Министерство за надворешни работи, согласно со регистрацијата од 2001 година, структурата на муслиманската заедница изгледа вака: 11.6% се муслимани со бело потекло; 6.9% се муслимани од црна раса; 74% се од азиско потекло; а 7.5% се од друго потекло.³¹

Гледано од аспект на присуството на муслиманите во градови, според пописот од 2001 година, градови со најбројно муслиманско население се: Лондон, кој има 7.2 милиони жители, од кои еден милион, или 16% ,се муслимани; Бирмингем, со еден милион жители, од кои 140.000, или 14%, се муслимани; Манчестер, со 125.219 муслимани; Братфорд, кој има 483,000 жители, 75.000, или 16%, се муслимани; Лечестер, кој има 300,000 жители, 30.885 или 12% се муслимани; Кирклес е град со 39.319 муслимани; Лидс, кој има 680.700 жители, 30.750 или 4.5% се муслимани и Олдхам, кој има 218,500 жители, од кои 25.000 или 11% се муслимани (види: Gilliat-Ray, 2010: 119, 193; Hussain&Choudhury, 2007: 15).

Присуството на муслиманите во В. Британија постепено се зголемувало, така што може да се зборува за две фази:

а) Фаза на симболичното присуство на муслиманите во В. Британија. Во помал број, муслиманите во В. Британија се присутни од пред два века и тоа како резултат на колонијалното присуство на В. Британија на Индискиот потконтинент. Во средината на деветнаесетиот век, некои муслимани дошле во В. Британија како странски работници, регрутирани од некои компании. Овие компании земале неколку странски работници, а меѓу нив имало и муслимани (Fetzer&Soper, 2005: 26). Исто така, пред Втората светска војна, малобројни групи муслимани, особено морнари од Јемен и од Бенгал, можеле да се сретнат во пристанишните градови, како, на пример, Лондон, Кардиф и Глазгов (Vertovec, 2002: 19).

б) Фаза на големо присуство. Муслиманите во голем број дошле во В. Британија по Втората светска војна, кога требаше да се обнови британската економија и инфраструктурата на британските градови. Најголем број муслимани дошле од Пакистан и Индија, а потоа имало голем број муслимани кои дошле и од Бангладеш, како и од некои арапски земји. Гледано во целина, повеќе имигранти дошле од земјите на Комонвелтот, затоа што, според Законот за британско државјанство од 1948 година, на доселениците од Комонвелтот им се достапни сите права и привилегии на британското државјанство, односно тие ги уживаа сите граѓански и законски права како и луѓето родени во Велика Британија (Ibidem, 19-20).

³¹ Види: <http://www.fco.gov.uk/ar/about-britain/muslims-in-britain/british-muslims-distribution>.

Еден бран муслимани стигнале во В. Британија во доцните 60-ти и раните 70-ти години, како резултат на политиката на „Африканизација“ во некои земји на Источна Африка, коишто биле погодени од британското колонијално влијание. Ова политика ги истисна некогаш добро етаблираните индиски заедници. Десетици илјади, вклучувајќи значителен број индиски муслимани, дошле како бегалци, со целите свои семејства (Ibidem, 19-20).

Имиграцијата на муслиманите и на другите групи продолжила со побрзо темпо по Втората светска војна, па се до седумдесеттите години, како резултат на либералните британски закони за имиграција. Меѓутоа, кога се зголемил бројот на имигрантите, официјалните органи во В. Британија, почнале сериозно да размислуваат како да ја контролираат имиграцијата и за оваа цел воведоа значителни рестрикции за имиграцијата.

Рестрикциите на примарната миграција почнаа со Законот за доселениците од земјите на Комонвелтот, донесен во 1962 година. Потоа, сите британски влади, лабуристи или конзервативци, донесоа закони со кои се заоструваше миграционата политика. Со тоа, В. Британија стана исто толку рестриktivна во својата миграциската политика, како и во која било друга европска земја (Kerel, 1997: 100). Како што наведуваат некои истражувачи, овие рестрикции за имиграцијата беа резултат на загриженоста на Владата, заради имиграцијата на африканци, при што се претпоставуваше дека расниот плурализам е проблем што треба да се избегне. Со овие рестриktivни мерки, политиката имаше намера да го ограничи, и потоа и да го запре, движењето на обоените луѓе од Африка, од Карибите и од Индискиот потконтинент кон Велика Британија (Fetzer&Soper, 2005: 28).

Првите имигранти кои дошле во В.Британија биле мажи, затоа што тие имале намера да работат некое време, да заработат пари и да се вратат во нивните земји. Меѓутоа, од различни причини, овие работници во В. Британија не само што не се вратија во нивните земји, туку планирале да ги доведат и своите семејства. В. Британија посериозно пристапи кон овој проблем, со воведување на закони за контрола на имиграцијата. Така, во доцните 60-ти и раните 70-ти години на минатиот век, почна соединувањето на семејството со нивните татковци и тоа доведе до зголемување на бројот на имигрантите, воопшто, и на муслиманите, посебно (Vertoves, 2002: 20).

Гледано од аспект на правната положба на граѓаните, муслиманската заедница е составена од граѓани кои дошле од другите земји, а кои имаат право на престој во

Британија; граѓани кои дошле од другите земји и кои стекнувале британско државјанство, како и граѓани кои се родиле во В. Британија. За разлика од другите европски земји, во В. Британија поголем број граѓани од муслиманската заедница се државјани, како резултат на воведувањето на полибералните закони за стекнување државјанство, односно попрецизно кажано, со Законот од 1948 година. Тука треба да се истакне и фактот дека и по рестриктивните мерки на британските влади за примарната имиграција, законските права не им биле одземени на тие што веќе беа влезени, како и фактот на одржување релативно либерална политика во добивањето државјанство и дури вовеле прогресивни закони за да се справи со новосозданиот расен плурализам. Како резултат од ова, повеќето од доселениците и членовите на нивните семејства кои пристигнаа во 50-тите и во 60-тите години на минатиот век, на крајот станаа државјани на Велика Британија. Децата на доселениците, во најголем дел, станаа британски државјани (Joppke, 1999: 261).

Гледано од аспект на верското потекло, муслиманската заедница во Велика Британија е составена од муслимани кои се родиле како муслимани, а овие се имигрантите муслимани кои дошле од земјите на Јужна Азија, Источна Африка, некои арапски земји, како и некои земји од Балканот и муслимани од другите вери кои му пристапиле на Исламот.

Емиграцијата во Велика Британија може да се поврже со четири значајни фактори: 1) Економскиот просперитет и индустрискиот развој на Британија, за што се бараше поголема работна сила; 2) Желбата за подобар животен стандард на луѓето; 4) Образование; 3) Политичките мотиви. Од политички мотиви, имигрирале претежно муслимани од некои арапски земји, како и од некои земји на Југоисточна Европа, како резултат на притисокот од тоталитарните власти.

Првите генерации муслимани кои дошле во Велика Британија работеле тешки физички работи. Тие биле неквалификувани или полоквалификувани работници, коишто работеле во индустриските сектори кои биле малку платени и, инаку, сметани за непожелни од страна на многу британци. Таков беше случајот со многу фабрики околу Лондон и областа Мидландс, а особено во градовите со развиена текстилна индустрија на северот на земјата, како што се: Братфорд, Лидс и Манчестер (Vertovec, 2002: 19). Тоа се одразувало и на зачувањето на работните места, односно првите генерации на емигрантите по Втората светска војна, не биле погодени од разните кризи на планот на вработувањето, затоа што ги вршеле најтешките работи, меѓутоа подоцна, кога се зголемил бројот на имигрантите, кои претежно биле неквалификувани, и кога

била воведена поразвиена технологија, имигрантите биле погодени повеќе од другите од невработеноста.

Стапката на невработеноста кај муслиманите кои живеат во Велика Британија е висока и е повисока во споредба со другите верски групи (Laqueur, 2007: 70; Mix, 2011: 36). Така, според Канцеларијата за национална статистика, во Националната анкета за 2004 година, стапката на невработеноста на муслиманите беше повисока од оние од која било друга религија. Во 2004 година, 13% од мажите муслимани во Велика Британија биле невработени, што е над трипати повеќе од стапката на мажите христијани. Муслиманите, на возраст меѓу 16-24 години, имале највисока стапка на невработеност, односно 28%, споредено со 11% со христијаните, од иста возрасна група (Office fo National Statistics, 2004).³²

Разлики постојат и внатре во самата муслиманска заедница. Така, нивото на невработеност меѓу младите британски муслимани, со потекло од Пакистан и Бангладеш, е значително повисока од нивото на невработеноста од младите британски муслимани со индиско потекло. Исто така, според Канцеларијата за национална Статистика, и резултатите на учениците од етничките малцинства на стандардизираниите тестови се послаби од резултатите на студентите од белата раса. Резултатите на учениците со потекло од Пакистан и од Бангладеш, од кои најголемиот број се муслимани, се пониски од просекот на национално ниво. Студентите црнци имаат далеку најслаби резултати од сите расни групи при мерењето на постигнувањата во образованието. Учениците Индијци, од друга страна, всушност, се подобри од учениците белци (Office for National Statistics, 2002).

За ваквото ниво на малцинските заедници во Велика Британија, посебно муслиманите, влијаат неколку фактори. На прво место е ниското образовно ниво, коешто се одразува и во образованието на нивните деца, како и неквалификуваноста или полуквалификуваноста на првите генерации муслимански имигранти, којашто се одразува на вработувањето. Првите генерации на муслиманите кои дошле во Велика Британија, биле работници кои немале некоја квалификација, туку работеле физички работи кои не бараат квалификација, а ваквата положба стана пречка за вработување подоцна, кога се изменија работите и кога се барале квалификувани работници.

³² Извор: Office for National Statistics:<http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=979> .

5.1.1.1. Верскиот живот

Како и во сите други европски земји, така и во Велика Британија, може да се каже дека верскиот живот има две фази на организирање: а) организирање преку џамии; б) организирање преку разни институции.

Во првата фаза имаме присуство само на муслимани мажи коишто дошле во Велика Британија со намера да заработат пари и да се вратат во нивните земји. Тие го сочинуваат првиот бран муслимански работници кои биле со ниско образовно ниво, а тоа, пак, се одразувало и во начинот на организирање на верскиот живот. Ова категорија муслимани, не беше во состојба да покаже некоја посебна способност во организирањето на муслиманската заедница, односно, имале дефицит во поглед на способни луѓе за организирање, а, исто така, и целокупниот број на муслиманите беше мал. Затоа, како единствена форма на организирање беа џамиите. Тие сакале да ги обавуваат своите дневни верски обреди и да имаат место за обавување на неделната заедничка молитва во петок.

Кога е во прашање првата генерација муслимани, некои истражувачи (види: Fetzer&Soper, 2005: 31) наведуваат дека многу од нив поверувале дека најдобар начин да се избегнат потенцијалните проблеми со државата, е намалувањето, до минимум, на религиозните карактеристики на нивниот идентитет. Со тоа, Исламот постоел повеќе скриено. Во почеток, молитвите се обавувале во станови и куќи, кои биле адаптирани како место за обавување на молитва, а по извесно време се претворале и во поголеми сали, во џамии. Првата џамија во В. Британија била отворена во 1889 година, во градот Вокинг (Woking). Подоцна, бројот на џамиите се зголемил, со зголемувањето на бројот на муслиманите кои дошле во В.Британија. Така, во 1963 година, во В. Британија се регистрирани само 13 џамии, а во 1970 овој број се зголеми на 49 џамии. Во 1975 година овој број се зголеми на 99, во 1980 година се зголеми на 203, во 1985 година се зголеми на 338, во 1989 година се зголеми на 329 и во 2003 година овој број се зголемил на 1493 џамии (Vertoves, 2002: 21; Fetzer&Soper, 2005: 47). Според една статистика (Laqueur, 2007: 38), во В.Британија, во 1999 година, имало 584 џамии со дозвола, а во денеска, реалниот број на џамиите е најмалку 2000. Само како информација да го наведеме тоа дека според цитираниот извор, во Бирмингем, вториот град по големина во В. Британија, сега за сега, има повеќе џамии отколку цркви. Меѓутоа, треба да се истакне и фактот дека не може да се даде точен број на џамиите во В. Британија од две причини: а) овој број е во постојано зголемување; б) има џамии кои

не се регистрирани како џамии или, пак, се регистрирани како здруженија, а реално се џамии.

Во овој контекст, треба да се напомене дека овие џамии беа основани зависно од местото на потеклото на муслиманите кои дошле во В. Британија. Така, имаме џамии на арапите, трузите, пакистанците, индијците, босанците, албанците итн. Некои џамии, иако беа оснивани од одредени арапски земји, раководната структура е мешовита и тоа со инсистирање на самите оснивачи. Исто така, како резултат на големината на градовите на В. Британија, како што се Лондон, Манчестер, Бирмингем и други, џамиите стануваат се по хетерогени, од аспектот на структурата на тие коишто ја обавуваат молитвата. Така, како резултат на големи дистанци во британските градови, муслиманите препочитаат/настојуваат своите верски обреди да ги извршуваат почесто во поблиските џамии, иако се формирани од припадници на муслиманската заедница со различна етничка припадност, отколку да патуваат подолго за да стасаат во џамиите кои ги оснивале нивните сограѓани, кои доаѓаат од иста земја или, пак, говорат ист јазик. Тоа се случува, но поретко. Овој феномен има влијание и врз процесот на интеграцијата, и тоа на два начини: 1) Тоа ја зајакнува интермуслиманска интеграција, со тоа што прво самите муслимани се интегрират како една заедница и покрај етничката разноликост, со тоа што се наоѓат во една верска институција; 2) Со предметот на проповед во џамиите. Обично, предмет на проповед се секојдневните проблеми на муслиманите во В. Британија, а не етничките или верските проблеми на тие кои ја оснивале џамијата, во местото од каде што потекнуваат. Кога една џамија се идентификува со доминација на одредена етничка заедница и предметот на предавањето е повеќе поврзан со проблеми од таа заедница, отколку да е универзален и сеопфатен, се земаат примери од одредено културно подрачје, односно доминира локалниот менталитет во приодот кон еден проблем. За разлика од тоа, сегашната појава на мешовита структура на муслиманите во џамии, влијае и кај предавачот да биде поуниверзален во своето предавање и да говори за теми кои се оденсуваат на сите, односно на муслиманската заедница во дадената земја, со соодветни примери.

Интересно е да се спомене дека отворањето на џамиите не било дискутирано во британското општество. Населението не гледало со доза на резервираност кон џамиите, затоа што британското тло стана земја на разновидно население кое имало поинаква верска припадност и култура од Британците, а со тоа и природно е дека тие ќе имаат и свои места за молитва. Во овој поглед, посебни заслуги имаше и британската политика. Водечкиот принцип за британската политика беше мултикултурализмот и како

резултат на тоа, државата ги охрабруваше групите од разни култури да создават свои организациски структури, да ги зачуваат нивните обичаи и религиозни обреди, онако како што тие сметаат дека е потребно (Fetzer&Soper, 2005: 30).

Почнувајќи од 70-тите години па наваму, структурата на муслиманската заедница се промени, со тоа што мажите кои први дошле во В. Британија како работници, ги земале и нивните семејства, плашејќи се од строгите закони за имиграцијата што британските влади почнувале да ги донесуваат, со цел да се ограничи имиграцијата на странците, посебно на обоените луѓе, кон В. Британија. Така, зголемувањето на бројот на муслиманите отвораше нови перспективи за муслиманите во В. Британија. Во овој контекст, зголемувањето на бројот на муслиманите даде поголема важност на нивниот религиски идентитет (Ibidem, 31), и тие, сега, веќе мислеле посериозно како да го зачуваат својот идентитет и да ги развиваат своите верски вредности.

Како резултат не сето тоа, во 70-тите и 80-тите години, имаме втора фаза на верското организирање на муслиманската заедница, односно верското организирање на муслиманите во В. Британија се здоби со нова физиономија. Во ова фаза, муслиманите формирале разни религиозни, социјални и образовни институции. Формирањето на разни верски, социјални, хуманитарни и образовни институции од страна на муслиманите во В. Британија, е процес кој тече до ден денеска. Затоа, тешко е да се одреди точниот број на овие институции, а тоа не е ниту наша цел. Според една статистика, од последната декада на минатиот век, во В.Британија има повеќе од 950 муслимански организации (Ibidem, 49). Ние тука ќе ги наведеме само најистакнатите муслимански организации во В.Британија:

- *Муслиманскиот Совет на Британија (Muslim Council of Britain)*. Оваа организација е основана во ноември 1997 година, по состанокот со голем број муслимански организации. Таа опфаќа повеќе од триста локални, регионални и национални муслимански институции и е поврзана со околу 70% од муслиманите во В. Британија (Muslim Council of Britain, 2003; Gilliat-Ray, 2010: 109). Меѓутоа, и покрај големата раширеност на ова организација, сепак, таа не е единствениот глас на сите муслимани во В. Британија, како резултат на разликите во националната база на муслиманската заедница. Кај ова организација доминира пакистанскиот елемент. Формирањето на Муслиманскиот Совет на В. Британија беше охрабрувано и од страна на британската влада, затоа што таа е поефикасна да зборува со една организација за прашања што и се важни на муслиманската заедница, наместо да зборува со повеќе организации (Fetzer&Soper, 2005: 51).

- *Муслиманска Асоцијација на Британија (Muslim Association of Britain)*. Оваа организација е основана во 1997 година и претставува една од значајните муслимански организации во В. Британија. Има 12 ограноци во најглавните градови во В.Британија.³³ Во оваа организација доминира арапскиот елемент, иако и другите муслимански етнички групи се претставени. Авторот Валтер Лакер наведува дека ова организација има врски со организација Муслиманско Братство во Египет и со палестинското движење Хамас (Laqueur, 2007: 73; види и: Gilliat-Ray, 2010: 75-76).

- *Федерација на Студентски Исламски Здруженија во Велика Британија (FOSIS)*: Оваа организација е студентска организација и е концентрирана на студентски кругови, а имајќи ја предвид природата на организацијата, таа дејствува и меѓу младите муслимани. Оваа организација е основана во 1962 година, во Бирмингем од страна на муслимански студенти.

- *Исламскиот Културен Центар* во чиј состав е и *Лондонската Централна Џамија* која е основана во 1944 година (Gilliat-Ray, 2010: 162, 193).

Заедничко својство на сите овие организации е нивна посветеност за промоција на интеграција наспроти изолација на муслиманската заедница (Раџи, 2011:7, 17), а нивните активности се во правец на интегрирање на муслиманската заедница во британското општество и изградба на мостови за дијалог со британското општество. За оваа цел, се одржуваат консултации со јавните тела, се објавуваат написи во весници за разни прашања, се промовира соработката во заедницата со разни форми и се работи за отстранување на некои негативни општествени појави и дискриминација и, воопшто, се работи за доброто на општеството. Меѓутоа, треба да се наведе и тоа дека меѓу муслиманите во В. Британија има и такви организации кои имаат радикални ставови во врска со интеграцијата и повикуваат на изолација на муслиманите од британското општество, затоа што интеграцијата, според нив, е асимилација и тоа муслиманите не смеат да го дозволат (Roy, 2004: 145). Како пример може да се наведе организацијата Хизб ат-Тахрир (Партија на ослободување), која е основана во арапските земји, но со имиграција на арапите муслимани во В.Британија. Оваа организација се прошири и во В. Британија.

Во последно време, во В. Британија се основани и институти за потготовување на теолози за верските потреби на муслиманите во В. Британија, како и во Западна Европа. Како најзначајни институти во В. Британија се: *Европскиот институт за хуманистички науки* во Велс, каде што студирале студенти не само од В. Британија,

³³ Извор: www.mabonline.net

туку и од цела Европа, а меѓу нив и некои студенти од Македонија; *Европскиот институт за хуманистички науки* во Бирмингем; *Маркфилд Институтот за високо образование* во В. Британија, како и *Центарот за исламски студии* на Оксфорд.

5.1.1.2. Предизвици за муслиманите во Велика Британија

Велика Британија е демократска земја која ги почитува основните човекови права и слободи и муслиманите во В. Британија можат слободно да ја практикуваат својата вера во рамките на законот. Инаку, В. Британија нема устав кој ги определува религиските права како основни. Правата за слободно практикување на религијата се, во основна смисла на зборот, работа на законодавството (Fetzer&Soper, 2005: 35). Меѓутоа, и покрај правото за слободно практикување на религијата, муслиманите се соочуваат со неколку предизвици, а посебно кога нивниот број се зголеми и кога на нив почна да се гледа како фактор кој има влијание во јавниот живот.

Во оваа прилика, ние ќе ги наведеме следните предизвици:

5.1.1.2.1. Непризнавањето на муслиманите како религиозна група

Еден од најсериозните предизвици за муслиманите во Велика Британија, кој се одразува и во повеќе јавни сегменти, е непризнавањето на муслиманите како религиозна група (Раџи, 2011:2, 18). Со Законот за меѓурасни односи (Race Relations Act), од 1976 година, само Сиките и Евреите се сметат за етничка група и, поради тоа, се заштитени со овој закон. Муслиманите не се етничка група, туку се религиозна група за кои не постои закон и затоа не се заштитени со споменатиот закон (Vertovec, 2002: 25, 27; Roy, 2004: 71).

Непризнавањето на муслиманите како религиозна група, се рефлектира негативно врз браќата на муслиманите за нивните верски прашања. Ово ќе го илустрираме со случајот Нјази против Рајманс (Nyazi vs Ryman Ltd). Во овој случај, еден вработен барал од својот работодавец да му овозможи слободен ден за празникот на Фитр Бајрам. Меѓутоа, работодавецот го одбил неговото барање да го прославува празникот на Фитр Бајрам. Во овој случај, судот одлучил дека муслиманите не претставуваат етничка или расна група и поради тоа, не се заштитени со Законот за меѓурасни односи (Vertovec, 2002: 25). Рој подвлекува дека еден од парадоксите на Законот за меѓурасни односи, е тоа што еден Сик не може да се отпушти од работа затоа што носи турбан. А тоа може да и се случи на една муслиманка која носи марама, затоа што турбанот се смета како етнички симбол, а марамата како верски симбол (Roy, 2004: 71).

Признавањето на муслиманите како религиозна заедница, ќе отвореше многу нови можности во британското општество и ќе ги штитеше од многу предизвици на верски план.

5.1.2.2.2. Немање законска заштита против религиска дискриминација

Како резултат на зголемувањето на бројот на имигрантите во британското општество и појавата на незадоволство од некои страни во британското општество, за се поголемото присуство на имигрантите, британските власти преземаа конкретни чекори за спречување на дискриминација по расна или етничка основа и спречување на насилство над имигрантите. За ова цел, Велика Британија, во 1976 година, донесе Закон за меѓурасните односи. Овој Закон забрануваше дискриминација на расна или на етничка основа. Во согласност со овој Закон, беше формирана Комисија за расна еднаквост (CRE). Меѓутоа, овој Закон не овозможи заштита од дискриминација на верска основа, нити, пак, имаше посебен Закон за заштита од верска дискриминација.

На почетокот, проблемот на религиска дискриминација во В. Британија не беше истакнат, затоа што немаше големо потенцирање на религискиот идентитет нити, пак, на религиските активности и барања. Но, со текот на времето, кога се зголеми бројот на муслиманите се зголеми и потребата од најразлични форми на религиско изразување на заедницата. Кај младите генерации се зголеми верското чувство, дојде до истакнување на карактеристиките на религискиот идентитет и на религиските активности. Така, се отворија џамии за колективни молитви, медреси и училишта за проучување на Куранот за религиско образување на младите, формални здруженија за координација на локално и регионално ниво во врска со финансирањето и со поврзувањето на органите на власта да се лобира за религиските погодности и да се зачуваат колективните права (Vertovec, 2002: 20-21). Со тоа, и религијата стана појава која треба да има законска заштита од дискриминација. И овој проблем стана важно прашање за муслиманската заедница.

Отсуството на ваков Закон, отвора можности за религиска дискриминација посебно при вработување (Roy, 2004: 71), а и во други сегменти на општествениот живот. Овој Закон е од голема важност, особено денес, кога има забележителен пораст на негативни претстави за Исламот во медиумите, како резултат на разни настани поврзани со муслиманите на национално и меѓународно ниво. Исто така, овој Закон би ги заштитил муслиманите од богохулството, која е опасна појава и која доведува до

пореметување на меѓуверските односи во едно општество. Сега за сега, само христијанската религија е заштитена со овој Закон.

Во 1999 година Лордот Ахмед (*Nazir Ahmed*) и Баронесата Удин (*Manzila Pola Uddin*) иницираа расправа за проширување на Законот за меѓурасни односи, со цел иститот да се однесува и на религиската дискриминација. Меѓутоа, во истата година беше одбиен од страна на Лордот Басам (*John Steven Bassam*), министер за внатрешни работи во Домот на Лордовите (Vertovec, 2002: 27).

5.1.1.2.3. Погрешните претстави за Исламот

Еден од загрижувачките предизвици за муслиманската заедница во Велика Британија, и воопшто во Европа, е и честата појава на погрешни претстави за Исламот, како во електронските медиуми, така и во печатените. Ова е констатирано од страна на Комисијата за британските муслимани и исламофобија при Рајмонд Труст (Runnymede Trust), една добротворна организација којашто се занимава со истражување и со социјална политика во врска со расата и етницитетот (Runnymede Trust, 1997). Така, според извештајот на Рајмон Труст (Runnymede Trust), „Islamophobia: A Challenge for Us All“, неретко може да се прочита и да се слушне дека Исламот е монолитен и статичен, дека има малку заедничко со вредностите и со практиките на другите (особено на западната) култури, дека е насилен, агресивен, недемократски и дека не верува во слободата на мислење (види и: Jasch, 2007:04 345; Archick, 2005: 11).

Ваквите претстави за Исламот, во голема мера, беа предизвикани и од реакцијата на муслиманите за некои настани на национален и на меѓународен план. Во овој контекст, може да се наведе и случајот на Селман Ружди, кога реакцијата на муслиманите доведе до широка дебата во британската јавност за нивото на толеранцијата и слободата на мислење и изразување во Исламот. Исто така, и терористичките напади во Лондон, Мадрид, а пред тоа и во Њујорк и Вашингтон, беа причина за разни претстави за Исламот дека тоа е вера на нетолеранција кон другите и вера на насилство. Нормално, ваквите претстави се одразуваат и на односот на луѓето од тие земји кон муслиманите и кон нивните барања.

5.1.1.2.4. Веронауката во државните училишта

Образованието е едно од најчувствителните прашања за муслиманската заедница во Велика Британија, како за оспособување на младите генерации, така и за зачувување на верските особености на заедницата, посебно кај младата генерација. Во овој

контекст, најистакната точка, поврзана со верата, се часовите по веронаука во државните училишта.

Според *Законот за образование*, донесен во 1944 година, сите државни училишта треба да овозможат часови по верска настава и секој училишен ден да започне со заедничка молитва. Меѓутоа, во времето кога е донесен овој Закон, доминантна вера во В. Британија беше христијанството, а другите вери не беа забележливи во општеството. Затоа, со овој Закон се предвидува верска настава, без да се именува некоја вера посебно, а фактички се мисли на христијанската, а не на другите вери. Оваа одредба се формализираше во *Законот за образование*, донесен во 1988 година. Според овој Закон, „колективното практикување религија во државните училишта треба да биде целосно или главно од широк христијански карактер, и дека во религиско образование, содржината посветена на христијанството во наставната програма треба да доминира” (цитирано во: Fetzer&Soper, 2005: 39).

Иако со овој Закон не им се намтенуваат часови по христијанска религија на припадниците на другите вери, иако родителите имаат право да не им дозволат на своите деца да присуствуваат на верските часови, за муслиманите ова не е решение на проблемот. Тие не сакаат да имаат право да не присуствуваат на часовите, затоа што во демократските општества не доаѓа предвид да им се намтенува религијата, туку нивно барање е Законот да ги опфаќа и другите вери, односно да овозможува верска настава за припадниците на сите религии.

Треба да се истакне и тоа дека во В. Британија муслиманските жени не се соочуваат со проблемот на носење верска облека (хиџаб) во училишта, што е проблем во Франција и некои други европски земји.

Имајќи го предвид мултикултурниот карактер на британското општество, има позитивни показатели дека и ова потреба на муслиманската заедница ќе се реализира. Британската образовна политика се повеќе ги разбира потребите на муслиманите за верска настава во образовниот процес. Мултикултурна Британија која се гради, ќе има мултикултурен пристап и кон верската настава во државните училишта, затоа што интеграцијата на разните заедници во британското општество не може да се постигне без образовна политика која ги признава верските разлики на заедниците во едно општество.

5.1.1.2.5. Верското образование и менталитетот на имамите

Како и во сите други европски земји, така и во Велика Британија, вршителите на верските служби доаѓаат од различни земји, зависно од потеклото на луѓето кои ја изградиле џамијата каде што тој врши верска служба. Така, во В. Британија и, општо, во Европа, наидуваме на различни верски службеници кај муслиманската заедница, различни не само по местото на потеклото, туку и во мислењето, методите, гледиштата, разните струи, како и професионалната подготвеност.

Еден од најистакнатите проблеми на имамите, кои доаѓаат од надвор, е слабото познавање на општествените и политичките процеси во В. Британија. Како резултат на тоа и нивните проповеди, во голема мера, се надвор од општествениот контекст на средината каде што тие вршат верска служба, односно во нивните проповеди во џамии превладуваат проблемите и менталитетот на земјите од каде што дошле во Европа. Исто така, зависно од струјата на која им припаѓа верскиот службеник, се забележуваат ставови во врска со британското општество и односот кој треба да го има муслиманот кон општеството, властите и кон средината каде што живеат. Во овој правец, треба да се истакне дека неколку верски службеници беа цел на медиумите и властите во В. Британија, како резултат на активностите кои беа оценувани како опасност за општеството и за меѓуверските односи.

Во овој контекст, треба да се наведе фактот дека не само што кај имамите е присутна разликата според местото на потеклото и студирањето, туку се присутни и разлики по секти и школи на мислење. Група која припаѓа на една секта или, пак, школа на мислење или правец, отвора можност само за тие имами кои се од ист правец и имаат идентични ставови, а никако други.

Ова беше причината муслиманската заедница во В. Британија да размислува сериозно за преземање конкретни чекори за школување на верските кадри внатре во Европа и за таа цел беа основани институти за верски службеници, како што е, на пример, *Европскиот институт за хуманистички науки* со две гранки: една во Велс и другата во Бирмингем како и *Муслиманскиот колеџ* во Лондон. Исто така, и британските власти работеле во оваа насока. Така, во 2004 година, В. Британија најави дека сите странски религиозни службеници, коишто сакаат да работат во В. Британија, вклучувајќи ги и имамите, мора да покажат основни владеење на англискиот јазик. Многу муслимани во В. Британија го поддржуваат ова ново правило, делумно затоа што многу помлади британски муслимани не ги зборуваат јазиците на кои имамите често проповедаат. Умерените муслимански лидери велат дека англискиот јазик е од

суштинско значење за имамите, при извршување на нивните должности, не само како проповедници, туку како советници на заедницата и на државата (Archick, 2005: 14). Британската влада субвенционирала и некои пилот-пројекти за обука на имамите, со цел да се подобри нивниот квалитет на работа во верските институции на муслиманската заедница во В. Британија (Ibidem, 16).

5.1.1.2.6. Непостоење на едно претставничко тело на муслиманите

Еден од најистакнатите предизвици на муслиманската заедница во В. Британија, како и во другите европски земји, е тоа што нема едно заедничко тело која ќе ги претставува сите муслимани во таа земја, туку постојат повеќе организации и здруженија кои претставуваат дел од муслиманите, зависно од природата на соодветната организација. Има организации формирани на локална база, односно организации кои ги претставуваат муслиманите од едно подрачје од каде потекнуваат. Како пример може да се наведат организациите кои се формирани врз база на местото на потеклото, како што се: Пакистан, Бангладеш, Турција итн. Има организации кои се формирани на национална основа, односно ги претставуваат само муслиманите кои им припаѓаат на една нација, како што се исламските организации на турците, арапите, албанците итн. Има организации кои се формирани врз идеолошка основа, односно ги претставуваат муслиманите кои им припаѓаат на една одредена струја, школа или правец. Тука може да се наведат организациите на пакистанските муслимани кои се делат по школите и правците на кои им припаѓат, Хизб Ат-Тахрир (Партијата на Ослободувањето), која потекнува од арапските земји, а се состоји од муслимани кои ги прифаќаат нивните учења, без разлика на нивното потекло, јазик итн.

Непостоењето на едно претставничко тело на муслиманите како во В. Британија, така исто и во другите европски земји, влијае врз организирањето на самата муслиманска заедница однатре, како и во афирмација на нивните барања во општествата каде што живеат, нивниот статус во општество како и односот на властите кон нив. Многу барања на муслиманите во европските земји, па и во В. Британија, не се исполнени токму како резултат на несоодветното претставување и неединството на самата заедница, во поставувањето на овие барања пред надлежните органи, како и неединство на заедницата во однос на многу други барања.

5.1.2. Франција

Франција е земја каде што живее најголема муслиманска заедница во Европа (Jasch, 2007:04, 348). Не постојат официјални статистики за бројот на муслиманите во Франција, како резултат на незапишување на нивната верска припадност при пописот. Постојат некои неофицијални статистики за бројот на муслиманите во Франција, направени од страна на некои научници или исламски центри. Се претпоставува дека бројот на муслиманите се движи помеѓу 3,5 до 6 милиони (Goody, 2004: 11; Laqueur, 2007: 49; Belkin, 2011: 10). Според Делил Абу Бекр, главниот имам на париската Џамија и на исламскиот Институт, бројот на муслиманите во Франција е околу 5 милиони (цитирано во: Кусбех, 1997: 192), а ова бројка се спомнува и во проценките на некои истражувачи по општествени науки (Nielsen, 2004 :11). Ова бројка претставува 6,0-8,5% од вкупното население на Франција. Најмалку 2 милион муслимани имаат француско државјанство (Gallis, 2005: 23). Според истражувањето спроведено од страна на Pew Research Center, бројот на муслиманите во Франција, во 2010 година, бил 4,7 милиони (Pew Research Center, 2011: 127).

Муслиманската заедница во Франција не е хомогена од национален аспект. Таа е составена од муслимани со арапско потекло, коишто дошле од Алжир, Тунис, Мароко, Мавританија; муслимани со турско потекло; муслимани со потекло од земјите на Балканот, како и муслимани со потекло од Африка (ел-Хевари, 2008: 198; Belkin, 2011: 10; Gallis, 2005: 22). Поголем број од муслиманите во Франција се од Алжир и Мароко. Така, околу 35% од муслиманите во Франција дошле од Алжир, околу 25% дошле од Мароко, а другиот дел од Тунис и другата суб-сахарска Африка (Laqueur, Ibidem, 55; Nielsen, 2004: 11).

Според истражувачите Куврер (*Couvreur*, 1998) и Бојер (*Boyer*, 1998), бројот на муслиманите во Франција, според нивната национална припадност, изгледа вака:

Табела 1: Бројот на муслиманите во Франција

Група на население	Број	Француски државјани
Со алжирско потекло	1 500 000	900 000
Со мароканско потекло	1 000 000	400 000
Со туниско потекло	350 000	150 000
Од Блискиот Исток и Турција	350 000	150 000
Африканци од Суб-Сахара	250 000	-----
Тотална бројка	3 500 000	

Извор: Gilles Couvreur, 1998: 11

Табела 2: Бројот на муслиманите во Франција

Група на население	Бројот
Со алжирско потекло	1 500 000
Со мароканско потекло	1 000 000
Со туниско потекло	350 000
Арапи од Блискиот Исток, вклучувајќи ја и Турција	100 000
Неарапи од Блискиот Исток, вклучувајќи ја и Турција	315 000
Африканци од Суб-Сахара	250 000
Харкис и нивните деца	450 000
Преобратени во Ислам	40 000
Тотална бројка	3 500 000

Извор: Alain Boyer, 1998: 18

Во денешно време, муслиманската заедница во Франција е составена од муслимани кои се родиле како муслимани, а овие се емигрантите кои дошле од земјите на Африка, Балкан и Азија, како и муслимани со француско потекло преобратени од другите вери. Гледано од аспект на правната положба на граѓаните, муслиманската заедница е составена од граѓани кои дошле од другите земји, а кои имаат право на престој во Франција; граѓани кои дошле од другите земји и кои стекнале француско државјанство, како и граѓани кои се родиле во Франција.

Муслиманите во Франција, може да се поделат уште и на: а) Муслимани кои емигрирале од Северна Африка; б) Муслимани кои емигрирале од другите земји. Муслиманите од Северна Африка, поточно од Алжир, почнаа да емигрираат во Европа во 1871 и 1874 година. Емиграција на муслиманите од Северна Африка почнала толку рано, како резултат на колонизацијата на Северна Африка, поточно Алжир, Мароко и Тунис од страна на Франција. Муслиманите од другите земји почнаа да емигрираат во Франција по Втората светска војна, односно кон крајот на педесеттите и почетокот на шеесеттите години, како резултат на големата побарувачка за работна сила, а некои, пак, емигрирале поради политички причини (Roy, 2004: 55).

Емиграција во Франција може да се поврзне со три значајни фактори: 1) Економскиот просперитет и индустрискиот развој на Франција, оттаму и барањето за побројна работна сила; 2) Желбата за подобар животен стандард на луѓето од Источна Европа, Азија и Африка; 3) Политичките мотиви. Ова е случај со земјите со

тоталитарни режими. Многу луѓе емигрирале во европските земји поради политичкиот притисок кој се вршил над нив од страна на комунистичката власт. Треба да се истакне и тоа дека за време на економската рецесија, општо, во Европа, во раните седумдесетти години од XX век, како и другите европски држави така и Франција ги затворила своите граници за обичните работници од другите земји. Меѓутоа, тоа не значи дека луѓето надвор од Франција потполно престанале да доаѓат во Франција. И по строгите мерки за обичните работници, останала отворена вратата за обединување на семејството, односно постоечките работници и други емигранти, имале право да ги донесуваат во Франција своите семејства, како и за политичките азиланти (Fetzer&Soper, 2005: 2). Со ваквата политика за емиграција, емигрантите станаа семејства во Франција и, општо, во Европа наместо индивидуални емигранти.

Првите генерации на муслиманските емигранти кои дошле во Франција од Северна Африка, работеле тешки физички работи. Некои работеле во рудници; некои други во градежништво, некои во земјоделство како и во разни гранки на индустријата. Емигрантите вообичаено ги вршеле работите од кои бегале европјаните и тоа се одразувало и на зачувањето на работните места, односно првите генерации на емигрантите по Втората светска војна, не биле погодени од разните кризи во сферата на вработувањето, затоа што ги вршеле најтешките работи (Кусбех, 1997: 136; Nielsen, 2004: 12). Меѓутоа, подоцна, со развивање на технологијата и со потпирањето се повеќе на машините како замена за работниците и емигрантите се соочуваат со проблемот на невработување, посебно кога се има предвид дека тие немаат ни соодветно образование, ниту соодветни стручни училишта (види: Belkin, 2011: 11; Рави, 2011:2, 21). Така, една статистика од 2005 година во Франција, за стапката на невработеноста, покажува дека:

- стапката на невработување кај мажите емигранти од 25-39 години изнесува 17%;
- стапката на невработување кај жените емигрантки од 25-39 години изнесува 28%;
- стапката на невработување кај мажите французи од 25-39 година изнесува 9%;
- стапката на невработување кај жените францужинки од 25-30 година изнесува 11%;

(цитирано според: ел-Хевари, 2008: 220).

Од друга страна, поголемиот број на муслиманските емигранти кои дошле во Франција од другите арапски земји, работеле во секторот на услугите. Кон половината на осумдесеттите години, во Франција било активно арапското новинарство и печатењето. Така, само во Париз се печатиле повеќе од 15 неделни, месечни и периодични политички списанија (Кусбех, 1997: 138).

Еден дел од муслиманските емигранти работеле и во трговијата, финансиите и банкарството. Подоцна, со зголемувањето на бројот на муслиманите, некои почнале да отвораат и мали бизниси, како што се ресторани со источни специјалитети како и продавници со стоки увезени од арапските земји (Ibidem, 138).

Ниското образовно ниво на првата генерација емигранти се одразило и врз школување на нивните деца. Така, статистиките покажуваат дека многу од децата на муслиманските емигранти не одат во средните училишта. Некои од нив одат во училишта за занимања. Меѓутоа, во последно време, се гледа зголемување на заинтересираност на втората и третата генерација муслимани за средните општи школи, како и за универзитетско образование (ел-Хевари, 2008: 208).

5.1.2.1. Верскиот живот

Верскиот живот на муслиманите во Франција има две фази на организирање: а) организирање во џамии³⁴ и б) организирање во вид на организации. Во првата фаза, односно во почетокот на присуството на муслиманите во Франција, муслиманите се организирале во рамките на џамиите. Со други зборови, џамиите биле единствени институции со кои се идентифицирале муслиманите. Бројот на џамиите во Франција е во перманентно зголемување. Некои статистики покажуваат дека во 1971 година имало 71 џамија и сала, во 1985 година имало повеќе од 900 џамии, а во 1993 година имало околу 1000 џамии (Кусбех, 1997: 168). Се проценува дека денес во Франција има помеѓу 1.600 до 2000 или повеќе муслимански асоцијации и џамии. Во некои големи градови како што се: Париз, Лион и Марсеј, има големи џамии (Gallis, 2005: 28; Laqueur, 2007:38; Belkin, 2011: 10). Овие џамии, се основале, зависно од местото на потеклото на емигрантите. Така, имаме џамии на Алжирците, Мароканците, Тунижаните, Турците итн.

Кога е во прашање историјата на џамиите во Франција, треба да се спомене и тоа дека во 1982 година, некои муслимани, емигранти, кои работеле во автомобилската индустрија, штрајкувале за подобрување на условите за работа, како и за почитување на нивните културни особини. Тоа беше причина управите на фабриките за автомобили да одредат посебно место за верски обреди (Кусбех, 1997: 168).

³⁴ Организирањето на верскиот живот преку џамии, е основна и единствена форма на организирање на верскиот живот на муслиманите во сите земји на Западна Европа. Кај првите генерации муслимани кои дошле во земјите на Западна Европа, верските барања биле минимални, односно најистакнато барање беше можноста да се обавуваат верските молитви, а тоа можеше да се реализира колективно преку џамиите (Nielsen, 2004 :121).

Зголемувањето на бројот на џамиите во Франција, нормално било и предмет на разни дискусии во француското општество. Не сите луѓе гледале со исти очи на отворањето џамии во Франција, затоа што имале различни видувања за улогата на џамиите во муслиманската заедница и рефлектирање на оваа реалност врз француското општество. Така, според еден дел на јавното мислење, слободата на отворање џамии за муслиманите, е најдобар начин за нивната интеграција во општеството. Еден друг дел од јавното мислење, на отворањето џамии гледат со голема доза на скептицизам. Овој скептицизам доаѓа од тоа што тие не знаат што се случува внатре во џамиите и за што им се зборува на луѓето. Со други зборови, џамијата за нив е потенцијален извор на фундаментализам и тероризам и е невообичаена за француското општество (Ibidem, 170).

Позитивната слика на џамијата кај еден дел на јавното мислење во Франција е резултат на познавањето на улогата на џамијата и на разбирањето на присуството на муслиманите како реалност, којашто подразбира и исполнување на некои барања за ова заедница, меѓу кои е и отворањето на џамиите. Од другата страна, негативниот однос кон се поголемото отворање на џамии во Франција, има неколку причини, а ние ќе наведеме две како најзначајни:

- **Немирите во некои предградија на Париз предизвикани од страна на младите со арапско потекло.** Ваквите настани кои резултираа со значителни материјални штети и повредени луѓе од демонстрантите и од полицијата, често се третираат како немили настани со верска позадина, односно мотивација за вакви дејствија се верските учења кои се проповедаат во џамиите, а кои повикуваат на негативен однос кон сето тоа што не е исламско. И покрај тоа што ваквите настани имаат социјална и економска природа, како и покрај тоа што се мотивирани од чувството за дискриминација врз населението со арапско и исламско потекло (Archick, 2011: 6-7), некои сметаат дека тие настани се верски инспирирани. Ако се анализираат сликите од ваквите настани, се гледа дека поголем број од младите кои протестираат, немаат изглед на религиозни луѓе, туку имаат изглед на млади кои не се сосема упатени во верските работи (Roy, 2004: 22).
- **Глобалната војна против тероризмот којашто, за главна цел, има одредени поединци и организации од исламскиот свет.** Терористичките акции во разни земји на светот, коишто се поврзани со муслимански имиња, како и настаните на Блискиот Исток, се причина некои луѓе да мислат дека верските учења кои се

проповедаат, главно, во џамиите, се инспирација и мотивација за ваквите дејствија (Archick, 2011: 9). Оттука произелгува и ваквиот негативен однос кон џамиите и верските учења.

Кога се зборува за верскиот живот на муслиманите во Франција, односно за џамијата како прва форма на организирање на верскиот живот на муслиманите, од голема важност е да се спомене Големата џамија во Париз, која е симбол на неможноста на целосно одвојување на верата од државата, иако Франција е матична земја на лаицизацијата и најголем промотор на одвојување на верата од државата.

Големата џамија во Париз, прво беше идеја на отоманскиот султан Абду-л-Хамид, кој во 1895 година, им предложил на француските власти да изгради голема џамија во Париз. Меѓутоа, како резултат на позиционирање на султан Абду-л-Хамид на страна на Германците пред Првата светска војна, оваа идеја пропаднала и, како проект/идеја, се оставила на страна. Меѓутоа, во Првата светска војна, голем број војници муслимани од Алжир и Мароко се бореле на страната на Франција. Само од Алжир загинале 25 илјади луѓе (Кусбех, 1997: 171).

По завршувањето на Првата светска војна, француските власти решија да направат нешто важно за верскиот живот на муслиманите, земајќи ги предвид големите жртви од муслиманската страна за француската држава. Исто така, тие биле свесни дека во француската армија има голем број муслимани, а и во Франција имало добар број муслимани, како резултат на колонијалните врски меѓу Франција и некои муслимански земји од Северна Африка. Сите овие фактори придонесоа француските власти да решат да градат *Исламски институт* кој ќе има џамија, библиотека и голема сала за предавања. Овој проект се обелодени во 1920 година, камен темелникот на џамијата се ставил во март 1922 година, а се отворила во 1926 година (Nielsen, 2004: 14).

Токму џамијата во Париз беше таа која покажа дека и во најлаичката држава проблемот на верата не може да се оддели од државата. Изградбата на Џамијата во Париз беше финансирана од државни пари, иако еден дел од изградбата беше и донација од исламските земји и личности. Во овој случај, француската држава се најде меѓу две дилеми кои требаше да се разрешат: едната беше како да се одолжи на муслиманската заедница во Франција, за сето тоа што таа го направила за француската држава во текот на војна и втората беше лаицизмот кој не дозволуваше мешање на држава во верски работи, а тоа се однесува и на градење џамии. Значи, лаицизмот и забрануваше на државата да финансира изградба на џамија. Затоа, државата требаше да

најде начин како да ја финансира изградбата на џамијата, без да го крши законот. Најдобар начин за излез од ова ситуација, беше соработката со некоја невладина фондација. Така, државата најде излез преку Фондацијата за верски имоти и Светите Земји. фондацијата била основана во 1917 година, со цел да се грижи за транспортот на муслиманите кои беа државјани на Франција на ацилак. Ова фондација ја водеше Султанот од Мароко и верските власти на Тунис и Алжир (Кусбех, 1997: 171).

Во втората фаза кога, како емигранти, дошле и студенти како и политички азиланти, верското организирање на муслиманите во Франција се здоби со нова физиономија. Сега веќе немаме само една форма на организирање на муслиманите, туку повеќе форми и се иде на сеопфатни организации кои не се организирани на локално ниво. Во ова фаза се осниват федерации, унии и институти. Како најзначајни организации, преку кои се претставени муслиманите во Франција, се: 1) *Големата Џамија и Институт* во Париз; 2) *Унијата на исламските организации* во Франција; 3) *Националната федерација на муслиманите* во Франција (Nielsen, 2004: 17-18; Кусбех, 1997: 175,179). Исто така, Франција има, веројатно, најголемата жива и богата суфиска активност меѓу муслиманите од сите други западни европски земји. Во организациска дејност на муслиманите од Западна Африка, доминантна улога има суфистичката традиција (Nielsen, 2004: 17). Меѓу Турците се активни суфистите од Накшибендиската група (Ibidem, 17).

Со цел да се најде партнер за власта од страна на верските организации, односно една организација која ќе ги претставува муслиманите пред француските власти, владата на Франција, во 2002 година, покрена иницијатива за формирање *Француски совет за муслиманската вера (Conseil français du culte musulman, or CFCM)*, составен од разни централни и регионални муслимански групи (Laqueur, 2007: 53; Gallis, 2005: 28).

Француските власти не се дистанцирале од ваквите иницијативи, имајќи ја предвид улогата и влијанието на верата и на верските лидери и организации во јавниот живот на муслиманската заедница. Така, во 2005 година, француската влада основала уште една централна организација за градење и одржување џамии, обука на наставници и свештеници за религијата и слично (Laqueur, Ibidem, 53; Belkin, 2011: 12). Оваа организација се уште е активна.

Во последно време, во Франција се основани и институти за потготвување теолози за верските потреби на муслиманите во Франција, како и пошироко во Западна Европа. Како најзначајни институти во Франција се: *Институт* во рамките на

Големата џамија во Париз, како и *Европскиот институт за хуманистички науки*, основан од страна на *Унијата на исламските организации* во Франција (Рави, 2011:2, 15-16). Овие организации се значајни и за политичката интеграција на муслиманите во европските општества, за тоа што се поддржувачи на интеграцијата на муслиманите во Европа и се против изолацијата на муслиманската заедница.

5.1.2.2. Предизвици за муслиманите во Франција

Иако европските држави се демократски држави каде што владее правото и се почитуваат човековите права и слободи, муслиманите во овие земји се соочуваат со неколку предизвици, поради својата верска припадност и поради начинот на кој дадената држава-домаќин, вероисповедта ја сметаат за дел од јавниот живот. Најзначајни се следниве предизвици:

5.1.2.2.1. Образованието на жените во јавните училишта

Франција го нема прифатено мултикултурализмот како модел во државните училишта, па затоа и во француските јавни училишта, муслиманските ученици не учат ништо за Исламот (Fetzer&Soper, 2005: 5). Меѓутоа, тоа не е некој сериозен предизвик, затоа што религијата може да се учи и надвор од просториите на училиштето. Најсериозен предизвик за муслиманите или, поточно, кажано за муслиманките во Франција е забраната за носење верски симболи внатре во училиштата. Ваквата одлука во Франција, најдиректно и најтешко, ги погоди муслиманките, затоа што носењето марама, која се смета како верски симбол во Франција, беше забрането. Ваквата одлука ги стави муслиманките во неповолна ситуација, односно тие треба да изберат помеѓу две можности: школување во јавни школи без марама, односно за одредено време да отстапуваат од еден верски обред кој е задолжителен за нив и носење марама со тоа што нема да се школуваат во државните училишта. Ваквата одлука, исто така, беше тешка, затоа што не сите фамилии имаат можност да ги школуваат своите деца во приватни училишта. Муслиманските лидери во Франција претпоставуваат дека „стотици” млади муслиманки се оддалечиле од државните училишта затоа што одбиле да не носат марама за време на престојот внатре, во училишните простории (Fetzer&Soper, Ibidem, 5; Belkin, 2011: 13).

Ваквиот предизвик ги натера муслиманите да бараат алтернативи за образување на децата од женскиот пол, било тоа со приватни училишта, што се скапи, или со посредство на моделот учење од дистанца.

5.1.2.2.2. Проблемот на верското облекување на жената

Во Франција се гарантирани верските права, а во овој контекст и правото на муслиманските жени да се облекуваат според верските правила. Меѓутоа, кога е во прашање јавниот живот, постои одредено толкување на француските власти за правото на вероисповедта, според нивното сфаќање на лаицизмот. Според ова толкување, лаичкиот систем на Република Франција не дозволува истакнување на верски симболи на јавните места и, согласно со ваквото толкување, муслиманките не можат да учат во јавните училишта ниту, пак, да работат во јавните установи со покриена глава, затоа што покривањето на главата е верски симбол, кој не може да се истакнува во јавните институции. Ова толкување претставува сериозен проблем за муслиманската заедница во врска со партиципацијата на муслиманската жена во јавните институции.

Во Франција се воделе големи расправи за оправданоста на носењето муслиманска верска облека во јавните институции. Посебно ваквата расправа доби во интензитет, кога во 1989 година на три ученички муслиманки им беше забрането да следат настава со покриени глави со шамија. Ваквиот потег беше причина за поделби на француското јавно мислење. Така, некои го поддржувале ваквиот став, повикувајќи се на лаичкиот систем на француската Република, кој се темели на одделеноста меѓу верата и државата. Образованието е дел од овој систем и треба да биде далеку од верското пропагирање и верската пропаганда. Според ваквиот став, верската облека на муслиманките во јавните училишта е една форма на верска пропаганда која е спротивна на лаичкото уредување на образовниот систем.

Некои други, пак, беа на страна на муслиманките, не гледајќи некој проблем во верската облека на муслиманките во јавните училишта (Belkin, 2011: 13). Според нив, тоа не е спротивно на лаичкото уредување на Република Франција, затоа што ова е прашање на слобода на верување и на слобода на индивидуата да се облекува како сака. Ваквата расправа од страна на власта се заврши со одлуката на бившиот француски претседател Жак Ширак (*Jacques Chirac*) за забрана на, како што изјави тој, верските симболи во јавните институции. Оваа одлука муслиманите ја сфатија како притисок врз муслиманската заедница, затоа што ги стави во неповолна ситуација тие муслиманки кои сакаат да се школуваат и да работат во јавните институции без да прават отстапки од верски аспект.

Расправата за ваквата одлука и ден денеска се води, како внатре во Франција, така и пошироко, во Европа и муслиманските земји, воопшто. Муслиманската заедница во

Франција избра рационален пат за отпор кон ваквата одлука. Отпорот се води на интелектуален начин, односно се бараат правни механизми за неоправданоста на ова одлука, се третира како непочитување на човековите права и ограничување на правото за школување. Меѓутоа, ниту во еден случај не се инструментализира ваквата одлука за политички цели и за поттикнување на верската омраза и нетрпеливост во француското општество. Не се исклучува можноста одредени струи и поединци да ја инструментализираат оваа одлука за одредени цели, меѓутоа, најрелевантните организации на муслиманите во Франција, како и најистакнатите верски личности, повикуваат на ваквата одлука да се гледа од аспект на толкување на уставот и лаичкиот систем за уредување на Република Франција, а не како одраз и показател на антимуслиманското расположение и омраза на тоа што е исламско во француското општество.

5.1.2.2.3. Влијанието на одредени муслимански држави

Еден сериозен предизвик за муслиманската заедница во Франција е влијанието на некои муслимански земји (Рави, 2011:2, 25; Jasch, 2007:04 351,353). Така, како најистакнати земји кои влијаат врз муслиманската заедница во Франција се: Алжир, Мароко и Саудиска Арабија.

Алжир влијае со посредство на многу верски службеници кои вршат верска служба во џамиите основани од страна на алжирските власти. Алжирците се најголема заедница во Франција и затоа едно такво влијание не е чудно (Nielsen, 2004: 16).

Исто така, и Мароко врши влијание преку заедницата на Мароканците кои имаат голем број џамии. Мароканските власти се активни во верскиот живот на муслиманската заедница во Франција. Верските службеници кои доаѓат од Мароко, доаѓат по владини канали. И одредени верски организации се под влијание на мароканската влада. Една од најистакнатите муслимански организации во Франција, односно *Федерацијата на Муслиманите* во Франција се поддржува од мароканската влада (Laqueur, 2007: 54). Од другата страна, и Саудиска Арабија има свое влијание со изградбата на исламски центри и поддршка на исламски организации, како и стипендирање на голем број студенти за верско школување на саудиските универзитети.

5.1.2.2.4. Подготвеноста на верските службеници - имамите

Верскиот живот во Франција, како и во сите други европски земји, се карактеризира со тоа што вршителите на верските служби доаѓаат од различни земји, зависно од потеклото на луѓето кои ја изградиле џамијата каде што тој врши верска служба. Така, во Франција и, воопшто, во Европа наидуваме на различни верски службеници кај муслиманската заедница, различни не само по местото на потеклото, туку и во мислењата, методите, гледиштата, како и во професионалната подготвеност.

Само мал број имами имаат француско државјанство, според Лакер (*Walter Laqueur*) од стотина имами само 4% имаат француско државјанство (*Ibidem*, 53).

Најголем проблем за имамите е познавањето на францускиот јазик, а тоа е причина за нецелосна интеграција на имамите во француското општество, како и слабото познавање на општествените и политичките процеси во дадената средина. Како резултат на тоа, и нивните проповеди, во голема мера, се надвор од општествениот контекст на средината каде што тие вршат верска служба, односно во нивните проповеди во џамиите превладуваат проблемите и менталитетот на земјите од кои дошле во Европа.

Исто така, зависно од струјата на која му припаѓа верскиот службеник, се и ставовите во врска со француското општество и односот кој треба да го има муслиманот кон општеството, властите и средината во која живее. Во овој поглед, треба да се истакне дека неколку верски службеници беа депортирани од француските власти, како резултат на отворениот предизвик на власта и активностите кои беа оценувани како опасност за општеството и за меѓуверските односи (*Gallis, 2005: 30*).

Ова беше причина муслиманската заедница во Франција да размисли сериозно и да преземе конкретни чекори за школување на верските кадри внатре во Европа и за таа цел беа основани институти за верски службеници. Како значајна институција за оваа цел може да се наведе *Европскиот институт за хуманистички науки* со два оддели: едниот во Шато Шино и другиот во Париз. Овој Институт е основан од страна на *Унијата на исламските организации* во Франција (*Рави, 2011:2, 15*).

И француските власти беа заинтересирани за обука на имами внатре во Франција. Француските власти преземаа некои чекори во овој правец. Како прво, француските власти почнаа да ги обесхрабруваат странските влади од испраќање имами во Франција, ако тие не го познават францускиот јазик, ако малку го познават француското општество или имаат екстремистички ставови. Кога овој чекор не даде соодветни резултати, владата почна да бара од џамиите да именуваат имами кои биле

родени или барем се школувале во Франција. Во овој контекст, во 2010 Владата ја поддржа програмата за обука на имами, предложена од страна на главните муслимански организации (Belkin, 2011: 15; Gallis, 2005: 30).

5.1.3. Германија

Германија е една од европските земји со голем број муслимани, односно по Франција, Германија е земја во која живеат најголем број муслимани. Меѓутоа за разлика од другите земји, во Германија доминира турската заедница. Во Германија живеат околу четири милиони муслимани, од кои се претпоставува дека три милиони се Турци (Кусвех, 1997: 21; Belkin, 2011: 15). Некои други истражувачи дават различни бројки за бројот на муслиманите во Германија (види:Goody, 2004: 11; Nielsen, 2004: 26-27; Belkin, 2011: 15).

Присуството на муслиманите во Германија е од раните 1700 години, како резултат на добрите односи што ги имал кралот Фридрих Вилхелм I со османлискиот султан Мухамед II. Во 1732 година тој отворил исламски храм за молитва во Потсдам за 20 Турци, вработени кај него (Fetzer&Soper, 2005: 99). Но, муслиманите во Германија, главно, дошле по Втората светска војна, како резултат на потребата на Германија за работна сила. Во помал број, муслиманите дошле во Германија во педесеттите години на XX век, како работници во фабриките и во други претпријатија, главно, во градежништво. Во шеесеттите години на минатиот век, имаме посилен интензитет на доселувања на турски емигранти, а во почетокот на седумдесеттите години доселувањата биле најголеми (Кусвех, Ibidem, 21; Nielsen, Ibidem, 24).

Карактеристично за доаѓањето на муслиманите во Германија е тоа што тие не дошле како граѓани на земји кои биле германски колонии, како што е случај со муслиманите во Франција и во Велика Британија, туку тие дошле претежно како работници со договорите што ги потпишаа владите на Германија и на другите земји. Помал број дошле како политички азиланти (Belkin, 2011: 15).

Муслиманската заедница во Германија, слична на заедниците во Франција и во Велика Британија, не е хомогена во национален поглед. Таа е составена од муслимани со турско потекло, кои се доминантна заедница, и муслимани со арапско потекло, кои дошле од Северниот и од Источниот дел на арапскиот свет. Тие, во споредба со Труците, се во помал број, а и нивната миграција во Германија настапила подоцна, за разлика од миграцијата на Арапите муслимани во Франција и Велика Британија (Кусвех, 1997: 23). Потоа, има муслимани со потекло од земјите на Балкан, муслимани

од Иран, Афганистан, Пакистан, како и Курди. Се претпоставува дека во Германија живеат три милиони Турци (Fetzer&Soper, 2005: 102; Belkin, 2011: 15).

Кога е во прашање Балканот, во почетокот на деведесеттите години, имаме голем број емигранти од Босна и Херцеговина и од Косово, како резултат на војната во Босна и Херцеговина, по распадот на СФР Југославија и укинување на автономијата на Косово, од страна на власта на Милошевиќ во Србија. Се претпоставува дека во Германија има повеќе од околу 600 000 граѓани од просторите на поранешна СФРЈ, за кои се претпоставува дека 20% се муслимани. Така, според Федералното биро за статистика, во 2000 година, во Германија биле регистрирани 156 300 босанци и 51 800 граѓани со македонско државјанство. Повеќе од нив биле муслимани (Nielsen, 2004:26-27). Така, муслиманите од Босна и Херцеговина се втора најголема заедница на муслиманите во Германија. Се претпоставува, според статистики од 2002 година, дека во Германија живеат околу 283 000 муслимани од Босна и Херцеговина. А, статистиките покажуваат дека бројот на муслиманите од другите заедници е како што следи: 73 000 се од Иран, 109 000 се од Мароко, 86 000 се од Афганистан, 46 812 се од Либан, 60 000 се од Пакистан, 29 476 се од Сирија, 24 500 се од Тунис, 16 974 се од Алжир, 12 660 се од Индонезија, 10 448 се од Јордан, како и околу 60 000 Палестинци. Според една статистика од 2002, во Германија живеат околу 290 000 Арапи. Споредено со другите земји, Германија има најголем број Курди (International Crisis Group, 2007: 4; Nielsen, 2004: 26). Според една независна истражувачка институција, која се базирала врз муслимански извори, целосната бројка на муслиманите во 2001 година била 3,2 милиони. Од нив, се претпоставува дека 2,2 милиони се Сунити; 340 000 се Алевити; 170 000 се Шиити и 310 000 кои имаат германски пасош, од кои околу 11 000 биле со германско потекло (Nielsen, Ibidem, 27; види и: Troll, 2003: 3).

Во денешно време, гледано од аспект на верското потекло, муслиманската заедница во Германија е составена од муслимани кои се родиле како муслимани, а овие се тие кои дошле од Турција, земјите на Балкан и Азија, како и муслимани со германско потекло. Се претпоставува дека има околу 124 000 етнички Германци преобратени во муслимани (Види: Troll, 2003: 3).

Гледано од аспект на правната положба на граѓаните, муслиманската заедница е составена од граѓани кои дошле од другите земји, а кои имаат право на престој во Германија; граѓани кои дошле од другите земји и кои стекнувале германско државјанство, како и граѓани кои се родиле во Германија.

Германија, за разлика од Велика Британија и некои други европски земји, има построги правила за стекнување државјанство, а тоа се одразува и врз правниот статус на странските државјани, односно многу мал број од нив имале германско државјанство, а кај првата генерација тоа имаше влијание и врз процесот на интеграција, затоа што тие ја гледаа Германија само како привремено место за работа и заработување, а не како место на живеење. Од воведувањето на новиот *Закон за државјанство*, во 2000 година, околу 160 000 муслимани стекнуваат државјанство секоја година. Гледано во целина, околу 15 проценти од муслиманите во Германија сега се германски државјани. Се проценува дека во рок од една деценија може да има повеќе од 3 милиони муслимани германски државјани (Miko, 2005 : 35; Belkin, 2011: 15). Германската држава, и покрај тоа што имаше голем број странски работници, не се претставуваше како држава на емигранти, затоа што гледано од аспект на германската држава, концептот на државјанството се базираше на етничка основа што е спротивно на концептот на државјанство врз база на местото на раѓање и како резултат на тоа имаше строги услови за стекнување на државјанство (Fetzer&Soper, 2005: 100; Belkin, 2011: 16). Така, една третина од муслиманите со турско потекло се родиле во Германија, но немаат германско државјанство. Исто така, 16,5% од босанските емигранти, 8,7% од Иранците, 21,0% од Мароканците како и 12,6% од Авганистанците се родиле во Германија, без да се здобијат со германско државјанство (Motadel, 2007). На странските работници се гледало само како на привремени работници кои, за одредено време ќе работат во Германија, за потребите на германското стопанство и индустрија, а потоа ќе се вратат во нивните земји, а не како емигранти кои тука ќе живеат. Меѓутоа, откако привремените работници ги земаа со себе во Германија и своите семејства, оваа слика се измени .

Гледано од германската страна, сега тие се соочија со генерација која се родила во Германија и го познава германскиот јазик како свој мајчин јазик, иако нивните родители не се Германци. Тие се школувале во Германија, ги познаваат општествените, економските, научните и другите животни околности во Германија и имаат поразличен концепт за својата иднина од своите родители. Односно, тие веќе ја гледаат Германија како своја земја и аплицираат за државјанство.

Гледано од страната на привремените работници, тие веќе сфатиле дека ќе останат во ова земја, затоа што веќе нивните деца се определиле да живеат тука, да не се враќат во земјата на потеклото на фамилијата. Како резултат на тоа и тие започнале на друг начин да ја гледат Германија, како и својот престој таму, односно, веќе им било

јасно дека тие тука не престојуваат туку живеат. Иако не по нивна желба, тие се нашле пред една таква нова реалност, што се одрази и на нивната интеграција во германското општество.

Првите генерации муслимани кои дошле во Германија, без разлика на земјата на потеклото, работеле тешки физички работи. Некои работеле во индустрија; некои други во градежништво некои во земјоделство, како и во разни други гранки. Овие странски државјани, вообичаено ги вршеле работите од кои бегале европјаните и затоа првите генерации странски работници, по Втората светска војна, не биле погодени од разните кризи на планот на вработувањето, затоа што ги вршеле најтешките работи (Кусбех, 1997: 136). Меѓутоа, подоцна, како резултат на развојот на технологијата и воведувањето на машините кои ги заменуваат работниците, странските работници биле погодени од проблемот на невработеноста, посебно кога се има предвид дека тие немале соодветно образование ниту завршени училишта за занаети. Статистиките за стапката на невработеноста се темелела, главно, на националното потекло на работниците. Не постои статистика по верската припадност на вработените. Стапката на невработеност е двапати поголема кај негерманското население, а најлоша е кај турската заедница (Miko, 2005: 35; Belkin, 2011: 17).

Ако сакаме да зборуваме за причините за ваквата висока стапка на невработеност на негерманското население, односно на муслиманите, можат да се набројат повеќе фактори. Како најзначајни се следниве:

- *Ниското ниво на образование.* Погоре спомнавме дека првите генерации муслимани дошле како физички работници во Германија, без некоја стручна подготовка. Со други зборови, тие имале само основно образование, а многу мал број имале средно образование. Тоа влијаело не само врз нив, туку и врз следните генерации. Така, тие ги упатиле своите деца во занатски училишта, со што и тие останале обични работници и не можеле да се вработат во државните служби и во секторот на услуги.

- *Германското државјанство.* Како резултат на строгите критериуми за стекнување државјанство во Германија, поголем дел од населението со негерманско потекло, односно муслиманското население, иако се родиле во Германија, немаат германско државјанство. Тоа е причината тие да не бидат вклучени во државните служби, во секторот на услугите, ги става во втор ред и во неколку други сектори, затоа што прво се примаат тие што се државјани на Германија или на земјите на ЕУ, а ако нема конкуренција од нив, доаѓаат предвид тие што немаат државјанство

(Belkin, 2011: 17). Кога е во прашање вработувањето на жените муслиманки, посебна причина за нивната невработеност е проблемот на шамијата. Муслиманките кои се покриени, многу тешко наоѓаат работа во јавните служби и институции.

Ова слика не е иста кај втората генерација. За разлика од нивните родители, младите генерации себеси не се гледаат само како физички работници, туку настојуваат да влезат во бизнисот. Во тој поглед, постои значајна разлика помеѓу турската заедница и другите заедници.

Турската заедница. Турците порано и поуспешно од другите заедници почнале да се занимаваат со приватен бизнис (Раџи, 2011:2, 21). Така, голем дел од приватните прехранбени дуќани и ресторани се на Турците. Турските специјалитети, веќе не се омилена храна само на Турците или, пак, муслиманите, туку и на Германците. Турскиот донер-ќебап во Германија, во поглед на употребата, може да се споредува со чизбургер од Мекдоналдс. Исто така, голем број од нив се занимаваат и со трговија и тоа со стоки од источно потекло и со месни производи, за потребите на турската и муслиманската заедница, а и како атракција, а можеби и со оглед на цената, и за германското општество, воопшто. Ваквиот развој кај турската заедница се должи на неколку причини, а ние овде како најзначајни ќе наведеме две: а) големината на турската заедница, што отвора можност за успешен бизнис и б) односите меѓу Германија и Турција како две држави со взаемен интерес. Овој факт ги олесни, по официјален пат, со многу билатерални договори, многу работи од областа на економијата и трговијата меѓу двете земји. Државната поддршка од земјата на потеклото, не беше кај другите заедници на такво ниво како кај турската заедница.

Другите заедници: Припадниците на другите заедници останале подолго време како физички работници. Ниското ниво на образование (поголемиот дел од нив имале само основно образование) имаше големо влијание и врз образованието на нивните деца. Тие му дале предност на финансискиот аспект и затоа нивните деца ги упатиле на занаети, а не на понатамошно школување. Во последно време се гледа присуството на втората генерација и во секторот на услугите. Исто така, еден дел од втората генерација, иако работат физички работи, отвориле свои приватни фирми.

Гледано во целина, кај втората и третата генерација муслимани се гледа заинтересираност за школување и врешење на работи кои пред тоа биле карактеристика само на Германците, но сеуште е присутно концентрирањето на граѓаните со странско потекло на неквалификувани или полуквалификувани работни места. Тие честопати добиваат обука за тесен круг професии, како, на пример, рударство, текстилната и

автомобилската индустрија, трговија, ракотворби, како и некои други професии од овој вид (Troll, 2003: 4).

Значи, кога станува збор за присуството на муслиманите во Германија, мора да се истакне дека, за разлика од другите земји, во неа доминира турската заедница, а другите етнички групи со муслиманска припадност се во помал број. Таква демографска слика на муслиманската заедница во Германија, има влијание и на текот на процесот на интеграција. Во другите земји каде што имаме мултиетничка муслиманска заедница без доминација на една етничка заедница, или, пак, имаме доминација на Арапите, како што е случајот во Франција, процесот на интеграцијата на муслиманската заедница е поистакнат, а во Германија процесот на интеграцијата кај турската заедница е побавен, како резултат на тесните врски со Турција. Ова е појава и кај третата генерација, а да не зборуваме за првата и втората генерација. Тие, во Германија живеат во свои кругови, контактираат само со Турците и имаат слабо влијание во општествата каде што живеат (Hofmann, 2007: 83).

Ако се прави споредба на политичката интеграција на муслиманската заедница во Германија со другите две земји, Франција и В. Британија, ќе се види дека овој процес во Германија е побавен и за тоа има повеќе причини. Во овој контекст, ќе ги наведеме следните причини:

- 1. Доминација на Турците во муслиманската заедница во Германија.** Турците, повеќе од другите заедници од исламска вероисповест, имаат врски со земјата на потеклото, а тоа влијае врз процесот на интеграција, односно влијае на еден вид гетоизација на заедницата внатре во европското општество. Верските организации на Турците во Германија се уште се контролираат од Турција, било тоа преку *Дирекцијата за верски прашања* при Владата на Турција, позната како *Дијанет*, или преку независната организација *Мили Гириш*, која, иако е организација на Турците во Европа, главните столбови на нејзината програма се формулираат во Турција. Ова не е случај со муслиманските организации на Арапите кои се определиле за автономна исламска европска политика, без да зависат од земјите на потеклото. Нормално, и фактот што немаме една арапска земја, туку повеќе арапски земји, игра улога во овој правец.
- 2. Интелектуалната структура.** И оваа точка е поврзана со претходната. Со други зборови, припадниците на муслиманската заедница кои дошле во Германија, во прв ред Турците, дошле од економски причини, како работна сила. Првите генерации Турците кои дошле во Германија, и во Европа воопшто,

не беа подготвени сами да се соочуваат со научните и културните текови во Европа, за тоа што тие дошле од најзаостанатите предели на Турција. Голем број од нив биле и неписмени и, разбирливо, покonzервативни во своите религиозни сфаќања (Laquer, 2007: 61). А сето тоа има влијание во текот на процесот на политичката интеграција на муслиманската заедница. Од другата страна, кај муслиманската заедница во Франција и во В. Британија, каде што доминираат арапите и муслиманите од Индопакистанскиот подконтинент, има повеќе интелектуалци кои дошле или како студенти, и потоа веќе не се вратиле во своите земји или како политички азиланти, како интелектуалци опозиционери на режимите во нивните земји. Логично е дека ваквата структура побрзо се адаптирала кон европските околности и побрзо и посилно покажала аспирации за интеграција на муслиманската заедница, воопшто, како и политичката партиципација, посебно.

3. **Политичкиот статус во земјата на потеклото.** Муслиманите кои дошле во Германија, гледано во целина, со мали исклучоци, немале политички проблеми во своите земји, затоа што дошле како работна сила, а не како азиланти. Тие дошле на легален начин, со дозвола од својата земја и имале можност, кога посакаат, да се вратат во своите земји. Јасно е дека ваквиот статус имаше влијание врз процесот на политичката интеграција и на партиципација во општествениот живот во Европа. Во В.Британија и во Франција, каде што доминираат Арапите, имаме не само емигранти од економски причини, туку и политички азиланти коишто бегале од режимите во своите земји и немале право веќе да се враќат таму. Затоа, тие се определиле за живот како вистински граѓани на овие општества, со сите права и должности на еден граѓанин.
4. **Влијанието на Суфизмот.** Суфизмот, со својата истакната духовна димензија, има влијание во правец на дистанцирање од политиката и, пошироко, од општествениот ангажман. Тој ги ориентира своите следбеници повеќе кон духовната страна. Суфизмот е истакнат посебно кај Турците кои се доминантна муслиманска заедница во Германија, а тоа се одразува и во доменот на политичката интеграција и нејзиниот ритам кај муслиманската заедница. И кога се во прашање некои организации, кои веруваат во политичкиот ангажман, кога е во прашање Европа, а не Турција, повеќе тежнеат кон духовната страна.

5.1.3.1.Верскиот живот

Верскиот живот кај првата генерација муслимани кои дошле во Германија по Втората светска војна, беше организиран преку џамиите. Тоа е и природен развој кај оваа генерација, затоа што тие имале низок образовен степен, односно дошле како физички работници и немале идеи за некоја друга форма на организирање на верскиот живот. Исто така, тие, џамијата ја познавале и како најистакната форма на верското организирање и во земјите од каде што дошле, па, како резултат на тоа почнувале да отвораат џамии. Муслиманите, со оглед на тоа што не можеле да ги регистрираат џамиите како џамии во определени државни институции, тие нив ги регистрирале како асоцијации (Verein) и фондации (Stiftung). Меѓутоа, овие организации имале право да отворат места за молитва, односно џамии (Nielsen, 2004:28). Не постојат прецизни бројки за бројот на џамиите во Германија, за тоа што се уште се градат. Според една статистика од 2000 година, во Германија има повеќе од 2.000 муслимански места за богослужба и повеќе од 60 џамии со куполи и минариња (Ibidem, 27).

Џамиите биле финансирани од самите верници и тие биле иницијатори за нивната изградба. Германската држава не учествувала материјално во одржување на овие џамии, нити во организирање на верскиот живот и обезбедување на верски службеници (имами) затоа што Германија себеси не се претставуваше како земја на емигранти, Исламот го сметаше како „религија гост“ и од тој аспект религиските потреби на муслиманските работници не ги сметаше како дел од своја внатрешна национална политика, туку ги сметаше во рамките на своја надворешна политика. Таа и немаше предвидено отворање и одржување на храмови за молитва во договорите со земјите за примање на работници, во овој контекст, таков договор не беше потпишан ниту со Турција (Fetzer&Soper, 2005: 101- 102).

Поаѓајќи од фактот дека верските работи на муслиманите ги сметаше како предмет на надворешната политика и имајќи го предвид тоа дека поголемиот број на муслиманските работници во Германија беа Турци, германската Влада во билатералните договори со Турција, имаше наведено дека Турција може да учествува во организирање на верскиот живот и исполнување на верските потреби на муслиманските работници (Fetzer&Soper, 2005: 103; Nielsen, 2004: 31). Верските потреби на муслиманските работници, турската Влада ги реализираше преку *Дирекција за верски прашања*. Оваа Дирекција беше одговорна за испраќање верски службеници во Германија и во некои други европски земји за потребите на џамиите, како и одржување на џамиите. Меѓутоа, верските службеници биле само Турци и биле

испратени само кај турската заедница и тоа за одредено време, односно на пет или три години. И муслиманите од другите заедници, посебно муслиманите од балканските земји, прво немале свои џамии, туку верските потреби ги вршеле во турските џамии. Подоцна, сите заедници отворале свои џамии поради језикот. Денеска, џамиите во Германија се на национална основа, односно имаме џамии на Турците, џамии на Албанците, џамии на Босанците, џамии на Арапите итн.

Интересно е да се наведе тоа дека џамиите, во ова време, имаат поинаква улога и веќе не се само традиционално место за молитва. Како резултат на повисокото ниво на верско образование на младите теолози, како и се поголемите потреби за верска поука со современи методи на младите генерации на муслиманите кои се веќе втора и трета генерација во Германија, од една страна, како и се поголемата комуникација со германско немуслиманско население и потребата за одговор на многу дилеми за Исламот и муслиманите во светски рамки, од другата страна, џамиите денеска играат поинаква улога и се поактивни во општествениот живот во Германија и пошироко во Европа. Скоро во сите џамии се организираат разни верски манифестации каде што се повикуваат и граѓаните кои не се припадници на Исламот, претставници од локалната, па и од националната власт, граѓаните кои живеат блиску до џамиите, односно комшиите и челниците на црквите. Исто така, во многу џамии, секоја година еден ден се организираат „отворени врати“, кога секој граѓанин може да дојде и да ја посети џамијата, како и да се интересира за разни прашања во врска со џамијата и Исламот, општо.

Џамиите се активни и во однос на поттикнување на меѓуверскиот дијалог. Голем број џамии, било тоа поединечно или во соработка со други џамии, организираат средби со претставниците на другите вери за разни прашања од заемен интерес (Miko, 2005: 35). Со тоа, џамиите докажуваат дека придонесуваат за општеството и за разбирање меѓу припадниците на разните култури и вери, како и дека интеграцијата е нивна определба. Во овој контекст, важно е да се спомне информацијата дека Џамијата во Манхајм доби признание за својата улога во поттикнување на дијалогот меѓу верите, развивање на духовните вредности во семејството, продлабочување на моралните и верските поими, како и отелотворување на општествената толеранција. Затоа, на ова џамија и се додели наградата Карл Кобел (Кусбех, 1997: 42).

Втора форма на организирање на верскиот живот во Германија се разните верски и културни асоцијации, како и исламските центри. Нормално, оваа форма на организирање доаѓа подоцна, кога во Германија дошле муслимански студенти од

арапските земји, кога некои азиланти кои од своите земји, претежно арапски, бегале од верски причини, кога почнале да доаѓат верски службеници од другите заедници и кога се зголемил бројот на муслиманите како заедница и бројот на образованите луѓе на муслиманската заедница.

И во оваа форма на организирање доминираат Турците. Иако имаше договор меѓу Германија и Турција дека Турција може да придонесува за верското организирање на муслиманските работници, а Турција тоа го направи преку *Дирекцијата за верски прашања*, во раните години кога почна оваа иницијатива за формирање посебен сектор во рамките на ДВП за потребите на Турците надвор од земјата, оваа Дирекција не беше доволно подготвена да ги задоволи сите потреби за имами, џамии и други верски работи на турската заедница во Германија (Кусбех, 1997: 42; Nielsen, 2004: 32). Затоа, освен џамии, кои беа под контрола на ДВП, се отворале, од страна на Турците, и џамии кои имале своја сопствена организација. Така, се појавиле и разни исламски организации и групации кои се занимавале со организирање на верскиот живот.

Како најзначајни исламски организации може да се наведат следниве:

1. ***Турско-исламскиот сојуз за верски прашања*** (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion или на турски *Diyanet I'leri* Турк-Ислам Birli'i). Овој Сојуз е една од најголемите верски организации што ги претставува турските муслимани во Германија. Организацијата посебно се истакнуваше во сферата на врските меѓу турската муслиманска заедница и германската држава. Ова организација се грижи за практичните верски работи, како што се добивањето визи за имамите, градежни дозволи за џамиите и дозволи за наставниците по религија во јавните училишта, им обезбедува плата на верските наставници, а во јавните училишта во неколку германски сојузни држави и контролира повеќе од 300 здруженија и 800-900 објекти за молитва. Во 2004 година организацијата дури и финансираше две Катедри при Исламска теологија на Гете Универзитетот во Франкфурт. Имамите кои доаѓаат во Германија, преку оваа организација, најчесто се обучени во турските државни семинари (Nielsen, 2004: 31).
2. ***Централниот совет на муслиманите во Германија*** (Zentralrat der Muslime in Deutschland): Овој совет е основан во 1994 година, со цел да ги претстави сите муслимани во Германија и оттогаш па наваму е главен конкурент на турско-исламскиот *Сојуз за верски прашања*. Иако Verfassungsschutz ја обвини ZMD за финансиски врски со саудиската доминантна организација

Исламската светска лига, како и за идеолошки врски со организацијата *Муслиманско братство*, овие обвинувања досега не се докажани. Денес ZMD е предводена од германец преобратен во Исламот Аууб Axel Köhler и е составена од осумнаесет регионални “чадор-организации“ и околу 400 молитвени и културни објекти. ZMD неодамна објави повелба за воспоставување на исламски односи со државата, вклучувајќи го и целосното признавање на уставот (International Crisis Group, 2007: 10).

3. ***Сојуз на исламски културни центри.*** (Verband der Islamischen Kulturzentren): Овој Сојуз е основан во 1973 година и денес, по големина, е трета муслиманска организација во Германија, со повеќе од 100.000 членови. Овој Сојуз е поврзан со движењето Сулејманции во Турција, кое првично се обиде да го пренесе духовниот ислам во лаичката кемалистичка држава. Денес е особено популарен меѓу втората и третата генерација млади муслимани со турско потекло. Овој Сојуз има околу 300 канцеларии и 160-250 објекти за молитва. Сојузот, исто така, обучува имами и организира курсеви за Куран и шеријат (Nielsen, 2004: 29; International Crisis Group, 2007: 10).
4. ***Исламската верска заедница Milli Görüs.*** (Islamische Gemeinschaft Milli Görüs). *Исламската верска заедница MG* е турска исламска организација која е основана во 1985 година. Ова Организација е поврзана со движењетето на происламскиот лидер Неџметин Ербакан и се смета за европско крило на неговото движење. На западноевропското тло, оваа организација се смета за главен ривал на *Турско-исламскиот сојуз за верски прашања* која што е поврзана со турската држава. Заедно со своите четиринаесет филијали во другите европски земји, Организацијата претставува предизвик за монополот на турската држава на планот на верското организирање на Турците во Европа. Оваа Организација има свои училишта за учење на Куранот, свои објекти за верски обреди и разни културни активности, сама организира хаџ и вклучена е во дебати за изградба на џамии, како и ги претставува муслиманите со турско потекло кои се нивни членови пред официјалните институции во Германија. MG има околу 26 500 платени членови и блиску до 100.000 симпатизери. Организацијата има некаде меѓу 400-600 простории за молитва.

Гледано од аспект на германската држава, MG се гледа како строга исламистичка организација која ја претставува тврдата верска линија. Затоа, оваа Организација

непрестано се обвинува за создавање паралелно исламско општество на Запад, а неретко, членовите на ова Организација се обвинети како фундаменталисти. Германската Влада се сомнева дека MG се обидува да го изолира муслиманското население во Германија, да изгради јазично и културно паралелно општество. Исто така, MG е обвинета за “перење мозок“ на младите членови со антизападна исламистичка идеологија и промоција на антисемитизмот и родовата сегрегација (Nielsen, 2004: 30; International Crisis Group, 2007: 11).

5. Организации на муслиманите од Балканот: И муслиманите коишто потекнуваат од балканските земји, имаат свои организации во Германија. Така, како најзначајни организации може да се споменат: а) *Здружението на исламските заедници на Бошњациите* во Германија (Vereinigung Islamischer Gemeinden der Bosniaken in Deutschland); б) *Унијата на исламските албански центри во Германија* (Union der Islamisch Albanischen Zentren in Deutschland). Овие две организации имат тесни врски со официјалните верски заедници во матичните земји (Fetzer&Soper, 2005: 121).

6. Исламска Младина на Германија (*Muslimische Jugend in Deutschland (MJD)*): Оваа е младинска организација која е основана во 1994 година, во Германија, како организација која ги покрива сите муслимани во Германија, без разлика на нивно национално потекло.

Таа се здоби со популарност во последните години, особено меѓу младите муслимани. Организацијата има локални групи (т.н. Lokalkreise) во многу германски градови и број околу 900 регистрирани членови на возраст помеѓу 13 и 30 години. Таа нуди широк спектар активности за младите и на годишните состаноци присуствуваат повеќе од илјада млади муслимани. Едно време, ова Организација беше под надзор на Федералната служба за заштита на уставот, затоа што постоеше сомневање дека има тесни организациски врски со организацијата *Муслиманско братство во Германија* и во Европа (Motadel, 2007).

5.1.3.2.Предизвици за муслиманите во Германија

И во Германија, иако е демократска земја која ги почитува основните човекови права и слободи, муслиманите се соочуваат со неколку предизвици, а посебно Турците кои се и најголема заедница на странските државјани кои живеат во Германија и кои се гледаат како доминантна муслиманска заедница која ќе има важно влијание во јавниот

живот на германското општество во следниве декади на овој век. Во оваа прилика, ние ќе ги наведеме следните предизвици:

5.1.3.2.1. Нетрпеливоста кон странците

Не е непознато дека во германското општество уште има струи и поединци кои покажуваат нетрпеливост и непријателство кон странците, а посебно кон муслиманите. Ваквата нетрпеливост и непријателство кон странците, односно кон муслиманите, се манифестирала на различни начини, како, на пример,: пишување по сидови на јавни места за истерување на Турците и забрана за ширење на Исламот, кршење на стакла на турските дукани и куќи, палење куќи на Турците, физички напад врз луѓе, и друго. Ваквите дејствија понекогаш имале и трагичен епилог, затоа што имало и жртви. Така, на 23.11.1992 година, во градот Мон биле нападнати куќите на турски емигранти, при што загинале две жени, едно дете, а се повредени уште девет лица. Меѓу 1991 и 1992 година, се случиле повеќе од илјада напади врз странците, чиј епилог беше 13 загинати (Кусбех, 1997: 66). Едно такво убиство се случи и во 2008 година и тоа внатре во судница, кога еден Германец со нож уби една муслиманка од Египет.

Нормално, ваквите настани беа осудени од сите субјекти во германското општество и неколку пати беа организирани протести против насилството и омразата кон странците, што не е појава само кај екстремните движења, туку и кај поширокото население (Ibidem, 66).

Важно е да се спомне фактот дека целта на овие напади и непријателства, претежно се Турците, а многу малку ваквите настани им се случуваат на припадниците на другите заедници со исламска вероисповед. Ваквата појава се коментира така што Турците, во очите на Германците, претставуваат силна заедница, внатре во германското општество, како во демографски поглед, така и во економски и политички поглед. Меѓутоа, на ваков начин не се гледаат муслиманите од другите заедници (Закзук, 1981: 47). Кога сме кај нетрпеливоста кон странците, треба да се спомене и тоа дека ваквата појава се манифестира и на работните места, од страна на некои работодавачи. Нетрпеливоста на некои работодавачи се изразува со нетолеранција кон религиозните обврски на муслиманите, како што е молитвата во петок и дневните молитви, верските празници итн., (Motadela, 2007).

5.1.3.2.2. Вработувањето на покриените жени муслиманки во јавните институции

Еден од сериозните проблеми со кој се соочуваат муслиманите, кога се во прашање покриените жени, е вработувањето во јавните институции. Иако во Германија е дозволено ученичките-муслиманки во јавните училишта да одат покриени, не е дозволено тие да бидат покриени ако сакат да работат во образовниот процес како наставнички (Miko; 2005: 35). Ваквиот однос се образложува со тоа што марамата на жената има негативен ефект кај учениците. Покриената учителка создава комплекс и страв кај учениците, според зборовите на портпарол на германското Министерство за образование и затоа Министерството за образование на Германија не им дозволува на наставничките-муслиманки да носат марама во училиште (Кусбех, 1997: 72; Belkin, 2011: 18).

Ваквиот став е причина многу муслиманки да не одат во училишта за подготвување кадар за образовниот процес, односно учители, што, инаку, е преферирана професија за жените во Европа. Меѓутоа, овде треба да се наведе и фактот дека и во Германија, како и во Франција и во другите европски држави, носењето марама за жените во јавните институции, посебно во училишта, не е забрането со устав, туку со административни наредби од страна на Министерството за образование. Затоа, како во Германија така и во другите европски земји, за ова прашање се дебатира во јавноста. Дебатата е доказ дека проблемот поврзан со носење марама на работа од жените-муслиманки во Германија и во Европа, општо, не е затворен случај, иако е голем предизвик. Меѓутоа, овој предизвик не смее да биде пречка за интеграцијата на муслиманите во европските општества.

5.1.3.2.3. Признавање на Исламот како религија во Германија

Еден значаен фактор кој влијае врз квалитетот на организирање на верскиот живот кај една заедница, е и официјалниот став на државата за правната положба на религијата на една заедница. Иако муслиманите се втора најголема заедница во Германија, по христијаните, Исламот не е прифатен како јавна религија во Германија, како што е случај со еврејската заедница, католичките и протестантските цркви (Nielsen, 2004: 28; Miko; 2005: 34; Jasch, 2007:4, 369).

Некои автори семтаат дека статусот на јавно признаена религија, на муслиманите ќе им овозможи многу бенефиции од аспект на учење на веронауката во училиште, во однос на издавање изводи за женидба, според верските прописи, за припадниците на

муслиманската заедница, изводи за раскинување на брачниот однос и многу други работи што сега ги немаат (Кусбех, 1997: 68; Jasch, 2007:4, 370).

Меѓутоа, иако Исламот нема статус на признаена јавна религија во Германија од државата, тоа не значи дека муслиманската заедница е маргинализирана од страна на политичките структури. Тоа не е пречка државните органи во Германија да комуницираат со претставниците на муслиманската заедница. Во овој контекст, може да се наведе средбата на поранешниот претседател на Германија, Роман Херцог, во 1996 година, со претставниците на муслиманската заедница, при што тој им го честита официјално, за првпат во поновата историја на Германија, празникот Рамазан Бајрам. Оваа средба траеше повеќе од два часа. Исто така, германскиот Парламент повикува претставници од *Високиот совет на муслиманите* во Германија, да учествуваат во дебата за неколку закони поврзани со смртта на мозокот, трансплација на органите, проблемот со дрогата итн. Исто така, *Високиот совет на муслиманите* во Германија учествува во неколку Совети формирани од германската држава, како што се: *Советот за борба против расизам и тероризам*, *Советот за културна и цивилизациска соработка*, итн (Кусбех, 1997: 70; види и: Jasch, 2007:04, 374).

5.1.3.2.4. Исламската веронаука во јавните училишта

Во јавните училишта во Германија, според Уставот, не е забрането да се држи верска настава, односно државните училишта овозможуваат формално образование од областа на религијата на доброволна основа (Fetzer&Soper, 2005: 111; Miko, 2005: 34). Меѓутоа, ваквата настава е достапна само за тие религиозни заедници кои официјално се признаени од страна на државата како верски заедници. Такво нешто не е можно за муслиманите, затоа што ни една организација или група од муслиманската заедница не е признаена официјално како верска заедница. Како резултат на тоа, ни една организација од муслиманската заедница нема право да организира верски часови во државните училишта. Бидејќи ниту една муслиманска група до сега не постигнала статус на јавна корпорација, раководствата на училиштата во федералните држави не се чувствуваат обврзани да овозможат настава по Ислам или, пак, формално да се консултираат со муслиманските водачи во врска со содржината за какви и да е часови од овој вид (Fetzer&Soper, 2005: 112; Jasch, 2007:4, 370). Во врска со ова, треба да се има предвид дека на часовите по турски јазик и култура, кои се организираат само за Турците, се зборува на некој начин и за Исламот. Меѓутоа, тоа не се часови по религија, кои се

организираат за претсавниците на официјално признаените верски заедници во Германија.

За разлика од другите градови и републики во Германија, во Берлин проблемот на верските часови во државните училишта е регулиран поинаку. Така, со одлуката на Федералниот административен суд, во 2000 година, Берлин ја признал Исламската Федерација на Берлин како религиозна група. Ова Федерација, две години подоцна, организираше часови по религија за повеќе од илјада ученици во шеснаесет државни училишта (Fetzer&Soper, 2005: 115; Jasch, 2007:4, 370).

Се проценува дека прашањето на часовите по веронаука за муслиманите во државните училишта во Германија не е затворено, туку ова прашање ќе се реши во иднина, со признавање на исламот како официјална религија и религија на муслиманите како религиозна заедница.

5.2. Политичката застапеност на муслиманите во парламентите на Велика Британија, Франција и Германија

5.2.1. Велика Британија

Велика Британија е уставна наследна монархија со парламентарен систем. Власта во В. Британија е поделена меѓу: кралот или кралицата, парламентот и владата, односно претседателот на владата и министрите.

Британскиот Парламент се состои од два дома: Дом на избраните претставници, или на англиски House of Commons. Претставниците на овој Дом се избираат од граѓаните на В. Британија на секои четири години. Бројот на претставниците на овој дом е 659 и Домот на Лордовите. Тој се состои од членови кои ова звање го стекнуват со именување или наследство. Овој дом има 801 член (Mc Lean, 2001:116-117).

На изборите во 2010 муслиманите успеале да обезбедат осум места во претставничкиот дом, четири повеќе од последните илбори, во 2005 година (O'Toole et al. 2013: 24). Гледано хронолошки, прв пратеник муслиман во В. Британија бил Мухамад Сарвар (*Mohammad Sarwar*), кој бил избран во 1997 година. На изборите во 2001 година, место во парламентот добија двајца муслимани и тоа Мухамад Сарвар и Халид Махмуд (*Khalid Mahmud*), а на изборите во 2005 година биле избрани четири пратеници муслимани и тоа двата пратеници од 2001 беа реизбрани, а двајца новоизбрани пратеници муслимани беа Шахид Малик (*Shahid Rafique Malik*) и Садик Кан (*Sadiq Aman Khan*). Сите членови на Лабуристичката Партија.

Од осум муслимански пратеници, што добија на изборите во 2010 година, три се жени, сите членови на Лабуристичката Партија. Од овие осум пратеници муслимани, шест се членови на Лабуристичката Партија, а двајца се членови на Конзервативната Партија.³⁵

³⁵ Пратениците муслимани во составот на претставничкиот дом на британскиот парламент избран во 2010 година, се:

1-Садик Кан, роден во 1970 година во Лондон. Член на Лабуристичката Партија. Стана првиот муслиман како министер за транспорт. Пратеник е од 2005 година.

2-Халид Махмуд, роден во 1961 година во Кашмир, Пакистан. Член на Лабуристичката Партија. За прв пат беше избран за пратеник во 2001 година.

3-Анас Сарвар, роден во 1983 година. Еден од најмладите парламентарци. Член на Лабуристичката Партија. Стана пратеник во 2010 година.

Треба да спомене и тоа дека тој е син на првиот муслимански пратеник во Британскиот Парламент, Мухамад Сарвар, кој беше избран за пратеник во 1997 година.

Кандидати со муслиманско потекло од В. Британија, успеале да победат и на избори за Европскиот парламент. Така, на последните избори за Европскиот парламент, во 2009 година, еден кандидат со муслиманско потекло од Обединетото Кралство, односно Сајад Хаидер Карим (*Sajjad Haider Karim*), успеал да влезе во Европскиот парламент.³⁶ На изборите за Европскиот парламент, во 2004 година, двајца кандидати со муслиманско потекло од В. Британија, успеале да влезат во Европскиот парламент и тоа Салах Камал (*Salah Kamall*) и Сајад Хаидер Карим.³⁷ На изборите за Европскиот парламент, во 1999 година, еден кандидат со муслиманско потекло успеал да влезе во Европскиот парламент и тоа Башир Канбаи (*Bashir Khanbhai*).³⁸

Меѓутоа, политичката активност на муслиманската заедница во В.Британија, не се ограничува само на овие политички претставници, туку и исламските организации имаат значајна улога во претставување на муслиманската заедница во политичкиот живот во В. Британија. Како што забележуваат и некои аналитичари, важно е да се сфати дека политичката сфера не опфаќа само политички структури на државата на

4-Јасмин Куреши, родена во 1963 година во Гударат, а се преселил во Велика Британија во 1972 година. Член на Лабуристичката Партија. Станала пратеник во 2010 година, една од првите три жени муслиманки избрани за пратеници.

5-Шабана Али, родена во 1980 година во Бирмингем. Член на Лабуристичката Партија. Станала пратеник во 2010 година, една од првите три жени муслиманки избрани за пратеници.

6-Рушнара Али, родена во 1975 година во Бангладеш, а се пресели во Велика Британија кога имаше седум години. Член на Лабуристичката Партија. Станала пратеник во 2010 година, една од првите три жени муслиманки избрани за пратеници.

7-Сајид Џавид, роден во 1969 година во Велика Британија. Член на Конзервативната Партија. Станал пратеник во 2010 како еден од првите две пратеници муслимани од Конзервативната Партија.

8-Рехман Чисти, роден во 1978 година, член на Конзервативната Партија. Станал пратеник во 2010 како еден од првите две пратеници муслимани од Конзервативната Партија.

Во изборите во 2010 година во изборна трка за пратеници биле 90 муслимани, од кои 22 жени, а добиле само 5 мажи и 3 жени (Извор:<http://www.parliament.uk/mps-lords-and-offices/mps/>)

Во новиот кабинет има само еден министер муслиман, и тоа е првата жена муслиманка министер Саједа Варси, која е министер без портфоел во новата британска влада. Исто така, Варси е и член на Домот на Лордовите.

Исто така, има неколку муслимански членови и во домот на Лордовите, и тоа: Бароницата Паула Удин, Лордот Назир Ахмед, Лордот Пател од Блекбурн, Бароницата Кишвар Фалконер и Лордот Амир Бхаита.

Лабуристите назначија тројца муслимани за доживотни членови на Горниот Дом на Парламентот, и тоа: Лордот Ахмед, Бароницата Удин и Лордот Али (цитирано според: Vertovec, 2002: 29).

³⁶ Извор: <http://www.europarl.europa.eu/meps/en/full-list.html>

³⁷ Извор: <http://www.europarl.europa.eu/meps/en/full-list.html>

³⁸ Извор: <http://www.europarl.europa.eu/meps/en/full-list.html>

национално и на локално ниво, туку, исто така, опфаќа и социјални активности генерирани од страна на поединци и заедници (Political Participation, 2012: 101). Политичката активност на муслиманската заедница, односно на муслиманските организации, се карактеризира како „тивка“ за едно подолого време (Hussain&Choudhury, 2007: 43), но подоцна, како резултат на разни глобални и локални настани поврзани со муслиманите, во еден период од 12 години, направи муслиманската заедница да биде погласна во британската јавност со политички ставови (Ibidem, 43). Некои истражувачи наведуваат дека во последните две декади, муслиманите се поприсутни на политичката сцена како резултат на некои фактори, како што се: аферата на Селман Рушди, завршувањето на студената војна, како и настаните од 11 септември 2001, во САД (O'Toole at al. 2013: 9). Со ова се поврзува и се поголемото фокусирање на јавните дебати за местото на муслиманите и на Исламот на Запад. Овие дебати се одразија и во отворање на се' почести дебати во јавноста и во медиумите за идентитетот на муслиманите, за нивната лојалност, нивните права и нивното присуство до донесувањето на одлуките (Ibidem, 9). Политичката улога на муслиманската заедница се истакна посебно со активирање на муслиманските организации во антивоените кампањи (Hussain& Choudhury, 2007: 44) и токму ваквите кампањи, како и петициите за разни случаи од страна на муслиманските организации, се сметаат како политички ангажман од страна на муслиманската заедница и овие чекори, преземени од страна на муслиманските организации, го потврдуваат учеството на муслиманите на политичката сцена во В. Британија и, пошироко, во Европа. Муслиманските организации биле успешни со нивното вклучување во политичкиот живот, преку активно учество за некои актуални прашања во британското општество, како што се: еднаквоста, различноста и социјалната кохезија и, како што цитираат некои истражувачи, „муслиманите во агендите за овие прашања, се преместиле од периферија во центар“ (O'Toole at al. 2013: 38). Во овој контекст, и покрај тоа што нема едно заедничко тело која ќе ги претставува сите муслимани во В. Британија, политичките и другите барања на муслиманите може да се артикулираат и од актерите на цивилниот сектор како и од разните муслимански организации, затоа што таквото нешто е во согласност со демократските процеси. Меѓутоа, британските политичари подвлекуваат дека муслиманите ќе бидат повлијателни во политичката сцена ако имаат едно заедничко претставничко тело (види: O'Toole at al. 2013: 18-19).

Во овој правец, улогата на муслиманските организации, било тоа да се верски или општествени организации, на политичката сцена во В. Британија и во јавниот живот

воопшто, е забележана и од самите власти во В. Британија, посебно од страна на локалните власти. Властите во В. Британија се се' повеќе свесни за улогата на религиозните заедници и на организациите формирани на религиозна основа, во реализирање на агендите на британските управни органи во општеството, преку една тесна меѓусебна соработка (Ibidem, 39).

Многу аналитичари ги гледат муслиманските цивилни организации, како една голема шанса за унапредување на политичката интеграција на муслиманите во В.Британија, со нивните активности во социјалната сфера. Тука се спомнува поголемиот ангажман на муслиманските организации со други организации во кампањи за прашања како што е економското вклучување, животната средина, домувањето, образованието и слично. Други области за развој вклучуваат иновации во комуникацијата и испорака на пораките, особено во сферата на социјалните активности, како и создавање култура за планирање однапред на односот со медиумите, наместо на реактивна позиција (Political Participation, 2012: 104). Некои, пак, тоа го изразуваат со два збора „учество“ и „соработка“ (цитирано во: Ibidem, 104).

Улогата на *Третиот сектор* во британското општество и на верските организации, е во агендата и на сегашната британска Влада. Британската Влада развива програми кои ќе ги вклучат верските организации во иницијативи на јавната политика, и со тоа верските организации се гледат како витален партнер во иницијативи на јавната политика и во агендата на Влада, особено во областите на социјалната кохезија и интеграција (Political Participation, 2012: 106). Ваквата ориентација на британските власти, отвора големи институционални можности за политичкото учество и на муслиманската заедница, а со тоа се реализира и политичката интеграција на муслиманската заедница.

Политичката интеграција на муслиманите не треба да се гледа само од аспект на нивното учество во националната власт, туку треба да се гледа и од аспект на нивното учеството во локалната власт. Се претпоставува дека локалната власт е една одлична шанса за муслиманите да се интегрираат во политичкиот живот во В. Британија, било тоа како резултат на концентрација на муслиманите во одредени градови во В. Британија, што им дава сила на локално ниво, или како резултат на интересот на политичките партии да ги придобијат гласовите на муслиманите на локално ниво. Оваа област, односно локалната власт, не е голема шанса само за муслиманската заедница за учество во политичкиот живот и во круговите каде што се креираат политиките и се донесуваат одлуките на локално ниво, туку тоа е шанса и за другите етнички

малцински заедници во В. Британија за политички ангажман, затоа што и самите политички партии настојуваат да ја добијат поддршката на сите малцински заедници на локално ниво, со тоа што им нудат простор за вклучување во нивните редови и за политичкото учество на локално ниво, преку нивните партии (види: O'Toole et al. 2013: 23). Во споредба со другите две таргет-земји, Франција и Германија, муслиманите во нив имаат поповолна политичка позиција на локално ниво. Така, бројот на муслимански општински советници во В. Британија постојано расте. Помеѓу 1996 и 2005 година, бројот на муслимански општински советници пораснал од 160 на 230 (Ray, 2010: 249). Денеска, во Обединетото Кралство има повеќе од 200 муслимански општински советници (O'Toole et al. 2013: 22). Првиот општински советник муслиман бил избран во Глазгов, во 1970 година (Political Participation, 2012: 101). Кога сме кај политичкото учество на муслиманите на локално ниво, треба да се додаде и тоа дека не е аргумент на нивна политичка интеграција само зголемувањето на бројот на советници муслимани во локалните органи во општините во В. Британија, туку и тоа дека повеќе управници на локални органи, доаѓаат на водечки позиции преку гласовите на муслиманските избирачи и затоа настојуваат да ги придобијат овие гласови. Со тоа, на муслиманите им нудат поголемо влијание во јавниот живот на локално ниво, а како резултат на важноста на нивните гласови и на национално ниво, тоа се прави и од некои членови на претставничкиот дом-House of Commons (Political Participation, 2012: 102).

Кога е во прашање политичкиот ангажман на муслиманите во В.Британија и зголемување на нивните политички активности во последно време, според Луис, тоа е резултат на смената на генерациите (цитирано во: Hussain&Choudhury, 2007: 45). Според Луис, се забележува појава на една генерација британски муслимани родени, образовани и социјализирани во Велика Британија и вградени во заедници чија иднина е во Велика Британија. Според него, оваа генерација прави се' повеќе простор за себе, во граѓанскиот и во јавниот живот. Доказ за ова е зголемувањето на бројот на муслимански советници во општинските совети, како и појавата на муслимански организации на граѓанското општество, вклучувајќи и здруженија на муслимански професионалци. Муслиманските организации, внатре во своите интерни дискусии, се префрлиле од поттикнување на учество за „доброто на муслиманската заедница“ кон поттикнување на учество за „општото добро“ и за доброто на поширокото општество. Исто така, во нивните редови, од страна на новите генерации, се дебатира за тоа што значи да бидеш британски или европски муслиман (Ibidem, 45). Исто така, и Мек Луглинг (McLoughling), забележува дека има зголемување на политичкиот ангажман на

муслиманите, не само во квантитативна смисла, туку и во квалитативна смисла. Тој спомнува дека тоа се гледа во унапредување на дискурсот на учеството на муслиманите во националните тела. Така, прво, нивната цел за учество на националните тела беше за „доброто на етничката заедница“, а потоа тоа се измени и стана за „доброто на муслиманската заедница“. А, сега нивната цел не е само за „доброто на муслиманската заедница“, туку стана за „општото добро“ на поширокото општество (цитирано во: *Ibidem*, 45).

Некои истражувачи наведуваат дека во В. Британија, исламските организации ја ставиле и верата во функција на убедување на муслиманите за политички ангажман во британското општество и за политичка интеграција. Тие ги повикале имамите и советите на џамиите да веруваат во тоа дека е должност на муслиманите да учествуваат во изборните процеси (*Open Society Institute*, 2009: 190). Тоа дојде и како резултат на тоа дека некои струи внатре, во муслиманската заедница, повикувале на тоа дека муслиманите не треба да учествуваат на избори во една неисламска држава, како што е В.Британија (*Open Society Institute*, 2009: 189).

Генерално, се гледа дека новата генерација на муслиманската заедница, својата активност не ја ограничува во рамките на малцинските права, туку се верува во тоа дека тие треба да бидат активни граѓани кои ќе придонесуваат за доброто на целото британско општество и дека треба да ги носат своите одговорности кои ги диктира животот во едно општество, а во овој контекст и политичката одговорност. Затоа, тие се определени за учество во политичкиот живот во Британија, како и во државните институции.

5.2.2. Франција

Француската Република е демократска унитарна држава. Извршната власт е составена од претседателот на Републиката, кој е шеф на државата и е избран на непосредни избори за период од 5 години (порано беа 7), и Владата, водена од претседател на Влада, односно премиер.

Францускиот парламент е дводомен, односно е составен од Национално Собрание (*Assemblée Nationale*) и Сенат. Пратениците на Националното Собрание се со мандат од 5 години. Собранието има моќ да ја распушти Владата, па оттука мнозинството на Собранието го определува изборот на Владата. Сенатот се бира за период од 6 години (порано 9), а половина од мандатите се ставаат на избор секоја трета година, почнувајќи од септември 2008.

Кога се во прашање пратениците со муслиманско потекло во францускиот Парламент, во два циклуса на парламентарните избори во Франција, по 2000 година, односно изборите во 2002 година и изборите во 2007 година, ниту еден кандидат за пратеник со муслиманско потекло не успеал да влезе во францускиот Парламент. На последните парламентарни избори во Франција, во 2012 година, имаме 6 избрани пратеници со муслиманско потекло и тоа: Ибрахим Абубакар (*Ibrahim Aboubacar*), Пуриа Амиршахи (*Pouria Amirshahi*) со иранско потекло, Малик Бутих (*Malek Boutih*), Кеира Бузијан (*Kheira Bouziane*), Рази Хамад (*Razzy Hammad*), Шажнесе Кируни (*Chaynesse Khirouni*).³⁹

Меѓутоа, тоа што ни еден пратеник од Франција со муслиманско потекло не успеал да влезе во францускиот Парламент во горенаведените два циклуси на парламентарните избори, не значи дека муслиманите не беа активни на изборите и не партиципирале во политичкиот живот во Франција. Напротив, муслиманите биле активни и многу кандидати муслимани учествувале во изборната трка. Така, на изборите во 2002 година, најмалку 12 кандидати потекнуваа од малцинствата, а на изборите во 2007 година има драматично зголемување на бројот на кандидатите за пратеници со муслиманско потекло, односно овој број беше околу 250 кандидати (Sebian, 2007).

Големиот број кандидати-муслимани во изборната трка е показател на подготвеноста за политичка партиципација и политичка интеграција на муслиманите во Франција, а за неуспехот за влегување во парламентот постојат повеќе причини:

Прво, треба да се има на ум дека изборниот процес е една демократска трка и во ваквата трка нормално е дека ќе има победници и губитници. Затоа, на успехот или неуспехот на изборите, треба да се гледа во рамките на демократските процеси. Неуспехот на избори може да биде резултат на избор на несоодветни кандидати, партиската припадност или имиџот на кандидатот во јавноста. Поуспешна изборна кампања на опонентите, односно неуспешно организирана изборна кампања од страна на предложените кандидати, може, исто така, да влијае на резултатот од изборите.

Ако не во легислативна власт, муслимани имаше во извршната власт. Така, во првата Влада на францускиот премиер Жан Пиер Рафаран биле вклучени двајца министри со потекло од Северна Африка и тоа Токиа Саифи (*Tokia Saifi*), државен секретар за екологија и Хамлави Мекашера (*Hamlaoui Mekachera*), министер за ветерани (Tebbakh, 2007: 67). Друг муслиман, член на Владињот кабинет во француската

³⁹ Извор: http://www.assemblee-nationale.fr/qui/xml/liste_alpha.asp?legislature=14

историја, беше и министерот за еднакви можности Азуз Бегаг (*Azouz Begag*). Тој беше назначен за министер од страна на премиерот Доминик де Вилпен, во јуни 2005 година⁴⁰. Претседателот Саркози (*Nicolas Sarkozy*), кој беше избран за претседател на 6 мај 2007 година, донесе тројца муслимани во неговиот кабинет. Во јуни 2007 година, Саркози ја назначи Рашида Дати (*Rachida Dati*) за министер за правда⁴¹. Исто така, и во владата на Жан Марк Ајраулт (*Jean-Marc Ayrault*)⁴², формирана на 2012 година, има министри муслимани и тоа: Наџат Валауд-Белкасем (*Najat Vallaud-Belkacem*), која беше именувана за министер за правата на жените, како и портпарол на Владата⁴³, Јамина Бенцици (*Yamina Benguigui*), која беше именувана за министер за франкофонија⁴⁴ и Кадер Ариф (*Kader Arif*), кој беше назначен за помлад министер за ветерани при француското Министерство за одбрана, од страна на претседателот Франсоа Оланд.⁴⁵

Во овој контекст, треба да се истакне фактот дека кандидатите со муслиманско потекло, успеале да победат на изборите за Европскиот парламент. Така, на последните избори за Европскиот парламент, во 2009, година, пет кандидати со муслиманско потекло од Франција, успеале да влезат во Европскиот парламент и тоа: Рашида Дати, Карима Дели (*Karima Delli*), Токиа Саифи (*Tokia Saïfi*), Малика Бенараб (*Malika Benarab-Attou*), Кадер Ариф (*Kader Arif*). На изборите за Европскиот парламент, во 2004 година, двајца кандидати со муслиманско потекло успеале да влезат во Европскиот парламент и тоа: Кадер Ариф и Токиа Саифи. На изборите за Европскиот парламент, во 1999 година, двајца кандидати со муслиманско потекло успеале да влезат во Европскиот парламент и тоа: Јасмине Будџенах (*Yasmine Boudjenah*) и Алима Бумедиен (*Alima Boumediene-Thiery*).⁴⁶

Кога е во прашање блискоста на француските политички партии со избирачкото тело со емигрантско потекло, треба да се каже дека левите партии се труделе повеќе од другите партии да ја добијат поддршката на избирачите со емигрантско потекло. Во овој правец, во текот на 1980, Социјалистичката партија сакаше да ги искористи движењата на младите против расизмот и нивните барања за еднаквост, за да развие мрежи и да ја стекне поддршката на популацијата со емигрантско потекло и со тоа

⁴⁰ Извор: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/10/26/AR2006102600990.html>

⁴¹ Извор: http://www.europarl.europa.eu/meps/fr/72775/RACHIDA_DATI_cv.html

⁴² Извор: <http://www.gouvernement.fr/gouvernement>

⁴³ Извор: <http://www.gouvernement.fr/gouvernement/najat-vallaud-belkacem?p=biographie>

⁴⁴ Извор: <http://www.gouvernement.fr/gouvernement/yamina-benguigui?p=biographie>

⁴⁵ Извор: <http://www.gouvernement.fr/gouvernement/kader-arif?p=biographie>

⁴⁶ Извор: http://www.euractiv.fr/institutions/taginstitutions20100208biographies-des-72-elus-francais-parlement-europeen_51703-9995.html

стана силен политички поддржувач на потомците на Северно африкански имигранти. Во контекст на ова, Социјалистичката партија, со цел да ги поттикне потомците на имигрантите да се регистрираат на гласачките списоци и да учествуваат на избори, во 1985 година ја формира асоцијацијата France Plus (Tebbakh, 2007: 67). Исто така, со цел да овозможи избор на некои кандидати со неевропско етничко потекло, Социјалистичката партија на Франција, како во 2007 така и во 2012 година, резервираше некои места за етничките заедници и за жените. Така, 22% од местата биле резервирани за етничките малцинства, а муслиманите тука го имаат поголемиот дел на местата и 49% за жените.⁴⁷

Од друга страна, во поново време, и француските десничарски партии, исто така, признаа дека потомците на муслиманските имигрантите претставуваат политичка сила, и дека би било корисно да се добие нивната политичка поддршка, меѓутоа, сепак нивните напори во правец на промовирањето на француски кандидати, со потекло од Северна Африка или, воопшто, со емигрантско потекло, за време на изборите не ги дадоа очекуваните резултати. За долго време, десничарските партии се исплашија од поттикнување на изборните движења на етничките малцинства, оставајќи го тоа на левичарските партии (Ibidem, 67). Меѓутоа, не значи дека етничките и верските малцинства не се воопшто на агендите на политичките партии и на другите граѓански организации во Франција. Секако дека тие претставуваат значајно гласачко тело за политичките партии, како и значајна општествена група за граѓанските организации. Затоа, проблемот на политичката партиципација на овие заедници, за која градоначалникот на Париз Берtrand Делано (Bertrand Delanoë), вели дека е „задолжителен услов за интеграција“ (цитирано во: Open Society Institute, 2009: 189), се предлага да се реши со посредство на нивното вклучување во локалните избори. За првпат досега, трите најголеми партии на Франција: централно десничарската Унија за народен покрет (*Union pour un mouvement populaire*), центристичката Модем-Центар за Франција (*Le Centre pour la France „Mouvement démocrate“*), и Социјалистичката партија (*Parti socialiste*), на локалните избори во Франција, во 2008 година, ставија на врвот на 50-тина изборни листи, кандидати со неевропска етничка припадност, повеќето од нив со потекло од Северна Африка или под-сахарска Африка, што значи дека муслиманите имаат голем дел.⁴⁸ Исто така, во контекст на вклучување на малцинските заедници на локалните избори, некои граѓански организации, како и некои политичари, го имаат

⁴⁷ Извор: http://www.lexpress.fr/actualites/1/politique/le-delicat-dossier-des-investitures-aux-legislatives-examine-par-le-ps_1053955.html

⁴⁸ Извор: <http://suffrage-universel.be/fr/frel08.htm>

покренато прашањето за учеството во локални избори на граѓаните со право на престој во Франција, кои не се државјани на некоја земја на Европската Унија. Според ова иницијатива, на овие граѓани треба да им се овозможи учество на локалните избори и покрај тоа што не се државјани на Франција или на некоја земја членка на Европската Унија, затоа што тие имаат право на престој и повеќето од нив долго време престојуваат во Франција (Open Society Institute, 2009: 190). Ако ваквата иницијатива успее, тоа ќе биде голем чекор на патот на политичката интеграција на граѓаните од малцинските заедници кои немаат француско државјанство, а јасно е дека од тоа повеќе политички ќе добијат муслиманите, како доминантна малцинска заедница во Франција. Од другата страна, како резултат на концентрирање на малцинските заедници во некои области на градовите, се претпоставува дека тоа ќе доведе и до една појака политичка активност на политичките партии во овие области, со дел да се придобијат гласачи, а со тоа ќе добијат и на важност прашањата поврзани со малцинските заедници, било тоа од политичка, економска, социјална или друга природа. Исто така, со тоа ќе се збогатува и политичкиот живот на локално ниво, со нови политички идеи и искуства, а се претпоставува дека тоа ќе се одразува и на национално ниво. Односно, во случај на усвојување на ваквата иницијатива, се претпоставува дека ќе има подобрување во бројот на застапеноста на муслиманите на локалната и на националната власт.

Кога се во прашање муслиманите, кои партиципирале во изборите и во политичкиот живот, воопшто, во Франција, тие не настапиле во изборни кампањи со програми посебни за правата на муслиманите, туку за изборните цели и за собирање на повеќе гласови, настапиле со програми за правата на мигрантите и за подобрување на животот на мигрантите, односно се концентрирале на социјалните и на економските права на мигрантите (Tebbakh, 2007: 68). Исто така, кандидатите муслимани, не се повикувале на своето верско потекло за да ги придобијат гласачите, туку се повикале на своите квалитети и способности дека можат да придонесуваат за доброто на општеството како целина, а не само за оние кои се од иста верска заедница. Тие не сакале на нив да се гледа како на претставници на интересите на една одредена верска или малцинска група, туку сакале да се гледа на нив како на оние кои ги претставуваат своите гласачи. Затоа, тие не сакале да зборуваат само за идентитетски прашања, како резултат на нивното потекло, туку во своите кампањи тие зборувале за разни прашања од социјалниот, економскиот, политичкиот и другите сфери на животот. Тоа јасно се гледа и од зборовите на Самиа Гали, градоначалник на осмата област на Марсеј, со арапско потекло, која кажала дека не сака да судат за неа поаѓајќи од нејзиното

потекло, туку да зборуваат за прашања како што се: образованието, здравството и другите прашања, па потоа да одлучуваат да гласат или да не гласат за неа (види: Open Society Institute, 2009: 191).

Ако се има предвид големиот број на муслиманите во Франција и малиот број на нивни политички претставници посебно во националната власт, се поставува прашањето на начинот на артикулирање на политичките и другите барања на муслиманите во Франција? Одговорот е дека политичките и другите барања на муслиманската заедница биле претставени од страна на муслиманските невладини организации и овие организации биле гласот на муслиманите во француското општество. Меѓутоа, имајќи го предвид тврдиот лаицизам на француската држава, муслиманските организации овие политички и други барања ги претставиле во името на борбата против дискриминацијата и расизмот, што има и законска заштита. Во овој правец се и напорите на француските власти. Така, Тебак забележува дека формирањето на францускиот Совет за муслиманската вера, како религиозна организација од страна на француската Влада, во 2003 година, беше обид да се обединат сите верски и политички тенденции кои постојат во муслиманската заедница во Франција (Tebbakh, 2007: 67).

5.2.3. Германија

Федерална Република Германија е земја на Централна Европа со парламентарна демократија, според Уставот од 1949 година, кој стана Устав на обединета Германија во 1990 година. На чело на државата е сојузниот претседател кој се избира за мандат од пет години, а на чело на Владата е претседателот на Владата, односно Канцеларот, кој се избира за мандат од четири години.

Германија има дводомен Парламент. Бундестагот или Федералниот совет (Горниот дом), има 69 члена, кои се делегати на 16 републики, а секоја република има 3-6 претставници во зависност од населението на државата. Бундестагот или Сојузното Собрание (Долниот дом), има 614 пратеници кои се избираат на четири години со комбиниран систем на пропорционално претставување и директно гласање.

Треба да се истакне дека не постојат официјални податоци за бројот на муслиманите кои се членови на германскиот Парламент од проста причина што тие не се идентификуваат по верската припадност. Затоа, овој број може да се дознае преку имињата на членовите или, пак, земјата на потеклото. Имињата на родителите не се

силен индикатор за верската припадност, затоа што може еден од родителите да биде муслиман, меѓутоа тој сам да не биде муслиман.

Во периодот 2002-2005 двајца муслимани беа членови на германскиот Парламент-Бундестаг⁴⁹ и тоа:

1-Лале Акгин (Lale Akgün), од СДП, со турско потекло.

2-Екин Делигоз (Ekin Deligöz), од партијата на зелените, со турско потекло.⁵⁰

Во периодот 2005-2009 пет муслимани беа членови на германскиот Парламент-Бундестаг и тоа:

1-Лале Акгин (Lale Akgün), од СДП, со турско потекло.

2-Екин Делигоз (Ekin Deligöz), од партијата на зелените, со турско потекло.

3-Хаки Кескин (Hakki Keskin), од левицата, со турско потекло.

4-Севим Дагелен (Sevim Dagelen), од левицата, со турско потекло.

5-Хусеин Кенан Ајдин (Huseyin Kenan Aydin), од левицата, со турско потекло.⁵¹

Новиот германски Парламент избран во септември 2009 година, има девет члена кои потекнуваат од муслимански семејства. Тоа се:

1-Михаела Нолл (Michaela Noll), родена во 1959 во Германија, член на Христијанско-Демократската Унија (CDU). Таткото и' е од Иран.

2-Ајдан Озогуз (Aydan Özoguz), роден во 1967, во Германија, член на Социјал-Демократската Партија (SPD), има турско потекло.

3-Екин Делигоз (Ekin Deligöz), роден во 1971 година, во Турција, а од 1979 година живее во Германија, член на Партијата на Зелените (Die Grünen), има турско потекло и се изјаснил како муслиман.

4-Мехмет Килич (Memet Kilic), роден во 1967 година, во Турција, а од 1990 живее во Германија, член на Партијата на Зелените (Die Grünen), има турско потекло.

5-Омид Ноурипоур (Omid Nouripour), роден во 1975 година, во Иран, а од 1988 живее во Германија, член на Партијата на Зелените (Die Grünen), има иранско потекло и се изјаснил како муслиман.

⁴⁹Званичниот веб сајт на Германскиот Парламент:<http://www.bundestag.de>

⁵⁰Извор: <http://webarchiv.bundestag.de/cgi/show.php?fileToLoad=215&id=1041>

⁵¹Извор: <http://webarchiv.bundestag.de/cgi/show.php?fileToLoad=215&id=1041>

6-Бијан Дџир-Сараи (Bijan Djir-Sarai), роден во 1966 година, во Иран, а од детството живее во Германија, член на Либерално-Демократската Партија (FDP), има потекло од Иран.

7-Серкан Торен (Serkan Tören), роден во 1972 година, во Турција, пораснал во Германија, член на Либерално-Демократската Партија (FDP), има турско потекло и се изјаснил како муслиман.

8-Севим Дагделен (Sevim Dagdelen), родена во 1975 година, во Германија, член на Левата Партија (Die Linke), има турско потекло.

9-Ниема Мовасат (*Niema Movassat*), родена во 1984 година, во Германија, член на Левата Партија (*Die Linke*), родителите и' се од Иран.⁵²

Кандидати со муслиманско потекло од Германија, успеале да победат и на избори за Европскиот парламент. Така, на последните избори за Европскиот парламент во 2009, година, еден кандидат со муслиманско потекло од Германија, односно Исмаил Ертуг (*Ismail Ertug*), успеал да влезе во Европскиот парламент.⁵³ На изборите за Европскиот парламент, во 2004 година, тројца кандидати со муслиманско потекло од Германија, успеале да влезат во Европскиот парламент, и тоа: Вурал Огер (*Vural Öger*), Џем Оздемир (*Cem Özdemir*) и Фелекназ Уца (*Feleknas Uca*).⁵⁴ На изборите за Европскиот парламент во 1999 година, двајца кандидати со муслиманско потекло успеале да влезат во Европскиот парламент, и тоа: Фелекназ Уца и Озџан Џејхун (*Ozcan Ceyhan*).⁵⁵

Застапеноста на муслиманите во политичките партии во Германија и во политичките институции е низок (види:Mühe, 20007: 48), а како резултат на тоа, се поставува и прашањето: Како ги артикулираат муслиманите своите политички барања, имајќи предвид дека ги има во голем број во Германија? И зошто таков низок процент на политичка застапеност? И покрај тоа што има мал број муслимани во политичките кругови, во споредба со нивниот број во Германија, голема улога во овој правец, односно голема улога во претставување на политичките барања на муслиманите играат исламските организации (Ibidem, 50).

Кога се во прашање причините за една ваква ниска застапеност, постојат повеќе причини. Така, според некои автори, како што се Блашк (*Blaschke*) и други, една силна причина е државјанството (види:Mühe, 20007: 50) . Мал процент од муслиманите кои живеат во Германија имаат државјанство. Тоа има влијание во нивниот политички

⁵²Извор:http://www.bundeswahlleiter.de/en/bundestagswahlen/BTW_BUND_09/ergebnisse/gewaelhte/alphabetisch/gewaelhte_alphabetisch-x.html

⁵³ Извор: <http://www.europarl.europa.eu/meps/en/full-list.html>

⁵⁴ Извор: <http://www.europarl.europa.eu/meps/en/full-list.html>

⁵⁵ Извор: <http://www.europarl.europa.eu/meps/en/full-list.html>

ангажман, затоа што државјанството дава право да се гласа и да се учествува како избирач или кандидат во избори. Некои други автори, како што се Боце (*Bosse*), Виор (*Vior*), Шифојер (*Schiffauer*) и др., наведуваат дека делумно ова се објаснува и со институционалната дискриминација на муслиманите во училиштата и во другите институции (*Ibidem*, 49). Кога сме тука, треба да се наведе и тоа дека по 11 септември 2001, актуализирањето на проблемот на меѓународниот тероризам и поврзувањето на меѓународниот тероризам со одредени муслимански имиња, стана сериозна пречка на патот на застапеноста на муслиманите во политичкиот живот на Германија и на другите земји, воопшто, бидејќи поради тоа на имигрантите со муслиманско потекло се гледаше како на потенцијални терористи (*Ibidem*, 49).

Потребите на муслиманската заедница, се' уште не се прифатени како дел на платформите на политичките партии во Германија (*Ibidem*, 48), но тоа не значи дека политичките партии во Германија не се заинтересирани за муслиманските политичари и за муслиманското гласачко тело. Некои експерти посочуваат дека германските политички партии сакаат да имаат, во своите редови, членови муслимани, но како поединци, а не како организации и како лоби-групи и поради тоа тие настојуваат да ги исклучат исламските организации од креирање политика (*Ibidem*, 57). Тоа се образложува со сомневањата дека одредени исламски организации имаат врски со екстремистички и фундаменталистички организации на Блискиот Исток, а некои исламски организации се под надзор на властите, поради сомневања за финансирање на терористички организации на Блискиот Исток, како и со тоа дека исламските организации немаат едно заедничко претставничко тело за да зборуваат во името на сите муслимани.

Кога се во прашање политичките партии во Германија, за разлика од другите земји, во германскиот случај, левите партии не се најголем сојузник на муслиманските организации и на барањата на муслиманска заедница, воопшто. Тоа е резултат на нивната резервираност кон муслиманите поради нивниот став за хомосексуалците, феминистичките движења и мешаните бракови (*Ibidem*, 49). Скоро сите политички партии се вклучија во дебатите околу исламот и околу проблемите на муслиманската заедница во Германија и на Западот, воопшто, и е разбирливо што тоа има и своја изборна димензија во однос на политичките партии, но има и влијание и врз расположението на муслиманите за политичкиот ангажман. Како пример ќе ја посочиме изградбата на џамии. Во повеќето случаи, барањето дозвола за изградба на џамија, посебно ако се работи за голема џамија или за џамија во некое стратешко

место, се проследува со дебати од страна на политичките партии, кои се користат и за изборни цели. Тоа може да се илустрира со одбивањето на дозволата за изградба на џамија во областа Нојеколн во Берлин, којашто беше одбиена поради големината на планот. Но, на прес-конференција, одговорниот сенатор за Берлин, Стефани Фогелсанг (*Stefanie Vogelsang*), од десничарската партија CDU, посочи дека барањето се одбива поради сомневања дека во муслиманската асоцијација INSSAN e. V., која стојеше зад апликацијата за изградба на џамијата, има осомничени лица за поддршка на самоубиствени напади и екстремизам. Меѓутоа, таа тие свои тврдења не ги поткрепи со конкретни материјални докази (*Ibidem*, 57).

Но, и покрај ниската застапеност на муслиманите во политичкиот живот во Германија, политичката интеграција на муслиманите е една од најинтересните теми во политичките кругови во Германија, како и значајна точка на владините програми во Германија. За ова цел, во 2004 година, Сојузниот завод за политичко образование (*Bundeszentrale für politische Bildung*) ја основал Муслиманската Академија (*Muslimische Akademie*) со цел да се поттикне јавноста и политичкото учество на муслиманите во Германија (*Ibidem*, 49). Исто така, има и други иницијативи за политичка интеграција на муслиманите како и на другите малцински заедници во Германија и, што е интересно, ваквите иницијативи не се покренуваат само од граѓанските организации, туку и од политичките партии. Една од овие иницијативи е и иницијативата за правото на граѓаните кои не се државјани на Германија, ниту, пак, на некоја од земјите членки на Европската Унија, но долго време престојуваат легално во Германија, да гласат на локални избори (*Open Society Institute*, 2009: 189). Гледајќи дека има многу граѓани кои долго време престојуваат во Германија, а законски немаат право да гласат затоа што не се државјани на Германија, ниту на некоја земја членка на Европската Унија, се покренала оваа иницијатива од страна на некои граѓански здруженија, како и од страна на некои политички партии. Како пример ќе посочиме дека во Хамбург, најголема кампања за правото на глас во локалните избори на граѓаните кои не се државјани на некоја земја-членка на Европската Унија, а долго време престојуваат во Германија, направи партијата на зелените (*Open Society Institute*, 2009: 189). Иако оваа иницијатива се однесува на сите граѓани кои не се државјани на некоја земја-членка на Европската Унија, а долго време престојуваат во Германија, евидентно е дека најголема корист од усвојување на оваа иницијатива ќе има муслиманската заедница, како најголема малцинска заедница во Германија. Исто така, во овој правец, политичките партии покренуваат разни иницијативи за подобрување на нивната комуникација со

малцинските заедници за време на изборите. Една од овие иницијативи се реализираше преку мешани форуми, со претставници до малцинските заедници. Така, Социјал-Демократската Партија во Хамбург го формира *Германско-турскиот форум* за комуницирање со турската заедница за време на изборите. Нивните чекори ги следи и Христијанско-Демократската Унија која, исто така, го формира Германско-турскиот форум, за да ја прави партијата поатрактивна за гласачите со турско потекло. А најдиректни, во својот апел до муслиманските гласачи, биле претставниците од Партијата на Зелените (Open Society Institute, 2009: 193).

5.3.Предизвици за политичката интеграција на муслиманите во Велика Британија, Франција и Германија

5.3.1.Вовед

Општеството се состои од заедници и поединци кои настојуваат да ги реализираат своите цели и интереси (Barjaba, 2010: 171). Секоја заедница, и секој поединец, кој настојува да се интегрира во една нова средина, се соочува со низа предизвици и пречки. Ова е нормална појава, затоа што тој кој доаѓа во една нова средина, носи со себе одредени закони и традиции кои ги стекнал во поранешната средина. Тоа е природна работа, имајќи предвид дека секоја заедница си има своја култура и традиција во чии рамки таа се развила. А исто така, и новата средина каде доаѓа една заедница или еден поединец од една друга средина, си има своја култура и традиција. Во овој контекст, „политичкиот процес е тесно поврзан со другите процеси во општеството: економските процеси, општествените процеси, културните процеси, духовните процеси, надворешните и внатрешните процеси” (Ibidem, 286). Затоа, и муслиманската заедница, главно со потекло од азиските земји, или Источна Европа, се соочи се низа предизвици на својот пат на интеграција во западното општество, односно во Западна Европа.

Кога е во прашање политичката интеграција, треба да се истакне посебно дека муслиманите со потекло од азиските, односно арапските земји, се соочија со еден од најголемите и највлијателните проблеми, а тоа е скромното политичко искуство, и сиромашната демократска традиција во нивните земји. Тоа беше резултат на инсталирање на тоталитарни власти во поголемиот број на арапски земји, од каде муслиманите емигрирале на Запад. Тоа јасно покажува дека не може да стане збор за демократска традиција, или пак за истакнато политичко искуство на муслиманите од тие земји.

Од друга страна, во новата средина каде тие се сретнале со развиена демократска традиција. Долгата традиција на капиталистичкиот развој на Запад, создала консолидирана демократска култура, за разлика од земјите на транзиција или земјите на развој, каде се забележуваат недостатоци на демократската политичка култура (Barjaba, 2010: 56). На Запад, народот преку еден транспарентен избран процес, одлучува кој ќе го води. Исто така, преку разни форми, утврдени со Устав, народот учествува во политичкиот живот и во донесувањето одлуки. Во западните општества, на луѓето им се гарантирани сите права, вклучувајќи ги и политичките права. Сите овие елементи, кои се гордост за “западниот човек”, се предизвик на патот на политичката

интеграција за тие кои доаѓаат од средини со скромна демократска традиција, како што беше случајот со муслиманите од арапските земји кои емигрирале на Запад.

Се смета дека развиената демократска традиција и богатата политичка култура на западноевропското општество, имало влијание во поттикнување на демократските движења во арапскиот свет. Тоа ќе го илустрираме со следниве примери:

1. Културата на еден народ, а во овој контекст и политичката култура, се развива во интеракција со културите на другите народи и народите разменуваат меѓу себе елементи на своите култури (Ibidem, 57). Имајќи предвид дека живееме во време на масовни медиуми, каде што интеракцијата е на највисоко ниво, оваа констатација е повеќе од јасна. Познато е дека модел на консолидираната демократија и на богатата политичка култура е Западот.
2. Еден дел од муслиманите кои емигрирале во западните земји, биле политички азиланти кои не се согласувале со режимите во нивните земји и биле принудени да бараат азил во западните земји, бегалќи од строгите казни кои ги изрекувале против нив властите во нивните земји на потекло. Посебно место тука заземаат лидерите и приврзаниците на некои исламски движења од Тунис, Египет, Либија итн. Иако тие нашле безбедно место и удобен живот на Запад, западната демократија, со сите свои елементи, посебно почитување на човековите права, учеството на народот во политичкиот живот, одговорноста на власта пред народот и правото на народот да одлучува кој ќе ја води државата преку еден транспарентен изборен процес, биле еден од силните поттикнувачи за овие движења да бараат во континуитет демократизација на нивните земји на потекло. Тоа значи дека тие не се задоволите само со своја слобода и удобниот живот кој го нашле за себеси на Запад, туку западната демократија била еден од силните поттикнувачи тие тоа да го бараат и за својот народ и својата земја на потекло. Како што забележува и Грахам Фулер (*Graham E. Fuller*), муслиманите кои живееле на Запад, можат да имаат клучна улога во увезување на промените во нивните земји на потекло, во светот од каде што тие дошле (Fuller, 2010: 314).
3. По промените кои настанаа во арапските земји како резултат на случувањата на Арапската Пролет, на изборите во тие земји, победиле исламските движења, на пример, во Тунис победи исламската партија ен-Нахда, предводена од Рашид ел-Гануши, кој дваесет години беше политички азилант во В. Британија. Победата на исламските движења, чии лидери или нивни значајни личности и приврзаници емигрирале на Запад, пред неколку децении, може да се толкува и со тоа дека

тие се стекнале со политичка култура и демократска традиција на Запад и како резултат на тоа, биле поподготвени и поискусни политички за разлика од другите движења, чии лидери или приврзаници не живееле во средини со развиена демократска традиција и со богата политичка култура. Значи, се смета дека, покрај другите фактори, и тоа е еден фактор за нивниот успех.

Ќе наведеме некои од предизвиците за политичката интеграција на муслиманите во овие три земји: В. Британија, Франција и Германија:

Верските струи. Денеска, внатре во муслиманската заедница на Запад, како и на Исток, постојат разни верски струи кои имаат дијаметрално различни ставови за многу прашања, а меѓу друго и за процесот на интеграцијата, воопшто, како и за политичката интеграција, посебно. Овие струи се карактеризираат со нефлексибилност во ставовите, немање разбирање за другите струи и ставовите на другите, како резултат на убедувањето дека единствено таа струја е во право и само нејзините ставови се вистински (Hofmann, 2007: 61).

Мешаниот етнички состав. Мешаниот етнички состав на муслиманската заедница во ЕУ, посебно во државите кои се предмет на нашето интересирање. Сега за сега, секоја етничка група се уште е поврзана, повеќе или помалку, со земјата на потеклото и носи со себе посебни убедувања и ставови во врска со многу верски прашања. Ваквата слика се одразува, секако, и во поглед на интеграцијата, како процес воопшто, и политичката интеграција, посебно. Не е необично да се бара од страна на муслиманите, зависно од нивното етничко потекло, мислење за одредени верски прашања, не од исламските личности кои живеат во Европа, туку од верските личности надвор од Европа, односно од верските личности од различни земји од Азија или Африка. Без сомнение, тоа не е позитивно за процесот на интеграција на муслиманската заедница, затоа што таквите личности не се запознаени поподробно со околностите во Европа, законите и текот на животот во европските земји. А, често, нивните одговори за поставените прашања се резултат на несоодветното опишување на проблемот за кој се бара решение.

Слабото интересирање за политиката. Муслиманите во европските земји се под влијание на културата и менталитетот на европското општество од многу аспекти, меѓу другото и во поглед на политиката и политичките институции. Во Европа сега се гледа една општа појава на незаинтересираност за политиката која се манифестира со слабо учество на изборите и на другите политички процеси. Оваа појава е загрижувачка за целото европско општество. Местото на политиката го зазема економијата и

проблемите во секојдневниот живот. Под влијанието на оваа појава се и муслиманите, посебно младите генерации. Тоа е сериозен предизвик за политичката интеграција на муслиманите во европските општества. Незаинтересираноста за политиката резултира со очигледен дефицит на знаење за законите и за начинот на работата, како и функцијата на разните институции. Кога се во прашање муслиманите, ваквата појава, освен што може да биде резултат на влијанието на општата култура на општеството, може да биде и резултат на тоа дека тие европските институции ги сметаат за туѓи, а не за свои институции (Ramadan, 1999: 231).

Провинцијалниот менталитет. Муслиманите треба да партиципираат во политичкиот живот во европските земји, тргнувајќи од граѓанската одговорност за придонесот за доброто на општеството и со учество во политичкиот живот. Една негативна појава за политичката интеграција, а која се' уште се забележува кај муслиманската заедница, е провинцијалниот менталитет. Со други зборови, еден дел од муслиманите се активираат во политичкиот живот, зависно од етничката припадност на политичките актери, односно ако на изборните листи има муслимани или, пак, муслимани од нивното етничко потекло. Но, ако на изборните листи нема припадници од исламската вероисповед или припадници на нивното етничко потекло, тие не се активираат политички и се однесуваат како,воопшто, за нив да нема избори. Во овој контекст, Тарик Рамадан вели:

Партиципативното граѓанство мора да биде втемелено на свеста за одговорностите, а не на нејасното чувство за припадност. Овој е еден важен момент кога треба да се прави избор, посебно за време на политичките избори. За европските муслимани, политичкиот избор мора да се базира на принципи за кои се поврзува нивниот разум и совест, а не само на почитувањето на идентитетот. Не е доволно некој да има индиско, пакистанско, северноафричко или воопшто муслиманско име, па поради тоа да се гласа за него. Повикувањето на ислам, бара од нашата совест, исто како што го бара тоа и демократскиот услов од нашата интелигенција, вистински критериум на граѓанската одлука, во поглед на изборите, да биде искреноста и способноста на кандидатот, без разлика дали се работи за муслиман или не (Ramadan, 1999: 274).

Маргинализација на жената. Еден сериозен предизвик за политичката интеграција и партиципација на муслиманите во ЕУ е и маргинализацијата на жената, што е уште присутно кај муслиманската заедница, за тоа што ваквиот однос кон жените доведува до исклучување на речиси половина од заедницата од политичкиот процес, а тоа, без сомнение, ја загрозува политичката интеграција на муслиманската заедница. Маргинализација на муслиманската жена од општествениот живот и од политичките процеси е резултат на два фактори:

1. Традицијата на земјите на потеклото, каде што улогата на жената е сведена само на домаќинка. Тие мислат дека жената треба да остане дома, да се посветува на куќата и на задоволување на потребите на мажот. Таа не се гледа како активен актер на политичката сцена. Овој менталитет од земјите на потеклото, односно од азиските и афричките земји, се пренесува и во новиот амбиент на живеење, на Запад.

2. Тврдите ставови во врска со просторот на правата на жената што ги имаат некои верски струи во муслиманската заедница. За ваквите струи, современиот исламски научник Јусуф ел-Кардави вели: „Некои исламски правници ги осудуваат жените со доживотен затвор”.⁵⁶ Со ова изјава, ел-Кардави алудира на тие исламски струи и исламски личности кои имаат екстремни ставови за улогата на жената, односно тие што стојат на ставот дека местото и улогата на жената е во куќата, а во ниеден случај надвор од неа. Ваквите струи имаат влијание и во муслиманската заедница во западните земји. Овие струи се тие што ја промовираат изолацијата како начин на зачувување на идентитетот на муслиманите на Запад, а интеграцијата ја гледаат како асимилација на муслиманите и отстапување од верските начела. Маргинализацијата не се гледа само во политичкиот живот, туку и во верскиот живот. За тоа говори фактот дека во многу џамии на Запад, да не говориме за петте дневни молитви, туку и за молитвата во петок, жените не одат во џамија. Во последно време има една активна кампања од страна на муслиманските организации на Запад, за вклучување на жената во општествениот живот. Скоро секоја исламска организација во Европа, има посебен сектор за женски прашања. На професионален план, исламските научници повикуваат на тоа да се има пофлексибилен став кон улогата на жената во западното општество и да не се гради став за улогата на жената во западното општество врз основа на тој менталитет кој владее во незападните земји од каде што потекнуваат емигрантите. Впрочем, муслиманите треба да бидат свесни за разликите кои постојат во повеќе сегменти на општествата каде што тие живеат. Традиционалните општества од

⁵⁶ Ова изјава Д-р Јусуф ел-Кардави ја има дадено за дневниот весник на арапски јазик аш-Шарк ал-Авсат кој се печати во Лондон, на 05-02.1990 година.

каде што потекнува поголемиот број муслимани кои денеска живеат на Запад, не смеат да бидат критериум според кој ќе се проценуваат активностите и ставовите на муслиманите во модерните општества, затоа што општествените промени во модерните општества, нудат можности за ослободување од притисоците на традицијата и локалните практики. Модерните општества се во можност да ги поврзуваат локалните заедници со глобалните заедници, на начини незамисливи за традиционалните општества (Giddens, 2013: 20-21). Тоа се одразува и во сферата на правата на жените и ангажирањето на жените во политичкиот живот. Во модерните општества жените сами се борат за нивните права и тоа е логично и праведно, затоа што спротивното, односно негирање на ова право на жените, значи нивна дискриминација, што е забрането како во модерните општества, така и во Исламот. Можностите што ги нуди модерното општество, не можат да им се ускратуваат на муслиманските жени, повикувајќи се на одредени традиции и одреден менталитет, кои владеат во традиционалните општества, туку, муслиманите треба да им нудат услови и поддршка на своите жени активно да учествуваат во политичкиот живот на општеството каде што живеат и да се борат за своите права. Токму ангажирањето на муслиманските жени во политичкиот живот, ќе доведе до промени и во другите сегменти на општеството и затоа нивното вклучување во политичкиот живот ќе биде позначајно за афирмација на нивните права и ќе биде поефективно за добивањето поддршка за нивните барања и од другите субјекти во европските општества. Исто така, учеството на муслиманските жени во политичкиот живот на европските општества и нивниот ангажман во рамките на своите верски заедници, ќе ги делегитимира повиците на екстремистичките струи во европските земји дека муслиманите не се искрени кон европските општества и народи и немаат вистинска намера да се интегрираат, туку тие сакаат да создаваат паралелни општества внатре во европските општества или, кажано со јазикот на Рој, „неофундаменталистите сакаат да создаваат исламизирани простори“ (Roy, 2004: 160). Еден од аргументите на овие струи е и изолацијата на муслиманската жена од европското општество, воопшто, а од политичкиот живот, посебно. Затоа, имајќи предвид дека муслиманите на Запад живеат во модерно општество, муслиманската заедница треба да прави многу повеќе за афирмација на муслиманската жена во европското општество и нејзината политичка интеграција. За да се постигне ова цел, треба да се преземаат неколку чекори од страна на муслиманската заедница во однос на жените, а најважни се два:

1. Едукација на муслиманската жена, со тоа што ќе се промовира потребата на муслиманската жена за школување на сите нивоа. За жените, пак, кои се постари и кои

не можат да посетуваат средно или високи образование, треба да се организираат курсеви за јазик, за да не бидат тие изолирани од случувањата во општествата каде што живеат поради непознавање на јазикот.

2. Промовирање на потребата на муслиманската заедница и на општеството, воопшто, за вработување на муслиманската жена. Треба да се афирмира ставот дека жената не е создадена само да седи дома и да готви, туку дека таа е способна за сите работи за кои е способен и мажот. Муслиманската жена треба да се образува за да може да се вклучи во поширок круг активности, а не само со активности во рамките на домаќинството. Идејата дека таа треба да остане само домаќинка е застарен начин на размислување, типичен за традиционалните општества и конзервативните гледишта, што не се совпаѓа со улогата на жената во модерното општество. Со тоа, муслиманската заедница ќе направи значајни чекори во правец на својата интеграција и отворање кон другите заедници со кои живее во едно општество на Запад.

Кога е во прашање политичката интеграција на муслиманите и прашањата кои се покренуваат внатре, во самата муслиманска заедница за политичката интеграција, како и предизвиците на овој пат, муслиманската заедница треба да биде попрагматична за ова прашање и да ги има предвид следниве работи:

- *Разликите во рамките на општеството, како и разликите меѓу општествата.* Муслиманите кои живеат на Запад, треба да бидат свесни дека општествата се разликуваат меѓу себе по многу нешта, меѓу друго и по тоа дали се селски или градски средини и општества, дали се традиционални или модерни средини и општества, дали се европски или други средини и општества. Тоа е многу важно да се знае, за да се гради објективен став за политичката интеграција на муслиманите, согласно со потребите и околностите во средината и општеството каде што живее муслиманот.

Во модерните општества, многу нешта се реализираат по политички пат и со вклучување во политичкиот живот. Ова е една од есенцијалните разлики помеѓу модерните западни општества каде што функционира правната држава и институциите на системот и кои имаат стабилни и одговорни политички институции, и традиционалните неевропски општества каде што отсутуваат тие услови и каде што државата нема контрола врз целата своја територија. Значи, во прашање се нестабилни држави со разни кризи, нестабилност и нефункционирање на институциите на системот. Ваквите нестабилни општества биле причина луѓето да се дистанцираат од политиката и да бараат други патишта за исполнување на своите потреби и реализирање на своите цели. Меѓутоа, дистанцирањето од политичкиот живот во општества со стабилни

институции, може да значи и неискористување на можностите за постигнување на одредени цели. Затоа, муслиманите треба да сфатат дека во модерните општества, политичката интеграција е привилегија, а не е опасност, како што е тоа случај со традиционалните општества.

Исто така, модерните општества се разликуваат од традиционалните општества и по начинот на постигнување на своите цели. Во традиционалните „предмодерни“ општества, како што забележува и Антони Гиденс, контактите на човекот во секојдневниот живот се базираат врз роднинските односи (Giddens, 2013: 144). Тоа значи дека човекот своите цели ги постигнува со помош на своите блиски роднини или луѓе од својот род. Во модерните општества, пак, целите се постигнуваат со помош на институциите врз база на законите на државата. Со други зборови, модерниот човек своите барања ги упатува на институциите на системот, а не на своите блиски роднини, како што е случај со „предмодерните“ општества. Ваквото организирање на животот во модерните општества го обврзува муслиманот да се интегрира во општеството, затоа што тој има потреби кои не може да ги исполни освен со посредство на институциите на системот. Човекот во модерното општество е зависен од институциите, кои не се во сопственост на одредени племиња и родови, туку се во сопственост на целото општество. Затоа, тој не може да се поврзува само со луѓе од својот род, туку мора да има односи и врски и со други луѓе од кои и зависи. Ваквата зависност и поврзаност на луѓето со институциите и одговорните луѓе за јавни функции, ги обврзува муслиманите да бидат попрагматични и пофлексибилни кога зборуваат за проблемот на политичката интеграција и за предизвиците на муслиманската заедница на овој пат.

Покренување на некои проблематични прашања: Не е ретка појавата во западните општества да се слушаат барања од одредени муслимански струи што не се само невообичаени за европските општества, туку се и проблематични, од правен и културен аспект. Тоа може да се илустрира со примерот на барање на некои муслимански жени на Запад да им се дозволи носење на „бурка“, што подразбира целосно покривање на лицето и барањето за покривање на муслиманската жена пред 18 години. Покренување на вакви проблематични и нереални прашања во европски општества, се одразува и врз расположението на европските општества за другите барања на муслиманската заедница. Муслиманите што покренуваат вакви нереални прашања, се загрозуваат себеси со тоа што ја губат подршката за другите барања. Муслиманите, ако сакаат да бидат ефективни во своите барања и да придобијат што е можно повеќе подржувачи во европските општества, треба да излегуваат со реални барања. Инсистирањето на

нереални барања може да се одразува и на ангажманот на муслиманската заедница во политичкиот живот. Но, тоа е нивна вина, а не вина на другите.

Ваков третман имаат и непотребните барања. Има барања што се право на муслиманската заедница, но се непотребни за нив и за нивните права, односно неисполнувањето на овие барања, нема некое суштинско влијание во реализацијата на правата на муслиманите и во развојот на муслиманската заедница. Тоа може да се илустрира со случајот на минарињата во некои европски земји. Муслиманите не би требало да губат енергија и време за вакви непотребни работи за нивната иднина и нивна афирмација како заедница, туку треба да се зафатат за суштинските проблеми на нивната заедница, што веројатно ќе вроди со плод, затоа што западното општество има слух за реалните и за суштинските барања на поединците и на заедниците. Исто така, неотворањето на вакви прашања, ќе биде во полза на подржувачите на барањата на муслиманите и нема да им дава можност на екстремистичките струи во европските општества да добиваат политички поени на сметка на непотребните и нереалните барања на муслиманската заедница.

Манифестирање на политичко незадоволство. Муслиманите треба да бидат внимателни и за начинот на кој го манифестираат своето политичко незадоволство во европските општества. Јасно е дека правото за протести и манифестирање на незадоволство за политиките на Владата, и на други национални или меѓународни политики, е неприкосновено право во демократските општества. Меѓутоа, евидентно е дека протестите на муслиманската заедница се фокусирани за прашања поврзани со политиките на европските Влади за кризните региони на Блискиот Исток и не се чувствува нивното сензибилизирање за други прашања кои не се поврзани за овој регион. Вистина е дека ова е нивно основно право и вистина е дека на Блискиот Исток има кризни зони, но муслиманите кои живеат на Запад треба да се сензибилизираат и да го изразуваат своето незадоволство од владините политики и за прашања кои не се поврзани за Блискиот Исток. Тие треба да праваат широки коалиции и да соработуваат и со невладините организации, предводени од немуслиманци, кои имаат леви или десни ориентации. Тие, заедно со другите субјекти во општеството, треба да протестираат и за случаи што се однесуваат на немуслиманите. Со тоа ќе манифестираат висока култура и висока политичка свест и тоа ќе има свое влијаније како на политиката, така и на другите аспекти на општествениот живот. Тоа ќе им овозможи на муслиманите да имаат повеќе пријатели и подржувачи на нивните барања во европските општества. Исто така, ваквите активности на муслиманите нема да им дадат шанса на

десничарските конзервативни струи да ги обвинуваат муслиманите дека не се искрени во своите напори за интегрирање во европските општества, затоа што муслиманите со тело живеат во Европа, но со срце и ум се на Блискиот Исток, односно надвор од Европа.

Пренесување на проблемите од земјите на потекло. Муслиманите треба да бидат внимателни во своите односи како муслимани едни со други и да не ги пренесуваат во европските општества проблемите кои ги имаат едни со други во нивните земји. Муслиманската заедница е составена од различни етнички заедници и, во повеќе земји, самите муслимани меѓу себе имаат етнички проблеми, како што е примерот со Турците и Курдите, Арапите и Курдите итн. Исто така, муслиманите имаат меѓусебни секташки проблеми, како што е случајот со сунитите и шиите во повеќе земји, како и случајот со сунитите и алевитите во Сирија. Пренесувањето на овие проблеми и во европските општества, ќе има големи последици за имиџот на муслиманите на Запад и ќе биде голема пречка на нивниот пат за интегрирање во европските општества. Тие треба да се фокусираат во своите политички активности на тоа што има предност за нив како верска заедница и што е суштинско за нивната иднина и нивниот развој. Меѓусебните проблеми на муслиманите врз етничка и секташка основа, ќе ги спречат да се занимаваат со проблеми кои се од суштинско значење за нив, како верска заедница во европските општества. Исто така, пренесување на овие внатрешни проблеми на муслиманите во европските општества, ќе има и три други последици што треба сериозно да се сфатат од муслиманите: 1. Тоа ќе ја стави под знак прашалник лојалноста на муслиманите кон европските општества и европските демократски вредности, како и нивниот капацитет да се прилагодат на животот во модерните мултикултурни општества; 2. Тоа ќе ги потврди сомневањата на европските екстремистички струи дека муслиманите претставуваат опасност за сигурноста и стабилноста на европските општества (види: ел-Хевари, 2008: 191), и дека не се подготвени ниту, пак, имаат намера да ги прифатат западните либерал-демократски вредности. Сите овие елементи ја отежнуваат и претставуваат сериозен предизвик за политичката интеграција на муслиманската заедница во ЕУ; 3. Тоа ќе ги стави во неповолна ситуација оние субјекти во европските општества кои имаат симпатија кон странците и ги подржуваат нивните барања, а во овие рамки и барањата на муслиманската заедница. Овие субјекти, наместо да трошат енергија во правец на сензибилизирање на европските општества и европските политички кругови за барањата на муслиманите, ќе трошат енергија за нормализирање и за помирување на разните групи внатре во самата муслиманска

заедница. Но, тоа може да доведе и до тоа тие да се разочарат од ваквите постапки на муслиманите и да се дистанцираат од соработката со нив за афирмација на нивната заедница во европските општества и од поддршката на нивните барања. Најлошо ќе биде ако овие проблеми влијаат на довербата на овие субјекти блиски на муслиманската заедница и на другите неевропски заедници, кон вистинската определеност на муслиманската заедница за политичка интеграција во европските општества.

На крајот од овој дел би сакале да истакнеме дека интеграцијата, со сите свои видови, е еден процес кој трае долго, како сите други процеси и од тоа што беше кажано погоре за партиципацијата на муслиманите во политичкиот живот на дотичните земји, преку учеството во изборите како кандидати или само како гласачи, како и политичките активности на исламските организации, се јасни показатели дека муслиманите се вклучени во процесот на интеграција, воопшто, и во процесот на политичка интеграција, посебно, во земјите на ЕУ. Процесите не се сведуваат на бројки, па и политичката интеграција како процес не се сведува на бројки, туку процесите треба да се толкуваат од сеопфатен аспект, а не само со јазикот на бројките. Поаѓајќи од овој аргумент, во нашиот случај, бројките иако се еден вид показател, сепак не можат да бидат решавачки фактор во утврдувањето на политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, односно во трите земји на ЕУ- Велика Британија, Франција и Германија. Со други зборови, бројот на муслиманските претставници во органите на локалната и националната власт, не е праведно да биде единствен за толкување и проценување на политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, како еден процес. Бројките се релевантни за анализи, само не можат да бидат единствена основа за градење на став, туку повеќе како значаен елемент за споредувања.

Следејќи го демографскиот и културниот развој на муслиманската заедница во земјите на ЕУ воопшто и во трите земји, посебно, се констатира дека муслиманите во иднина ќе имаат поактивна улога во политичкиот живот и ќе имаат повеќе влијание во политичките процеси и на локално ниво, како прв чекор и најсилен терен и на национално ниво. Во продолжение ќе направиме една споредба меѓу овие три земји.

Кажано со јазикот на бројките, муслиманите во Велика Британија и во Германија постигнале поповолни резултати во политичкиот живот, меѓутоа кажано со јазикот на фактичката состојба на муслиманската заедница, муслиманите во Франција се покохезивна заедница како резултат на постоење на единствено координативно тело на национално ниво.

Од аспектот на географска концентрација, ова е појава во сите три таргет-земји, меѓутоа, од ваквата географска концентрација повеќе добиле муслиманите во В. Британија, како резултат на нецентрализирана државна политика во В. Британија. Истражувачите и аналитичарите на муслиманската заедница во Европа, забележуваат дека британските муслимани се веројатно успешни на ниво на локалната власт (Јоррке, 1999: 250). Наспроти тоа, во Франција, муслиманите се географски концентрирани, но тоа е од мало значење, бидејќи унитарното државно уредување на Франција обезбедува помалку можности за активирање на локално ниво и за донесување одлуки (Fetzer&Soper, 2005: 53).

Исто така, и во поглед на интегрирањето на религиозните потреби на муслиманите од страна на Владата, имаме исто рангирање. Од трите таргет-земји, на прво место е британската Влада која, повеќе од другите, ги има интегрирано во системот религиозните потреби на муслиманите, било тоа да е во образование, здравство, исхрана итн.. По В. Британија, на второ место е Германија, а Франција е на трето место. И, покрај тоа што француските муслимани имаат поголема избирачка сила отколку германските, француската држава е помалку расположена да ги интегрира религиозните потреби на муслиманите отколку германската Влада (Ibidem, 122).

ГЛАВА 6. ДОКТРИНАРНО - ИДЕОЛОШКИ ДИЛЕМИ ВО ОБЛАСТА НА ПОЛИТИЧКИТЕ ПРАВА И ПОЛИТИЧКАТА ИНТЕГРАЦИЈА

6.1. Проблемот на лојалноста⁵⁷ и нејзиното значење за религијата

Лојалноста е важен елемент на верските учења кои имаат за цел да создадат верници кои ќе бидат верни, предани и приврзани кон нивното верување, односно ќе бидат лојални на својата вера. Лојалноста има значајно место во исламското учење и се спомнува во верските текстови и има пошироко значење. Лојалноста, во оригиналните верски текстови на арапски јазик е „велаун“ што значи помагање, љубов, почитување и уважување (El-Kahtani, 1998: 83). Овој поим, во верските текстови, значи дека тие кои веруваат треба да се сакаат, да се помагаат и да се чуваат, како и да покажува и да докажува пријателство. Истовремено, љубовта кон верата и верниците мора да се докажува со негативен однос кон она што е спротивно на верата, т.е, да не им се помага и да не им се дава поддршка на ваквите нешта.

Поаѓајќи од значењето и местото на лојалноста во исламското учење, ова прашање се наметна како дилема, односно како доктринарна дилема од страна на изолационистичката струја за потврдување, од верска гледна точка, на неможноста за политичка интеграција на муслиманите во ЕУ.

Од друга страна, и интегративистичката струја сериозно се зафати со ова прашање за да даде вистинско толкување на овој поим и да докаже дека лојалноста кон верата не е пречка за политичката интеграција на муслиманите и за нивна лојалност кон државата, иако не е исламска држава и не владее со исламските прописи.

Ниедна струја не го оспорува фактот дека муслиманот треба да биде лојален на својата вера, меѓутоа се разликуваат во толкувањето на лојалноста кон верата во однос на соживотот на муслиманите со припадниците на другите вери.

Така, според изолационистичката струја, лојалноста кон верата, која изразува одбиваност и омраза против она што не е во согласност со исламското учење (Ibidem, 126), не му дозволува на муслиманот да се интегрира политички, затоа што тоа би значело и лојалност кон една држава која има неисламски систем на владеење.

Интегративистичката струја, покрај тоа што верува во должноста на искажување лојалност кон верата, не гледа причина лојалноста да биде пречка за политичка интеграција од следниве причини:

⁵⁷ „Лојалност“ е француски збор што значи верност, преданост, искреност, приврзаност, чесност, правичност (Микуновиќ, 1999:341).

- Нема вистинско спротивставување меѓу лојалноста кон верата и лојалноста кон државата, затоа што верата бара од човекот да биде верен на договорите, а самата дозвола за престој во една држава е договор меѓу граѓанинот и државата, дека тој ќе ги почитува законот и редот во таа држава. Денешните демократски држави, кои ги почитуваат правата на човекот и слободата на верување и мислење, не оставаат простор за оспорување на лојалноста кон нив, затоа што не бараат од човекот да отстапи од своите верски убедувања. Затоа, човекот може да се интегрира и да партиципира политички во земјите на ЕУ, без да отстапи од лојалноста кон својата вера.

Ако политичките тела каде што партиципира муслиманот, донесуваат одлуки кои не се согласуваат со неговите верски убедувања, тој има право да ги отфрли со гласање против и да не ги сака со срце нити, пак, да биде лојален кон нив. На пример, ако во една земја се одобрува брак од ист пол, муслиманот прво ќе гласа против, потоа ќе го кажува своето мислење во јавноста, напаѓајќи една таква одлука. Сето тоа му го гарантира демократското уредување на дадената држава. Тоа значи дека политичката интеграција и лојалноста кон државата, не значи и лојалност кон секоја одлука на власта, нити, пак, власта им ги наметнува одлуките со сила на сите луѓе, нормално, во зависност од видот на одлуката. Дозволување на брак со партнер од ист пол, како пример, не значи дека сите државјани се обврзани да прават така.

- Идејата дека треба да се мрази тоа што не е во согласност со исламските норми, не значи и омраза кон луѓето и тотална несоработка со нив во ни една сфера, односно, потполно изолирање од неисламска заедница. Ваквото убедување е во спротивност со самите верски текстови кои повикуваат на соработка во добро и добротинство кон оние со кои не сме во воен конфликт. Муслиманот може, и не само тоа, туку е должен да им помага и да соработува со немуслиманите, ако се работи за едно праведно прашање кое се однесува на двете страни. Ова е присутна во целокупната традиција на исламот, почнувајќи од пророкот Мухамед, за кого се знае дека соработувал со немуслиманите (Ibn Hišam, 1998: 106).

Во овој контекст, современиот исламски мислител Фајсал Мавлевиј вели:

Од кажаното е јасно дека вистинското значење на лојалноста кон верата не е во спротивност со заедничкиот живот (со немуслиманите во европските општества, Б.А.) поаѓајќи од фактот дека овој соживот е свршен чин кој не само што не е забранет од страна на верата, туку во повеќе наврати верата охрабрува за такво нешто. Лојалноста кон Исламот и дистанцирање од неверувањето и неверниците, во права смисла на зборот како што објаснивме, од муслиманот се бараат кога е во

воена состојба со немуслиманите, а не во состојба на мир и соживот базиран на спогодби и договори (Мавлавиј, 2008: 29).

- Повикувањето на тотална изолација и несоработка со немуслиманите и непаритиципирање за општото добро на општеството во името на лојалноста кон верата и нелојалноста кон тоа што не е исламско, е во спротивност со самата природа на Исламот и со прописите на Исламот поврзани со семејството. Со други зборови, Исламот е вера која претендира да добие повеќе следбеници, а тоа значи дека едно семејство може да биде составен од муслимани и немуслимани. Ако лојалноста кон верата некој ја толкува како неизбежна изолација од неисламските општества, значи дека ние му забрануваме на човекот да работи и соработува за доброто на своето семејство и за иднината на своите деца и повеќе од тоа, да се изолира и да се дистанцира од својата фамилија и да не ги сака своите родители и своите деца. Тогаш тој не е на страната/позициите на Исламот.

Затоа, не е правилно лојалноста кон верата и дистанцирањето од тоа што не е исламско, да се толкува како правило кое ги регулира сите односи со припадниците на другите вери, поради тоа што ги занемарува содржините на тие верски текстови кои повикуваат на добротворство, праведност и соработка во добро со сите луѓе, без разлика на нивната припадност (Бин Бејех, 2008: 106).

- Да бидеш државјанин на една современа држава на ЕУ, значи да се соживееш со една група луѓе со кои те поврзува заедничкото место на живеење, иако не те поврзува некоја друга компонента како што е нацијата, верата, традицијата или историјата. Овој соживот е заснован на демократски начела, кои ги почитуваат основните човекови права и слободи и кои културната различитост ја третираат како богатство, а не како тежина/бреме.

Современиот концепт за вредностите на кои се темели соживотот на оваа група луѓе кои живеат во една заедничка земја, наречени државјани, се разликува од старите концепти за државата, заснована на национална или верска основа или, пак, врз база на заедничка историја. Затоа, кога се во прашање современите држави, кои ги почитуваат основните права и слободи, кои не прават разлика меѓу своите граѓани врз верска, национална, економска или некоја друга основа и во кои нема граѓани од прв и втор ред, нема причина да се доведува во прашање лојалноста кон нив, имајќи предвид дека лојалноста кон една ваква држава не значи негирање на лојалноста кон верата. Во овој контекст, Абдулах бин Бејех, забележува:

Лојалноста кон вера е јасен и свршен чин за секој муслиман...и не е во спротивност со лојалноста кон државата која се базира врз современиот концепт на државјанството. Современото државјанство не е во спротивност со лојалноста кон верата поради тоа што не условува излегување од вера, оддалечување од верските обреди или, пак, забрана на слобода на муслиманот да го живее своето верување (Бин Бејех, 2008: 108).

Значи, од кажаното јасно се гледа дека лојалноста кон верата е значајна компонента на верувањето и не е во спротивност со лојалноста кон државата, затоа што современата демократска држава ги третира еднакво своите граѓани и ги почитува основните човекови права и слободи.

6.2. Изворот на власта и правото

Во врска со политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, се отвараат неколку дилеми и покренуваат неколку прашања кои не се врзани само со политиката, туку и со верувањето. И покрај тоа што се од политичка природа, ваквите дилеми и прашања се поврзуваат и со самото верување и со религиозните учења.

Така, во контекст на политичката интеграција на муслиманите во ЕУ се поставува прашањето на изворот на власта и на правото во политичкиот систем во кој муслиманите партиципираат политички. Со други зборови, се покренува прашањето на легитимноста на политичка партиципација во еден систем кој се засновува на принципи кои се косат со исламското учење во врска со начинот на практикување на политичката власт, а пред се со исламското учење за изворот на власта и за легитимноста на одлуките на властодршците. Се поставува прашањето од каде произлегува легитимноста на владеењето на тие што управуваат со државата и врз кои принципи тие донесуваат одлуки во нивното владеење?

Исто така, во врска со ово се поставува и прашањето на изворот на судската власт во рамките на системот каде муслиманите сакаат да се интегрираат и да партиципираат политички, односно врз кои правила работи судството во ваквиот систем, и дали е дозволено муслиманите да партиципираат во еден систем чија судска власт не суди според верските закони и правила (еш-Шериф, 2008: 288).

6.2.1. Типови на власта

Познато е дека социјалните мислителите правеле класификација на власта уште од антички времиња. Аристотел во четвртиот век пред нашата ера, врз основа на својата анализа за 158 тогашни грчки градови - држави, идентификувал шест форми на владеење: монархија, аристократија, република, тиранија, олигархија и демократија. Според Аристотел, тиранија, олигархија и демократија, биле неприфатливи форми на владеење затоа што во овие форми на владеење еден човек, една мала група и масите владеат за свој интерес. За разлика од овие три форми на владеење, монархија, аристократија и полисот биле прифатливи, затоа што во овие форми, поединецот, малата група и масите владеат во интерес на сите. За Аристотел, правилна форма на владеење е мешовитата форма на елементи на аристократија и на демократија (Neuwood, 2008: 26).

Според Хобс, има три типови на држава, зависно од бројот на претставниците, и тоа: монархија, кога претставникот на државата е еден човек; аристократија, кога претставникот се состои од повеќе луѓе или од еден дел на државјаните и демократија, кога претставникот е собранието каде можат да учествуваат сите тие што сакаат да са придружат (цитирано во: Kullashi, 2005:204).

Добро е позната Веберовата поделба на власта кој разликува три видови на власт: традиционална власт, која се базира на наследство; харизматична, која се базира на каризмата на владателот; и рационалната власт, која се базира на владеењето на законот и правото (Weber, 2009:10).

Во средниот век, во европската политичка мисла, постоеше убедувањето дека изворот на власта е Господ (Feraј, 2004:12; види и:Varjaba, 2010: 288).

Со текот на времето, оваа политичка идеја претрпи измени и се појавија нови теории за изворот на власта. Така, Марсилие Падовански (1290-1342) е првиот кој ја аргументирал доктрината на „суверенитетот на народот“. Според него, донесувањето на законите му припаѓа на народот, а не на Господ. Со ова, Марсилие Падовански ги прави првите чекори во правец на одвојување на политичката теорија и политичката наука од религиозните учења. Тоа ќе го направи подоцна Макиавели и претставниците на новата политичка филозофија (Feraј, 2004: 12).

Николо Макиавели се смета за мислител кој ги поставил темелите на модерната политичка наука и како основач на реалните теории на политиката. Тој потполно ја одвоил власта на световниот владетел од божествената власт (Ibidem, 13).

6.2.1.1. Демократската и теократската власт

„Демократија“ е грчки збор што значи „владеење на народот“. Во времето на старогрчките градови-држави од 5 век пред новата ера, демократија значело едноставно „владеење на граѓаните (demosot)“ и тоа наликува на тоа што денес се нарекува директна демократија (Маршал, 2004: 98; Barjaba, 2010: 291). Меѓутоа, затоа што ретко се случува народот да биде едногласен, демократијата може да се гледа како синоним на владеење на мнозинството (Mc Lean, 2001: 80).

Потеклото на демократијата од демосот, укажува и на изворот на власта во демократските системи. Изворот на власта во демократија е народот, односно демократијата е власта на народот и власта за народот. Значи, власта во демократија произлегува од народот, му припаѓа на народот и е за народот (Porta, 2006: 42; Barjaba, 2010: 291). Затоа, може да се каже дека вистинското значење на зборот демократија е, „народот да владее со самиот себе“ (Harison, 2004: 12).

Во демократските држави, народот сам ја бира власта која ќе управува со општеството, и преку своите претставници, народот усвојува закони за организирање на општеството. Во нив, владеењето на народните избраници ја отелотворува волјата на народот, поинаку кажано, демократијата му дава право на народот да не се согласува со своите претставници, да протестира против нив, ако за тоа постои причина, и да ги симне од власт и да ги делигитимира како што ги легитимирал да владеат во негово име со посредство на изборите.

Зборот „теократија“ буквално значи „владеење на Господ“. Овој поим беше употребуван од страна на Јосиф (околу 100 години пред нашата ера) за да го опишува древниот еврејски устав и улогата на законот на Мојсие (Mc Lean, 2001: 585). Меѓутоа, овој поим подоцна добил поинакво значење од буквалното значење на зборот теократија. Така, според една полаичка верзија на толкување на значењето на теократијата, тоа е владеење на свештените лица (Ibidem, 585). Значи, во теократската власт, извор на власта се свештените лица кои се ополномоштени од страна на Господ да владеат со луѓето. Затоа, според теократската власт, одлуките и законите на оваа власт се божја волја и одлука, односно тоа што одлучиле тие е истото што одлучил и Господ на небото. Законите и одлуките на оваа власт, како такви, треба да се извршуваат, а не да се доведуваат во прашање нивното извршување.

6.2.1.2. Исламската власт

Исламската власт се разликува од другите видови на власт, по своите основи, цели, методи и особини. Според значењето на теократијата, исламската власт не е теократска, затоа што со луѓето не владеат свештениците во името на Господ. Таа не е власт на свештениците кои претендираат дека ја претставуваат волјата на Господ. Исламската власт е граѓанска власт која владее според Исламските принципи и се базира на избори и лојалноста од народот кон власта (Karadavi, 2009: 39).

Според исламскиот концепт, власта претставува политичкото организирање на општеството и легитимитет да се владее. Власта не е од оној свет, нема небески извор, туку потекнува од волјата на умметот - народот, од волјата на заедницата. Во исламската политичка мисла, умма - народот е основен (Bullaç, 2005: 290).

Значи, според Исламот, за разлика од теократското сфаќање, власта не се одредува од страна на Господ, туку се бира од народот. Власта е одговорна да ги спроведува законите, било да се тие во консенсуалните извори на исламот, или усвоени од страна на законодавната власт, но во согласност со општите принципи на Исламот. Во овој правец, власта не е имуна на оспорување од страна на народот или нивните претставници. Власта треба да сноси одговорност за сето тоа што го прави во државата.

Во поглед на правото и донесување на законите, во Исламот не е секој закон од Господ, туку има закони кои се јасно прецизирани во изворите на исламското право Куран и Суна (пророкова традиција), а има и закони кои не се јасно прецизирани во овие извори. Овие закони се донесуваат со други правни процедури предвидени во исламското право. Законите кои се донесуваат со аналогија, не се едногласно прифатени од сите исламски научници, туку исламските научници имаат различни ставови во зависност од нивната методологија. Затоа, денеска во исламското право постојат четири правни школи или мезхеби.

Со други зборови, во изворите на исламското право наидуваме на правни текстови кои се јасни и конкретни и од нив се донесуваат прецизни прописи и верски одлуки, прифатени едногласно од сите исламски научници. Меѓутоа, има и други правни текстови во кои не се гледа јасно дека се однесуваат на едно конкретно прашање или дека се јасен аргумент за еден правен пропис и една правна одлука. Од овие текстови се донесуваат различни правни одлуки од страна на правните школи.

Во овој контекст, и новите проблеми кои се појавуваат во светот воопшто и во исламските средини и за кои се бара став од исламски правен аспект, се анализираат во согласност со општите правни текстови во изворите на исламското право, и ако не се

однесуваат на конкретното прашање. Тука доаѓа предвид работата на исламските правници да докажат кој е ставот на Исламот во врска со едно одредено прашање базирајќи се на изворите на исламското право, затоа што секое прашање нема конкретен аргумент во изворите на исламското право: Куранот и пророковата традиција.

Ово е основа за вистинското разбирање на партиципацијата на муслиманите во законодавната власт во западните земји, каде законите се донесуваат во националните парламенти. Оваа улога ја имаат и парламентите во муслиманските земји, затоа што во изворите на исламското право не е наведено решението за секое прашање. Разликата е во тоа што одлуките кои се донесуваат во парламентите на муслиманските земји не смеат да бидат спротивни на општите прописи на исламското право.

6.2.2. Дилемата на изолационистичката струја

Кога е во прашање политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, изолационистичката струја го покренува прашањето на идеолошките разлики на Исламот со демократијата во сегментот на изворот на власта и правото. Со други зборови, тие мислат дека муслиманите не можаат да се интегрираат во политичкиот живот во еден систем каде власта се бира од народот, а во Исламот тоа не е случај; како и таму каде законодавната власт донесува одлуки, а во Исламот тоа е ексклузивно право на Господ базирајќи се на Куранската изрека: „Донесувањето на одлуките не му припаѓаат на никој друг освен на Аллах... ” (Куран, 12:40). Ако муслиманот партиципира во политичката власт, тој дејствува во спротивност со оваа боженствена одредба, за тоа што донесувањето на одлуките му припаѓаат на политичките институции, кои се узурпатори на суверенитетот на Господ во полето на донесувањето на одлуките (Fuller, 2010 :106).

Меѓутоа, значаен број на истакнати автори стојат на ставот дека изворот на власта и правото во демократскиот систем не е пречка и не претставува доктринарен проблем за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ. Ваквите дилеми се резултат на одредена методологија на разбирање и толкување на верските текстови, а тоа не смее да се претвори во општ принцип. Тоа треба да се третира како став на одредена струја и плод на одредена методологија, и врз ваквото гледиште не можат да се изградат ставови за општите процеси каква е политичката интеграција на муслиманите во ЕУ.

На горе наведените прашања може да се одговори на следниов начин:

Изворот на власта: Во Исламските извори не постои ниеден конкретен аргумент кој потврдува дека власта се одредува од Господ и не се бира од народот, и дека се забранува народот да ја бира својата власт.

Според исламското учење, само пророкот Мухамед бил одреден од Господ за пророк, а со тоа и владател на првата исламска држава, додека другите владетели биле избрани од народот. Самиот пророк Мухамед не кажал кој треба да го наследи во владеењето со народот, туку ова прашање го оставил отворено, односно оставил да решава самиот народ. Сите историски извори јасно наведуваат дека сите четири наследници на пророкот Мухамед биле избрани од самиот народ со слободни избори, иако има разлика во начинот на изборот (Bullaç, 2005: 290).

Значи, изворите на Исламот не одредиле конкретен човек, кој треба да владее со државата, туку препорачале какви особини треба да има човекот кој ќе го избераат муслиманите да биде нивен владател. Начинот на изборот на ваквите луѓе кои ќе бидат на власт, не е опишан во исламските извори, туку тоа е оставено на самото општество да одлучува за начинот на изборот, што значи дека може да се земат и модели од другите општества ако се потврдило дека се ефикасни. И самиот пророк Мухамед ги користел искуствата на другите народи во полето на воената стратегија и многу други полиња, кои немале верски карактер, иако овие искуства немале ништо што е во спротивност со исламските општи принципи. Така, демократскиот начин на избор на власта, не само што не е спротивен на Исламот, туку е ефикасен начин кој овозможува луѓето да одлучуваат кој ќе биде на чело на државата, а тоа се препорачува во Исламот.

Од горенаведеното јасно се гледа дека оваа дилема не држи и не е базирана на цврсти аргументи.

Изворот на правото: Неоспорно е дека едногласно прифатени извори на правото во Исламот се: Куранот и пророковата традиција - Суна, кои не се прифатени од страна на позитивистичкото право. Меѓутоа, тоа не значи дека секоја одлука е зацртана во овие извори и дека нема никаков простор за анализи, мислења и констатации од страна на познавачите на исламското учење. И кога се во прашање верските прашања, има случај кога постојат конкретни јасни правни текстови, и тука нема за што да се расправа. А има случај кога нема јасни текстови за дотичното прашање. Во овој случај одлуката се донесува од страна на исламските научници со анализи на другите општи правни текстови и со аналогичност. Резултатите во овој случај можат да бидат различни зависно од тоа каква методологија применуваат научниците.

Исто така, извор на правото задолжително треба да бидат верските текстови, ако се во прашање верските проблеми, а за проблемите кои не се од верски карактер, нема никаква забрана да се најдат решенија во различни извори и искуства. Реално кажано, во изворите на исламското право нема текстови кои се однесуваат на ваквите прашања кои не се од верски карактер. Ова треба да биде основа за вистинското разбирање на партиципацијата на муслиманите во законодавната власт.

Законодавната власт усвојува закони кои се однесуваат на целокупниот живот на општеството, односно закони кои се усвојуваат и се однесуваат на различни сфери. Тука можат да се наведат: законите кои се однесуваат на воздушната пловидба, здравството, социјалната грижа, сообраќајот, енергетиката итн. Овие сегменти немаат верски карактер и законите кои се донесуваат во овие сфери не се од верски карактер. Затоа, нема никаква забрана муслиманите да партиципираат во донесувањето на ваквите закони кои не се однесуваат на верските одредби.

Во овој контекст, Јусуф ал-Карадави вели:

Муслиманите можат да усвојуваат закони со дозвола од нивната вера во широки сфери на општествениот, економскиот и политичкиот живот. Многу од современите закони не се спротивни со исламското право како и со општите цели и одделните прописи на исламското право, затоа што овие закони се донесени во полза на луѓето и за отстранување на штетите (Karadavi, 2009: 99).

Кога се во прашање законите кои се усвојуваат од страна на законодавната власт, чиј дел се и муслиманите кои партиципираат во законодавната власт, а кои се спротивни на верските одредби, не е правилно да се каже дека овие закони се доволна причина за да се забранува партиципацијата на муслиманите во законодавната власт. Тоа може да се образложи на следниов начин:

1) Ваквите закони се можни во еден систем кој не признава свети книги и свети принципи, како закон кој не смеа да се запостави. Меѓутоа, ваквите закони не го сочинуваат мнозинството на законите кои се донесуваат од страна на законодавната власт. Во споредба со законите од други сфери, ваквите закони се малцински закони. Затоа, тие не смеат да бидат пречка за партиципацијата во усвојување на други закони, кои не се спротивни на верските одредби;

2) Во демократскиот систем, пратениците во законодавната власт не се обврзани да гласаат за секој закон кој се предлага. Демократијата признава три форми на изјаснување по еден предложен закон: „за“, „против“ и „воздржан“. Така, ако еден закон е контраверзен од верски аспект, муслиманите кои партиципираат во законодавната власт не само што не мора да гласаат за неговото усвојување, туку имаат

право да гласаат против него. Ако тие гласаат против, а законот се усвојува од другите, тие не сносат одговорност од верски аспект и не се грешници.

Исто така, со нив или без нив, ваквите закони се усвојуваат од законодавната власт. Затоа, не се смета оправдано изолирањето од ваквите значајни институции само затоа што не може да забрани да се усвои еден таков закон. Токму ваквите закони треба да бидат поттик за партиципирање во законодавната власт, затоа што кога се предлага еден закон, се отвора и дебата за тој закон. Претставниците на законодавната власт имаат можност да ги дадат своите мислења за таквите предлог-закони. Со партиципирањето во законодавната власт, се отвора можноста полесно да се укаже на негативните аспекти на таквите предлог-закони, а тоа може да биде причина некои пратеници да го променат мислењето и да гласаат против (Мевлевиј, 2008: 78). Исто така, претставниците на законодавната власт, своите ставови по одредени прашања и закони, полесно можат да ги изнесат и во другите институции. Затоа, политичката интеграција, воопшто, и партиципацијата во законодавната власт е од посебно значење за муслиманите.

Од горе изнесеното, може да се заклучи дека оваа дилема не држи и не е доволно силна за да може да се земе како аргумент за забрана на партиципирање на муслиманите во законодавната власт во земјите на ЕУ.

6.3. Учеството на муслиманите на изборите

Демократијата е едно од најистакнатите човечки достигнувања на полето на политиката и државното уредување, додека изборите се најцврст елемент на демократијата или, како се нарекуваат од некои, „срцето на политичкиот процес“. Вакво гледиште беше развиено од страна на Џозеф Шумпетер. Шумпетер ја идентификува демократијата со „изборите и посебно со конкурентните избори“ (цитирано во: Heywood, 2008: 211).

Изборите создаваат зависност на политичарите од народот или, со други зборови кажано, тие претставуваат средство во рацете на народот, со кое тие ја контролираат власта и постапките на тие што ги претставуваат во извршната и во законодавната власт. Тоа е основниот белег на демократијата која се разликува од другите системи каде работата на политичарите не се поврзува со волјата на народот, а со тоа и политичарите не се гледаат како слуга на народот, туку како нивни „диригенти“, коишто не даваат одговорност пред народот за нивните постапки и за сработеното во името на народот.

Изборите се средство за оценување на работата на политичарите и начин да се принудат политичарите да следат политики кои ќе го одразуваат јавното мислење, за тоа што во изборите народот „го има зборот“, и тие се „гласот на народот“, од кој зависи власта на политичарите.

Гледано од аголот на политичката елита, изборите им даваат легитимност да владеат во името на народот за доброто на општеството. Власта, со посредство на изборите, обезбедува легитимност на управување со државната машинерија и со тоа „се покажува како ополномоштеник на народот, а не, како во тиранските политички системи, во кои државата се покажува како господар над народот“ (Грајковски, 2005: 132-133).

Од ова се гледа дека изборите имаат повеќе функции, а кажано, кратко, тие им даваат на народот и на политичарите можност да влијаат едни врз други и врз политичкиот процес со цел тој да се унапредува и да се води во права насока.

6.3.1. Изборите - доктринарен пристап

Во контекст на политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, изборите претставуваат значајно поле каде што се кршат копјата меѓу две струи, внатре во муслиманската заедница: интегративистичка струја и изолационистичка струја. Проблемот не е од политичка природа, туку од идеолошко-доктринарна природа и затоа заслужува да се истражува во рамките на овој труд.

За интегративистичката струја, изборите се можност за партиципација и влијание во политичкиот процес, исто така, отвораат пат за партиципација и во другите области на животот. Изборите се средство за изјаснување на народот за политиките кои се водат од власта, а тука се вклучуваат и граѓаните од исламската вероисповед, односно изборите се средство и за муслиманите да се изјаснат, во рамките на политичкиот процес.

Така, учеството на муслиманите со право на глас при изборите, не е спротивно со верските одредби, туку е можност да се придонесе за доброто на општеството, воопшто, и на муслиманската заедница како дел од тоа општество (Раџи, 2011:1, 15).

Од друга страна, за изолационистичката струја, за која Оливиер Рој вели дека е радикална и, како пример за ова струја, ја посочува организацијата позната како „Хизб ат-тахрир“, изборите се сериозен проблем за муслиманската заедница, затоа што се спротивни со верските одредби (Roy, 2004: 139). Тие, вака го формулираат овој проблем: „Изборите во ЕУ се одржуваат во рамките на еден систем кој не признава

свети работи, не признава власт и волја на Господ и не признава граници на дозволеното и забранетото од светите книги“. Затоа, учеството во изборите од ваква природа, значи и легитимирање на еден систем и на една власт која ќе владее во согласност со овие начела. Гласањето за избор на претставници во политичките тела на овој систем, значи согласување за донесување одлуки, иако тие се спротивни со верските учења.

Ваквото гледиште на изборите е неприфатливо затоа што се базира на неколку претпоставки, коишто не се прифатливи од самото верско учење. Тоа ќе го објасниме на следниов начин:

- Според ова гледиште, сите земји и народи треба да се принудат да се однесуваат според исламските прописи, а тоа значи нивна присила за да ги извршуваат тие прописи. Ова е во спротивност со самото исламско учење и тоа може да се докаже со фактот дека во Кур’анот експлицитно се вели: „Нема присилување во верата“ (Поглавје 2:265). Тоа значи дека секој што е муслиман, нема право да присилува некој друг да го следи Исламот.

- Изборите се широк поим и опфаќаат повеќе сегменти од животот, односно телата кои се бираат на изборите имаат повеќе функции и е некоректно да се негира учеството во изборите, базирајќи се на еден тесен сегмент дека тие се одвиват во рамките на еден неисламски систем или, пак, да се повикуваат муслиманите да се изолираат од политичкиот процес, воопшто, и од учеството на избори за тоа што телата, кои се бираат, донесуваат одлуки кои се спротивни со верските учења. Телата кои се бираат на избори, односно извршната и законодавната власт, се во функција на општеството и доброто на народот, односно спроведуваат политики за благосостојба на народот и за нормалното функционирање на општеството. Тоа значи дека одлуките кои се донесуваат или се извршуваат од страна на телата кои се бираат на изборите, односно се легитимираат да владеат, се однесуваат на целокупниот живот на општеството, вклучувајќи ги и граѓаните од исламска вероисповед, а не се однесуваат само на работи кои не се согласуваат со исламското учење, како, на пример, легализацијата на јавните куќи или легализацијата на женидба со ист пол.

Понатаму, има сегменти кои немаат никаква врска со верските убедувања, како што се: здравството, социјалната политика, екологијата, земјоделството, вработувањето, безбедноста итн. Ако им се забранува на муслиманите да не учествуваат на избори, тоа значи дека тие се оневозможуваат да гласаат за страната која, според нив, има подобри решенија во поглед на сите овие сегменти што немаат

врска со верските учења. А, кога се зборува за локалните избори и функциите што ги извршуваат локалните власти, ваквата теза не само што, во целост, не држи, туку е опасна за развојот на општеството, воопшто, и на муслиманската заедница, посебно, затоа што затвора можност за партиципација во подобрување на животниот стандард на локалното население и на локалните средини (Џабаллах, 2011:VII, 33; Ал-Раџи, 2011:VII, 20).

- На изборите, гласачот има можност да бира меѓу неколку програми. Во сите земји има повеќе партии и повеќе идеологии кои се следат. Така, има десни, леви, зелени и др, партии. Тоа значи дека сите овие партии немаат ист став за некои работи, кои се предмет на дебата од страна на муслиманите, како што се: женидба со ист пол, абортусот, легализирање на јавните куќи итн. Од тие причини, не држи тезата дека муслиманите треба да се дистанцираат од изборите и,воопшто, од политичкиот процес, затоа што постои можност да се гласа за програми кои се многу блиски до исламските ставови во врска со некои пропрблеми.

- Изборите се одлична можност за да се кажат ставовите и да се соочат аргументите. За времето на предизборната кампања, се отвора можност да се изнесуваат и поинакви ставови од оние кои ги имаат поодделните партии и кандидати. При дуели и расправи на кандидатите и публиката може да партиципира со своите забелешки.

Затоа, ако муслиманите се дистанцираат од изборниот процес, тоа значи губење на една реална шанса да се изнесуваат пред јавноста нивните ставови и барања, исто така, тоа би значело и затворање на еден значаен канал на комуникација со другите граѓани. Тоа ќе биде на штета на муслиманите, пред се', затоа што нема да успеат да ги демантираат некои од стереотипите и погрешните, неосновани, тези кои се слушаат во западната јавност за муслиманите и за нивната вера.

Еден од клучните елементи на демократијата е и изнесувањето на различното мислење и толеранција на критики во врска со општествените проблеми (Тоновски, 2006: 230). Па затоа, ќе биде голема загуба да не се користи таквата можност што ја дава демократијата воопшто, посебно во изборниот процес.

- Со неучество на изборите, муслиманите се оневозможуваат да дадат свое мислење за политиките на партиите и кандидатите и затоа не може да се следи изолационистичката струја која со ваков став не го почитува ни основното право на човекот да го дава своето мислење за тие кои ќе го водат и кои ќе владеат со земјата каде што тој живее.

Нашето гледиште за изборите се гради врз ставот на Јусуф Ел-Кардави и некои други исламски мислители. Тој, изборите ги толкува како изјаснување за одредени политики или мислење за конкретни програми. Тоа значи дека муслиманот кога гласа дава мислење, и тоа со ништо не може да му се оспорува и со никаков аргумент не може да се потпира дека ваквиот чин е во спротивност со исламското учење.

Според излационистичката струја, човекот кога гласа им искажува потполна лојалност на тие кои ги бира во се што тие прават, и затоа тие можат да носат одлуки спротивни на исламското учење (ел-Хевари, 2008: 241-242; Fuller, 2010: 240).

Ние остануваме на ставот дека изборите се мислење за програма и за кандидат и тоа е право на секој човек. Во никој случај, кога гласаш за некого не значи и дека се согласувааш со сешто тој прави и со секоја одлука која тој ја носи.

Има повеќе примери во Европа и во светот, кога тие што гласаат за една партија и за еден претседател, протестираат за некои нивни одлуки и не се согласуваат со одредени нивни политики, затоа што секоја посебна одлука не е спомната во изборната програма, туку се даваат главните точки на програмата. Значи, ни во кој случај гласањето не е и потполна согласност или легитимирање на секоја одлука која се донесува од страна на избраните политички тела на изборите.

Ќе наведеме некои конкретни примери:

Ако муслиманите во Франција гласаа за бившиот француски претседател Жак Ширак, тоа не значи дека тие гласале или се согласиле со него да ја забрани марамата за муслиманската жена во јавните институции со одлука на забрана на верските симболи во јавните институции со образложение дека тоа е во спротивност со лаицистичкото уредување на Република Франција.

Исто така, ако муслиманите во Велика Британија гласале за партијата на екс премиерот Тони Блер (*Anthony Blair*), тоа не значи дека тие гласале за него и се согласувале со него да и' се приклучи на коалицијата, предводена од страна на администрацијата на поранешниот американски претседател Џорџ Буш (*George Bush*) за воена интервенција во Ирак.

Овие и многу други селективни ставови и одлуки на влади и претседатели кои се бираат на избори, не можат да бидат причина за целосно дистанцирање од изборите, затоа што тие опфаќат различни сегменти кои го парализираат нормалниот тек на животот, ако не се контролираат од власта.

- Со партиципација на изборите, муслиманите ќе имаат можност да придонесуваат за промена на состојбата кон подобро и да присвојат што повеќе

бенефиции, затоа што изборите се „социјална техника или средство за остварување на конститутивниот принцип на либералната демократија. Тоа е принципот на претставување на народот, односно на народната волја во или пред политичката власт“ (Трајковски, 2005: 131). Додека неучеството на изборите, за нив ќе резултира само со повеќе маргинализација и изолација од тековите на општествениот живот (Џабаллах, 2007: 229) и ќе создава впечаток дека муслиманите не се подготвени да живеат и да се снајдат во модерните мултикултурни општества. Во ваквите општества треба да се признаваат и да се познаваат вредностите што ги создале другите заедници. Исто така, ваквото дистанцирање на муслиманите од политичкиот живот, ќе ги става во неповолна ситуација оние европјани кои имаат полиберален однос кон странците и кон муслиманите, посебно, и ги става во дилема за вистинската намера и искреноста на муслиманите да се интегрираат во европските општества. Од друга страна, им дава право на тие што ја подржуваат тезата дека муслиманите не ги сакаат и не ги респектираат модерните европски општества и модерните вредности, воопшто, затоа што тие вредности подразбираат живот со припадниците на другите религии и другите култури различни од нивната култура и религија. Според нив, муслиманите се научиле на живот карактеристичен за традиционалните општества, каде што контактите на луѓето во секојдневниот живот се ограничени на нивните блиски роднини и луѓе кои ги познаваат лично. Тие не се научиле на соживот со луѓе различни од себе во културен и религиозен поглед и, како што забележува Антони Гиденс, не се научиле да се движат по улиците на големите градови и да се среќаваат со илјадници луѓе секој ден, луѓе кои не ги сретнале пред тоа и кои не им се познати (Giddens, 2013: 144).

6.3.2. Критички осврт на ставовите на изолационистичката струја

Се претпоставува дека ваквиот цврст став на изолационистичката струја за неучество на изборите, не е резултат само на верското убедување, туку и резултат на средината каде што живееле овие луѓе, пред да се иселат на Запад. Со други зборови, поголемиот број муслимани, кои емигрирале на Запад, се од арапските земји. Вистина е дека на Запад отишле и многу муслимани од Балканот, меѓутоа тие биле претежно необразовани и не можеле да градат верски ставови за вакви чувствителни прашања. Дел од тие што биле образовани, отишле на Запад како азиланти, поради национални убедувања и несогласувања со власта во своите земји. Тие биле индоктрирани со комунистичка идеологија и затоа не се занимавале со верските прашања.

Од друга страна, еден дел од тие што емигрирале на Запад од арапските земји, биле политички азиланти поради верски убедувања и беа образовани како од верски аспект, така и од научен аспект. Тие живееле во средини каде што немало воопшто демократија или пак, била екстремно слаба. Без сомнение, слабата демократска традиција на нивните средини, се одразила и во градењето на нивните ставови за демократските форми на избирање на власта преку избори.

Ако се следат извештаите на разните светски организации за човекови права и за напредокот на демократијата во светот, јасно ќе се види дека арапските земји се најниско рангирани. Само во тие земји, и во некои други недемократски земји во Африка, може да се најде претседател кој „победил“ со 70%, 80% или, пак, со 95% од гласовите.

Исто така, имајќи го предвид фактот дека многу од нив избегале од своите земји поради политички проблеми, мотивирани од верски убедувања, тие на Запад не сакале да имаат уште повеќе проблеми со ангажирање во политичкиот живот и во овие земји, па, затоа се дистанцирале од политиката, посветувајќи се на решавање на своите животни проблеми.

Кога се во прашање жените, средината имала големо влијание во дистанцирање од политичкиот живот. Затворената средина и конзервативниот став кон жените, во земјите од каде што дошле емигрантите, имале директно влијание врз изолацијата на мулсиманската жена од политичкиот живот, воопшто и од изборите, посебно. Ако во земјите од каде што дошле тие како емигранти, не е обичај да гласаат жените, тогаш не може да се очекува, во блиска иднина, тоа да се случи во земјите на ЕУ, каде што живеат муслиманите како мнозинска заедница.

Другата струја, односно интегративците, гледале дека на Запад има големи можности за политичко дејствување, како резултат на стабилната демократија и брзо се адаптирале на новата реалност. Тие не само што се определиле за политичка активност за муслиманската заедница на Запад, туку станаа и главни личности на опозицијата и на лобирањето против нивните недемократски Влади на Блискиот Исток.⁵⁸

⁵⁸ Тука може да се спомене Рашид Ал-Гануши, азилант од Тунис, во Велика Британија, водач на исламската партија „Нахда“ (Преродба), главен опонент на туниската Влада во егзил; Али Садрудин Ал-Бејануни, водач на сирискиот огранок на најголемата исламска организација „Ал-Ихван ал-муслимун“ (Муслимански браќа), азилант во Велика Британија, главен опонент на сириската Влада во егзил; Рабиx Кабир, еден од истакнатите личности на партијата Исламскиот Фронт за Спас на Алжир, азилант во Германија, главен опонент на алжирската Влада, итн.

6.3.3. Иднината на струјите

Сметаме дека иднината е на страна на интегративистичката струја, која повикува да се учествува на избори, затоа што животните потреби ќе ги натераат муслиманите да бидат поактивни и во политичкиот живот и да партиципираат во политичкиот живот за нивното добро и доброто на општеството каде што живеат. Покрај другите фактори, несомнено, клучна улога ќе има и смената на генерациите. Младите муслимани, коишто ќе се родат во Европа и кои ќе ја гледаат Европа како свое родно место, а не како место каде што емигрирале, нема да го проблематизираат учеството на изборите, затоа што тоа ќе се прифаќа како дел од нивните обврски како граѓани или како дел од животните потреби. Младите генерации ќе се фокусираат повеќе на домашните европски проблеми, ставајќи ги на втор план проблемите на муслиманите надвор од европските граници, како што се: палестинското прашање, војната во Ирак, Авганистан итн.⁵⁹

Исто така, во полза на интегративистичката струја е и фактот дека денешното гледање кон присуството на муслиманите во Европа, се разликува од тоа пред неколку години. Така, првите групи муслимани, коишто дошле во Европа, имале за цел да дојдат и да спечалат, а потоа да се вратат во своите земји, нормално, со исклучок на политичките емигранти. Повеќето од нив не планирале да останат на Запад засекогаш. Меѓутоа, денес поголем дел од муслиманите се определиле за постојан престој, а веќе нивните деца се државјани на определената земја-домаќин и нивно родно место е Европа. Ваквиот развој, во поглед на присуството на муслиманите во Европа, односно различното гледиште на генерациите кон нивното присуство во Европа, диктира позитивен однос кон интеграцијата и партиципацијата во сите општествени сфери, посебно во политичката сфера (Ал-Раџи, 2011:VII, 17).

⁵⁹ Тоа го кажувам базирајќи се на мое лично искуство со младите генерации на муслиманите на Запад. На разните конференции на FEMYSO - Федерација на муслиманските младински и студентски организации во Европа, каде што учествував и видов дека младите генерации бараат да се фокусираат, пред сè, на проблемите на муслиманите во Европа, а потоа да се занимаваат и со проблемите на муслиманите на другите континенти, како што е палестинското прашање.

ГЛАВА 7. НЕКОИ ПРЕДИЗВИЦИ ЗА ИНТЕГРАЦИЈА НА МУСЛИМАНИТЕ ВО ЕУ

7.1. Дефинирање на европскиот идентитет

Процесот на европската интеграција од својот почеток па до ден денес, покрај успеси имаше и низа проблеми и дилеми, кои се појавија во институциоалните кругови. Затоа, ЕУ, од нејзиното формирање па до денес, ја нема заокружено својата конечна слика. Со други зборови, граѓаните на ЕУ имаат низа неразјаснети прашања во врска со конечната физиономија на ЕУ, како повеќедимензионална организација. Како резултат на ваквите прашања, во политичките кругови се одвиваа многу дискусии и се покренуваа разни прашања. Тоа е и разбирливо, кога се има предвид дека оваа организација се формираше со усогласување на различни традиции, култури, општества и слично.

Кога е во прашање интеграцијата на муслиманите, значајни се две дебати:

а) *дебатата за зачленување на Турција во ЕУ*, која се одвиваше во високите политички институции на ЕУ и националните политички институции на земјите членки. Оваа дебата е поврзана со дебатата за конечните граници на ЕУ. Ова прашање се поставува од многу европејци и е едно од отворените прашања кое се’уште нема конкретен одговор;

б) *дебатата за верскиот идентитет на ЕУ*, што поттикна дебата за воведување на христијанскиот идентитет на ЕУ во преамбулата на несудениот Предлог-устав на ЕУ. Ова прашање иницираше различни ставови во европските кругови. Дебатата за верскиот идентитет е дел од општата дебата која се водеше на почетокот на XXI век во Европа за политичкиот, правниот и за уставниот идентитет на идната Европа. Предмет на оваа опширна дебата, не беше само политичкиот идентитет на ЕУ, туку и религиозниот идентитет, кој предизвика разни реакции и несогласувања. Сето тоа резултираше со невоведување на христијанството како една од вредностите и темелите на европската култура и идентитет. Ваквите расправи се рефлектираат и на полето на интеграцијата на другите заедници, посебно кога е во прашање муслиманската заедница и претставуваат предизвик за нејзината интеграција.

Расправата за конечните граници на Европа, директно се одрази врз дискусиите во земјите на ЕУ за членството на Турција во Унијата, дискусии кои се воделе поаѓајќи од тоа дека Турција не и’ припаѓа на „западната култура“. Разните анкети со граѓаните на ЕУ за членството на Турција во ЕУ, кои беа негативни, како и расправата за христијанскиот идентитет на Унијата, предизвикаа разни коментари и одредена доза на

скептицизам за местото на муслиманите во оваа организација, како и за шансите за една нивна вистинска интеграција во европското општество, доколку се потенцира постојано христијанскиот идентитет на Унијата.

Исто така, ваквите расправи и прашања покренала дилема кај муслиманската заедница за тоа *дали ЕУ е наднационална и надверска организација или е „христијански клуб“*, каде што нема место за државите со мнозинство муслиманско население како што е Турција и некои балкански земји. Во овој контекст се покренала и прашањето за вистинскиот статус на муслиманската заедница, којашто живее во земјите членки на ЕУ, односно се постави прашањето *дали христијанскиот идентитет на ЕУ ќе ги претвори муслиманите во граѓани од втор ред?*

Зацртување на конечните граници на ЕУ е комплексно прашање, затоа што е невозможно да се дефинира прецизно што е „европското“. Поимот „европското“ во себе содржи географски, културни и историски елементи. Поради тоа, не постои една општоприфатена дефиниција за тоа што е „европското“. Некои истражувачи, кои се потрудиле да го дефинираат актуалниот европски идентитет, даваат различни дефиниции. Некои европскиот идентитет, односно „европското“ го толкуваат со географски, а некои со културни параметри. Во овој контекст, и на институционално ниво, не се одредени конечните граници на Европа, односно Европската комисија била на мислење дека одредувањето на конечните граници на Европа е невозможно и неповолно (Ibrahimi, 2009: 204; Sulstarova, 2012: 24-30).

Христијанскиот идентитет на граѓаните на земјите членки на ЕУ, не треба да биде извор на евроскептицизам кај муслиманската заедница, ниту, пак, заслужува да биде поддршка за изолационистичката струја и тоа од следниве две причини:

Прво, секој религиозен човек треба да има почит кон другите религии. Во овој контекст, муслиманите треба да имаат почит кон религијата на граѓаните на ЕУ и треба да бидат свесни дека христијанското мнозинство во ЕУ е реалност и земјите, како и народите на ЕУ, припаѓаат на христијанската културна традиција. Религиозните луѓе, другите религии треба да ги гледаат како можност за комуникација и на религиозниот диверзитет треба да гледаат како богатство за едно демократско општество, каков што е случајот со европското општество. Религиите се закана едни за други, ако доминираат екстремните струи.

Второ, вредностите на кои е изградена ЕУ, гарантираат нормален развој на сите верски заедници во Унијата, ги заштитуваат нивните права и не дозволуваат мајоризација на една заедница или, накусо речено, потполно е почитуван и заштитен

културниот идентитет на заедниците. Кога се во прашање граѓаните со различна расна и културна припадност, од припадноста на мнозинство граѓани на ЕУ, Унијата е јасно определена за борба против расизам, антисемитизам и ксенофобија. Тоа е децидно наведено во сите меѓународни документи и договори на ЕУ.

Исто така, и концептот на европски граѓанин, кој е усвоен, формално, со Договорот од Амстердам, од 1997 година, директно е поврзан со ова прашање ,затоа што, според овој Договор и според концептот на европскиот граѓанин, се забранува дискриминација на граѓаните на ЕУ по расна, религиозна, национална и полова припадност (членот 6-а, од Договорот од Амстердам), односно, без оглед на тоа дали тој припаѓа на мнозинска или малцинска заедница, се забранува дискриминација на европскиот граѓанин.

Од ова може да се види дека културниот идентитет на мнозинството, не е пречка во процесот на интеграција на малцинските културни заедници, затоа што ЕУ се определи за Унија на граѓани кои имаат ист статус, без разлика на нивната расна, религиозна, национална и полова припадност (Reka&Ibrahimi, 2004: 75).

Кратко речено, ЕУ е Унија на граѓани, а не е „религиозен клуб“. Затоа, мнозинството политичари и носители на јавни функции во ЕУ, организација на Европа која се создаде во периодот на ренесансата, односно Европа која е изградена врз нови интелектуални концепти за светот, човекот и историјата, одбиле да се спомнуваат христијанските корени на Европа во Предлог-уставот на Европската Унија (Kullashi, 2005: 286).

Денес живееме во време на масовни комуникации, глобализација, транснационални компании и големи демографски движења. Сите овие фактори имаат влијание во формирањето на физиономијата на модерните општества и во реформулирањето на нивните традиционални вредности. Во овој поглед, Европа не е имуна на овие влијанија, но, исто така, и на влијанијата на неевропските традиции и култури.

Затоа, колку и да се вели дека европскиот идентитет се базира на свои традиционални културни вредности, на супремацијата на белата раса и христијанството, горенаведените фактори на современото време, покажуваат дека Европа се’уште не може да е само бела и само христијанска (Reka&Ibrahimi, 2004: 21). Во последниве години, некои автори ,како што се Деланти (*Delanty*), Рамфорд (*Rumford*) и други, истакнуваат дека сега веќе „Европа“ и „Запад“, не се синоними и тоа од две причини: 1) западната цивилизација се прошири во целиот свет, со што западната цивилизација стана глобална цивилизација; 2) Европската Унија се прошири и кон тие региони на

континентот, кои традиционално се сметале дека се надвор од Западот (види: Sulstarova, 2012: 48). Сега се зборува за идејата за една постзападна Европа, а според ова идеја, Европа е заедничко место на повеќе „модерности“, а не само на западната „модерност“. Ова идеја се однесува на тоа дека иднината на Европа е отворена за креативните придонеси и ангажмани на сите граѓани на Континентот (Ibidem, 48).

7.2. Верските права и слободи

Правото на вероисповедта е една од клучните човекови права, коешто е заштитено со сите меѓународни и регионални конвенции за човековите права и слободи. Ова право е содржано во член 9, на *Европската конвенција за човекови права*, заедно со правото на слобода на изразување и совеста. Ова право подразбира слобода на човекот да ја менува верата или убедувањата, како и слободата за да ја изразува својата вера или убедувања индивидуално или заедно со другите, јавно или приватно, со посредство на култ, образование, практики и обавување на ритуали.

Правото на вероисповедта не подразбира само внатрешно верување и убедување, туку и надворешно манифестирање на обреди, индивидуално или во заедница со другите. Така, муслиманите ја манифестираат својата вера како дома, така и на јавните места, како што се школите, работното место итн. Тоа значи дека муслиманот има право да живее како муслиман во Европа и да ги извршува слободно своите верски обреди и да гради храмови, наменети за извршување на верските обреди; законите ги гарантираат нивните права како припадници на една религија и им гарантираат право да зборуваат за Исламот и да организираат религиски и културни активности (Ramadan, 1999: 138).

Гаранцијата на ваквото право е најцврстиот столб на процесот на интеграција во општеството и токму тоа е најсилниот аргумент на интегративистичката струја, наспроти изолационистичката струја, затоа што гарантирањето на правото на вероисповедта, односно правото за јавно манифестирање на верските обреди, ги делегитимира повиците за изолација на муслиманската заедница во европското општество.

Меѓутоа, правото на вероисповедта, односно правото на јавно манифестирање на верските обреди, претставува и предизвик за муслиманската заедница, како резултат на различните толкувања за лаичката држава во европските земји. Ова прашање посебно се актуализираше со одлуката на бившиот француски претседател Жак Ширак, да ги забрани верските симболи во јавните институции со објаснување дека тоа е во спротивност со лаичкиот карактер на Република Франција. Така, се забрани да се носат

верски обележја со посредство, на кои се прави разлика меѓу луѓето на верска основа, а според францускиот поранешен претседател, тоа е во спротивност со лаичкиот карактер на државата. Како резултат на ова, муслиманските жени не можеа да носат шамија на училишта, исто така, ни христијаните не можеа да носат крст, како што ни евреите не можеа да носат мала капа. Обидите за забрана на шамијата за жената - муслиманка на јавни места, имаше и на други места во Европа. Тука, може да се посочи како пример барањето на фламанскиот дел од Белгија, да се забрани носење шамија во училиштата.

Ваквата одлука беше предмет на критики и оспорувања од многу субјекти, кои се занимаваат со човековите права и слободи, меѓутоа, имаше и субјекти кои ја подржуваа ваквата одлука, повикувајќи се на неподеленоста на луѓето на верска основа во јавните институции на лаичката држава и недозволување на истакнување верски обележја на јавните институции во лаичките земји.

Забраната за истакнување на верските симболи во јавните институции, повеќе ги загрози муслиманите, поаѓајќи од фактот дека со ова одлука ним им се забранува манифестирање на верски правила во јавниот живот. Така, тоа што се смета како „верски симбол“, лиши една група граѓани од исламската вероисповед од правото на манифестирање на верата во јавните институции. Конкретно, се работи за муслиманските жени кои, со оваа одлука, не можат да носат марами во јавните институции.

Во овој случај, не се работи за верски симбол, туку за верска должност која е обврзувачка за муслиманската жена. Според верските правила, муслиманската жена се обврзува да носи марама кога е надвор од својата куќа и кога е во контакт со луѓе со кои нема родбинска врска. Ваквата општа забрана на верски симболи, ги стави муслиманите во неповолна ситуација, затоа што, ако една муслиманка сака да оди во јавно/државно училиште, истата е принудена да отстапи од една верско-обврзувачка должност.

Ваквиот потег на француските власти, и гласините кои се појавуваат одвреме-навреме, во различни европски земји, за забрана на носење марама за муслиманските жени во јавните институции, е еден сериозен предизвик за интеграцијата на муслиманите во ЕУ, и посебно за нивната политичка интеграција, затоа што изолационистичката струја тоа го зема како аргумент дека интеграцијата на муслиманите е невозможна без да се направат отстапки во верските закони, што е недозволено за муслиманите.

7.2.1. Европската и исламската перспектива за јавното манифестирање на верските обреди

Изнесената проблематика претставува сериозен предизвик за интеграцијата, како процес воопшто, а не само за интеграцијата на муслиманската заедница. Исто така, ова прашање е предизвик и за човековите права, а не само за процесот на интеграцијата. Кога се расправа за ова прашање, во контекст на интеграцијата на муслиманската заедница во ЕУ, треба да се пристапи кон оваа проблематика од две перспективи: а) *европска* и б) *исламска*.

Иако се слушаат гласини за забрана на носење верски обележја, во овој контекст на марамата за муслиманските жени, во повеќе европски земји оваа појава не е етаблирана како сеевропска, односно став на ЕУ, туку ова прашање е предмет на судски решенија во одделни земји.

Заклучокот дека истакнувањето на верските симболи во јавните институции е во спротивност со лаичкиот карактер на државата, е резултат на едно посебно толкување на процесот на „лаицизација“, додека за одредениот процес постојат и други толкувања, затоа што, како што вели и Антони Гиденс, „лаицизмот има низа аспекти и димензии“ (Giddens, 2004: 458).

Така, политичката и општествената димензија на лаицизмот, подразбира одвојување на верата од општеството. Со тоа, религијата се повлекува во верските храмови и станува прашање на приватниот живот, зема внатрешен карактер и, со исклучок на самата себе, не влијае на ниту еден облик од општествениот живот (Hamilton, 2003:306).

Ваквото толкување на лаицизмот, без сомнение, претставува предизвик за интеграција на разните верски заедници во европското општество, посебно кога се во прашање муслиманите, односно женскиот род, затоа што, она што се смета како верски симбол, значи марамата, за оваа група е верска должност од која не можат да отстапуваат.

За да се надмине овој проблем, треба да се има повеќе флексибилност при толкувањето на одделни процеси кои се рефлектираат врз односите меѓу заедниците и на нормалниот развото на општеството. Општествено-политичката димензија на лаицизмот, не го оспорува правото на индивидуата да верува и да ја манифестира верата во личниот живот; односно, ако лаицизмот значи одвојување на верата од државата, тоа не значи дека се забранува манифестирање на верата во индивидуални рамки и во личниот живот. Сметаме дека тоа е во согласност со правото на

вероисповедта, која е гарантирана за човекот од сите меѓународни и регионални акти за човековите права.

Гледано од исламска перспектива, иако ваквото толкување на лаицизмот претставува голем предизвик за муслиманската заедница, посебно, не може да се земе како аргумент за изолација на муслиманската заедница во европското општество, тргнувајќи од самата определба на Кур'анот за дијалог со „следбениците на книгата“, а со кои се мисли на евреите и христијаните, и со другите луѓе воопшто, и покрај тоа што муслиманите имаат големи доктринарни разлики во поглед на верувањето.

Ваквиот став не смее да биде средство за изолационистичката струја за да се бори против интегративците, туку ова треба да биде поттик за интегративистичката струја да иницираат сериозен дијалог во европското општество за вистинското значење на процесот на лаицизација и корекции кои треба да се прават во однос на толкувањата за ваквите сложени повеќедимензионални процеси. Вакво нешто не може да се реализира со изолационистичка определба, туку со еден отворен и критички пристап кон општествените појави.

Од друга страна, иако овој предизвик може да постои подолго време, ни во кој случај не смее да биде разочарувачки за муслиманската заедница, туку таа треба овој предизвик да го претвори во можност за својата подготвеност да бара одговарачки/соодветни решенија за соживот со припадниците на другите верски заедници и подготвеност да биде доследна во изградбата на граѓанско мултикултурно општество во Европа. Тоа може да се реализира со отворање на приватни училишта, каде што можат да се образуваат, без да прават верски отстапки.

Со тоа, муслиманската заедница ќе придонесе за развојот на образовниот систем во европското општество, ќе придонесе за научниот развој на општеството и, исто така, ќе создава едно мултикултурно општество во просториите на таквите училишта, со тоа што ќе ги отвора вратите и на учениците од другите верски заедници, дури и да ги стимулира, со посебни услови. Придобивката од тоа ќе биде од големо значење за муслиманската заедница и за целото општество, а посебно за процесот на интеграција, затоа што ќе се има можност да се види дека истакнување на верските симболи не води задолжително во диференцијација со лоши последици, туку може да се гради сложено граѓанско лаичко општество и со индивидуално истакнување на верските симболи и манифестирање на верските прописи на јавни места (види: Vertovec, 2002: 31).

Кога се во прашање верските права во индустријализираните и модерните општества, стеснување на просторот на извршување на верските обреди, не е резултат

на законски празнини во овој поглед, туку тоа е резултат на слабо јавно манифестирање на религијата во ваквите општества, како и стеснувањето на просторот за религиозни ангажман и на практичното извршување на обредите, како резултат на технолошкиот развој кој, просторот го пополнува со долги работни часови. Оваа појава не важи само за муслиманите, туку и за припадници на други религии (Ramadan, 1999: 122). Така, ако некој муслиман, кој работи во една државна или приватна институција во Европа, најде на проблем во врска со извршување на верските обреди, посебно молитвата во петок, тоа не е показател дека тој не ги ужива своите права, туку тоа е резултат на тоа дека „западниот човек“ повеќе го гледа сопствениот материјален интерес. Не е невообичаено, во ваквите општества каде што повеќе се гледа материјалниот интерес, при распишување конкурс за некое работно место, да се наведува дека не се дозволува вршење на верски обреди на работното место и за време на работното време, и тоа не значи дека е чин против верските права, туку тоа се прави за да се искористи максимално работното време и за да не се отвора врата за исти барања и од припадниците на другите вери, кои работат на исто работно место.

7.3. Исламофобија

Исламофобија е поим кој, во јавноста, се употребува многу, а за кој нема една општоприфатена дефиниција. Па, затоа, тие кои се занимаваат со човековите права и со општествените појави, исламофобијата ја сметаат во рамките на ксенофобичните појави, расизмот и расната дискриминација, кои се дефинирани според меѓународните стандарди.⁶⁰

Во изданието на *Советот на Европа*, исламофобијата се гледа како „страх од/или предрасуди кон Исламот, муслиманите и прашања кои се однесуваат на нив. Без разлика дали зема облик на дневна форма на расизам и дискриминација или повеќе форма на насилство, исламофобијата е повреда на човековите права и претставува закана за социјалната кохезија“ (Islamophobia and its consequences on Young People, 2005: 6).

Во извештајот на британската невладина организација *the Runnymede Trust*, исламофобијата е окарактеризирана со следните особини:

- на Исламот се гледа како еден монолитен блок, статичен и ладен, рамнодушен кон новите реалности;

⁶⁰ Така, според една дефиниција, расизмот е „учење за нееднаквост на човечките раси, според кое пониските раси треба да и’ служат на некоја повисока раса“ (Ширилова, 2006: 162).

- на Исламот се гледа како различен од другите, а не од: а) оние кои имаат заеднички вредности со другите култури; б) кои не се погодени од нив и в) кои не влијаат врз нив;

- на Исламот се гледа како на инфериорен однос на Западот, варварски, ирационален, примитивен и дека ги дискриминира половите;

- на Исламот се гледа како насилен, агресивен, заканувач, поддржувач на тероризмот и ангажиран во судирот на цивилизациите;

- на Исламот се гледа како на политичка идеологија, која се користи за политичка или воена цел.

- критиките на Исламот кон „Западот“ се одбиваат како неважрчки.

- на непријателство кон Исламот, се користи за да се оправдаат дискриминаторските практики кон муслиманите и исклучувањето на муслиманите од главните текови на општеството;

- непријателството кон муслиманите е прифатено како природно и нормално (Islamophobia a challenge for us all, 1997: 3).

Исламофобијата, денес, е сериозна општествена појава и реален проблем во Европа, за која треба да се прават суштински анализи, за да се најдат причините на ваквата појава и формите како да се избегне ова појава да добие масовни размери, што ќе ја наруши општествената кохезија во мултикултурните општества, како што се европските општества.

Кога се во прашање причините за појавата на исламофобијата, обично се наведуваат неколку главни причини кои, според нашето видување, се најистакнати причини кои доведоа до појава на исламофобијата во европското општество:

- **Историското минато.** Не може да се негира претпоставката дека европјаните не ги заборавиле трите клучни историски моменти во муслиманско-христијанските односи, а тоа се:

а) Крстоносните војни, кои се водеа од западноевропските христијани во светата земја Ерусалем, а главна сила против која требаше да се борат беа муслиманите;

- б) Петвековното владеење на Отоманската империја во дел од Европа;
- в) Седумвековно арапското исламското присуство во Шпанија.

Овие три историски моменти многу лесно можат да се злоупотребат од страна на екстремистичките движења во Европа, за да го поттикнат антимуслиманското расположение кај еден одреден број луѓе и да создадат клима на страв од Исламот и муслиманите кои, опколувањето на Европа, сега го прават со нивно преселување во Европа и, на крај, да се одмаздат за крстоносните војни како и за губењето на Андалузија (Шпанија). На ова укажува и германскиот интелектуалец Мурад Хофман. Тој наведува дека крстоносниот дух не е напoлно исчезнат кај сите европјани, а стравот од Исламот е всаден длабоко кај евроамериканците. И повеќе од тоа, опколувањето на Виена, од страна на Турците, се'уште е живо во секавањето кај европјаните и поттикнува страв, омраза и паника (Hofmann, 2007: 74-75).

Не мораме целосно да се согласиме со коментарот на Хофман, меѓутоа, нашето толкување е дека овие настани претставуваат сериозен поттикнувач на омраза против странците, а во Европа странците се претежно муслимани. Исто така, овие настани претставуваат сериозен поттикнувач и на стравот од Исламот кај некои луѓе.

- **Наталитетот.** Втора значајна причина за исламофобијата е повисокиот наталитет на емигрантското население, во однос на автохтоното население на Европа. Ваквата појава лесно може да се инструментализира од страна на десничарските антиемигрантски струи во Европа и да се претвори во поттикнувач на страв од муслиманите, со претекст дека оние муслимани, кои имаат висока стапка на наталитет, се подготвуваат бројно да владеат во Европа за неколку децении и Европа да ја претворат во исламско гнездо, односно муслиманите во дијаспората се претставуваат како „пионери“ на муслиманска освојувачка војска која има за цел да воспостави глобална исламска власт (Vjorgo, 1997: 60).

- **Глобалната војна против тероризмот.** Глобалната војна против тероризмот, која доби во интензитет по нападите на Њујорк и Вашингтон, 11 септември 2001 година, имаше влијание во зголемување на појавата на исламофобија, затоа што актерите на овие дејствија биле муслимани. Нападите на 11 септември 2001, се рефлектираа и во поттикнување на религиозната дебата меѓу творците на Уставот на Европа (Reka, 2007:165).

- *Воените жаришта на Блискиот Исток.* Долгиот арапско-израелскиот конфликт во Палестина како и воената интервенција во Ирак, 2003, и хаосот што следеше потоа во оваа земја, исто така, се потенцијални поттикнувачи на исламофобијата на Запад. Во Палестина и Ирак се соочуваме со појава на бомбашки самоубиствени напади на војни, политички и цивилни цели. Тоа што некои западни земји се инволвирани во овие конфликти, било посредно, како во случајот на арапско-израелскиот конфликт, а за кој се обвинува арапската страна или, пак, се директно инволвирани во воени дејствија како во случајот на Ирак, за кој се обвинуваат дека се одговорни за хаосот што настана во земјата, по нивната интервенција, појавата на самоубиствени бомбашки напади, се сметаше како поттикнувач на исламофобијата, поаѓајќи од желбата на муслиманите за одмазда за сите неправди што Западот ги прави на исламските земји. Последица на тоа се бомбашките напади во Европа, односно во Мадрид и Лондон (Jasch, 2007:04, 346; Archick, 2005: 11).

Така, крвавите слики од воените жаришта на Блискиот Исток, кои се емитуваат секојдневно и се ударни вести во западните медиуми, без сомнение, создаваат негативна слика за муслиманите во главата на „западниот човек“, односно, се создава впечаток дека Исламот, по својата природа, е насилна религија и е поврзувана со војна. Исто така, ваквите секојдневни вести и слики од војните жаришта, доведуваат до еден конфузен став кај религиозните муслимани кои се доследни во извршување на верските обреди. Ваквите претстави на телевизиските екрани, имаат негативна улога во односот кон религиозните муслимани-практиканти. Некои, како резултат на ваквите слики, со конфузна претстава за суштината на проблемот, добиваат впечаток дека муслиманите практиканти, односно религиозните муслимани, се екстремисти и радикали, без да се прави разлика помеѓу радикализмот, фанатизмот и екстремизмот, од една страна, и доследноста во извршувањето на верските обреди и обврски. Или, со други зборови кажано, религиозноста на муслиманот.

- *Идеолошкото читање на интеграцијата.* Некои струи се спротивставуваат на секој вид верско изразување во секуларните општества, а тоа е резултат на тенденциозното и идеолошко обоено читање на секуларизмот од страна на некои радикалци, па, дури и екстремисти во европското општество (Ramadan, 2004: 146). Според овие струи, луѓето, за да бидеат целосно интегрирани, никако не смеат да ја изразуваат својата вера и која било референца/форма на Ислам мора да исчезне од јавниот живот, односно исламските организации не смеат да се викаат со такви имиња,

како што и граѓанската пракса не смее да биде инспирирана од верските убедувања. Тие, ваквото гледиште, го оправдуваат со стравот од создавање верски гета и повторното враќање на религиските судири на Западот (Ibidem, 146).

Меѓутоа, иако исламофобијата е присутна во Европа, за што зборуваат и многу извештаи на разни центри и здруженија за човековите права и борба против ксенофобијата и расизмот, оваа појава не може да биде пречка за интеграција на муслиманската заедница во европското општество, ниту, пак, заслужува да биде причина за градење став против интеграцијата и повикување на изолација од страна на муслиманската заедница во Европа.

Западна Европа, по средниот век, изгради нова филозофија на животот, филозофија која се базира врз универзални вредности, кои за центар го имаат човекот и неговото достоинство. Во поновата историја, како резултат на појавата на екстремистичките нацистичките движења и штетите што ги претрпе од нив, Западна Европа беше одлучна да се бори против сите видови ксенофобија и расизам, односно за своја цел ја постави борбата против поделбата на луѓето на верска, национална, расна и други основи.

Исто така, ставот на некои радикални струи дека интеграцијата подразбира неизразување на верската припадност и избегнување да се спомнува Исламот, за сегашната Европа е неприфатлив и некомпатибилен со европските вредности. Прикривањето на сите видови припадности во нехомогените општества, како што се европските, во името на стравот од повторната појава на верските војни, е само илузија (Ramadan, 2004: 146).

Кога е во прашање Европската Унија како организација, политиката на оваа Организација е јасна во поглед на човековите права и борбата против ксенофобијата и расизмот. Тоа значи дека дејствијата на некои индивидуи или, пак, екстремистички групи, не само што немаат поддршка од страна на ЕУ, туку против нив се води борба од страна на ЕУ.

Европската Унија гради општество каде што сите граѓани ќе имаат еднакви права и можности. Во правец на изградба на вакво општество, Европската Унија усвоила низа релеванти документи. Како пример ќе ја наведеме *Европската Конвенција* за заштита на човековите права и основните слободи. Сите земји-членки се должни да ги почитуваат одредбите на оваа *Конвенција*. Исто така, и секоја земја која сака да биде членка на ЕУ, треба да исполни некои услови, меѓу кои се и: а) почитување на

човековите права и слободи; б) еднаков однос кон сите граѓани и в) недискриминација врз етничка, расна или религиозна основа.

Кратко речено, Европската Унија е изградена на цврсти темели за почитување на човекот како личност и верува во вредностите кои се спротивни на дискриминацијата, без разлика врз која основа и да се, односно европските држави се правни држави кои гарантираат еднакви права пред законот за сите граѓани, без разлика на нивна верска и национална припадност. Затоа, секој муслиман, како граѓани на ЕУ, има потполно право да им се обрати на надлежните судски органи во ЕУ, ако смета дека некоја одлука е неправедна и има симптоми на исламофобија. Во овој контекст, треба да се подвлече фактот дека и самите муслимани треба да прават повеќе за искоренување на исламофобијата во Европа.

Во овој правец ќе споменам две работи:

а) Енергична борба против деструктивните елементи во муслиманската заедница во Европа.

Не е непознато дека голем број затвореници во европските земји се токму припадници на муслиманската заедница (Roy, 2004: 79). Тоа јасно покажува дека актери во многу криминални дејствија, се муслимани. Тоа, нормално, создава доза на страв кај европјаните од овие луѓе, односно нормално е да се постави прашањето:

- дали овие луѓе имаат намера да се одмаздат против нас и дали овие дејствија не докажуваат дека овие луѓе, иако живеат меѓу нас, не' мразат и сакаат да не' убијат?

Тука можеме да наброиме колку сакаме примери со криминален карактер, каде што актерите се припадници на муслиманската заедница, од типот на: трговија со дрога, проституција, нелегалната емиграција, нелегален престој во европските земји итн.

Затоа, муслиманите треба да бидат погласни во борбата против ваквите деструктивни елементи и криминални дејствија, токму поради фактот што муслиманскиот елемент, во сето ова, е видлив. Тука треба да се истакне улогата на џамиите и другите исламски институции, односно верските лидери на муслиманите на Запад, коишто треба уште повеќе да работат во правец на едукација на младите генерации, во духот на доброто и борбата против лошото и деструктивното, без оглед на местото на живеење на луѓето и без оглед на тоа на која заедница и' припаѓаат.

Исто така, исламските институции и влијателните личности во верскиот живот на муслиманската заедница на Запад, треба да бидат погласни во дистанцирањето од

сите дејствија, кои се праваат во името на Исламот и на борбата во името на верата на Блискиот Исток, од разни групации, а кои немаат ништо заедничко со Исламот.

На овој начин ќе може да се направи разлика меѓу вистинскиот отпор, кој се придржува на меѓународните прописи на војната и криминалните елементи кои, во името на слободата на татковината од туѓите елементи и во име на војната за верски идеали, прават злочин над невиното цивилно население.

На тој начин и пораката за западните општества ќе биде јасна и недвосмислена дека не треба да стравуваат од муслиманите, затоа што криминалните елементи се присутни во секоја заедница, како и во муслиманската заедница. Меѓутоа, гледано од верски агол, криминалот не се поддржува и не се легитимира, туку се повикава на војна против сите криминални елементи, од која вера и да се.

б) Афирмација на интеграцијата како единствен избор за иднината на муслиманската заедница на Запад.

Исламските институции и верските личности, коишто имаат влијание во муслиманската заедница, треба да работат на афирмација на интеграцијата, како единствен избор на муслиманската заедница на Запад, односно да ги повикаат муслиманите да го прифатат западното општество како свое општество, а не како туѓо, од кое еден ден треба да си одат. Со тоа, муслиманите ќе дадат еден силен аргумент со кој, западното општество и неговите граѓани, ќе ги сметаат како свои сограѓани, без разлика на нивната верска припадност и дека тие работат за доброто на ова општество каде што живеат, затоа што тоа е и нивно општество. Во овој контекст и инволвирањето на некои западни држави, во одредени конфликти на Блискиот Исток и на друго место кадешто живеат мнозинство муслимани, треба да се разбира како политички проблем, а не како верски проблем.

Исто така, овие проблеми треба да се гледаат како проблеми што се однесуваат пред се, на тамошното население и политичките елити, односно решението треба да се бара таму, од страна на засегнатите страни, а не таквите проблеми да се претвораат во главна преокупација на муслиманската заедница на Запад.

И покрај тоа што се работи за нивни браќа од верски аспект, муслиманската заедница најпрво треба да се посвети на проблемите во средината каде што живеат тие,, а потоа со сите други прогресивни сили, во нивната средина, можат да го кажат своето мислење на демократски начин, за одделни проблеми кои се однесуваат на муслиманите, како што се воената интервенција во Ирак или арапско-израелскиот конфликт во Палестина, или, пак, за некои други глобални проблеми како што се:

глобалното затоплување, новиот светски поредок, глобализацијата, слободата на изразување и нејзините граници, човековите права и моралот и др..

Тие, со ваквата интеграциска ориентација и посветеност за благосостојбата на општеството каде што живеат и јасната преокупација со проблемите на своето општество, ќе покажат јасно дека не се емигранти коишто дошле да заработат и да се вратат во своите родни места, без да ги интересира нешто за проблемите на општеството каде што живеат и работат, односно дека се, едноставно, профитери. Со ваква определба, муслиманите ќе ги делегитимираат сомневањата кај некои европски кругови за лојалноста на муслиманите кон европските општества и нивна граѓанска припадност, за која Тарик Рамадан вели: „Ова состојба на свеста, изгледа дека е вкоренета длабоко во многу западни земји, посебно во регионите каде што муслиманите се во голем број и каде постои проблем на невработеност“ (Ramadan, 1999: 217). Ваквиот конструктивен однос и јасна посветеност на муслиманите за општествата каде што живеат, ќе придонесат за пореалистички однос на Западот кон муслиманите и исламофобијата како појава.

Кога е во прашање исламофобијата, треба да се истакне фактот дека муслиманите треба да бидат претпазливи при класификацијата на едно дело за исламофобија и да се воздржат од експресно опишување на разните случаи како исламофобични. Овој заклучок е базиран на природата на европското општество, во кое доминира логиката на профитот. Така, некогаш покриената жена може да најде на проблем при вработување во некоја компанија, односно да биде одбиена за некое работно место, затоа што е покриена. Меѓутоа, оваа одлука не е резултат на исламофобија, туку резултат на исклучиво пазарната логика, односно дека работодавачот има предвид само тоа која жена е поатрактивна за одредена работа и која може да привлекува повеќе муштерии, а не каква верска припадност има кандидатот за едно работно место. Тоа значи дека ако конкурира за едно работно место една муслиманка, која не носи марама и не е покриена, според исламските прописи, може да биде примена на работа.

Меѓутоа, европските општества можат да направат многу за искоренување на причините кои доведуваат до дејствија од страна на муслиманската заедница, кои резултираат со создавање чувство на страв од исламот и муслиманите. Во овој поглед, ќе наведеме неколку аспекти кои би требало да се имаат предвид од страна на ЕУ:

- Исти шанси за сите граѓани без да се маргинализираат некои граѓани поради својата верска припадност или потекло. Ова право е гарантирано во сите

европски документи за човековите права. Исто така, и сите европски држави, поединечно, ги имаат гарантирано овие права во нивните Устави. Меѓутоа, имплементацијата наидува на одредени проблеми, односно има случаи на диференцирање на одредени граѓани врз религиозна и етничка основа при вработувањето. Тоа е истакнато посебно кога се во прашање покриените муслиманки. Во Извештајот на Европскиот центар за мониторинг на расизам и ксенофобија, стои дека „многу европски муслимани страдаат од дискриминација во работата, образованието и станбеното прашање“.⁶¹ Затоа, и на состанокот на Европскиот Совет во Солун, во јуни 2003 година, еден од заклучоците беше и тој дека за успешна интеграција на сите малцински етнички заедници треба да се обезбеди недискриминација во клучните области на општествениот живот, особено во областа на вработувањето и образованието (Ibidem, 91).

- *Неповредување на верските чувства во името на слободата на изразување.* Во овој правец треба да се работи повеќе со медиумите кои не би требало да бидат носители на кампањи за повреда на чувствата на муслиманите во името на слободата на изразот. Ваквите дејствија доведуваат до тоа муслиманската заедница да стекне впечаток дека во Европа се води идеолошка војна против муслиманите, во името на слободата на изразувањето. Импликациите на ваквите дејствија, јасно се гледаат при објавувањето на карикатури за пророкот Мухамед, од страна на данскиот весник Јоландс Постен (Jyllands-Posten). Оттука, не е цел да се забрани слободата на изразување, туку да се дефинираат попрецизно поимите, затоа што не постои апсолутна слобода во нииту еден сегмент, односно постојат граници кои не треба да се пречекоруваат. И во овој случај, слободата на едни завршува таму каде што се загрозува правото на другите. Ваквите дејствија создаваат непотребна тензија и омраза, но, за жал, исто така, поттикнуваат и на насилство.

- *Независна надворешна политика.* ЕУ би требало да има своја независна политика за глобалните проблеми, а посебно кога се во прашање исламските земји. Надворешната политика на ЕУ би требало да биде независна и поактивна, а не имитатор на американската политика.

ЕУ треба да игра активна улога во разни кризни места на Блискиот Исток или некаде на друго место, како неутрален посредник, кој има намера да изнајде решение за проблемите на кризните места. Во случај на војна во некоја земја, право на интервенција би требало да има само Организацијата на Обединетите Нации, затоа што

⁶¹ European Monitoring Center on Racism and Xenophobia, 2006: 8.

таа ќе биде поддржана и од Владите на исламските земји, а не да се дејствува надвор од покровителството на ОН.

Во случај на војна интервенција, надвор од рамките на ОН, тие држави може да се сметаат како агресор, а тоа ќе доведе до тензии внатре во тие општества. Може да се создава омраза кај одредени заедници во тоа општество, а тоа доведува до насилство од страна на групи или индивидуи, со образложение дека оваа држава ги убива и ги вклучува во војна со земјите на нивните браќа.

Најблизок пример за ова е приклучување на Велика Британија и Шпанија на коалицијата, предводена од страна на САД, за воена интервенција во Ирак. Ваквиот потег, надвор од ОН, доведе до револт кај муслиманската заедница во овие земји и ваквиот став беше поттикнувач на терористичките напади во Мадрид (2003) и Лондон (2005) (Archick, 2005: 11). Зборувајќи за ова проблематика, Рој (Roy) наведува дека ово насилство, коешто се случи поради горенаведените причини, не е исламско насилство, туку е антиимперијалистичко (Roy, 2004: 22).

Независна и неутрална надворешна политика на ЕУ, ќе создаде доверба кај муслиманската заедница и нема да остави простор за разните струи или индивидуи да повикнуваат на омраза и одмазда против Западот. Со тоа ќе се запре патот на дејствија, кои резултираат со страв од исламот и муслиманите.

- *Одбегавање на теле-култура.* Европјаните треба да постапат според модерната научна логика која се создала во Европа во средниот век, односно да ги разбираат/сметаат нештата според една длабока и критичка анализа на нивната суштина, а не врз основа на површински медиумски коментари. Не е коректно да се формираат погледи за нештата врз основа на тоа што се гледа на телевизиските екрани. Треба да се направи поголем напор да се разбере суштината на презентираниите проблеми. Медиумите играат голема улога во формирање на општествената свест, така што индивидуите формираат став за општеството и за односите меѓу заедниците во едно општество, токму врз основа на она што им се соопштува преку медиумите.

Во демократските општества, сите струји имаат право да формираат медиуми и од тука се поставува проблемот на начинот на кој тие ги интерпретираат разните појави и вести. Од тоа како известувачот пласира една вест, односно, кои точки тој ги истакнува, и во согласност со својата ориентација ги подвлекува, постоји голема опасност да се формира искривена слика за општествените појави, посебно кога станува збор за прашања поврзани со религијата, културите и малцинските заедници.

Денеска е евидентно, како резултат на неколку немири и конфликти во Блискиот Исток, дека кога се спомнува Исламот се мисли на ориентална физиономија и на радикални ставови (Hofmann, 2000: 5). Не е праведно и коректно да се третираат како радикали и екстремисти тие муслимани во Европа кои ги извршуваат своите религиозни обврски во јавни места или бараат повеќе слобода во извршување на верските обреди во јавниот живот, базирајќи се на дејствијата кои ги праваат некои поединци кои припаѓаат на исламската вероисповед или, пак, истакнуваат дека овие дејствија ги прават според верски мотиви. За да се каже дека религиозниот муслиман во Европа е радикален и екстремист, треба да се има цврсти докази дека тој има радикални убедувања и дека неговите барања за слобода на практикување на религијата се фанатизам и екстремизам. Теле-културата и теле-убедувањата водат кон поттикнување на исламофобијата во општествата. А, тоа треба да се корегира со ставови базирани на здрави анализи на изворите за исламското учење и на вистинито толкување/ интерпретирање на верските текстови. Тоа е во согласност и со модерната европска научна логика.

- *Прифаќањето на исламот и муслиманите како реалност.* Исламот и муслиманите се реалност во Европа. Тие дошле во Европа по легален пат, со дозвола на самите европски официјални органи и тоа токму во едно време кога на Европа и' требаше работна сила за обнова и санирање на тоа што беше разурнато во Првата и Втората светска војна. Во овој контекст, Мурад Хофман, подвлекува дека денешното присуство на муслиманите, а посебно на Турците во Германија, Австрија и во другите европски земји, не треба да се гледа со очите од времето на доминација на Отоманската Империја, кога контролираа делови од Европа. Денеска Турците дошле во Виена, Креузберг, Берлин и во другите градови не со силата на мечот, туку на еден многу чесен и успешен начин, со работни визи кои ги земале во конзулатите во Истанбул, Анкара, Измир (Hofmann, 2007: 74). Денес, кога се зборува за исламот и за муслиманите во Европа, се зборува за една реалност во европското општество. Било тоа како резултат на младите генерации емигрантите кои се родиле во Европа и немаат друго државјанство, освен европското и единствено нивно родно место е Европа или како резултат на автохтоните европјани преобратени во ислам, муслиманите се дел од европското општество. Ваквиот однос кон муслиманите, создава клима на доверба меѓу граѓаните на едно општество, без разлика на нивна различна верска припадност и не остава простор за некои појави кои ги загрозуваат одредени заедници, како што е во овој случај исламофобијата.

Земјите на ЕУ презеле неколку иницијативи, со акцент на муслиманската заедница, со цел да се промовира интеграцијата и политиката на општествена кохезија, вклучувајќи ги тука и иницијативите кои се однесуваат директно или индиректно на борбата против исламофобијата. Земјите, земени како база на ова истражување, ги преземале на официјално ниво следните иницијативи кои се однесуваат на интеграцијата на муслиманската заедница и исламофобијата. (види: European Monitoring Center on Racism and Xenophobia, 2006: 93-98)

- **Германија**

Интеграција

Федералниот Комесар за миграција, бегалци и интеграција игра активна улога во промовирање на муслиманските заедници. Комесарот презел неколку чекори во правец на вклучување на муслиманите во општеството. Тој отвори дебата за половата нееднаквост, во делови на муслиманската заедница, како и за поенергична борба против радикалните тенденции меѓу муслиманите. Исто така, Комесарот беше вклучен во работата на неколку стручни конференции за овие теми, организирани со цел да се зголеми јавната свест за овие прашања и да придонесе за пообјективна дискусија за интеграција на муслиманите. Во соработка со други релевантни страни, тој иницирал да се организираат стручни конференции за исламската вероисповед и да се обезбеди веб-страница со широк спектар од релевантни информации, меѓу другото, и за исламот и муслиманите во Германија.⁶²

- **Франција**

Официјална поддршка за Фондацијата за исламски прашања

На 20 март 2005 година, францускиот министер за внатрешни работи му предложил на францускиот Совет за муслиманската вероисповед (Conseil Français du culte musulman) создавање Фондација за исламските прашања во Франција (Fondation pour les oeuvres de l'Islam en France). Според премиерот Доминик де Вилпен, тоа е „најдобриот правен инструмент за градење вистински ислам на Франција“. Следниот ден, министерот се сретнал со четири претседатели на најголемите муслимански федерации во Франција, кои го потпишале, како оснивачи, документот за создавање на

⁶² European Monitoring Center on Racism and Xenophobia, 2006: 93.

Фондацијата. Фондацијата ќе работи како приватна институција, финансирана од приватни донации, а финансиското менаџирање на ова Фондација ќе се обезбеди од страна на „Caisse des Dépôts” (Голема јавна финансиска институција). Собраните средства од страна на Фондацијата ќе се употребат за изградба на џамии и обука на француски имами.

Интеррелигиски и интеркултурни иницијативи

Во Франција финансиски се поддржуваат интеркултурните и/или интеррелигиските иницијативи, предводени од страна на здруженија, локални заедници и религиозни групи, со цел да се промовира дијалог помеѓу културите и верските заедници, за да се зајакне социјалната кохезија, заемното почитување, толеранција и разбирање. Иницијативите можат да имаат различни форми, на пример: културни настани, средби за разни теми, хуманитарни акции, како и курсеви за обука.⁶³

- **Велика Британија**

Интеграција

Владата на ОК усвојила агенда во правец на интеграција на муслиманската заедница во британското општество. Владината агенда за општествена кохезија, има за цел да се намали исламофобијата на улиците, во населбите и на локално ниво. За оваа цел, биле вклучени локалните власти, како и волонтерскиот сектор преку голем број вредни заеднички активности и програми (Ibidem, 97). Исто така, било формирано невладино тело со јавно финансирање, *Комисијата за расна еднаквост*, за да се справи со расна дискриминација и да ја промовира расната еднаквост. *КРЕ*, тесно соработува со невладини организации, вклучувајќи го и *FAIR (Форум против исламофобија и расизам)* како и *Муслиманскиот совет* на В.Британија, во врска со прашања поврзани со исламофобија и дискриминација против муслиманите во ОК.⁶⁴

Иницијатива на полицијата

Лондонската Метрополитанска полициска служба (The MET) работела интензивно со *FAIR (Форум против исламофобија и расизам)* и други клучни организации за кампањата „Исламофобија - да не страдаат во тишина”. Оваа беше голема национална

⁶³ European Monitoring Center on Racism and Xenophobia, 2006: 94

⁶⁴ European Monitoring Center on Racism and Xenophobia, 2006: 98.

кампања, лансирана од страна на Лондонската метрополитанска полициска служба (The MET) за борба против криминални дејствија против муслиманите. Со ова MET сакаше да помогне на жртвите на исламофобија, но, исто така, и подобро да ја надгледува исламофобијата и да ги подобрува односите со муслиманската заедница.⁶⁵

Муслиманските полицајци

Асоцијацијата на муслиманските полицајци е дел од Метрополитанската полиција- Metropolitan Police (London). Асоцијацијата им помага на муслиманите во полициска служба да ја манифестираат нивната вера, помага во правец на промоција на разбирање на исламот во рамките на полициска служба и пошироката заедница. Помага при вработување на муслиманскиот персонал и во создавање фер и праведна работна средина за сите културни малцинства.⁶⁶

Иницијативи на обвинителството

Кралската обвинителска служба (CPS) ги следи кривичните дела од верски мотиви и се консултира со водачите на муслиманската заедница, зо подобрување на политиките и процедурите на CPS, за да и' помогне на муслиманската заедница (Ibidem, 99).

Едукација

Неколку авторитети на локалната самоуправа имаат напишано упатства за религиозните и за културните потреби на муслиманските ученици. Едно од најдеталните и најкорисни упатства беше објавено во Бирмингем, во соработка со централната џамија на Бирмингем. Исто така, неколку локални власти развиле добри практики за соочување со предизвикот на исламофобијата и на верските непријателства.⁶⁷

7.4. Глобалната војна против тероризмот

Тероризмот е една од најболните општествени појави од која страдал човечкиот род низ историјата и која беше причина за смртта на илјадници луѓе, како и големи материјални штети. Не постои една единствена општо прифатлива дефиниција за поимот тероризам, па затоа американскиот истражувач Алекс Шмид пишува дека има 109 дефиниции за значењето и содржината на тероризмот. Тие дефиниции не се

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem, 99.

⁶⁷ Ibidem.

идентични (Schmid, 1983: 70). Поаѓајќи од претпоставката дека постоеле различни политички идеологии, не е усвоена некоја единствена дефиниција за тероризмот и затоа многу дејствија, коишто за некои се тероризам, за други се легитимна војна за стекнување на правата и за ослободување. Вакви примери може да се најдат на сите континенти.

Меѓутоа, и покрај разликите во дефинирањето на поимот тероризмот, направени се напори да се дојде до една општа дефиниција. Така, на Меѓународната конференција за тероризам, одржана во 1979, во Ерусалим, понудена е една општа дефиниција за тероризмот која гласи:

- „Тероризмот е напад, закана или убиство со намера, на невини луѓе, со цел да се создаде јавен страв и паника, што би имало влијание во остварување на одредени политички цели”(цитирано во: Krasniqi, 2005: 34).

Од научен аспект, тероризмот може да се дефинира како:

- „Закана или извршување на политички мотивирано насилство против луѓето или против нивните материјални добра, од страна на индивидуи или одредени групи, со намера да постигнат одредена политичка цел”(Ibidem, 34).

Тероризмот се разликува од војните што ги водат државите, како и од граѓанските војни, затоа што со овој поим се опишуваат заканите што ги прават разните изолирани групи со политички мотиви (Mc Lean, 2001: 595). Меѓутоа, поимот тероризам се употребува за да се опишат и дејствијата на државните организации (Ibidem, 595), како и дејствијата на државите и владите, кога се инволвирани директно или индиректно во организирањето на насилство во други земји. (Krasniqi, 2005: 30)

Постојат повеќе тези за причините на терористичките дејствија од страна на индивидуи и организации, почнувајќи од психичките и физичките пореметувања на луѓето, недостаток на семејното воспитание, индоктринација со анархистичка литература и пропаганда, високиот притисок на социјалните околности, бруталното насилство и војните, макар и на некое друго место, чувството на солидаризирање со жртвата итн., (Ibidem, 31-32).

Иако војната против тероризмот секогаш беше грижа на државите и на меѓународните организации, во последно време, односно во последната декада на минатиот век и во првата декада на овој век, особено по терористичките напади од 11 септември 2001 год., во САД, војната против тероризмот стана глобален проблем и приоритет на меѓународните организации и меѓународната политика. Затоа, денес се зборува за еден меѓународен „постмодерен” тероризам (Lifton, 1999: 18).

7.4.1. ЕУ и војната против тероризмот

Во овој контекст и ЕУ, војната против тероризмот ја стави како приоритет на својата безбедносна политика, затоа што по терористичките напади во 2001 година, во САД, и некои европски земји беа погодени од тероризмот, односно терористички акти, кои се случиле, 2004 во Мадрид и 2005 во Лондон. Терористичките напади на САД, од страна на ЕУ не беа разбрани само како напад на една земја, туку како напад против целиот слободен и модерен свет и против демократските вредности. Терористичките акти беа сфатени како опасност, која му се заканува на целиот свет, а не само на САД. Заради поефикасна војна против тероризмот, на 21 септември 2001, се состана вонредниот Европски совет и го усвои Акциониот план за војна против тероризмот. Во овој Акционен план, војната против тероризмот беше назначена како приоритетна цел на Европската Унија.

Акциониот план против тероризмот, се концентрираше на пет главни правци:

- проширувањето на правната и на полициската соработка;
- развивањето на меѓународните законски инструменти;
- ставање крај на финансирањето на тероризмот;
- јакнењето на воздушната одбрана како и кординација на глобалната акција на ЕУ.⁶⁸

По 11 септември 2001 година, односно, по вонредниот Европски совет, одржан на 21 септември 2001 година, проблемот на војната против тероризмот стана главна тема на сите нивоа и на сите институции на ЕУ. На состаноците што следеа беше потврдено дека војната против тероризмот и понатаму ќе биде главна цел на ЕУ и клучен елемент на политиката на Унијата во надворешните односи.

Меѓутоа, треба да се истакне и тоа дека ЕУ, и покрај решителноста за војна против тероризмот, беше внимателна во однос на последиците што можеа да произлезат на полето на меѓуверските односи од неконтролираните дејствија во овој правец. Така, тргнувајќи од фактот дека по терористичките акти во САД, па и во Шпанија и во Велика Британија, подоцна, беа обвинети терористи припадници на исламската религија, ЕУ беше внимателна да не остави впечаток дека војната против една терористичка мрежа, како што е Ал-Каеда, е војна против муслиманите (Archick, 2005: 4), односно дека е војна на христијанскиот Запад против исламскиот Исток. На овој план, може да се истакнат следните чекори на ЕУ:

⁶⁸ Извор: "Conclusions and Plan of Action of the extraordinary European Council meeting on 21 september 2001" <http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=DOC/01/13&format=HTML&aged=1&language=EN>

- создавање глобална коалиција за војна против тероризмот, управувана од страна на Обединетите нации;

- коалицирање со земјите од Запад и Исток, односно формирање на една, колку што е можно поширока коалиција, кон која ќе бидат приклучени и некои арапски и исламски земји, за да се даде јасна порака дека ова е војна на земји кои имаат заеднички демократски вредности, против групации кои ја загрозуваат демократијата, слободата и модерните вредности, а не е војна меѓу цивилизации или, поточно кажано, судир меѓу западната и исламската цивилизација.

- ЕУ, по терористичките акти на 11 септември 2001, а со намера да не се поттикнат меѓуверски тензии, ја истакна својата определеност да се бори против сите видови националистички, расистички и ксенофобични струи, како и поттикнување на меѓукултурниот дијалог со муслиманските земји.

- и покрај решителноста на ЕУ за неприкосновена војна против тероризмот, таа бараше оваа војна да се води колективно, во рамките на НАТО, и се противеше на едностраните акции на САД.

- залагањето на Унијата во надворешната политика за решавање на проблемите исклучиво со дијалог и преговори. Во овој контекст, ЕУ се престави на Блискиот Исток како неутрален посредник за решавање на Израелско-Палестинскиот конфликт, повикувајќи се секогаш на меѓународното право и резолуциите на ОН, за решавање на овој долг конфликт, како и сите други конфликти во регионот на Блискиот Исток и пошироко.

7.4.2. Интеграција на муслиманите и предизвикот на глобалната војна против тероризмот

Кога се зборува за интеграцијата на муслиманската заедница во ЕУ,воопшто, не може да се прескокне и да не се спомне, како сериозен предизвик за интеграцијата, глобалната војна против тероризмот. Тоа не е неочекувано или, пак, изненадување, затоа што терористичките акти во САД, и во некои европски земји, се врзани за муслимански имиња, без разлика што муслиманската заедница како во САД, така и во европските земји, ги осуди ваквите дејствија.

Сакале или не, поврзаноста на терористичките акти во САД, Шпанија и Велика Британија со муслимански имиња, го покренува прашањето на искреноста на односите на муслиманите со западните држави и општества и нивната вистинска определеност за искрено интегрирање во европските општества и нивната доверба во европските вредности и во државните институции. Значи, сето тоа резултира со една доза на

скептицизам кај голем број граѓани на Европската Унија (Jasch, 2007:04, 343; Archick, 2005: 11), посебно кога се има предвид дека во медиумите, овие терористи не беа опишувани само како терористи, туку како „муслимански терористи”.

Тоа се одразуваше и врз миграционата политика на европските земји, и пошироко, како и во превентивните мерки од областа на транспортот, комуницирањето и банкарството (Фонтејн, 2006: 45-46), а, мерки кои, во голема мера, ги ставиле во неповолна ситуација токму муслиманите како поединци и муслиманските институции на Запад, како што се: џамиите, училиштата, разните центри итн. Во овој контекст, беа зајакнати контролите при патување, беа зајакнати контролите на верските лица и на верските објекти, имаше построга банкарска контрола за лица и организации, познати по верски активности итн (Belkin, 2011: 19).

7.4.3. Расправата околу дихадот како предизвик

Како резултат на глобалната војна против тероризмот, поттикната од терористичките напади на 11 септември 2001 година, во глобални рамки, силно се наметна и расправата за исламскиот поим на „дихад”, кој беше опишан од многу страни како инспирација за терористите, а кој е клучен поим во исламската вера. Според францускиот аналитичар Оливиер Рој (*Olivier Roy*), ваквата расправа се наметна од 1990 година, кога дојде до политичка радикализација на неофундаменталистите, од кои еден дел станаа дихадисти (Roy, 2004: 189) Затоа, расправата за овој поим е предизвик за муслиманската заедница на Запад и за муслиманите, воопшто во светот.

За поврзувањето на *дихадот* со тероризмот има повеќе причини, а како најзначајни ќе ги наведеме следниве две:

а) Тие што ги направија терористичките акти, се изјасниле дека овие акти ги праваат во името на *дихадот* - војна поттикната од верски мотиви;

б) Дихадот се дефинираше како војна меѓу муслиманите и немуслиманите, се’ додека целиот свет да се преобрати во ислам.

Вистина е дека терористичките мрежи, чиешто членови и’ припаѓаат на исламската вероисповед и нивните акти ги поткрепуваат со верските мотиви, односно тоа го сметаат како највисока форма на војна за верски идеали - *дихад*. Меѓутоа, нивните изјави не можат да бидат основа врз која ќе се градат ставови за значењето на поимот дихад и од кој ќе се заклучи што е вистинската слика на дихадот, како верска категорија и општествен феномен. Изјавите на терористичките мрежи и толкувањата на

одредени личности, не смее да се зема како критериум за опишување на дихадот, туку тие ќе останат индивидуални толкувања и тези.

Исто така, и дефинирањето на *џихадот* како поим кој исклучиво се однесува на војна, и тоа во името на Господ, за да владее неговата вера во целиот свет и сите луѓе да бидат муслимани, е некоректно и несоодветно со поимот дихад. Како пример ќе го наведеме познатиот ориенталист Шахт (*Schacht*) којшто *џихадот* го дефинира на следниов начин: „Дихадот е света војна која ги стави Дар ал Ислам (исламските земји) да се борат против Дар ал куфр (неисламските земји) и е сигурно дека оваа војна ќе продолжи се’ додека целиот свет не се преобрати во ислам и не потпадна под исламско влијание” (Schacht, 1997: 139).

Ваквата дефиниција за поимот *џихад* алудира на насилство, диктат, наметнување, перманентна војна и образложение на средствата од страна на тие што се повикуваат во името на дихадот, за постигнување на своите цели.

Меѓутоа, дали ваквото дефинирање на поимот дихад е правилно и дали дихадот може да се поистоветува со тероризмот? Дефинирањето на дихадот само како војна, која се води во името на верата, за нејзиното проширување и преобраќање на сите луѓе во исламската вера е некоректно. За да се разбере правилно значењето на поимот дихад, овој поим треба да се анализира од етимолошки и верски аспект.

Коренот на зборот *џихад* е *џехд*, што значи труд, напор, да му дадеш отпор на нешто и да останеш гладен. Етимолошкото значење на поимот дихад алудира на трудот што треба да го вложи еден човек на разни полиња од животот за да реализира одредени цели. Во овој контекст, поимот дихад алудира и на духовна војна, односно напорите што ги прави човекот за да ги победи страстите, наклоноста кон материјалното на сметка на духовното, егоизмот и сето тоа што ја нарушува рамнотежата помеѓу духовниот и материјалниот свет.

Етимолошкото значење на поимот дихад во ниеден случај не подразбира ограничување на дихадот само во рамките на воените дејствија, и ваквото дефинирање на поимот дихад не кореспондира со самото етимолошко значење на зборот дихад. Не е спорен фактот дека дихадот алудира и на активна војна, затоа што војната подразбира труд и употреба на сила (Karliga, 2004: 49). Ако дихадот се однесуваше само на војна, тогаш не би се употребувале други зборови во арапскиот јазик за војната. Во арапскиот јазик се употребуваат и зборовите *џарб* за војната како појава, и *џитал* за конкретното соочување во војна. Тука треба да се наведе и тоа дека во арапскиот јазик се употребува зборот *џазва* за битка.

Гледано од верската страна, поимот джихад се употребува во главните извори на Исламот: Кур'ан и Суна (пророковата традиција). Меѓутоа, и покрај тоа што војната е еден од аспектите на джихадот, зборот джихад ,во верските извори, не алудира на убивање ниту на тероризам, туку алудира на одбранбена војна против тие што ги напаѓаат муслиманските земји и имаат колонијалистички намери, односно джихадот се води против агресорот.

Кога е во прашање воениот аспект на джихадот, во никој случај джихадот не алудира на експанзионистичка војна со верски цели, односно војна со која се има за цел освојување на територии, за да им се наметне на граѓаните од тие земји исламската вера. Ова може да се поткрепи со многу докази од верските извори, а ние тука ќе спомнеме два докази:

1) Куранското начело: „Нема присила во верата...“ (Куран, 2:256);

2) Воената наредба: „Не убивајте деца, старци, жени и побожни луѓе, кои стојат во храмови и се молат...“.

Исламските извори на пророковата традиција наведуваат дека овие наредби им биле давани на муслиманските војски при соочување со некоја друга војска, од страна на самиот пророк Мухамед и од неговите наследници во водството на државата, односно халифите (Ел-Азимабади, 1995:VII, 236-238).

Тоа јасно докажува дека, ако джихадот беше војна за пресметка со тие кои не се муслимани, само затоа што не се муслимани, ваквите наредби не би имале никаква логика. Како може да се оди во една војна со намера да се конвертираат сите луѓе во муслимани, а пред тоа да се препорачува заштита на некои групи, меѓу кои и луѓе кои не само што се чувствуваат дека се припадници на една различна вера од исламот, туку и се побожни во таа вера, односно остануваат во храмови, молејќи се и негувајќи го своето верување.

Исто така, во пророковата традиција, поимот джихад е употребен за работи кои немаат врска со воените дејствија. Во овој контекст ќе наведеме два примери:

1) Поимот джихад е употребен за вниманието што треба да се посветува на родителите. Така, при подготовка на муслиманската војска, за да оди на воен поход, дошол некој човек и побарал од пророкот Мухамед и тој да и' се приклучи на муслиманската војска. Пророкот Мухамед го прашал дали му се живи родителите? Тој му одговорил дека му се живи. Тогаш, пророкот Мухамед му рекол:

- „Врати се кај нив и потруди се да правиш джихад служејќи им ним“ (ал-Аскалани, 1988:VI, 162).

Коментирајќи ја оваа пророкова изрека, современиот муслимански мислител Абдулхамид Абу Сулејман истакнува:

Овој одговор јасно покажува дека цихадот е напор на муслиманот за исполнување на секоја одговорност и да му служи на исламското прашање и на исламските принципи на начин кој е во согласност со исламското учење. Цихадот не треба да се разбере само како војна. Цихадот во ова значење го претставува активниот израз на посветеноста, исламската одговорност и чувството на одговорност, како и да се бара ова во практичниот живот (Abu Sulejman, 1998: 150).

2) Поимот цихад е употребен и во социјален и хуман контекст. Значи, според изреката на пророкот Мухамед, да се трудиш да им помагаш на тие што имаат потреба, како, на пример, на вдовиците и на сиромасите, е форма на цихад (види: ал-Аскалани, оп. 1988:IX, 407).

3) Поимот цихад е употребен за кажување на вистината пред насилничка власт. Пророкот Мухамед рекол: „Најголем цихад е да ја кажеш вистината пред властодржецот-насилник ”(Ел-Азимабади, 1995:XI, 335).

Цихадот има и значење на војна, кога оваа војна се објавува за гарантирање на слобода на вероисповедта и на човековите права. Со други зборови, ако основните човекови права не им се гарантираат на луѓето во една држава, дозволено е да се објави војна за да се ослободат луѓето од таквата насилничка и тоталитарна власт.

Меѓутоа, тоа не е војна да се преобратат луѓето во ислам, туку да им се гарантира на сите луѓе слобода на верување и неговите човекови права. Исто така, тоа не е во компетенција на индивидуите, туку за тоа треба да одлучи највисока државна власт, со интензивна дипломатија и посредништво на меѓународните организации или други фактори со одредена држава. Ако некоја индивидуа или групација врши насилство во дадена/некоја држава, во името на гарантирање слобода на вероисповед, тоа се објаснува како насилнички акт и организиран криминал и се казнува според законот. Ако сакаме да правиме споредба на оваа форма на цихадот во денешно време, веднаш ќе се повикаме на воените дејствија во Ирак, кои беа покриени со слоганот за слобода на Ирак и демократизација на ирачкото општество.

Од досега кажаното, јасно се гледа дека поимот цихад, според верските извори, не е употребен само во контекст на војна, иако војната е еден аспект на цихадот, туку цихадот има повеќе димензии и е неправилно, и етимолошки и верски, да се ограничува само на воените дејствија. Во овој контекст, Абдулхамид Абу Сулејман истакнува дека е погрешно разбрано значењето на зборот цихад и филозофијата што стои зад овој поим, ако цихадот се интерпретира само како една војна за напад или одбрана (Абу

Sulejman, 1998: 150). Тргувајќи од овој факт, констатираме дека не е реално да се гледа на дихадот како инспирација за терористичките мрежи, иако тие се повикуваат на дихадот како света војна против неверниците.

Тероризмот е неприфатлив за исламската вера, и во никој случај исламските учења не поттикнуваат на тероризам. Не само тоа, туку исламското учење е против тероризмот и убивањето. Меѓутоа, појавувањето на некои терористички мрежи кај муслиманите, треба да се толкува и како неуспех во правец на елиминирањето на причините кои поттикнуваат омраза против другиот.

Треба да имаме предвид дека тероризмот, меѓу другото, е и реакција на одделни воени дејствија од страна на западните земји во некои муслимански земји. Примерите се јасни, и ваквите воени интервенции се толкуваат како војна против исламот и муслиманите и тоа доведува до организирање на екстремистичките струи во терористички мрежи, во името на одмазда против колонизаторите, како што е нагласено повеќепати од страна на челниците на Ал-Каеда и другите терористички мрежи (Roy, 2004: 22; Archick, 2005: 4).

Нормално е дека ние не се согласуваме со ваквото толкување на воените акции од страна на терористичките мрежи, меѓутоа, стоиме на ставот дека едностраните воени интервенции се една од причините на активирање на терористите и тие, токму во овие воени интервенции, наоѓаат поддршка за нивните ставови. Затоа, единствен начин на борба против ваквите движења е меѓународното право и едногласно усвоените резолуции за воени дејствија, од страна на Советот за безбедност на ОН. Само на ваков начин ќе се елиминираат толкувањата на воените интервенции како конфликт меѓу цивилизации, а не борба против деструктивните струи, без разлика на нивната верска и национална припадност.

На крај да констатираме дека дихадот е еден предизвик за интеграција на муслиманите, затоа што како резултат на војни дејствија, кои имале големи контра ефекти во меѓуверските односи и културниот дијалог во светот, дихадот се поистоветува со тероризмот.

Меѓутоа, овој предизвик може да се надмине со ангажман на две страни:

а) европејците треба да се потрудат да го разберат поимот дихад во неговата вистинска форма, повикувајќи се на авторитативните верски извори, а не да градат став за дихадот врз индивидуални толкувања на одделни групи и задолжително да го поистоветуваат дихадот со тероризмот. Ваквата тенденција може да има контраефект, а во никој случај нема да помогне за поуспешна борба против тероризмот. Тероризмот е

појава која нема вера и нација, односно во сите верски и национални заедници може да се најдат групи и индивидуи кои веруваат во тероризмот и кои чинат терористички акти, меѓутоа не е правилно тероризмот да се поврзува со името на верите;

б) муслиманите треба да бидат поактивни во дијалог со другите за да ја пренесат вистинската слика за исламот и да ги обелоденат, пред европската јавност, вистинските значења на исламските поими. Притоа, треба категорички да се дистанцираат од екстремистичко-терористичките струи и да им објават интелектуална војна на нивните ставови и идеологија.

7.5. Екстремистичките движења

Во Европа, како резултат на големите миграции на странците, дојде до оживување на десничарските екстремистички движења кои, како заеднички именител, ја имаат омразата против странците, а бидејќи поголемиот број странци беа од исламска вероисповед (како што е случајот со турската заедница во Германија и мароканската во Франција), исламската заедница беше толкувана/објаснувана како типична заедница на странци, која е туѓа на европското општество.

Терористичките акти беа силен поттик за ваквите струи и движења, а глобалната војна против тероризмот беше злоупотребена за нивните расистички ставови. Така, кон крајот на минатиот век и почетокот на овој век, екстремистичките десничарски струи станаа дел од политичката реалност во Европа. На парламентарните избори во Австрија, на пример, во октомври 1999, *Партијата на слобода* на Австрија (*Freiheitliche Partei Österreichs- FPÖ*), предводена од Јорг Хаидер (*Jörg Haider*), доби 26.9% од гласовите и го услови формирањето на Владата и коалицијата со австриската *Народна Партија*. Во Франција се соочуваме со оживување на друга десничарско-екстремистичка струја, односно *Партијата на националниот фронт* (*Le Front national*) предводена од десничарот Жан Мари Ле Пен (*Jean-Marie Le Pen*). На претседателските избори во Франција, април 2002 година, Жан Мари Ле Пен доби 18% од гласовите, а на парламентарните избори, 2 јуни 2002 год, неговата партија Национален фронт, доби 12% од гласовите.

Десничарско-екстремистичките струи се активни и во Холандија. Така, на парламентарните избори во 2002, националистичката партија на Пим Фортаин (*Pim Fortuyn*) доби 20% од гласовите (види: Tejlor, 2010: 73-74).

Исто така, по успешниот референдум во Швајцарија за забрана на минарињата на џамиите, погласни, во поддршка на ваквиот референдум и барањето истото да се

прави и во други земји, беа десничарско-екстремистичките струи на Холандија. Вакви десничарско-екстремистички движења има и во другите земји на ЕУ, како во Велика Британија, Данска, Германија и др.

Зголемувањето на бројот на муслиманите во Европа, како резултат на големите миграции во почетокот, а потоа и големиот наталитет кај муслиманската заедница, беше причина за повеќе дилеми кај екстремистичките движења. Исто така, оваа слика стана предмет на разни толкувања и од страна на некои интелектуални кругови во Европа. И покрај тоа што западните општества имаат низа интереси со муслиманскиот свет, кога се во прашање миграцијата и зголемувањето на бројот на муслиманската заедница во Европа, тие имаат некои резерви. Така, според ориенталистот Дасето, исламскиот Исток почнал да ги пушта своите корени на Запад, слично на процесот на трансплантација на органите, и ваквите добри односи мора да претрпат штета и пореметувања, како резултат на разновидните проблеми и кризи што ги наметнуваат муслиманите кои живеат на Запад (цитирано според: ел-Хевари, 2008: 191)

Исто така, и францускиот писател Жан Пјер Игоз (*Jean-Pierre Péroncel-Hugoz*) во својата книга *Знамето на Мухамед (Le Radeau de Mahomet)* се прашува какви ќе бидат односите на Западот со муслиманите, ако така се менуваат работите и се оддалечуваат интересите. Тој заклучува дека овие односи се површински и се слични на една кривка зграда, која може да се сруши и да се распадне (*Ibidem*, 191).

Екстремистичките движења во Европа, не се предизвик за интегрирање на муслиманите во ЕУ, само од аспект на тоа што создаваат клима во општество која не е во полза на странците, воопшто, и на муслиманите, посебно, туку овие движења се предизвик кон патот за интегрирање на муслиманите во ЕУ и од аспект на реакциите што се создаваат внатре, во самата муслиманска заедница, за нивниот однос кон ЕУ, процесот на интеграција и западните либерал-демократски вредности, воопшто. Како резултат на ставовите на екстремистичките движења во земјите на ЕУ и нивните повици против присуството на странците, воопшто, и против присуството на муслиманите, посебно, меѓу муслиманите, кои живеат на Запад, се слушаат гласини кои ги повикуваат нив да ја напуштат Европа и да се вратат во нивните земји, затоа што во Европа тие не се посакувани. И, евидентно е дека многу млади муслимани ваквиот антизападен речник на некои муслимански неофундаменталисти, го базираат на нивните изолационистички и антизападни ставови (Roј, 2004: 208). Исто така, овие гласини повикуваат и на изолирање од европското општество, формирање паралелни општества, неприфаќање на процесот на интеграција, како позитивен процес за

иднината на муслиманската заедница во земјите на ЕУ и недоверба на муслиманите во западните либерал-демократски вредности, затоа што, според нив, овие вредности се маскирано лице на Западот во неговите односи со другите, а вистинското лице на Западот се гледа кај екстремистичките струи, кои бараат Европа да се исчисти од странците, воопшто, и од муслиманите, посебно. Ваквите струи, кои Рој ги нарекува „неофундаменталистички“, ваквите гласови на екстремистичките движења против странците во европските општества, ги надминуваат политичките граници на интегрирање на муслиманите во Европа и преминуваат во расправи за проблемите на културата во процесот на интеграција на муслиманската заедница во земјите на ЕУ. Овие неофундаменталисти не прифаќаат да градаат една муслиманска заедница на мултикултурна основа (Roy, 2004: 152). Тие се против тоа на муслиманите да им се зборува со „модерен јазик“, од страна на нивните верски поглавари, и се против сите форми на културна соработка со другите, што доведува до евидентни ограничувања на контактите на муслиманите со немуслиманите кои живеат во исто општество. Како што забележуваат и социјалните работници во Франција, големото присуство на движењето Таблиг, во една средина, која се смета за неофундаменталистичка, според Рој, доведува до ограничување на општествените односи на муслиманите со немуслиманите во тоа општество и ја изолира муслиманската заедница од другите (види: Roy, 2004: 153). Ваквите изолационистички тенденции во муслиманската заедница, како и присуството на екстремни струи во рамките на неа, не се резултат само на реакција против екстремистичките европски движења и нивните ставови против странците, туку ваквите тенденции влијаат на зајакнување на изолационистичките ставови и екстремистички струи внатре во муслиманската заедница, што се сериозен предизвик за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ.

7.6. Довербата на муслиманската заедница во ЕУ

Оживувањето на ваквите екстремистичко-десничарски струи со расистичка, националистичка и ксенофобичка платформа, не се предизвик и опасност само за муслиманската заедница во Европа, туку тие се предизвик и за самата ЕУ и вредностите во кои таа верува и врз кои го гради својот живот, модерниот европски човек. И покрај тоа што некои десничарско-екстремистички струи успеаја да добијат висок процент гласови од избирачите, реакцијата на ЕУ, и на јавното мислење во европските земји, беше силно и брзо, како за случајот на Јорг Хаидер во Австрија, Ле Пен во Франција и др., што е јасен показател дека ЕУ е против ваквите екстремистички

движења. Тоа беше причина на вонредниот Европски совет, на 21 септември 2001 година, да се истакне потребата од борба против секоја националистичка, расистичка и ксенофобична струја.⁶⁹

Самите акти за формирање на ЕУ се во спротивност со националистичките, расистичките и ксенофобичните струи, односно сите акти на ЕУ се јасен доказ дека определба на ЕУ се неприкосновените вредности на демократијата, човековите права, политичките и граѓанските права и слободи, толеранцијата, дијалогот меѓу културите, почитување на разликите итн. Токму поради ова, муслиманската заедница треба да има силна доверба во институциите на ЕУ, во поглед на давање отпор и противење на екстремистичко-десничарските струи и одбивање на сите движења со ксенофобистичка платформа.

Во однос на ЕУ, борбата против овие струи ќе биде поефективна со поефикасни економски, социјални и внатрешно безбедносни политики, затоа што влошувањето на економската состојба, невработеноста, криминалот, илегалната трговија со луѓе и стоки итн., се употребуваат како алиби од страна на овие струи, затоа што економските проблеми и невработеноста ги поврзуваат со присуството на странците во Европа, како и загрозувањето на јавната безбедност и зголемувањето на организираниот криминал и нелегалната трговија, ги гледаат како резултат на присуството на странците (Milo, 2002: 303).

Криминалот нема вера, јазик и нација, туку е резултат на сериозни недостатоци во процесот на социјализација на луѓето. Понекогаш е мотивиран од материјални причини и интереси, може да биде и случаен, како резултат на социјална и економска маргинализација на одредена заедница. Ефикасните економски и социјални политики ќе придонесат во позитивен правец на повеќе страни, како кај тие што, поради економските, социјалните и безбедносните проблеми, поминуваат на ксенофобија, така и кај овие кои, поради економската и социјалната маргинализација, се одаваат на криминалот и нелегалните дејствија во општество.

⁶⁹ Извор: „3.The Unions involvement in the world”, во „Conclusions and Plan of Action of the extraordinary European Council meeting on 21 september 2001”, <http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=DOC/01/13&format=HTML&aged=1&language=EN>

ГЛАВА 8. ПОЛИТИЧКАТА ИДНИНА НА МУСЛИМАНИТЕ ВО ЕУ

8.1. Политичките амбиции на муслиманите во ЕУ

Во животот на муслиманската заедница на Запад, од почетокот на доселувањето до денес, настанале големи промени. Со промена на правната положба на муслиманите во европските земји од привремени работници во граѓани кои имаат право на неограничен престој и со право да ги доведуваат и своите семејства со себе, како и да ги школуваат своите деца во европските земји, а подоцна и стекувањето право за државјанство во европските земји, како и прифаќањето на Европа како родно место на втората и третата генерација на муслиманските емигранти во европските земји, се промени и ставот на муслиманите кон нивниот живот во Европа и нивната иднина. Така, наместо да се гледаат себеси само како привремени работници, кои дошле на печалба да заработаат пари и да се вратат во нивните родни места, сега тие почнуваат да размислуваат за многу посуштински проблеми, како што се: зачувување на идентитетот на младата генерација, школување на своите деца, развивање на исламската култура на Запад, основање на верски институции, нивниот однос кон другите, нивната интеграција во европските општества, нивните верски права итн.

Исто така, глобализацијата не постави нови проблеми и прашања само пред европските земји, туку овие проблеми се нашле и на патот на муслиманската заедница. Глобализацијата и медиумите имаат директно влијание во формирање на младите муслимански генерации и ги изнеле на виделина проблемите од културен, морален, политички и економски карактер.

Соочувањето со овие проблеми, бара суштински промени и во начинот на размислување за идентитетот, културата, верската припадност и општествената одговорност на муслиманската заедница. Затоа, младите генерации и верските мислителци, кои се формирале во поотворено општество или кои живееле на Запад, почнаа да повикуваат на едно ново размислување за развитокот на муслиманската заедница на Запад и на формирање нов профил на муслиманот на Запад, кој ќе биде „европски муслиман“, ќе се интегрира во европското општество во сите сфери од животот и на кого ниедно поле од животот нема да му биде туѓо, туку ќе го смета за свое. Значи, политичката интеграција, ќе биде цел на муслиманската заедница во ЕУ. Фактот дека поголем број од тие што дошле како сезонски работници сега се граѓани со државјанство на одредена држава, исто така и фактот дека нивните деца веќе се граѓани кои се родиле во Европа и кои стекнале школување во Европа, како и фактот дека сега во Европа имаме и еден слој од автохтони европјани кои се преобратиле во

ислам (Ел-Хевари, 2008: 245), се показатели дека муслиманската заедница нема да остане на позициите на постарата генерација, која се занимавала исклучиво со нивните лични проблеми и мислеле за своето родно место, туку оваа заедница ќе има други амбиции, односно нема да мисли за другите општества, туку за ова „европско општество“, каде што живее и кое ќе му биде родно место.

За постигнување на овие цели, муслиманската заедница презема и конкретни чекори во културниот, економскиот и политичкиот живот. Младиот муслиман, не се гледа себеси како обичен работник, кој треба да работи само физички, туку како рамноправен член на „европското општество“, кој е должен да работи за доброто на ова општество и кој е рамноправен со другите да врши разни функции и да биде на одговорни места во политичката хиерархија. А, на младиот муслиман, за преземањето вакви чекори, им помага и политичката култура која ја стекнувале на Запад, кој се истакнува со развиена демократска традиција, што не беше случај со нивните татковци кои дошле од земји без една таква демократска традиција.

Евидентно е дека муслиманите, на овој нов милениум, суштински се разликуваат од своите татковци кои ја сочинуваа првата генерација. За кратко време, оваа помлада генерација, успеала да биде присутна во многу сегменти на „западното општество“. Така, многу исламски организации и индивидуи ги преминуваат пречките за да ја потврдат својата вистинска присутност внатре во општеството. Некои од нив отвориле дијалог со одговорните од власта, а други имаат тесна соработка со авторитетите на многу земји (Ibidem, 237).

Денес, постојат повеќе фактори кои придонесуваат во поглед на поттикнување на политичките амбиции кај муслиманската заедница, а кои, во минатото, не беа присутни. Во овој контекст, ние ќе наведеме четири значајни фактори:

8.1.1. Убедувањето дека Европа е нивен дом и дека нема алтернативна татковина

Младите генерации на муслиманската заедница кои се родиле во Европа или, пак, кои дошле како мали во Европа и се формирале во европското општество, Европа ја гледаат како свој единствен дом, за разлика од нивните родители кои Европа ја гледале, а некои и сега ја гледаат, како место на печалба, а својот дом е местото од каде што дошле.

Ваквото убедување кај постарите генерации беше еден од факторите кои играле негативна улога во процесот на нивна интеграција и политичка партиципација во европските општества, односно беше фактор на гаснење на политичките амбиции на

муслиманската заедница. Ова убедување ги подели муслиманите, според регионална припадност, односно според местата од каде што дошле. Така, зависно од местото на потеклото, беа градени и врските меѓу муслиманите, иако тоа не значи дека немале воопшто врска и со муслиманите од другите региони. Тоа се гледа од отварањето на џамии на муслиманите од Турција, Мароко, Алжир, Босна, Македонија, Косово итн. Ваквата поделба на муслиманската заедница беше пречка за политичките амбиции, затоа што не беа сигурни во себе како резултат на нивната поделба во разни групации и немање координација, што е од големо значење за сериозна политичка партиципација.

Младите генерации ја гледаат Европа како свој единствен дом, без разлика од кои предели дошле нивните родители и тие не се поделени од ваквите регионални поделби, иако тоа не е целосно елиминирано кај младите генерации, како резултат на влијанието од старите генерации.

8.1.2. Познавањето на јазикот

Јазикот беше една од сериозните пречки кај првата генерација на муслиманската заедница во Европа за нивната брза интеграција во европското општество, како и за создавање на политички амбиции. Оваа пречка веќе не е присутна кај младите генерации кои се родиле и се школувале во Европа и тоа е јак поттикнувач на формирање на политички амбиции кај младите генерации на муслиманската заедница како и за нивна интеграција во општество. Познавајќи го јазикот, тие ја запознаваат и европската култура, цивилизација, историја, политика и европскиот менталитет, воопшто. Со познавање на јазикот и тековите на општеството воопшто, муслиманите веќе нема да бидат само „потрошувачи на производите на западната цивилизација” (ен-Неџар, 2008: 346), било тоа материјални или духовно-културни производи, туку и соучесници во создавање на вредностите и културните производи во Европа. Ако ситуацијата на првата генерација печалбари одговараше на позицијата „потрошувач”, новата реалност со другите генерации кои се граѓани родени во Европа или носители на европско државјанство, не е компатибилен со позицијата „потрошувач”, туку бара воздигнување на позицијата „производител” (Ibidem, 346).

8.1.3. Поддршка од верски научници

Иако и ден денеска се слушаат гласови од страна на некои исламски струи дека муслиманите треба да бидат резервирани во однос на нивната интеграција во Европа и да прават напори нивната интеракција со европското општество да биде што поограничена (Џабаллах, 2008: 270), гласовите на оние исламски организации и личности кои ги повикуваат муслиманите да се интегрираат во европските општества и да партиципираат политички, се побројни и се многу поартикулирани.⁷⁰ Ваквиот став на голем број авторитетни исламски научници е силен поттикнувач на политичките амбиции на муслиманската заедница (Шакир, 2011: 46; Рави, 2011: 16).

8.1.4. Присуството на семејствата

За разлика од првите години на доаѓањето на муслиманите во Европа, како обични работници, кога тие дошле сами, без нивните семејства, и кога живееле мислејќи дека живеат привремено во туѓа земја и дека, за извесно време, ќе се вратат во своите земји, во денешно време тие живеат во Европа со своите семејства и своите деца, веќе се родени во Европа и се државјани на дадени/одредени земји, а со тоа и државјани на ЕУ, доколку нивната родна земја е членка на ЕУ. Затоа, животот со семејство се разликува од животот како поединци, односно ваквиот начин на живот иницира и низа промени во неколку сфери. Во овој контекст, треба да се истакне и промената во менталитетот на сегашниот европски муслиман кој веќе не живее во Европа со убедувањето дека тоа е туѓа земја, туку дека е негова земја, земја каде што ќе живее и ќе умре, тој, неговите деца, па и неговите родители. Семејниот живот ги изменил и калкулациите на муслиманите, односно веќе нивна цел не е само финансискиот и економскиот живот, туку и политичкиот и општествениот живот, воопшто. Тие веќе, како граѓани и државјани на Европа, имаат и поголеми барања и амбиции и во политичкиот, културниот и религиозниот живот. Тие веќе немаат просто менталитет и аспирации на обични работници (Fetzer&Soper, 2005: 2).

⁷⁰Така, ова е ставот на Европската Академија за Истражувања и Верски прашања; Федерацијата на Исламските Организации во Европа; Европската Асамблеа за Имами и духовни водачи; Јусуф ел-Кардави, еден од најистакнатите современи исламски научници и претседател на Светската Унија на Исламските Научници; Абдуллах бин Бејех, познат исламски научник кој живее во Франција; Таха Џабир Алавани, познат исламски мислител и претседател на Советот на Исламско Право за Северна Америка, и многу други верски личности (види: 'Abd al-Razzâq, 2001: 46-48).

8.2. Верското организирање на муслиманите во ЕУ

По отврањето на вратите на европските земји за работници и азиланти од другите земји, на Запад дошле луѓе кои им припаѓаат на поинакви култури од таа на која му припаѓа мнозинството население на европските земји. Сите заедници, при првото доаѓање во европските земји, направиле почетни чекори во правец на нивното организирање како посебна заедница со цел да го заштитат својот идентитет и посебно својата култура (Ramadan, 2004: 52).

На верското организирање на муслиманската заедница во земјите на ЕУ, влијаеле повеќе фактори. Меѓу нив посебно би ги издвојиле следниве:

8.2.1. Земјата на потекло

Муслиманите кои дошле во земјите на ЕУ, не само што не биле од исти земји, туку не биле и од ист континент. Што значи, некои биле од балканските земји; некои од азиските земји, односно Пакистан и Индија, како најистакнати земји; некои биле од афричките земји, односно Алжир, Тунис, Мароко и Либија.

Муслиманите кои живееле во овие земји немале исто искуство во организирањето на верскиот живот, како резултат на историскиот развој и различните политички системи во кои живееле. Муслиманите на балканските земји, со исклучок на Албанија, живееле во систем каде што им беше дозволено да ја изразуваат верата само во индивидуални рамки, внатре во џамиите. Други верски активности не биле дозволени. Од другата страна, муслиманите на Турција имале поразлично гледиште за верското организирање, како резултат на историското минато и искуство, затоа што биле со векови на чело на исламскиот свет и како значајна сила на светската сцена. Исто така, и искуството на муслиманите од арапските земји е поразлично во овој поглед, со оглед на фактот дека за верските прашања во арапските земји постојат министерства, како и тоа дека тие имат и подолга верска традиција. Сите овие фактори имале влијание во начинот на организирање на верскиот живот на муслиманската заедница во земјите на ЕУ и во европските земји, воопшто.

8.2.2. Образовната структура

Многу значаен фактор во начинот на верското организирање на муслиманите во земјите на ЕУ е и интелектуалната структура на припадниците на муслиманската заедница. Така, муслиманите од балканските земји, претежно, биле работна сила кои отишле во Европа барајќи подобар животен стандард и немале високо образование,

односно повеќето од нив имале само основно образование, а помал број средно образование. Од другата страна, кога се во прашање арапските земји, оваа слика е различна. Така, некои муслимани од арапските земји дошле во Европа како работна сила и физички работници, некои дошле за студирање, а некои како азиланти. Тие кои дошле за студирање и поголемиот број азиланти, биле образовани и имале понапредна визија за верското организирање.

8.2.3. Верските движења

Муслиманите кои дошле во Европа од арапските земји, биле под влијание на верски движења кои се појавиле по распадот на Отоманската империја и паѓањето на арапските земји под колонијална управа или политичка зависност на европските земји.

Во арапските земји, како и во Индија, Пакистан и Турција се појавиле верски движења за обновување на верската мисла и на муслиманската заедница, односно движења кои повикуваа на излегување од традиционалното сфаќање дека верата треба да се изразува само во џамија и кои понудиле ново сфаќање за побожноста, кое не се ограничува само на активирање во џамијата, туку ги содржи и другите сфери на животот. Ова ново гледиште го викале „автохтоно универзално сфаќање на верата“.

Во овој поглед, посебно се истакнуваат следните движења: *ал-Ихван ал-муслимун* (Муслимански Браќа), формирана од страна на Хасан ал-Бена во Египет, во 1928 година, (ал-Мавсу'а ал-мујасара, 1997:I, 202). Ова е најголемо и најистакнато исламско движење, по распадот на калифатот, во 1923 година, и истото беше инспирација на сите подоцнежни движења во исламскиот свет; *ел-Џема'а ел-исламија* (Исламската организација), формирана од страна на пакистанскиот муслимански интелектуалец Абу-л-А'ла ал-Мавдуди, во Лахоре-Пакистан, во 1941 година (Ibidem, 210); *Исламската партија на Турција*, формирана од страна на Неџмедин Ербакан, во 1971. Оваа партија имаше неколку имиња како резултат на судски решенија за забрана на политичката активност на оваа партија (Ibidem, 224). Значајно е да се истакне дека токму приврзаниците на Неџмедин Ербакан во Европа ја формирале една од најголемите и најактивните исламски организации во Европа, со име „*Мили Гириш*“ (Millî Görüş).

Муслиманите од балканските земји немале вакви големи исламски движења и организации. Во овој правец може да се спомене организацијата на *Млади муслимани*, предводена од покојниот претседател на Босна и Херцеговина, Алија Изетбеговиќ. Меѓутоа, оваа организација немаше големо влијание како другите исламски движења,

како резултат на забраната на оваа организација од страна на властите во СФР Југославија и затворањето на Изетбеговиќ, заедно со другите челници на оваа организација.

8.2.4. Временскиот фактор

Во првите години на емигрирање на муслиманите во европските земји, верското организирање беше скромно, како резултат на малиот број муслимани како и недоволниот образовен потенцијал на муслиманската заедница во европските земји. Подоцна, кога се зголеми бројот на муслиманите, со посебен акцент на образованите луѓе, како што се студентите и некои политички азиланти, верското организирање стана понапредно, посистематизирано и посеопфатно. Нормално, и напредокот во организирањето на самите институции на ЕУ и на јавниот живот, имаше директно влијание во подигнувањето на нивото на верското организирање на муслиманската заедница во земјите на ЕУ.

8.2.5. Учеството на некои влади од исламскиот свет

Значаен фактор за организирањето на верскиот живот на муслиманската заедница во земјите на ЕУ, е и учеството на некои Влади од исламскиот свет, во тој правец. Некои Влади како, на пример, Владата на Саудиска Арабија, учествувале во организирањето на верскиот живот на муслиманската заедница во земјите на ЕУ, тргнувајќи од верската одговорност за помагање на муслиманите каде и да се во светот, како и од својата позиција земја на светите места на муслиманите. Некои други Влади како, на пример, Владата на Мароко и Турција учествувале, преку своите земји-домаќини верски институции поаѓајќи од одговорноста кон нивните заедници надвор од татковината (Jasch, 2007:04, 353).

Прва и основна форма на верско организирање на муслиманите во земјите на ЕУ биле џамиите. Оваа форма на организирање е присутна и ден денес и џамиите играат голема улога како во верското организирање, така и во други сфери на организирање на муслиманската заедница (Шакир, 2011: 52). Подоцна, се појавиле и исламските центри кои беа финансирани од Влади, организации или бизнисмени од исламските земји. Како најзначајни исламски центри може да се споменат: исламските центри во Брисел; Минхен, Лондон итн.

Кон крајот на педесеттите години на минатиот век, значајна улога во организирањето на муслиманската заедница имале муслиманските студенти од

арапските земји, коишто отишле во Европа на студии. Како образована група, тие придонеле за една друга форма на организирање на муслиманската заедница, односно тие формирале исламски здруженија, младински и студентски асоцијации, како и граѓански и културни клубови. Така, прва студенстка организација е *Унијата на муслиманските студенти* во Европа, која се формирала во 1961 година, во Брисел, а потоа со преселила во Бон. Во последно време имаме отворање на исламски културни центри со повеќе функции. Тука може да се спомнат исламските културни центри во Мадрид, Рим, Даблин, Милано, Стокхолм, Ротердам итн. Овие културни центри, покрај местата за обожавање, имаат и градинки за деца, викендни училишта за учење на јазици, библиотеки и сл.

Муслиманската заедница во Европа, отворала и образовни институции. Така, арапските школи се оснивале во Франција, Германија, Белгија, Велика Британија итн. Во овој контекст, треба да се споменат и високо образовните институции, како што е *Академијата на кралот Фахд* во Лондон и во Бон; *Факултетот за хуманистички науки* во Велс, Велика Британија и *Факултетот за исламски науки* во Франција (ал-Хавари, 2008: 205). Посебен успех за муслиманската заедница во Европа, претставува формирањето на *Европската Академија за верски прашања и истражувања*, во 1997 година, со седиште во Даблин, Ирска. Оваа *Академија* има за цел да им понуди на муслиманите во Европа верски решенија за разните проблеми со кои се соочуваат во секојдневниот живот.

Значи, може да се каже дека денеска има многу голем број исламски верски институции и организации низ Европа. Само за илустрација ќе наведеме дека во Брисел има повеќе од 115 џамии, а во Франција и Германија над 2000 џамии и центри (Ibidem, 205). Големiot број исламски верски организации во Европа, доведе до формирање на координативни тела скоро во сите европски земји за координирање на работата на исламските организации и институции.

8.3. Самитот од Ница и политиката за проширување на ЕУ

Понатамошното проширување на ЕУ со нови членки, е во духот на самото создавање на ова организација и се гради врз концептот на создавање на обединета Европа и ставање крај на поделеноста на континентот. Исто така, проширувањето е во духот на целите на ЕУ за осигурување на безбедноста на народите на целиот континент и пошироко, со проширување на зоната на мирот, стабилноста и демократијата. Досегашната економска, политичка и социјална слика на Унијата, покажа дека

проширувањето на европското семејство значи сила, благосостојба, повеќе шанси за работа и посилно влијание на светската политичка арена. Токму проширувањето ја направи Европската Унија да биде она што е денес, една сериозна сила со големо влијание во светот, за промоција на демократските вредности, мирот и благосостојбата.

Гледано од културен аспект, само проширена Унија може да биде права слика на европскиот континент. Приклучување на нови членки, односно и други народи или граѓани со европско потекло, без разлика што не се наоѓаат во западниот дел на континентот, значи културно богатство, градење на мостови за дијалог и доверба меѓу граѓаните со различни традиции, култури и убедувања, разменување на идеи и искуства, а сето тоа е во духот на европското мото „градиме единство преку разлики“. Ова е силен аргумент дека интеграцијата е процес која ќе се развива и понатаму во Европа, и покрај тешкотиите кои се појавуваат повремено, посебно во доменот на проширувањето, како една од најчувствителните точки во процесот на европската интеграција.

Исто така, проширувањето не би смеело да се запре целосно, иако може да има одлагања, ако земјите-кандидатки ги исполнуват трите основни критериуми⁷¹ што се формулирани од страна на ЕУ и кои важат за секоја земја-кандидат. И покрај тоа што многупати јавното мислење покажува дека голем број граѓани на ЕУ имаат негативно мислење за проширувањето на ЕУ, проширувањето е во интерес на двете страни, односно како за земјите кои сакаат да станат дел од Унијата, така и за самата Унија, со тоа што вредностите, врз кои е градена Унијата, ќе опфатат поголем простор на континентот, што не е сигурно дека тоа така ќе биде, ако нема проширување на Унијата.

Тоа ќе биде една прекрасна успешна приказна за целиот свет за интеграција на еден континент со мнозинство автохтони народи, и малцинства на емигранти, со

⁷¹ Критериумите се:

1- Политичкиот критериум

Земјата кандидат треба да има стабилни институции кои ќе гарантираат демократија, владеење на правото, човековите права, како и почитувањето и заштита на малцинствата.

2- Економскиот критериум

Земјата кандидат, се обврзува да има развиена, функционална пазарна економија, и да се во можност да се справат со притисокот на конкуренцијата и на пазарните текови во рамките на Унијата.

3- Потполно применување на правото на ЕУ

Земјата кандидат, треба да спроведува обврски од законодавството на ЕУ, која е позната како *acquis communautaire*.

очигледни културни, верски и јазични разлики. Кажано поексплицитно, идејата за силна и обединета Европа, не може да се оствари ако се обединува само северо-западниот дел на Европа, под покровителство на Европската Унија, а да се остави југо-источниот дел на ова заедничко европско тло, надвор од Европската Унија.

Затоа, ако Унијата има амбиции да се поистоветува со самата Европа, тогаш не постојат суштински причини да се спречи процесот на проширување кон Исток, ако земјите од Истокот на континентот ги исполнуваат условите за членство, усвоени со спогодбата во Рим, 1957 година, и повторно потврдени на следните самити на Унијата (Durosset, 2001: 53).

Во овој контекст, треба да се споменат и двата самити на Европската Унија и тоа:

1) *Самитот на ЕУ во Копенхаген*, во 1993 година, каде што Унијата донесе одлука да се отвори кон источниот дел на Континентот. Оваа одлука претставува еден политички одговор за настаната ситуација во Европа, по завршување на студената војна и за желбата на земјите кандидати да се „вратат во Европа“ (Ibidem, 54);

2) *Самитот во Ница* по кој се случи најголемото проширување на Унијата.

Самитот во Ница е значаен за интензитетот на проширување на Европската Унија. До *Самитот во Ница*, приемот на нови членки на Европската Унија се одвивал многу бавно. Така, од формирањето на Европската Заедница, од страна на шест земји, па се' до *Самитот во Ница*, од 2001 година, беа примени само девет земји, односно Европската Унија беше составена од 15 земји-членки. На Самитот во Ница, од 2001 година земјите-членки се договориле за проширување на Европската Унија со нови членки. Договорот на земјите-членки на Самитот во Ница, предвиде проширување на Европската Унија, во мај 2004 година, од 15 на можни 27 членки.

Самитот во Ница резултираше со најголемо и најбројно досегашно проширување на Европската Унија, а тоа значи дека со зголемувањето на земјите-членки, се зголемува моќта и влијанието на Европската Унија на светската политичка и економска сцена и Унијата претставува сериозен фактор за мирот и демократијата во Европа и во целиот свет. Ова е кажано и во заклучоците на претседателството на ЕУ, од јуни 2006 година, каде што се истакнува дека „проширувањето и' помага на ЕУ да стане една поконкурентна и подинамична и да биде подобро подготвена да се соочи со предизвиците на глобалниот и менлив свет”.⁷²

Иако Договорот од Ница ја одреди институционалната рамка на ЕУ со 27 земји-членки, иако по 2006 година, со доза на резервираност се гледа на процесот на

⁷² Извор: Presidency Conclusions of the Brussels European Council (15/16 June 2006), pp.17. Available at: http://www.consilium.europa.eu/ueDocs/cms_Data/docs/pressData/en/ec/90111.pdf

проширувањето на ЕУ со нови членки, како резултат на „уморот“ на ЕУ од проширувањето и лимитираниот капацитет на ЕУ да прима нови членки, овој процес не се запира целосно и вратите на ЕУ не се затворија засекогаш.

Вистина е дека некои мислат дека со последното проширување со Бугарија и Романија, ќе следи една пауза со нови зачленувања. За тоа зборува и политиката на Европскиот Парламент кој, како мото во својата изборна кампања на изборите за ЕП, во 2009 година, го избраа слоганот „финалните граници“ (Bulletin Quotidien Europe, 2008: 5), а што има за цел затворање на геополитичките граници на Европа. Меѓутоа, сите политички сили во ЕУ, немаат ваков рестриктивен став за геополитичките граници на ЕУ, туку имаат по флексибилен став по ова прашање.

Така, кога е во прашање проширувањето на Унијата со земјите на Источна Европа, се гледа една умерена флексибилност од страна на европските политичари, затоа што тоа го гледаат како можност за Унијата, но истовремено и како голем предизвик. Поранешниот претседател на Европската Комисија Романо Проди (*Romano Prodi*), ги истакна позитивните аспекти на проширувањето на Унијата, но ги подвлекол и предизвиците со кои треба да се соочуваат во иднина (цитирано во: Milo, 2002: 227). За бившиот премиер на Велика Британија, Тони Блер (*Anthony Blair*), проширувањето на Унијата кон Исток, може да биде еден од најголемите предизвици на ЕУ, но и негова најголема придобивка. Бившиот министер за надворешни работи на Германија, Јоска Фишер (*Joseph Martin "Joschka" Fischer*) кажал дека никогаш не треба да се забораваат историските димензии на проширувањето кон Исток (Ibidem, 227). Исто така, и италијанскиот министер за надворешни работи, Франко Фратини (*Franco Frattini*), на Италијанско-Турскиот самит во Истанбул, во ноември 2009 година, се изразил во полза на проширувањето на Унијата кон Исток, подвлекувајќи дека местото на Турција е во Европската Унија.

Треба да се подвлече и фактот дека некои кои повикаа на умерена политика во доменот на зачленувањето на нови членки на ЕУ, немаа за цел затворање на вратите на Унијата за земјите аспиранти од континентот, туку ја имаа предвид цената и негативниот импакт што може да го има зачленувањето на новите земји во многу сфери кои, и без тие членки, беа проблематични. Најистакнат пример во овој контекст е вработеноста (Ibidem, 224).

Исто така, за проширувањето на ЕУ не одлучуваат одредените групи и струи во ЕП, туку одлуките за понатамошното проширување на ЕУ се донесуваат со консензус од страна на земјите-членки на ЕУ, а тоа е во полза на понатамошното проширување на

ЕУ, затоа што тоа е во согласност со самите цели на формирање на ЕУ и со стратешките и економските интереси на одделните земји.

Самитот во Ница е значаен и за проширувањето на ЕУ кон Исток. Спогодбата од Самитот на Ница, со измените и дополнувањата на постоечките спогодби, означува една нова фаза во подготовките за проширувањето на ЕУ и зачленувањето на земјите од Средна и Источна Европа, како и балтичките земји (Reka & Ibrahim, 2004: 200).

Проширувањето на Унијата кон Исток, односно зачленувањето на земјите на „Западниот Балкан“ и на Турција во ЕУ, е од големо значење за интеграција на муслиманската заедница во ЕУ. Според нашевидување, тоа е од две причини:

а) Зголемувањето на бројот на муслиманите во ЕУ, бидејќи во земјите на „Западен Балкан“ и во Турција живеат голем број муслимани. Зголемување на бројот на муслиманите за ЕУ значи сила и повеќе влијание, а со тоа се поттикнува интегративистичката струја. Од друга страна, ЕУ ќе и’ даде поголемо значење на муслиманската заедница, односно на неа гледа како на фактор со значајна улога во европското општество.

Поддршката на процесот на интеграција на муслиманската заедница во ЕУ, како резултат на зголемување на бројот на автохтоните европските муслимани, кои Европа ја имаат за своја земја каде тие се родени и не гледаат на неа како туѓа земја, како иселеници од својата родна земја. Нема сомнение дека автохтоноста е силен поттикнувач на интегративистичката струја. На крај, оваа точка може да се заокружи со тоа дека создавањето на „Обединета Европа“ не може да се реализира без интегрирање на источниот дел на континентот во Европската Унија, а тоа значи продолжување на проширувањето на ЕУ.

Проширувањето, исто така, значи и стратешка, економска, политичка, културна итн, предност за Унијата. Во овој контекст, поранешниот помошник на Жан Моне, еден од најголемите идеолози на ЕУ, Паскал Фонтејн (*Pascal Fontaine*) вели:

Половина столетие европска интеграција покажа дека ЕУ, како целина, с подобра од збирот на нејзините делови: таа има многу поголема економска, социјална, технолошка, трговска и политичка моќ, отколку поединечните напори на нејзините земји-членки. Дејствувањето како еден и говорењето со еден глас, како Европска Унија, има додатна вредност (Фонтејн, 2006: 6).

8.4. Интегрирањето на Турција во ЕУ, предизвици и аспирации

Турција е земја која чека да се интегрира во Европската Унија, односно спаѓа во групата земји-кандидати, со започнати преговори за зачленување во ЕУ. Таа официјално ги постави односите со Европската економска заедница, со преговорите

што ги започна во 1963 година, а кои резултираа со потпишување на *Спогодбата за Асоцијација*, во 1973 година.

Турција аплицирала за зачленување во ЕЕЗ на 14 април 1987 година, меѓутоа, со мислењето на Европската Комисија, во 1989 година, се одбива почетокот на преговорите за зачленување. Во Европскиот Совет во Луксембург, декември 1997 година, се потврдува способноста на Турција да стане членка на ЕУ и се усвојува подготвителната стратегија за зачленување на Турција, која се презентира од Европската Комисија, 4 март 1998 година. Нејзината кандидатура се прима на Самитот на Европскиот Совет во Хелсинки, во декември 1999 година, по Извештајот на Европската Комисија, на 13 октомври 1999 година. Преговорите за влез во ЕУ со Турција започнаа, во октомври 2005 година.

Долгиот пат на Турција во ЕУ е протолкуван на различни начини, пред се', поради историски, географски, демографски и верски мотиви. Односно, неколку векови Османлиите контролираа дел од Европа и кога се спомнуваат Турците, обично се мисли на Отоманската опсада на Виена.

Од географски аспект, само еден помал дел од Турција, географски и' припаѓа на Европа, додека другиот, поголемиот, дел му припаѓа на азискиот континент. Исто така, демографски Турција е една од земјите со најмногу жители во Европа и тоа од исламска вероисповед. Според тоа, долгиот и неизвесен пат на Турција во ЕУ, може да се толкува како резултат на културната разлика помеѓу Турција и ЕУ. Турција и' припаѓа на исламската културна сфера, а земјите на ЕУ припаѓаат на христијанската културна традиција и затоа, иднината на Турција во ЕУ е неизвесна.

Од другата страна, некои сметаат дека долгиот пат на Турција во ЕУ е поради објективни причини, односно поради низа недостатоци кои се евидентни во политичкиот систем на Турција, во споредба со критериумите на спогодбите на ЕУ за зачленување во ЕУ. Во овој контекст, може да се спомнат неколку забелешки од ЕУ на адреса на Турција, како што се: човековите права; проблемот со Кипар; територијалните недоразбирања со Грција; проблемот на Курдите; влијанието на турската војска во политичкиот живот; цивилната контрола над воената власт, имплементација на *acquis communautaire* и др.. И покрај тоа што ваквите забелешки се објективни, во случајот со Турција, сепак, таа во последните години прави силни напори да го подобри својот имиџ во Европа, како што е, на пример, случајот со укинување на смртната казна во 2003 година; корекциите во сферата на правата на курдите итн. Но, не може да се негира потполно претпоставката дека европското

расположение кон Турција, во голема мера, е поттикнато од културни и историски мотиви.

Тоа се гледа јасно во изјавите на некои европски лидери и мерења на јавното мислење во Европа. Така, поранешниот француски претседател, Саркози, барал да се брише поимот „зачленување“ за Турција. Германската канцеларка, Ангела Меркел, предложила на Турција да и’ се даде привилегиран статус. Исто така, бившиот австриски канцелар, Алфред Гусенбауер, изјавил дека „Австрија подобро ќе поддржи еден договор за привилегирано партнерство со Анкара, отколку едно потполно зачленување“ (цитирано во: Ibrahim, 2009: 241).

Што се однесува до јавното мислење, статистиките кажуваат дека повеќе европејци се против членството на Турција во ЕУ. Така, според анкетите на Евробарометар, од април 2006 година, околу 71% се против членството на Турција во ЕУ.

Гледано од европска перспектива, интеграцијата на Турција во ЕУ е предизвик за Унијата и тоа е од повеќе причини, од кои ќе ги наведеме следниве:

- **Границите на ЕУ.** Со зачленувањето на Турција во ЕУ, географски Унијата ќе се прошири до Блискиот Исток, односно ќе се граничи со земји кои се сметаат за жешки точки во меѓународната политика, како што се: Сирија, Иран и Ирак.

- **Културните разлики.** Со зачленувањето на Турција во ЕУ, пристапува држава која се разликува од христијанската европска култура, на која и’ припаѓаат европските земји, односно земја која со векови не беше третирана како дел на европската култура.

- **Демографскиот фактор.** Со зачленувањето на Турција во ЕУ, пристапува земја со голем и брз раст на населението, наспроти европските земји кои имаат бавен раст на населението. Турција денес има повеќе жители од Франција, Велика Британија и Италија, а во 2020 ќе ја надмине и Германија, на тој начин ќе стане земја со најбројно население во ЕУ. Поради механизмите за одлучување, базирани на бројот на населението, ова ќе доведе до потреси во политичките односи во ЕУ (Bebler, 2008: 210).

Без да се игнорират резервите, поттикнати од културни причини кон зачленување на Турција, нашето мислење е дека долгиот пат на Турција кон ЕУ е резултат на сложеноста на постапката за прием на една земја како членка на ЕУ и на утврдените строги критериуми што треба да ги исполнат земјите кандидати за прием, како и на бавното чекорење на Турција кон ЕУ, согласно со критериумите на Унијата.

8.4.1. Европската перспектива на членството на Турција

Местото на Турција е во ЕУ, и тоа произлегува од определеноста на Унијата за интегрирање на целиот континент во неа и за нејзината отвореност за секоја европска земја, што ги исполнува демократските, политичките и економските критериуми за членство.

Спогодбите на ЕУ јасно ја отсликуваат определеноста на Унијата дека секоја европска земја има право да бара да биде членка на ЕУ, ако ги исполни условите поставени од страна на Унијата за земјите-аспиранти. Согласно член 237, од Римскиот договор „секоја европска држава може да аплицира за членство во Заедницата”.

Верскиот идентитет на Турција не смее да биде пречка за членството на Турција во ЕУ, затоа што западноевропските земји го поддржуваат приемот на Турција во други европски и евроатлантски политички организации: НАТО, ОБСЕ, Советот на Европа. Со тоа тие го примаа европскиот идентитет на Турција и припадноста на Турција на системот на вредностите на кој се базира и самата ЕУ (Ibidem, 210-211).

Исламската културна припадност на жителите на Турција, не може да биде причина за одбивање на членството на Турција, затоа што ЕУ е еден демократски проект, каде што може да партиципираат тие што се определуваат да го реализираат овој проект на внатрешен и надворешен план, како и во меѓународните односи. Овој проект го почитува културниот идентитет и чувството на припадност (Ibrahimi, 2003: 20), односно процесот на европска интеграција не ги укинува различните начини на живеење, традиции и култури на нејзините народи. Напротив, ЕУ ја истакнува својата различност како една од нејзините клучни вредности (Фонтејн, 2006: 7).

Во овој контекст, Антон Беблер (*Anton Bébler*) вели:

Примајќи ја во своите редови првата држава, претежно со муслиманско население, Европската Унија би потврдила дека, од верски аспект, е неутрална, дека е секуларна заедница на држави и народи, дека, и покрај тоа што е составена од христијански земји, не е непријател на исламот. Геополитичката положба на Турција како точка каде што се сретнуваат Европа и Азија, без сомнение, ќе го зацврстува влијанието на ЕУ на Блискиот Исток, што е стратешки значаен регион (Bebler, 2008: 211).

8.4.2. Исламската перспектива на членството на Турција

Зачленувањето на Турција во ЕУ е од големо значење за интегративниот процес на муслиманската заедница. Тоа се рефлектира врз две подрачја:

а) Зголемување на довербата на муслиманската заедница во ЕУ, затоа што со тоа

практично ќе се покаже дека ЕУ не е „клуб на христијански држави“ и дека земјите со мнозинство муслиманско население не се недобредојдени во ЕУ;

б) Поддршка на интегративниот процес на муслиманската заедница, со тоа што интегративистичката струја ќе добие силна поддршка, како резултат на големиот интелектуален и професионален потенцијал на Турција.

Исто така, ова ќе биде од големо значење и за зајакнување на односите помеѓу муслиманските земји и ЕУ, затоа што Турција ќе биде јак мост на поврзување и директен фактор на гарантирање на таквите односи. Со зачленувањето на Турција во ЕУ, јасно ќе се докаже дека ЕУ иднината ја гледа во дијалогот меѓу културите, а не во судирот меѓу нив.

Исто така, Турција може да придонесува во поглед на интегрирање на либералните демократски западни традиции и на исламските традиции, поаѓајќи од големите чекори кои ги направи Турција во правец на воспоставување на модерните институции на демократското владеење, каде што исламистите имаат своја улога, што не е случај со другите исламски земји на Блискиот Исток (Fuller, 2010: 340).

ПРИКАЖУВАЊЕ НА ЕМПИРИСКИТЕ РЕЗУЛТАТИ ОД
СПРОВЕДЕНОТО ИСТРАЖУВАЊЕ, СО ИСПИТАНИЦИ ОД ВЕЛИКА
БРИТАНИЈА, ФРАНЦИЈА И ГЕРМАНИЈА

ОБЈАСНУВАЊЕ НА МЕТОДОЛОШКИОТ ПРИСТАП

Во ова квалитативно истражување беа испитувани ставовите на испитаниците со помош на техниката интервју. Беа интервјуирани 30 респонденти, по десет од секоја од државите кои беа предмет на ово истражување, односно десет респонденти беа од Велика Британија, десет беа од Франција и десет беа од Германија. Сите испитаници се истакнати муслимански интелектуалци во тие земји.

Интервјуото послужи како средство за собирање ставови на интелектуалците за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, односно како тие гледаат на овој процес денес.

Интервјуто ни даде и можност да бараме дополнителни објаснувања за нешто што беше нејасно или дискутабилно, за да бидат попрецизни нашите подоцнежни анализи. Но, исто така, оваа метода им даде можност и на респондентите да бараат објаснувања за поставените прашања за да даваат поавтентични одговори.

При примената на оваа постапка, водевме сметка интелектуалците, со кои разговаравме, да бидат соодветно опфатени од аспект на тоа дали се емигранти или родени во Европа; соодветно опфатени од аспектот дали се родени како муслимани или преминале во ислам, од некоја друга вера; соодветно опфатени од аспект по тоа дали се приврзаници на умерена или екстремна струја. Водевме сметка да бидат соодветно опфатени истражувачи од социолошки науки кои се занимаваат со муслиманската заедница, а самите не се муслимани.

Од учесниците во интервјуто не се бараше да прават некоја споредба меѓу таргет-државите, туку од нив беше барано да дадат оценки за државата каде што живеат.

Содржина на интервјуто

Интервјуто со испитаниците го водеше авторот на овој труд, во земјите каде што живеат испитаниците.

На сите испитаници од трите земји им беа поставени следниве единаесет прашања:

1. Што значи за вас поимот интеграција ?
2. Дали интеграцијата на муслиманите во ЕУ е реалност или само добра желба, односно како би сакале да ја видите муслиманската заедница?
3. Дали, според вас, за муслиманската заедница поимот интеграција се сведува на асимилација?

4. Според вас, кои се најзначајните видови интеграција?
5. Како ја дефинирате политичката интеграција?
6. Дали има разлика помеѓу политичката интеграција и политичката партиципација?
7. Дали постои верска пречка за политичката интеграција на муслиманската заедница?
8. Дали во европските држави постојат законски пречки за политичката интеграција на муслиманите?
9. Дали во Вашата земја муслиманите се политички интегрирани?
10. Кои се, според Вас, најголемите предизвици за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ?
11. Како ја гледате иднината на политичката интеграција на муслиманите во ЕУ?

Прикажување на резултатите од спроведеното интервју

Одговорите од спроведеното интервју ги прикажуваме во овој дел од трудот. Ќе ги прикажеме одговорите на испитаниците од секоја земја посебно, а на крај ќе ги објасниме разликите во нивните одговори, ако постојат.

I) Во врска со првото прашање: **Што значи за вас поимот интеграција ?** ги добивме следниве одговори:

A) Испитаниците од Велика Британија

Сите десет испитаници, без разлика дали се родиле надвор од В. Британија, односно Европа, или во В. Британија, дали се родиле како муслимани или се конвертити, и дали се од умерена или екстремна струја, имаат слично сфаќање на интеграцијата, односно за нив интеграцијата *е еден процес кој создава чувство на активно дејствување во околината каде што се наоѓаш, зближување со луѓето во таа средина и соживот со нив, прифаќајќи ги нивните разлики, односно чувството дека партиципираш во живот на заедницата и дека не си изолиран од неа.*

Базирајќи се на нивните изјави, може да се истакнат два елемента на интеграција: живот во заедничка културна средина, каде што сите ќе ги почитуваат правата на другите и почитување на законите на државата⁷³ и на вредностите на културите на општеството во кое живеат.

⁷³ „(...) Интеграцијата е живот во заедничка културна средина, без да се има чувство на инфериорност од некоја страна“. (Дел од интервјето со муслиман роден надвор од Европа, директор на секторот за маркетинг во муслиманска хуманитарна организација со седиште во В. Британија)

„(...) Интеграцијата е да се почитуваат правата на другите без да има диктирање на друг да верува во тоа што верувам јас“. (Дел од интервјето со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на муслиманска невладина организација)

„(...) Интеграцијата за мене значи две нешта: почитување на законите на државата и почитување на културната различност“. (Дел од интервјето со муслиман роден надвор од Европа, секретар во исламски културен центар во В. Британија)

„(...) Интеграцијата е комуникација со другите членови на општеството, со зачувување на свој идентитет“. (Дел од интервјето со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на невладина муслиманска организација во В. Британија)

„(...) Интеграцијата е двонасочен пат, односно припадниците на разни заедници во едно општество да ги почитуваат законите на државата и државата да има еднаков однос кон сите заедници“. (Дел од интервјето со муслиман роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Факултетот за хумани науки во Велс)

„(...) Интеграцијата е да бидеш активен во општеството без да ги оставиш на страна твоите културни особини“. (Дел од интервјето со муслиман роден во Европа, член на бордот на муслиманска хуманитарна организација во В. Британија)

„(...) За мене интеграцијата е комуникација, а не изолација од општеството, без асимилација“. (Дел од интервјето со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на исламска невладина организација во В. Британија)

Се мисли дека ваквиот резултат на испитаниците од В. Британија е резултат на британскиот модел на интеграција⁷⁴, кој е поподобен за мултикултурните општества. Затоа, и не постојат одредени предрасуди за интеграцијата, како што е тоа случај во Франција.

Б) Испитаниците од Франција

Девет од десет испитаници, без разлика дали се родиле надвор од Франција, односно Европа или во Франција, дали се родиле како муслимани или се конвертирани во муслимани и дали се од умерена или екстремна струја, имаат слична дефиниција како нашата, во врска со интеграцијата, односно кога се зборува за интеграцијата, се подразбира еден процес кој создава чувство на активно дејствување во околината каде што се наоѓаш, зближување со луѓето во тој круг и да се води со нив соживот, перцепирајќи ги нивните разлики, односно да бидеш внатре и да партиципираш во тој круг, а не да бидеш надвор и изолиран од него.

Иако со различни формулации, сите имаат слична претстава за поимот интеграција, односно базирајќи се на нивните изјави, дефиницијата за интеграција може да се заокружи во следното: **соживот со другите членови на општеството; разбирањето со другиот; меѓусебно почитување со другите сограѓани; споделување на заеднички вредности; неизолмирање и ангажирање за доброто на општеството и зачувување на сопствен идентитет.**⁷⁵

„(...) Интегриран е тој кој ги почитува законите на една држава и се почитува од страна на државата со своите културни различности“. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, активист во Федерацијата на исламските организации во Европа, огранок во В. Британија)

„(...) Интеграцијата е да бидеш рамноправен член на едно општество со сите права и должности“. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, водечка личност во општествениот живот на муслиманската заедница во В. Британија)

„(...) Интеграцијата е соживот со другите, со взаемно почитување на културните разлики“. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на исламски културен центар во В. Британија)

⁷⁴ Во Европа, главно, има два модели на интеграција:

- 1) Англискиот модел: Овој модел е повеќе мултикултурен за тоа што прифаќа еден да се придржува кон една култура различна од домашната, ако ги почитува домашните закони (Caldwell, 2009:123).
- 2) Францускиот модел: Овој модел повикува во интеграција преку асимилација. Францускиот модел налага дека емигрантите треба да бидат Французи во својата културна лојалност (Ibidem). Овој модел верува во хомогено општество, додека мултикултурализмот е одбиен (Laqueur, 2009:50).

⁷⁵ „(...) Интеграцијата е соживот со другите, разбирање со другиот, меѓусебно почитување и споделување на заеднички вредности“. (Дел од интервјутото со муслиманка конвертит, родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок Франција)

„(...) Интеграцијата е да бидеш член на едно општество и да го зачуваш твојот идентитет“. (Дел од интервјутото со муслиманка родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок Франција)

Само еден од испитаниците одговори дека поимот интеграција не е јасен, нема одредена смисла и на крај интеграцијата е асимилација.⁷⁶

Ваков одговор дал испитаник преобратен во муслиман, кој можеби и е очекуван имајќи ја предвид положбата на испитаникот како автохтон граѓанин на тоа општество. Тој е многу послободен во општество од тие кои дошле надвор од Франција или, пак, се родиле во Франција, но имаат корени од надвор.

Меѓутоа, по целосното интервју со испитаникот, разбравме дека тој не ги оспорува горенаведените елементи на интеграцијата, туку поимот интеграција го поистоветува со поимот асимилација, а и тој се согласува со нашето објаснување на процесот на интеграцијата, само што не го нарекува со тоа име, односно целиот процес го сведува на правата кои граѓанинот, како муслиман, треба да ги има, од една страна, и фактот што муслиманот е дел од тоа општество, од другата страна.

Ако се споредат одговорите на испитаниците од другите две земји, со одговорите на испитаниците од Франција, не е неочекувано да се добие ваков одговор, иако 90% од испитаниците од Франција имаат позитивен однос кон процесот на интеграција и дават конкретни одговори во врска со дефинирањето на интеграцијата. Можно е негативниот одговор за поимот интеграција (со тоа што е нејасен во својата суштина) да е резултат и на самата политичка клима во Франција, односно лаицизмот на Франција се разликува од лаицизмот на другите земји. Ваквиот одговор може да биде резултат на фрустрација од одредени дејствија и одлуки од страна на државата, во името на лаицизмот. Тоа може да се илустрира со одлуката на француската држава да се забрани носење на

„(...) Интеграцијата е човекот да биде дел од општеството и општеството треба да остави простор за интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, еден од основачите на Францускиот совет за исламската религија)

„(...) Интеграцијата е да се учествува во општествениот живот, да прави добро за општеството и да го чува сопствениот идентитет“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, директор на Европскиот институт за хумани науки Париз)

„(...) Интеграцијата е да прифаќам да живеам во мултирелигиозно и мултикултурно општество и општеството да има закони да ми го олесни животот“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на Европската Академија за истражувања и верски прашања)

„(...) Интеграцијата е учество со другите членови на општеството во сите сфери на животот“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Меѓународна унија на муслиманските научници)

„(...) Интеграцијата е нормален и активен живот во едно мултикултурно општество“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на невладината исламска организација)

„(...) Интеграцијата за мене е човекот да се школува, да работи и да биде позитивен во општеството“. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, член на бордот на НО Муслиманската младина во Франција)

„(...) Интеграцијата е соживот со другите и покрај разликите“. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, активист во Федерацијата на исламските организации во Европа, огранок во Франција)

⁷⁶ „(...) Интеграцијата како поим не е јасна, нема одредена смисла, и за мене тоа се поистоветува со асимилацијата“. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, претседател на невладината организација за одбрана на муслиманите во француските судови)

верски симболи во јавните институции, со која одлука повеќе се оштетени муслиманите, односно жените муслиманки. Имено со ова одлука се забранува носење на марама од страна на жените муслиманки во јавните институции, а марамата, според исламското верско учење, не е симбол туку верска должност. Ваквата одлука е причина за сомневање на некои муслимани во искреноста на повикот за интеграција.

Меѓутоа, како што беше спомнато и порано, интеграцијата е процес кој тече, а секој процес има и одредени тешкотии и пречки, апак тоа не треба да биде мотив за отстапување од процесот на интеграција, туку тоа треба да поттикнува отворање дијалог со сите страни и на различни нивоа за да се сензибилизираа јавното мислење за промена на ваквите ставови.

В) Испитаниците од Германија

Девет од десет испитаници без разлика дали се родиле надвор од Германија, односно Европа, или во Германија, дали се родиле како муслимани или се преобратени во муслимани и дали се од умерена или екстремна струја, имат слична дефиниција како нашата во врска со интеграцијата. Од нивните изјави може да се види дека интеграција за нив претставува: **контактирање со сите членови на општеството; активно учество во сите општествени текови; неизолирање и ангажирање за доброто на општеството и зачувување на сопствен идентитет.**⁷⁷

⁷⁷ „(...) Интеграцијата значи контакт и влегување во општеството без да го изгубиш својот идентитет и без да се асимилираш“. (Дел од интервјуто со муслиман роден во Европа, еден од оснивачите на Федерацијата на муслиманските младински и студентски организации во Европа и член на водечки тела на неколку муслимански невладини организации во Европа)

„(...) Интеграцијата за мене е активно учество во сите текови на општествениот живот“. (Дел од интервјуто со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на секретарите на една муслиманска невладина организација во Германија)

„(...) Интеграцијата е комуникација со сите луѓе во општеството и неизолирање“. (Дел од интервјуто со муслиман роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Федерацијата на муслиманските младински и студентски организации во Европа)

„(...) Интеграцијата е да се трудиш за доброто на сите луѓе во општеството и да не се чувствуваш туѓ, без да ги изгубиш своите културни особености“. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на исламски центар во Германија)

„(...) Со кратки зборови, според мене, интеграцијата е да не се изолираш и да не се асимилираш“. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, водечка личност во муслиманската заедница во Германија)

„(...) Интеграцијата за мене не е асимилација и јас ја разбираам интеграцијата како спротивност на асимилација и изолација“. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, еден од оснивачите на Унијата на европските муслимани, со седиште во Германија)

„(...) Интеграцијата е да си активен член во општеството и да не го губиш сопствениот идентитет“. (Дел од интервјуто со муслиман роден надвор од Европа, член на извршниот комитет на хуманитарна организација во Германија)

„(...) Интеграцијата е да се разбираш со другите членови на општеството и покрај разликите, но без да се асимилираш“. (Дел од интервјуто со муслиман роден надвор од Европа, активен во муслиманскиот невладин сектор во Германија)

Само еден од испитаниците одговорил дека интеграцијата е асимилација. Според него, интеграцијата значи претопување, во овој случај муслиманот да стане како припадниците на другите вери и да не се разликува од нив.⁷⁸

Ваквиот одговор дошол од испитаник преобратен во муслиман, меѓутоа во овој случај ваквиот став за интеграција е резултат на една општа дебата која се води во научните кругови за разликата меѓу интеграцијата и асимилацијата. Нашиот испитаник е следбеник на тезата дека интеграцијата е асимилација.

Меѓутоа, може да се смета дека ваквиот одговор е резултат и на поригидните ставови по кои се разликуват поголемиот дел од испитаниците преобратени во муслимани. Преминување од една во друга вера, се рефлектира и во зголемената тенденција да се прекине што е можно повеќе со минатото. Гледано од овој агол, интеграцијата е еден вид на повторно враќање во минатото. Интеграцијата се гледа како пат кој води во загуба на сопствениот идентитет, односно асимилација.

Од одговорите на нашите испитаници од сите три земји: В. Британија, Франција и Германија, може да се види дека тие имаат слично сфаќање на интеграцијата, односно за нив интеграцијата *е еден процес кој создава чувство на активно дејствување во околината каде што се наоѓаш, зближување со луѓето во таа средина и соживот со нив, прифаќајќи ги нивните разлики, односно чувството дека партиципираш во животот на заедницата и дека не си изолиран од неа.*

II) Во врска со второто прашање: **Дали интеграцијата на муслиманите во ЕУ е реалност или само добра желба, односно како би сакале да ја видите муслиманската заедница?** ги имаме следните резултати:

A) Испитаниците од Велика Британија

Сите испитаници од В. Британија мислаат дека интеграцијата на муслиманската заедница во ЕУ е реалност и одговориле позитивно на ово прашање.

Сите наши испитаници од В. Британија, на ова прашање одговориле со краток одговор, односно не давале подетални објаснувања за тоа до колкава мера се

„(...) Интеграцијата е соживот со припадниците на другите вери и култури, без да го изгубиш својот идентитет“. (Дел од интервјуто со муслиман роден надвор од Европа, еден од основачите на Федерацијата на исламските организации во Европа)

⁷⁸ „(...) Интеграцијата е асимилација и да се интегрираш значи да се стопиш во другите, да влегуваш меѓу нив и да станеш дел од нив“. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, директор на една муслиманска невладинска организација во Германија)

интегрирани муслиманите во ЕУ или, пак, дали постојат одредени проблеми во овој правец, туку само одговориле на следниов начин: „**Да, интеграцијата е реалност во Европа, таа не е само добра желба и муслиманите се интегрирани во Европа**“.⁷⁹

Одговорите на нашите испитаници од В. Британија кажуваат дека интеграцијата на муслиманите во ЕУ, воопшто, и во британското општество, посебно, е една реалност.

Во одговорите на нашите испитаници не може да се забележи влијание на некој од белезите, како што се местото на раѓање, односно дали се родиле во Европа или надвор од Европа; или верската припадност на семејството, односно дали се родиле во муслимански семејства или се преобратиле во муслимани; или идеологијата, односно дали се умерени или екстремни. Ваквите индикатори немаат влијание при описот на една реалност, како што, според нашите испитаници од В. Британија, е интеграција на муслиманите во европските општества.

Може да се смета дека ваквиот заеднички одговор кој, всушност, е став за една реалност во британското општество, е резултат на англискиот модел на интеграција кој е повеќе мултикултурен затоа што прифаќа еден да се придржува кон една култура различна од домашната, ако ги почитува домашните закони (Caldwell, 2009:123).

Б) Испитаниците од Франција

Деветте, од десетте испитаници од Франција, мислаат дека интеграцијата на муслиманите во ЕУ е реалност, меѓутоа, овие се разликуваат меѓу себе во врска со сфаќањата на нивото на интеграцијата на муслиманите. Шест од девет испитаници мислаат дека тоа е реалност и дека муслиманите целосно се интегрираат во општеството.⁸⁰ Три од девет испитаници мислат дека муслиманите се интегрирани до

⁷⁹ Имајќи предвид дека сите испитаници одговориле позитивно и дека одговориле кратко, без да даваат пошироки објаснувања, односно, имајќи предвид дека нивните одговори се исти, нема да ги наведеме сите нивни одговори.

⁸⁰ „(...) **Да, интеграцијата е реалност и муслиманите се интегрирани во ЕУ**“ (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на Европската Академија за истражувања и верски прашања)

„(...) **Да, тоа е реалност и тоа со години**“ (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на НО Муслиманската младина во Франција)

„(...) **Да, интеграцијата на муслиманите во ЕУ е реалност**“ (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, еден од основачите на Францускиот Совет за исламската религија)

„(...) **Да, интеграцијата на муслиманите во Европа е реалност**“ (Дел од интервјутото со муслиманка родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок во Франција)

„(...) **Да, интеграцијата е реалност и од муслиманите се праваат реални напори за интеграција**“ (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, активист во Федерацијата на исламските организации во Европа, огранок во Франција)

„(...) **Интеграцијата на муслиманите во Европа е реалност**“ (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на невладин исламска организација)

една мера, односно не целосно и мислаат дека уште има проблеми во овој поглед.⁸¹ Осумте, од деветте испитаници, одговориле кратко со „да, интеграција на муслиманите е реалност“, без да даваат подетални одговори. Еден од деветте испитаници, кој мисли дека интеграцијата е реалност, одговорил подетално. Според него, „интеграцијата на муслиманите се гледа конкретно во неколку сегменти, како што се на пример: интеграцијата во војска, на работа во јавните институции, изградба на општество, економска интеграција итн“.⁸²

Еден испитаник останува на ставот дека интеграцијата е асимилација и тој не ја прифаќа како процес.⁸³

Во врска со разликата во поглед на тоа дали интеграцијата на муслиманите во ЕУ е реалност или само добра желба, треба да се наведе дека одговорот на овој прашање е поврзан со првото прашање, кое се однесува на дефинирање на интеграцијата.

Иако, испитаникот останува на својот став дека интеграцијата е асимилација и како таква не ја прифаќа, од разговорот и одговорите се гледа дека тој не ја оспорува интеграцијата како процес, само што не ја именува со овој име, туку тоа го претставува со тоа дека муслиманот е дел од општеството.

Што се однесува до одговорите на испитаниците, кои мислаат дека интеграцијата е реалност, се смета дека се можни ваквите разлики, затоа што интеграцијата е процес, а процесите се долги. Затоа, некои мислаат дека интеграција, како процес е реалност и сметаат дека тој процес веќе почнал. Некои други, пак, гледаат на процесот на интеграцијата од аспект на нивото на реализацијата и нивниот одговор е дека интеграцијата е реалност до една одредена мерка, а тоа значи дека нивото на интеграцијата на муслиманите во ЕУ не е на задоволително ниво, иако, како процес, е во тек.

Не може да се забележи дека разликите во одговори кај првите, се резултат на нивната разлика во поглед на тоа дали се родиле како муслимани или се преобратиле во муслимани или дали се умерени или екстремни или дали се родени надвор од Франција

⁸¹ „(...) Да, интеграцијата е реалност и еден дел е остварен“. (Дел од интервјуто со муслиман роден надвор од Европа, директор на Европскиот институт за хумани науки, Париз)

„(...) Интеграцијата е реалност и муслиманите се интегрирани до една мера“. (Дел од интервјуто со муслиман роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Меѓународна унија на муслиманските научници)

„(...) Интеграцијата е реалност до една мера и од двете страни сеуште има проблеми за интеграцијата“. (Дел од интервјуто со муслиманка конвертит, родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок во Франција)

⁸² Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, член на бордот на НО Муслиманската Младина во Франција.

⁸³ „(...) За мене кога се спомнува интеграција, се мисли на асимилација, и јас не ја прифаќам асимилацијата. Меѓутоа, јас сум дел од општеството и јас ги барам моите права како граѓанин, како и сите други граѓани“. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, претседател на невладината организација за одбрана на муслиманите во француските судови)

или во Франција, туку во овој случај, разликата е во врска со полето на нивниот научен ангажман. Испитаниците кои мислаат дека интеграцијата на муслиманите во ЕУ е реалност до одредена мерка, се универзитетски професори кои научно ја истражуваат интеграцијата и положбата на муслиманите во Европа. Нормално, е оние кои ги истражуваат проблемите на муслиманската заедница да имаат поразлични одговори од оние кои не ги истражуваат директно проблемите на муслиманската заедница.

В) Испитаници од Германија

Сите десет испитаници од Германија мислаат дека интеграцијата на муслиманите во ЕУ е реалност. Девет, од десетте испитаници, дале краток одговор, односно одговориле вака: „**Да, тоа е реалност**“, без да даваат други објаснувања до која мера се интегрирани.⁸⁴

Меѓутоа, треба да се наведе фактот дека еден од испитаниците, кој не гледа разлика меѓу интеграцијата и асимилацијата, односно мисли дека интеграцијата е асимилација, тврдеше дека интеграцијата на муслиманската заедница е реалност во Европа, во смисла на асимилација, односно дека има голем број муслимани кои ги губаат нивните верски и културни особености, се оддалечуваат од нивните традиции и со тоа го менуваат нивниот идентитет. Тоа е реалност кај еден дел од припадниците на муслиманската заедница во Европа.⁸⁵

Ваквиот одговор е резултат на разликите во дефинирањето на интеграцијата и асимилацијата и начинот на кој им се приоѓа на овие два поими.

Одговорите на испитаниците од Германија на овој прашање се резултат на прифаќање на една реалност во општество и во овој правец одговорите, на сите испитаници, се исти. Тие не се разликуваат според белезите како што се местото на раѓање, односно дали се родиле во Германија или надвор од Германија; верската припадност на семејството, односно дали се родиле во муслимански семејства или се преобратиле во муслимани, и идеологијата, односно дали се умерени или екстремни.

⁸⁴ Имајќи предвид дека одговориле со кратки одговори и дека сите одговори се, речиси, исти, нема да ги наведувам сите еден по еден.

⁸⁵ „(...) Да, муслиманите се интегрираат во Европа, во смисла на асимилација на еден дел од нив, со тоа што ги губаат своите културни особини“. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, директор на една муслиманска невладинска организација)

III) Во врска со третото прашање: **Дали, според Вас, за муслиманската заедница поимот интеграција се сведува на асимилација?** ги имаме следните резултати:

А) Испитаници од Велика Британија

Сите испитаници од В. Британија мислаат дека интеграцијата на муслиманската заедница во ЕУ, не значи и асимилација на истата заедница. Тие се повикааат на случајот на муслиманската заедница во В. Британија, којашто е интегрирана во британското општество, но во никој случај не е асимилирана како заедница.

Сите испитаници од В. Британија на ова прашање одговориле кратко, односно одговориле вака: „**Интеграцијата не е асимилација**“. Исто така, сите се повикаа на примерот на муслиманската заедница во В. Британија.⁸⁶ Одговорите на нашите испитаници од В. Британија, кажуваат дека интеграцијата на муслиманите во ЕУ, воопшто, и во британското општество, посебно, е една реалност. Не може да се забележи влијание на некој од белезите како што се местото на раѓање, односно дали се родиле во Европа или надвор од Европа или верската припадност на семејството, односно дали се родиле во муслимански семејства или се преобратиле во муслимани; или, пак, идеологијата, односно дали се умерени или екстремни, во одговорите на нашите испитаници од В. Британија.

Од добиените одговори од испитаниците од В. Британија, се гледа јасно дека се прави разлика меѓу интеграција и асимилација.

Б) Испитаници од Франција

Деветте, од десетте испитаници, мислаат дека интеграцијата не се сведува на асимилација и, во случај на муслиманската заедница, интеграцијата не води кон асимилација туку, гледано генерално, таа значи придонес за општеството.

Осум, од деветте испитаници, одговориле кратко дека интеграцијата не е асимилација, без да даваат повеќе објаснувања за ова прашање. Само еден од овие осум испитаници додаде дека и тоа дека интеграцијата не е асимилација туку „**придонес за општество со нешто ново**“.⁸⁷

⁸⁶ Затоа, тука нема да ги наведеме сите нивни одговори.

⁸⁷ Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, активист во Федерацијата на Исламските организации во Европа, гранок во Франција.

Еден од овие девет испитаници, мисли дека интеграцијата не е асимилација, но смета дека при интеграцијата се губат некои особини на неговата култура, но тој не се асимилира.⁸⁸

Еден од десетте испитаници одговорил дека интеграцијата не е јасен поим и, на крај, базирајќи се на европскиот концепт за поимот интеграција, интеграцијата води во асимилација.⁸⁹ Меѓутоа, ако се мисли на интеграција, така како што ја разбира тој „да бидеш дел од општеството и да ги бараш своите права“, тогаш интеграцијата не е асимилација.

Во одговорите на испитаниците кои одговориле дека интеграцијата не е асимилација, не може да се забележи влијание на некој од белезите, како што се местото на раѓање, односно дали се родиле во Европа или надвор од Европа; верската припадност на семејство, односно дали се родиле во муслимански семејства или се преобратиле во муслимани, како и идеологијата, односно дали се умерени или екстремни.

Може да се смета дека одговорот на едниот испитаник дека интеграцијата е асимилација, е резултат на тоа дека тој е конвертит и нормална појава е конвертитите да се порезервирани во однос на тоа што се бара од заедницата на која и' припаѓаат претходно испитаникот, преобратен во муслиман.

Исто така, имајќи го предвид фактот дека овој испитаник е од Франција, можно е ваквиот одговор да е резултат на самата политичка клима во Франција, односно лаицизмот на Франција се разликува од лаицизмот на другите земји, како и на фрустрацијата од одредени дејствија и одлуки од страна на државата, во името на лаицизмот.

Од добиените одговори се гледа, јасно, дека и испитаниците од Франција прават разлика меѓу интеграција и асимилација.

В) Испитаници од Германија

Деветте, од десетте испитаници од Германија, мислаат дека кога е во прашање муслиманската заедница, интеграцијата не се сведува на асимилација, затоа што интеграцијата и асимилацијата се два различни процеси. Според овие испитаници,

⁸⁸ „(...) Интеграцијата не е асимилација, но при овој процес се губаат некои особини на својата култура“. (Дел од интервјето со муслиман конвертит роден во Европа, член на бордот на НО Муслиманската Младина во Франција)

⁸⁹ „(...) Според европскиот концепт, интеграцијата е асимилација и тие алудираат на тоа, но да бидеш рамноправен член на општеството и да ги бараш своите права, не значи асимилација“. (Дел од интервјето со муслиман конвертит роден во Европа, претседател на невладината организација за одбрана на муслиманите во француските судови)

интеграцијата на муслиманската заедница значи тие да бидат дел од општеството со нивните културни карактеристики, а не да ги изгубат овие свои специфични карактеристики.

Шест од девет испитаници одговориле кратко на ово прашање без да даваат повеќе објаснувања околу ово прашање, односно одговориле со следното: „Интеграцијата не е асимилација“.⁹⁰

Три од девет испитаници дале малку повеќе објаснување за ово прашање.⁹¹

Еден испитаник мисли дека интеграцијата е асимилација, затоа што човекот кој се интегрира во нешто, се стопува со тоа, а според него, токму тоа е и намерата на европјаните со интеграцијата, односно другите заедници да се стопат во европските општества и да ги забораваат своите културни особености. Тоа што се прифаќа од муслиманската заедница, за овој испитаник, е партиципацијата.⁹² Ваквиот одговор дошол од муслиман конвертит, меѓутоа, во овој случај ваквиот став за интеграција е резултат на една општа дебата, којашто се води во научни кругови, за разликата меѓу интеграција и асимилација. Нашиот испитаник е следбеник на тезата дека интеграцијата е асимилација.

Меѓутоа, освен тоа што тој стои на ставот дека интеграцијата, всушност, е асимилација, се мисли дека ваквиот одговор е резултат на поцврстите ставови, што е особина со која се разликуваат поголемиот дел од преобратенините муслимани. Преминување од една во друга вера, се рефлектира и во зголемената тенденција да се прекинува што е можно повеќе со минатото. Гледано од овој агол, интеграцијата е еден вид повторно враќање во минатото и чекор кон едно ново враќање во старото. Интеграцијата се гледа како пат кој води кон загуба на сопствениот идентитет, односно асимилација.

⁹⁰ Затоа, тука нема да ги наведеме нивните одговори одвојено еден по еден.

⁹¹ „(...) Интеграцијата не е асимилација, затоа што интеграцијата и асимилацијата се две различни процеси“. (Дел од интервјуто со муслиман роден во Европа, еден од оснивачите на Федерацијата на Муслиманските Младински и Студентски Организации во Европа)

„(...) Интеграцијата не е асимилација, затоа што да се интегрираш значи да бидеш дел од едно општество со своите културни особености, а да се асимилираш значи да ги губиш своите културни особености“. (Дел од интервјуто со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на секретарите на една муслиманска невладина организација во Германија)

„(...) Да се интегрираш значи соживот со другите со своите идентетски карактеристики, а да се асимилираш значи да ги губиш своите идентетски карактеристики“. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, еден од оснивачите на Унијата на Европските Муслимани со седиште во Германија)

⁹² „(...) Интеграцијата според мене е асимилација, и јас барам партиципација на муслиманската заедница, а не интеграција“. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, директор на една муслиманска невладина организација во Германија)

Од разговорот со овој испитаник, се стекна впечаток дека тој е резервиран во однос на употребата на поимот интеграција, а, восушност, тоа што тој го разбира за партиципација ние го разбираме како интеграција. Значи, може да се констатира дека разликата со овој испитаник е само во имињенувањето на овој поим.

IV) Во врска со четвртото прашање: **Според Вас, кои се најзначајните видови интеграција?** ги имаме следниве резултати:

A) Испитаници од Велика Британија

Сите десет испитаници од В. Британија дале различни одговори, во врска со ова прашање, но, од добиените одговори, видовите интеграција може да се рангираат на следниов начин:

1. Политичката интеграција;
2. Социјалната интеграција
- и 3. Културната интеграција.

Во случајот на испитаниците од В. Британија, некои испитаници одговориле со истакнување на два вида интеграција, а некои се задоволиле само со истакнување на еден вид интеграција, како најзначајна. Така, пет од десетте испитаници од В. Британија, ја истакнале политичката интеграција, како најзначајен вид интеграција.⁹³ Тројца, од десетте испитаници, ја истакнале политичката интеграција како втор најзначајен вид интеграција.⁹⁴ Тројца, од десетте испитаници, ја истакнале социјалната

⁹³ „(...) За мене како прва е политичката интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, директор на секторот за маркетинг во муслиманска хуманитарна организација со седиште во В. Британија)

„(...) За мене најзначајна е политичката интеграција и културната интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на муслиманска невладина организација)

„(...) Јас ја истакнувам како прва политичката интеграција, а како втора културната интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, секретар во исламски културен центар во В. Британија)

„(...) Мислам дека најзначајна е политичката интеграција, а после тоа доаѓа социјалната интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на невладина муслиманска организација во В. Британија)

„(...) За мене на прво место е политичката интеграција, а на второ место е социјалната интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Факултетот за Хумани Науки во Велс)

⁹⁴ „(...) Јас ќе ги рангирам овие видови како што следи: Под број еден е социјалната интеграција; а под број два е политичката интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман роден во Европа, член на бордот на муслиманска хуманитарна организација во В. Британија)

„(...) За мене социјалната и политичката интеграција се најзначајни видови“. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, член на бордот на исламска невладина организација во В. Британија)

интеграција, како најзначајен вид интеграција.⁹⁵ Четворица, од десетте испитаници, ја истакнале социјалната интеграција, како втор најзначајен вид интеграција.⁹⁶ Двајца од десетте испитаници, ја истакнале културната интеграција, како најзначајен вид интеграција.⁹⁷ Двајца, од десетт испитаници, ја истакнале културната интеграција, како втор најзначајен вид интеграција.⁹⁸

И во одоговорите на испитаниците од В. Британија не може да се забележи разлика во поглед на тоа дали се родени како муслимани или се конвертирани; дали се родени надвор од В. Британија, односно Европа, или се родени во В. Британија, односно Европа; дали се умерени или екстремни. Тие се толку различни меѓу себе, што не дават можност да се констатира дека некој одговор е мотивиран од некој од споменатите аспекти. Меѓутоа, во случајот на испитаниците од В. Британија, се забележува истакнување на политичката интеграција. Може да се каже дека истакнување на овој вид интеграција кај испитаниците од В. Британија е резултат на

„(...) Мислам дека најзначајни видови се:социјалната и политичката интеграција“. (Дел од интервјето со муслиман конвертит роден во Европа, активист во Федерацијата на Исламските Организации во Европа-Огранок во В. Британија)

⁹⁵ „(...) Јас ќе ги рангирам овие видови како што следи:Под број еден е социјалната интеграција; а под број два е политичката интеграција“. (Дел од интервјето со муслиман роден во Европа, член на бордот на муслиманска хуманитарна организација во В. Британија)

„(...) За мене социјалната и политичката интеграција се најзначајни видови“. (Дел од интервјето со муслиман конвертит роден во Европа, член на бордот на исламска невладина организација во В. Британија)

„(...) Мислам дека најзначајни видови се:социјалната и политичката интеграција“. (Дел од интервјето со муслиман конвертит роден во Европа, активист во Федерацијата на Исламските Организации во Европа-Огранок во В. Британија)

⁹⁶ „(...) Мислам дека најзначајна е политичката интеграција, а после тоа доаѓа социјалната интеграција“. (Дел од интервјето со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на невладина муслиманска организација во В. Британија)

„(...) За мене на прво место е политичката интеграција, а на второ место е социјалната интеграција“. (Дел од интервјето со муслиман роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Факултетот за Хумани Науки во Велс)

„(...) Јас ќе ги истакнувам две вида на интеграции како најзначајни, и тоа:културната и социјалната интеграција“. (Дел од интервјето со муслиман конвертит роден во Европа, водечка личност во општествениот живот на муслиманската заедница во В. Британија)

„(...) Мислам дека најзначајни видови се:културната и социјалната интеграција“. (Дел од интервјето со муслиман конвертит роден во Европа, член на бордот на исламски културен центар во В. Британија)

⁹⁷ „(...) Јас ќе ги истакнувам две вида на интеграции како најзначајни, и тоа:културната и социјалната интеграција“. (Дел од интервјето со муслиман конвертит роден во Европа, водечка личност во општествениот живот на муслиманската заедница во В. Британија)

„(...) Мислам дека најзначајни видови се:културната и социјалната интеграција“. (Дел од интервјето со муслиман конвертит роден во Европа, член на бордот на исламски културен центар во В. Британија)

⁹⁸ „(...) За мене најзначајна е политичката интеграција и културната интеграција“. (Дел од интервјето со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на муслиманска невладина организација)

„(...) Јас ја истакнувам како прва политичката интеграција, а како втора културната интеграција“. (Дел од интервјето со муслиман роден надвор од Европа, секретар во исламски културен центар во В. Британија)

поактивен политички живот на муслиманската заедница во В. Британија во споредба со другите две земји-Франција и Германија, а што може да се види и од претходно кажаното во врска со партиципацијата на муслиманската заедница во политичкиот живот во трите таргет-земји.

Б) Испитаници од Франција

Сите десет испитаници од Франција дале различни одговори во врска со ова прашање, но од добиените одговори, видовите интеграција може да се рангираат на следниов начин:

1. Социјална интеграција; 2. Политичка интеграција и 3. Културна интеграција.

Нормално, некои испитаници одговориле со истакнување на два вида интеграции, а некои се задоволиле само со истакнување на еден вид интеграција, како најзначајна. Така, петмина, од десетте испитаници од Франција, ја истакнале социјалната интеграција, како најзначајен вид интеграција.⁹⁹ А, еден од испитаниците ја истакнува социјалната интеграција, како втор позначајен вид интеграција.¹⁰⁰ Четворица, од десетте испитаници ја истакнале политичката интеграција, како најзначајен вид интеграција.¹⁰¹ Еден, од десетте испитаници, ја има истакнато политичката интеграција како втор најзначајен вид интеграција.¹⁰² Еден, од десетте испитаници, ја истакна

⁹⁹ „(...) За мене најзначајните видови интеграција се: социјалната и културната интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиманка конвертит, родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок во Франција)

„(...) За мене, како прва алка на интеграцијата е социјалната интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, еден од основачите на Меѓународна унија на муслиманските научници)

„(...) За мене, најзначајни видови интеграција се: социјалната и политичката интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, директор на Европскиот институт за хумани науки, во Париз)

„(...) За мене, најзначајна е социјалната интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, еден од основачите на Францускиот Совет за исламската религија)

„(...) За мене во прво место е социјалната интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на Европската Академија за истражувања и верски прашања)

¹⁰⁰ „(...) За мене, најзначајни видови на тоа што се вика интеграција се: политичката и општествената интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, претседател на невладината организација за одбрана на муслиманите во француските судови)

¹⁰¹ „(...) Најзначајна е политичката интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на НО муслиманската младина во Франција)

„(...) За мене, најзначајна е политичката интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиманка родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок во Франција)

„(...) За мене, најзначајни видови на тоа што се вика интеграција се: политичката и општествената интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, претседател на невладината организација за одбрана на муслиманите во француските судови)

„(...) Јас ја истакнувам политичката интеграција, во прв ред“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на невладината исламска организација)

¹⁰² „(...) За мене, најзначајни видови интеграција се: социјалната и политичката интеграција“. (Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, директор на Европскиот институт за хумани науки, во Париз)

културната интеграција, како најзначаен вид интеграција.¹⁰³ Еден, од десетте испитаници, ја има истакнато културната интеграција, како втор најзначаен вид интеграција.¹⁰⁴

Сите десет испитаници дале кратки одговори, односно само ги навеле најзначајните видов интеграција, без да даваат подетално објаснување за тоа зошто мислат така. Кај одговорите на испитаниците, не може да се забележи разлика според тоа дали се родени како муслимани или се конвертити; дали се родени надвор од Франција, односно Европа, или се родени во Франција, односно Европа; дали се умерени или екстремни. Тие се толку различни меѓу себе, што не дават можност да се констатира дека некој одговор е мотивиран од некој од споменатите белези. Може да се смета дека ваквите одговори се резултат на тоа како тие гледаат на овој процес и на приоритетите на една заедница и општеството.

В) Испитаници од Германија

Сите десет испитаници од Германија дале различни одговори во врска со ова прашање, но од добиените одговори, видовите интеграција може да се рангираат на следниов начин:

1. Социјалната интеграција;
2. Политичката интеграција;
3. Економската интеграција и
4. Информативната интеграција.

Во случајот на испитаниците од Германија, некои испитаници одговориле со истакнување на три вида интеграција, некои истакнале два вида интеграција, а некои се задоволиле само со истакнување на еден вид интеграција, како најзначајна.

Така, четворица, од десетте испитаници од Германија, ја истакнале социјалната интеграција, како прв најзначаен вид интеграција.¹⁰⁵

¹⁰³ „(...) За мене, најзначајна е културната интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, активист во Федерацијата на исламските организации во Европа, огранок во Франција)

¹⁰⁴ „(...) За мене, најзначајните видови интеграција се: социјалната и културната интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиманка конвертит, родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок во Франција)

¹⁰⁵ „(...) За мене, најзначајни видови се: социјалната и економската интеграција,. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, директор на една муслиманска невладина организација)

„(...) Мислам дека најзначајна е социјалната и политичката интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на секретарите на една муслиманска невладина организација во Германија)

„(...) Најзначајна е социјалната и економската интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, еден од основачите на Федерацијата на муслиманските младински и студентски организации во Европа)

„(...) Како прва ќе ја истакнам социјалната интеграција, а потоа политичката интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на Исламски центар во Германија)

Еден од испитаниците ја истакнал социјалната интеграција, како втор позначајен вид интеграција,¹⁰⁶ а еден, како трет позначајен вид интеграција.¹⁰⁷ Тројца, од десетте испитаници, ја истакнале политичката интеграција, како прв најзначајен вид интеграција.¹⁰⁸ Двајца, од десетте испитаници, ја истакнале политичката интеграција како втор најзначајен вид интеграција.¹⁰⁹ Тројца, од десетте испитаници, ја истакнале економската интеграција, како прв најзначајен вид интеграција.¹¹⁰ Двајца, од десетте испитаници, ја истакнале економската интеграција, како втор најзначајен вид интеграција.¹¹¹ Тројца, од десетте испитаници, ја истакнале информативната интеграција како втор најзначајен вид интеграција.¹¹²

¹⁰⁶ „(...) Најзначајна е политичката интеграција, а како втора мислам дека е социјалната интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, водечка личност во муслиманската заедница во Германија)

¹⁰⁷ „(...) За мене, најзначајни видови интеграција се: политичката, информативната и социјалната интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман роден во Европа, еден од основачите на Федерацијата на муслиманските младински и студентски организации во Европа и член на водечки тела на неколку муслимански невладини организации во Европа)

¹⁰⁸ „(...) За мене, најзначајни видови интеграција се: политичката, информативната и социјалната интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман роден во Европа, еден од основачите на Федерацијата на муслиманските младински и студентски организации во Европа и член на водечки тела на неколку муслимански невладини организации во Европа)

„(...) Најзначајна е политичката интеграција, а како втора мислам дека е социјалната интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, водечка личност во муслиманската заедница во Германија)

„(...) Јас ќе ја истакнам политичката интеграција во прв ред, а како втора - информативната интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, еден од основачите на Унијата на европските муслимани, со седиште во Германија)

¹⁰⁹ „(...) Мислам дека најзначајна е социјалната и политичката интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на секретарите на една муслиманска невладина организација во Германија)

„(...) Како прва ќе ја истакнам социјалната интеграција, а потоа политичката интеграција,. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, член на бордот на Исламски центар во Германија)

¹¹⁰ „(...) Мислам дека најзначајна е економската и информативната интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на извршниот комитет на хуманитарна организација во Германија)

„(...) За мене прва е економската интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, активен во муслиманскиот невладин сектор во Германија)

„(...) Ја истакнувам економската интеграција, на прво место”. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, еден од основачите на Федерацијата на исламските организации во Европа)

¹¹¹ „(...) За мене, најзначајни видови се: социјалната и економската интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, директор на една муслиманска невладина организација)

„(...) Најзначајна е социјалната и економската интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, еден од основачите на Федерацијата на муслиманските младински и студентски организации во Европа)

¹¹² „(...) За мене, најзначајни видови интеграција се: политичката, информативната и социјалната интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман роден во Европа, еден од основачите на Федерацијата на муслиманските младински и студентски организации во Европа и член на водечки тела на неколку муслимански невладини организации во Европа)

„(...) Мислам дека најзначајна е економската и информативната интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на извршниот комитет на хуманитарна организација во Германија)

Сите десет испитаници дале кратки одговори, односно само ги набројале најзначајните видови интеграција, без да даваат подетално објаснување за тоа зошто мислаат така.

И во одговорите на испитаниците од Германија не може да се забележи разлика дали се родени како муслимани или се конвертити; дали се родени надвор од Германија, односно Европа, или, пак, се родени во Германија, односно Европа; дали се умерени или екстремни. Тие се толку различни меѓу себе, што не даваат можност да се констатира дека некој одговор е мотивиран од некој од споменатите белези.

Меѓутоа, во случајот со испитаниците од Германија, се забележува истакнувањето на економската интеграција, што не беше случај кај испитаниците на другите две таргет-земји. Може да се смета дека истакнувањето на овој вид интеграција, кај испитаниците од Германија, е резултат на два фактора: а) Економскиот развој на Германија. Германија се признава како економска сила во целиот свет, а посебно во Европа. Затоа, не е случајно што ова прашање е предмет на внимание на муслиманската заедница, повеќе отколку во другите земји; б) Доминацијата на Турците во муслиманската заедница, кои се познават по своите напори за економска независност, со отворање на мали и средни бизниси во Европа, воопшто. Ваквата клима во муслиманската заедница се рефлектира и во однос на рангирањето на најзначајните видови интеграција.

У) Во врска со петтото прашање: **Како ја дефинирате политичката интеграција?** ги имаме следниве резултати:

А) Испитаници од Велика Британија

Одговорите на сите десет испитаници од В. Британија се слични и, ако се анализираат сите одговори, ќе се види дека доминантно е следново сфаќање: **„Познавање на политичката карта на државата, законите, политичките партии и да се партиципира со идеи за доброто на државата”**.¹¹³

„(...) Јас ќе ја истакнам политичката интеграција, во прв ред, а како втора - информативната интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, еден од оснвачите на Унијата на Европските муслимани со седиште во Германија)

¹¹³ Имајќи предвид дека сите одговори се многу блиски и не излегуваат од наведената дефиниција и, исто така, не е направена некоја посебна категоризација на политичкиот живот, не гледам потреба да се наведуваат сите десет одговори.

Во одговорите на испитаниците од В. Британија може да се забележи тоа што никој не дал одговор со одредување на посебен аспект на политичкиот живот, како што е учеството во избори, во партии итн., туку тие ја дефинирале политичката интеграција со поопшти поими, како што е познавањето на политичката ситуација во државата и придонесување со идеи за унапредување на политичкиот живот, иако нема конкретен политички ангажман, со учество во партии, органите на власта итн. Може да се смета дека ваквите општи одговори се резултат на поафирмираниот модел на интеграција на британското општество. Исто така, може да се каже дека ваквите одговори се резултат на активниот политички живот на муслиманската заедница во В. Британија, кој не се сведува само на партиципација, туку ги подразбира сите форми на политичкиот живот.

Инаку, и кај одговорите на испитаниците од В. Британија, не може да се забележи разлика според тоа дали се родени како муслимани или се преобратени во муслимани; дали се родени надвор од В. Британија, односно Европа, или се родени во В. Британија, односно Европа; дали се умерени или екстремни. Тие не даваат можност да се констатира дека некој одговор е мотивиран од некој од споменатите аспекти.

Б) Испитаници од Франција

Гледано генерално, одговорите на сите испитаници од Франција се фокусирани на дефинирање на политичката интеграција како партиципација во политичкиот живот во дотичното општество, вклучувајќи ги сите аспекти на политичкиот живот.

Меѓутоа, може да се види една разлика во одговорите. Некои одговори се поопшти а некои се поспецифични во сфаќањето на партиципација во политичкиот живот.

Така, четири од десет испитаници политичката интеграција ја дефинираат како учество во избори, било тоа да е активно или пасивно учество.¹¹⁴

Шест од десет испитаници ја дефинираат политичката интеграција како учество во политичкиот живот вклучувајќи го сето тоа што се подразбира со политичкиот живот.¹¹⁵

¹¹⁴ „(...) Политичката интеграција е учество во избори”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, активист во Федерацијата на исламските организации во Европа,огранок во Франција)
„(...) Политичката интеграција е да се партиципира во избори”. (Дел од интервјутото со муслиманка конвертит, родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа,огранок во Франција)

„(...) Политичката интеграција подразбира две нешта: партиципација во избори и кандидирање во избори”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на НО Муслиманската младина во Франција)

„(...) Политичката интеграција е да има, во изборните списоци, луѓе од сите вери”. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, еден од основачите на Францускиот совет за исламската религија)

Во одговорите на испитаниците, не може да се забележи разлика во поглед на тоа дали се родени како муслимани, или се конвертирани; дали се родени надвор од Франција, односно Европа, или се родени во Франција, односно Европа; дали се умерени или екстремни. Тие не дават можност да се констатира дека некој одговор е мотивиран од некој од споменатите аспекти. Може да се смета дека ваквите одговори се резултат на нивните ставови зависно од тоа како гледат на овој процес и како ја акцептираат политиката, а како резултат на тоа и политичката интеграција.

В) Испитаници од Германија

Одговорите на сите десет испитаници од Германија се слични, односно сите тие ја дефинираат политичката интеграција како **„неотстапување од политичките процеси и учество во сите нивоа на политичкиот живот“**.¹¹⁶ Кај нивните одговори не се забележува нешто што треба да се истканува посебно во овој правец. Само еден од испитаниците го има истакнато проблемот на квотата, односно, според него, муслиманите ќе бидат интегрирани политички, ако учествуваат природно во сите нивоа на политичкиот живот, било тоа во партии, органите на власта итн., а не со одредена квота. Ако учеството е со одредена квота, тогаш нема реална политичка интеграција на една заедница.¹¹⁷

¹¹⁵ „(...) Политичката интеграција е да има претставници од заедниците во политиката и да партиципираат во политичкиот живот“. (Дел од интервјутото со муслиманка родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок во Франција)

„(...) Политичката интеграција е користење на секоја законска можност да се учествува во политиката со сите форми на учество, почнувајќи со влегување во политичките партии“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на европската Академија за истражувања и верски прашања)

„(...) Политичката интеграција е да се учествува во политичкиот живот со учество во избори, власт и се друго што е поврзано со политичкиот живот“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Меѓународна Унија на Муслиманските Научници)

„(...) Политичката интеграција е ние како малцинска заедница да имаме присуство во сите нивоа на власта“. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, претседател на невладина организација за одбрана на муслиманите во француските судови)

„(...) Политичката интеграција значи да се има интересирање за политичките процеси како граѓанин, а тоа се манифестира со учество во изборите и во политичкиот живот, воопшто“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, директор на Европскиот институт за хумани науки, во Париз)

„(...) Политичката интеграција значи учество во сите сегменти на политичкиот живот“. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на невладина исламска организација)

¹¹⁶ Имајќи во предвид дека нивните одговори се скоро исти, не гледаме потреба да се наведуваат сите десет одговори еден по еден.

¹¹⁷ „(...) Политичката интеграција значи учеството во сите нивоа на политичкиот живот како и во партии, да биде природно а не според верската припадност, исто така и нивото на учество да е природно а не со квота“. (Дел од интервјутото со муслиман роден во Европа, еден од оснивачите на Федерацијата на Муслиманските Младински и Студентски Организации во Европа и член на водечки тела на неколку муслимански невладин и организации во Европа)

И во одговорите на испитаниците од Германија не може да се забележи разлика според тоа дали се родени како муслимани или се преобратени во муслимани; дали се родени надвор од Германија, односно Европа, или се родени во Германија, односно Европа; дали се умерени или екстремни. Тие не дават можност да се констатира дека некој одговор е мотивиран од некој од споменатите аспекти. Може да се смета дека нивните одговори се резултат на нивната перцепција на политиката, а како резултат на тоа и на политичката интеграција.

VI) Во врска со шестото прашање: **Дали има разлика помеѓу политичката интеграција и политичката партиципација?** ги имаме следниве резултати:

А) Испитаници од Велика Британија

Сите десет испитаници од В. Британија мислат дека има разлика помеѓу политичката интеграција и политичката партиципација. Од одговорите на испитаниците може да се заклучи дека според нив **„политичката партиципација води кон политичка интеграција и интеграцијата е поопшта од партиципацијата”**.¹¹⁸ Кај одговорите на испитаниците, не може да се забележи влијание на тоа дали се родени како муслимани, или се преобратени во муслимани; дали се родени надвор од В. Британија, односно Европа, или се родени во В. Британија, односно Европа; дали се умерени или екстремни. Тие не даваат можност да се констатира дека некој одговор е мотивиран од некој од споменатите индикатори. Може да се смета дека ваквите одговори се резултат на нивните ставови зависно од тоа како гледаат на овој процес и како ја акцептираат интеграцијата и партиципацијата, а како резултат на тоа и разликата меѓу политичката интеграција и политичката партиципација.

Б) Испитаници од Франција

Деветте, од десетте испитаници од Франција, мислаат дека постои разлика меѓу политичката интеграција и политичката партиципација. Шесмина, од деветте испитаници кои мислат дека има разлика меѓу овие два поими, имаат слични мислења за дефинирање на ова разлика. Според нив, **„политичката интеграција е поопшт поим”**, односно **„политичката партиципација е само една форма на политичката интегра-**

¹¹⁸ Имајќи предвид дека сите десет испитаници од Британија имаат ист став во врска со ова прашање и дека нивните одговори се блиски во формулација, нема да ги наведеме сите десет одговори.

ција”.¹¹⁹ Тројца испитаници имат поразлични мислења за разликата меѓу политичката интеграција и политичката партиципација. Така, едниот од овие испитаници мисли дека политичката интеграција е „да имаш политички ангажман, а политичката партиципација е само да учествуваш во избори без одреден политички ангажман”.¹²⁰ Според вториот испитаник, разликата се состои во тоа што „политичката интеграција е да имаш влијание во политичкиот живот, а политичката партиципација е само пасивно учествуво во политичкиот живот, без некое влијание”.¹²¹ Според третиот испитаник „политичка интеграција е кога си примен од државата како политичка сила, а политичката партиципација е да учествуваш во политичкиот живот, но без да си примен од државата како посебна политичка сила”.¹²² Еден од испитаниците мисли дека „не постои некоја голема разлика меѓу политичката интеграција и политичката партиципација”.¹²³

Во одговорите на испитаниците од Франција, не може да се забележи разлика според тоа дали се родени како муслимани или се конвертити; дали се родени надвор од Франција, односно Европа, или се родени во Франција, односно Европа; дали се умерени или екстремни. Тие не даваат можност да се констатира дека некој одговор е мотивиран од некој од споменатите белези. Може да се смета дека ваквите одговори се резултат на нивните ставови, зависно од тоа како гледаат на овој процес и како ја акцептираат интеграцијата и партиципацијата, а како резултат на тоа и разликата меѓу политичката интеграција и политичката партиципација.

В) Испитаници од Германија

Сите десет испитаници од Германија мислаат дека има разлика меѓу политичката интеграција и политичката партиципација. Деветмината, од десетте испитаници, имаат заеднички став во врска со ова прашање, односно од нивните одговори може да се

¹¹⁹ Имајќи предвид дека одговорите на овие шест испитаници се слични, нема да ги наведеме сите шест одговори.

¹²⁰ Дел од интервјуто со муслиманка конвертит, родена во Европа, секретарка во Федерацијата на исламските организации во Европа, огранок во Франција.

¹²¹ Дел од интервјуто со муслиманка родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок во Франција.

¹²² Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, претседател на невладината организација за одбрана на муслиманите во француските судови.

¹²³ Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, активист во Федерацијата на исламските организации во Европа, огранок во Франција.

заклучи дека „политичката интеграција е поширока од политичката партиципација”.¹²⁴

Еден испитаник мисли дека има разлика, но, според него, „политичката интеграција, всушност е асимилација. Политичката партиципација е учество во избори, зачленување во партии итн”.¹²⁵ Според овој испитаник, интеграцијата е асимилација.

Не може да се констатира влијание на некои од индикаторите, како што се: местото на раѓање на испитаникот, кругот, односно верската припадност на семејството каде што се родил испитаникот и дали е умерен или екстреман, во одговорите на нашите испитаници од Германија, општо. Но, кога сме кај овој испитаник, покрај тоа што овој став е познат кај една група интелектуалци, не може да се негира фактот дека, на некој начин, тоа што тој се преобратил во муслиман, има влијание до одредена мерка на ваквото сфаќање на интеграцијата. Меѓутоа, ако се анализира добро, тоа што тој го нарекува политичка партиципација, другите го нарекуваат политичка интеграција.

VII) Во врска со седмото прашање: **Дали постои верска пречка за политичката интеграција на муслиманската заедница?** ги добивме следниве резултати:

A) Испитаници од Велика Британија

Сите десет испитаници од В. Британија мислат дека „нема верска пречка за политичката интеграција на муслиманската заедница”. Сите тие истакнаа дека „верата ја стимулира интеграцијата”.¹²⁶

Во одговорите на нашите испитаници од В. Британија, не може да се забележи влијание на некој од индикаторите, како што се: местото на раѓање; дали се родиле во муслиманска фамилија или се прсобратиле во ислам; или, дали се умерени или екстремни, туку овие одговори се резултат на нивното сфаќање на исламските учења во однос на интеграција, ако од процесот на интеграција не се загрозува верскиот идентитет на муслиманите.

¹²⁴ Имајќи предвид дека сите девет испитаници имаат ист став во врска со ова прашање, нема да ги наведеме сите девет одговори.

¹²⁵ Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, директор на една муслиманска невладина организација.

¹²⁶ Имајќи предвид дека одговорите на испитаниците се скоро исти и не се опширни, туку концизни, нема да ги наведеме сите одговори еден по еден.

Б) Испитаници од Франција

Сите десет испитаници од Франција мислаат дека „не постои верска пречка за политичката интеграција на муслиманската заедница„. Според сите испитаници, проблем може да се појави во случај на незаштитивање на правата на муслиманската заедница. Тогаш, муслиманите, во името на заштита на верата, можат да се дистанцираат од политичките текови во општеството. Во нормални околности, сите тие мислаат дека верските учења ги поттикнуваат муслиманите за интеграција.¹²⁷

Во одговорите на нашите испитаници од Франција не може да се забележи влијание на некој од индикаторите, како што се: местото на раѓањето - дали се родиле во муслиманско семејство или се преобратиле во ислам или дали се умерени или екстремни, туку овие одговори се резултат на нивно сфаќање на исламските учења во однос на интеграција.

В) Испитаници од Германија

Сите десет испитаници од Германија мислаат дека нема верска пречка за политичката интеграција на муслиманската заедница. Но, треба да се наведе дека еден од испитаниците има подетален одговор. Според него, „верските учења се пречка за политичката интеграција, затоа што интеграцијата е асимилација. Верските учења не се пречка за политичката партиципација“.¹²⁸

Се смета дека ваквиот став е резултат на расправата во врска со дефинирање на поимите интеграција и асимилација. Тоа што овој испитаник го нарекува

¹²⁷ Тука ќе ги наведеме само тие одговори кои се поопширни, а тие што одговориле кратко со „да, нема да ги наведеме:

„(...) Нема верски пречки за политичката интеграција на муслиманската заедница. Не само тоа, туку верата не' стимулира да се интегрираме и да ги почитуваме законите на државата“ (Дел од интервјето со муслиманка родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок во Франција).

„(...) Нема такви верски пречки во таа држава да се почитува верската припадност“ (Дел од интервјето со муслиманка конвертит, родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок во Франција).

„(...) Нема пречки, од верски аспект, за политичката интеграција на муслиманската заедница под услов да ги имаме заштитени основните права“ (Дел од интервјето со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на НО Муслиманската младина во Франција)

„(...) Нема верски пречки за политичката интеграција на муслиманската заедница, а забраната за носење верска облека за муслиманските жени во јавните установи, е политичка одлука“ (Дел од интервјето со муслиман, роден надвор од Европа, еден од основачите на Францускиот совет за исламската религија)

„(...) Не постојат верски пречки за политичката интеграција на муслиманите, затоа што политиката во исламот не е забранета, туку е поврзано со:реализирање на тоа што е добро и оддалечување од тоа што е зло“ (Дел од интервјето со муслиман, роден надвор од Европа, член на Европската Академија за истражувања и верски прашања)

¹²⁸ Дел од интервјето со муслиман конвертит, роден во Европа, директор на една муслиманска невладина организација во Германија.

партиципација, во ова истражување се нарекува интеграција, па, затоа, кажавме дека сите десет испитаници мислаат дека верските учења не се пречка за политичката интеграција на муслиманската заедница.

Исто така, не треба да се занемари и тоа што е кажано порано дека поцврстите ставови се нормална појава кај преобратените во ислам, иако, во прашање се само поими, односно и ако разликата меѓу нив и другите се во врска со поими и имињата, а не во врска со суштина на проблемот.

Во одговорите на нашите испитаници од Германија не може да се забележи влијание на некој од показателите, како што се: местото на раѓање - дали се родиле во муслиманско семејство или се преобратиле во ислам или дали се умерени или екстремни, туку овие одговори се резултат на нивното сфаќање на исламските учења, доколку, од процесот на интеграцијата, не се загрозува институционално верскиот идентитет на муслиманите.

VIII) Во врска со осмото прашање: **Дали постојат законски пречки во европските држави за политичката интеграција на муслиманите?** ги имаме следниве резултати:

A) Испитаници од Велика Британија

Сите десет испитаници од В. Британија мислаат дека **„нема законски пречки за политичката интеграција на муслиманите во европските држави, вклучувајќи ја тука и В. Британија“**.¹²⁹

Еден од испитаниците мисли дека нема законски пречки, има само културни пречки-предизвици, а со тоа мисли на некои традиции од земјите на потеклото, кои се појавуваат како пречка за политичката интеграција на муслиманите, посебно кога се во прашање жените.¹³⁰

Не може да се забележи дека одговорите на нашите испитаници од В. Британија, во врска со ово прашање, се резултат на влијание на некои од индикаторите, како што се: местото на раѓање - дали испитаникот е роден во муслиманско семејство или е

¹²⁹ Имајќи предвид дека одговорите на сите испитаници од В. Британија се исти, односно одговориле дека нема законски пречки за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, и исто така за разлика од еден испитанк кои додал објаснување, сите одговори биле кратки и без подетални објаснувања, нема да ги наведеме сите нивни одговори еден по еден.

¹³⁰ „(...) **Нема законски пречки, но има културни пречки, или да ги нарекуваам предизвици, како што се некои локални традиции на муслиманите кои ги наследиле од земјите на потеклото. Првенствено се однесуваат на жените**“ (Дел од интервјуто со муслиман роден надвор од Европа, директор на секторот за маркетинг во муслиманска хуманитарна организација со седиште во В. Британија)

преобратен во ислам; дали е умерен или екстреман, туку овие одговори се резултат на тоа како тие ги сфаќаат и ги објаснуваат правните норми и законите. Може да се каже дека оценката на еден од испитаниците, за културни предизвици за политичката интеграција на муслиманите во В. Британија, е резултат на доминација на муслиманите од Пакистан и Индија во муслиманската заедница во В. Британија, коишто се познати како поконзервативни.

Б) Испитаници од Франција

Осумината, од десетте испитаници од Франција, мислаат дека нема законски пречки во европските држави, вклучувајќи ја тука и Франција, за политичката интеграција на муслиманите.¹³¹ Двајца, од десетте испитаници, сметаат дека има вакви законски пречки во европските држави, посебно во Франција, за политичката интеграција на муслиманите, а тоа го илустрираат со забраната на покривање на муслиманките во јавните институции.¹³²

Треба да се наведе дека некои од тие испитаници, коишто мислаат дека нема законски пречки за политичката интеграција на муслиманите во европските земји, го спомнале проблемот на забраната на покривање на жените во јавните институции, но, според нив, тоа не е законска пречка која има основа во Уставот на Франција, туку некои од нив тоа го толкуваат како административна наредба, а некои како политичка одлука. Како и да е, според нив, тоа не е забрана предвидена со Устав.¹³³

Не може да се забележи дека одговорите на нашите испитаници од Франција во врска со ово прашање, се резултат на влијание на некои од индикаторите, како што се:

¹³¹ Сите одговори на овие кои мислаат дека нема законски пречки за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, не се исти. Некои одговориле кратко дека нема, а некои додале објаснувања. Затоа, ќе ги наведеме само одговорите на тие испитаници кои дале некое објаснување.

¹³² „(...) Да има такви пречки, а тоа ќе го илустрирам со проблемот на покривање на муслиманските жени во јавните институции во Франција”. (Дел од интервјутото со муслиманка конвертит, родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок во Франција)

„(...) Да има вакви законски пречки и тоа ќе го илустрирам со законот против хиџаб во Франција”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, претседател на невладината организација за одбрана на муслиманите во француските судови)

¹³³ „(...) Нема законски пречки во европските земји за политичката интеграција на муслиманите, а некои забрани, како што е случајот со забраната за носење верска облека за жените муслиманки во јавните институции, не се уставни забрани, туку административни наредби”. (Дел од интервјутото со муслиманка, родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок Франција)

„(...) Нема законски пречки за политичката интеграција на муслиманите во европските земји, а проблемот со верската облека на муслиманите во Франција е политичка одлука” (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Францускиот совет за сламската религија)

„(...) Нема законски пречки за политичката интеграција на муслиманите во европските земји, туку има само политички пречки”. (Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, директор на Европскиот институт за хумани науки во Париз)

местото на раѓање: дали испитаникот е роден во муслиманско семејство или е преобратен во ислам; дали е умерен или екстреман, туку овие одговори се резултат на нивно сфаќање и објаснување на правните норми и закони. Така, тие кои мислаат дека нема законски пречки, поаѓат од изворот на законите, односно Уставот на државата. Затоа, спроед нив, во Уставот на државата нема вакви пречки. Од друга страна, тие кои мислаат дека има вакви пречки, поаѓаат од конкретните владини забрани за одредени работи, како што е забраната на носење верски симболи во јавни институции и тие ги толкуваат како законска пречка, затоа што ваквата забрана има правна сила и претставува закон кој мора да се почитува.

Може да се смета дека разликата во одговорите на нашите испитаници од Франција е резултат на моделот на лаицизмот, за кој се определила Франција, а кој влијае во донесување на одлуките кои се однесуваат на правата на заедниците, односно за разлика од другите земји кои, исто така, се лаички во Франција се добива впечаток дека има ограничување на некои верски права на одредени заедници.

Може да се каже дека во Франција нема законски пречки за политичката интеграција на муслиманите. Некои владини одлуки кои ги ограничуваат некои права конкретно на муслиманите, се административни одлуки, со политичка позадина, кои не претставуваат уставна категорија која не претрпува измени. Ваквиот став произлегува од одговорите на нашите испитаници. Кажано со јазикот на бројките, 80% од нашите испитаници од Франција, мислат дека нема законски пречки за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ.

В) Испитаници од Германија

Сите десет испитаници од Германија мислаат дека **„нема законски пречки за политичката интеграција на муслиманите во европските држави, вклучувајќи ја и Германија“**.¹³⁴ Но, тројца од нив, мислат дека има политички пречки за политичката интеграција на муслиманите.¹³⁵

¹³⁴ Имајќи предвид дека одговорите на сите испитаници од Германија се кратки и тие не даваат подетални објаснувања, нема да ги наведуваме сите нивни одговори, еден по еден.

¹³⁵ „(...) **Нема уставни пречки за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, туку има политички пречки**“ (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, директор на една муслиманска невладина организација во Германија)

„(...) **Мислам дека нема законски пречки кои излегуваат од Уставот на државата, ама има пречки од политички карактер**“ (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на секретарите на една муслиманска невладина организација во Германија)

„(...) **Нема законски пречки, само има одлуки кои се пречка за овој процес, само тие се политички одлуки**“ (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, водечка личност во муслиманската заедница во Германија)

Не може да се забележи дека одговорите на нашите испитаници од Германија, во врска со ова прашање, се резултат на влијание на некои од индикаторите, како што се: местото на раѓање - дали испитаникот е роден во муслиманско семејство или е преобратен во ислам; дали е умерен или екстреман, туку овие одговори се резултат на нивното сфаќање и објаснување на правните норми и закони.

Одговорите на некои испитаници од Германија дека има политички пречки на овој план, упатуваат на тоа дека некои одлуки, кои ограничуваат дел од правата на муслиманите, односно муслиманските жени, се со политичка позадина, а не се од чиста правна природа.

IX) Во врска со деветтото прашање: **Дали во вашата земја муслиманите се политички интегрирани?** ги имаме следниве резултати:

A) Испитаници од Велика Британија

Сите десет испитаници од В. Британија одговориле дека „**муслиманите се интегрирани политички во В. Британија**“.¹³⁶ Од нивните одговори може да се истакнаат следните нешта:

- Муслиманите се интегрирани политички во голема мера;
- Еден од испитаниците, степенот на политичката интеграција на муслиманите во В. Британија го одреди со проценти, односно според него „**муслиманите се интегрирани политички во В.Британија до 45%**“¹³⁷;
- Сите испитаници мислаат дека „**политичката интеграција кај муслиманите во В. Британија има нагорна линија**“.

Во одговорите на испитаниците од В. Британија, не може да се забележи дека разликите во одговорите на испитаниците за степенот на политичката интеграција на муслиманската заедница во дадената земја, се резултат на разликите во местото од каде што доаѓаат испитаниците, односно дали се родени надвор од Европа или, внатре, во Европа, на тоа дали се умерени или екстремисти и дали се родени како муслимани или

¹³⁶ Имајќи во предвид дека одговорите на сите испитаници од В. Британија се кратки и не даваат подетални објаснувања, односно со исклучок на еден испитаник кој дал бројка за степенот на интеграција на муслиманите во В. Британија, сите другите девет испитаници одговориле дека „**муслиманите се интегрирани политички во В. Британија и политичката интеграција кај муслиманите во В. Британија има нагорна линија**“ нема да ги наведеме сите нивни одговори еден по еден.

¹³⁷ Дел од интервјуто со муслиман роден надвор од Европа, директор на секторот за маркетинг во муслиманска хуманитарна организација со седиште во В. Британија.

се преобратиле во ислам. Може да се смета дека овие одговори се резултат на тоа како секој од нив ја гледа реалноста на муслиманската заедница во британското општество и колку тој се занимава со анализирање на животот на муслиманската заедница во британското општество.

Во случајот на В. Британија, може да се каже дека ваквите одговори се рефлексивна на активниот политички живот на муслиманската заедница во В. Британија и партиципацијата на муслиманите во власта на национално и на локално ниво.

Б) Испитаници од Франција

Сите десет испитаници од Франција мислаат дека муслиманите се интегрирани политички во Франција, но имаат некои разлики во врската со нивото на ова интеграција:

- Петминаа, од десетте испитаници, дале општи одговори, односно одговориле дека **„муслиманите, општо земено, се интегрирани политички во Франција”**.¹³⁸
- Еден од испитаниците одговорил дека **„муслиманите се малку интегрирани политички”**.¹³⁹
- Двајца, од десетте испитаници, одговориле дека **„муслиманите се интегрирани до одредена мерка, а треба повеќе”**.¹⁴⁰
- Двајца, од десетте испитаници, одговориле дека **„муслиманите се интегрирани политички, во голема мера”**.¹⁴¹

¹³⁸ Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, активист во Федерацијата на исламските организации во Европа, огранок во Франција.

Дел од интервјутото со муслиманка, родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок во Франција.

Дел од интервјутото со муслиманка конвертит, родена во Европа, секретарка во Федерација на исламските организации во Европа, огранок во Франција.

Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Францускиот совет за исламската религија.

Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, претседател на невладината организација за одбрана на муслиманите во француските судови.

¹³⁹ Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на НО Муслиманската младина во Франција.

¹⁴⁰ Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, еден од основачите на Меѓународна унија на муслиманските научници.

Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, директор на Европскиот институт за хумани науки во Париз.

¹⁴¹ Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, член на Европската академија за стражувања и верски прашања.

Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, член на бордот на невладината исламска организација.

Не може да се забележи дали разликите во одговорите на испитаниците од Франција, за степенот на политичката интеграција на муслиманската заедница во дадената земја, се резултат на разликите во родното место на испитаниците, односно дали се родени надвор од Европа или, внатре, во Европа, на тоа дали се умерени или екстремисти и дали се родени како муслимани или се преобратиле во силам. Може да се смета дека овие одговори се резултат на субјективни интерпретации.

В) Испитаници од Германија

Сите испитаници од Германија мислаат дека „**муслиманите се интегрирани во Германија**„, но тие подвлекуваат дека „**муслиманите не се целосно интегрирани политички, и не колку што треба**“.¹⁴²

Еден од испитаниците кој мисли дека „**интеграцијата е асимилација, одговорил дека муслиманите малку партиципираат политички во Германија**“.¹⁴³ А, тоа што тој го нарекува партиципација, во ово истражување се нарекува интеграција.

Во одговорите на испитаниците од Германија, не може да се забележи дека разликите во одговорите на испитаниците, за степенот на политичката интеграција на муслиманската заедница во одредени земји, се резултат на разликите кои се под влијание на родното место на испитаниците, односно дали се родени надвор од Европа или, внатре, во Европа, на тоа дали се умерени или екстремисти и дали се родени како муслимани или преобратени во ислам. Може да се смета дека овие одговори се резултат на тоа како секој од нив ја гледа реалноста на муслиманската заедница во германското општество и колку тој се занимава со анализирање на тековите на животот на муслиманската заедница во германското општеството.

¹⁴² Имајќи го предвид фактот дека нивните одговори се кратки и испитаниците не даваат подетални објаснувања, односно само одговориле дека „**се интегрирани**“ но „**нецелосно**“ или „**не колку што треба**“, нема да ги наведуваме сите нивни одговори, поодделно.

¹⁴³ Дел од интервјуто со муслиман конвертит, роден во Европа, директор на една муслиманска невладина организација во Германија.

Х) Во врска со десеттото прашање: **Кои се, според Вас, најголемите предизвици за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ?** ги имаме следните резултати:

А) Испитаници од Велика Британија

Сите испитаници од В. Британија мислаат дека има одредени предизвици за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ.¹⁴⁴ Од нивните одговори кои се слични, може да се подвлечат следниве предизвици:

- медиумите;
- исламофобијата;
- екстремните струи.

Не може да се забележи влијание на некој од индикаторите како што се родното место, екстремноста и умереноста, раѓањето во муслиманско семејство и преобраќење во ислам итн., во одговорите на нашите испитаници од В. Британија. Може да се смета дека одговорите на ова прашање се резултат на субјективни интерпретации. Меѓутоа, како и во другите таргет-земји, така и тука не може да се негира влијанието на општеството и на позицијата, како и проблемите на даденото општество, во одредувањето на овие предизвици.

¹⁴⁴ „(...) **Најголеми предизвици се: медиумите и исламофобијата**”. (Дел од интервјуто со муслиман, роден надвор од Европа, директор на секторот за маркетинг во муслиманска хуманитарна организација со седиште во В. Британија)

„(...) **Мислам дека најголеми предизвици се екстремните струи и пропагандите во медиумите**”. (Дел од интервјуто со муслиман, роден надвор од Европа, член на бордот на муслиманска невладина организација)

„(...) **Најголем предизвик се исламофобијата и предрасудите, кои се шираат преку медиумите**”. (Дел од интервјуто со муслиман, роден надвор од Европа, секретар во Исламски културен центар во В. Британија)

„(...) **Може да се каже дека најголем предизвик е исламофобијата и радикалните струи**”. (Дел од интервјуто со муслиман, роден надвор од Европа, член на бордот на невладина муслиманска организација во Британија)

„(...) **Најголем предизвик се медиумите и предрасудите за муслиманите**”. (Дел од интервјуто со муслиман, роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Факултетот за хумани науки во Велс)

„(...) **За мене, најголем предизвик се разните неумерени движења кои “дигаат глава”, воопшто, во Европа и исламофобијата**”. (Дел од интервјуто со муслиман, роден во Европа, член на бордот на муслиманска хуманитарна организација во В. Британија)

„(...) **За мене, најголем предизвик се тие што не ги гледат муслиманите како дел од општеството, туку како нешто туѓо во Европа**”. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на исламска невладина организација во Британија)

„(...) **Мислам дека најголем предизвик се медиумите кои праваат разни пропаганди**”. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, активист во Федерацијата на Исламските Организации во Европа-Огранок во Обединетото Кралство)

„(...) **Според мене најголем предизвик е исламофобијата**”. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, водечка личност во општествениот живот на муслиманската заедница во В. Британија)

„(...) **Најголем предизвик се радикалните движења и исламофобијата**”. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, член на бордот на исламски културен центар во В. Британија)

Б) Испитаници од Франција

Сите испитаници од Франција мислаат дека постојат предизвици за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ. Испитаниците од Франција истакнале повеќе предизвици, а не само еден и тие ги подредиле според важноста како што мислаат тие дека ги имаат.¹⁴⁵ Нивните одговори се различни, но имаат некои заеднички точки. Ние ќе ги подредиме, овие предизвици, според важноста што тие им ја дале. Тие ги подредиле на следниов начин:

- одредени екстремни политички струи и движења, кои ги обвинуваат муслиманите за се' и кои се против странците;
- медиуми, кои шират омраза против муслиманите;
- недоволното образование на муслиманите;
- исламофобијата;
- недоволното познавање на исламот;
- економската слабост;
- прифаќање на муслиманите како обични граѓани, со сите права од страна на државата;
- недоволната храброст на муслиманите за политички ангажман;

¹⁴⁵ „(...) Мислам дека најголем предизвик за политичката интеграција на муслиманите се медиумите кои шираат омраза и разни лоби на екстремни струји”. (Дел од интервјутото со муслиманка конвертит родена во Европа, секретарка во Федерација на Исламските Организации во Европа-Огранок Франција)

„(...) Најголеми предизвици се: тоа што западот не ни познава нас, како и некои политички струји кои ги обвинуваат муслиманите за се”. (Дел од интервјутото со муслиманка родена во Европа, секретарка во Федерација на Исламските Организации во Европа-Огранок Франција)

„(...) Најголеми предизвици се недоволното образование на муслиманите и економската слабост”. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Францускиот Совет за Исламската Религија)

„(...) Најголемите предизвици се исламофобијата и недоволна смелост на муслиманите за политички ангажман”. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, директор на Европскиот Институт за Хумани Науки-Парис)

„(...) За мене, најголеми предизвици се недоволното политичко искуство на муслиманите и нивната неслога... (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на Европската Академија за Истражувања и Верски прашања)

„(...) Најголеми предизвици се тоа што муслиманите не се образовани доволно, и тоа што во европските општества има елементи кои се против странците”. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Меѓународна Унија на Муслиманските Научници)

„(...) Најголеми предизвици се екстремните струји и исламофобијата... (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на невладина исламска организација)

„(...) Како најголеми предизвици за мене се слабиот политички речник на муслиманите, посебно претседателите на муслиманските организации, како и тоа што нема никоја книга од муслиманите во политика”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на НО Муслиманската младина во Франција)

„(...) Најголеми предизвици се: екстремните движења и партиите во Европа и големиот број расисти... (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, активист во Федерацијата на исламските организации во Европа, огранок во Франција)

„(...) Најголем предизвик е тоа што државата не разбира дека ние сме граѓани со сите права”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, претседател на невладина организација за одбрана на муслиманите во француските судови)

- недоволното политичкото искуство на муслиманите;
- неслогата меѓу муслиманите;
- политичкиот речник на муслиманите;

Овие одговори беа различни и кај сите испитаници има различно рангирање на овие предизвици, според нивната важност. Не може да се забележи влијание на некој од индикаторите, како што се родното место, екстремноста и умереноста, раѓањето во муслиманско семејство и преобраќење во ислам итн. Може да се смета дека одговорите на ова прашање се резултат на субјективни интерпретации, а не може да се негира влијанието на општеството каде што живее испитаникот при одредување и рангирањето на овие предизвици.

В) Испитаници од Германија

Сите испитаници од Германија мислаат дека постојат предизвици за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ.¹⁴⁶ Иако со различни формулации, нивните одговори се блиски по содржина. Од нивните одговори може да се подвлечат два главни предизвика:

¹⁴⁶ „(...) Најголеми предизвици се тоа што политичката елита не ги гледа муслиманите како да се реалност, туку се гледаат како опасност, не ги гледаат дека и тие ги имаат сите права како и другите. Политичката елита мисли дека муслиманите имаат различен пројект од западниот и сакаат да го собораат демократскиот систем”. (Дел од интервјутото со муслиман роден во Европа, еден од основачите на Федерацијата на муслиманските младински и студентски организации во Европа и член на водечки тела на неколку муслимански невладини и организации во Европа)

„(...) Мислам дека предизвици се радикалните струи и исламофобијата”. (Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, член на бордот на секретарите на една муслиманска невладина организација во Германија)

„(...) Предизвик е тоа што во европските општества има такви кои муслиманите ги гледаат како опасност и дека тие не се согласуваат со демократијата”. (Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, еден од основачите на Федерацијата на муслиманските младински и студентски организации во Европа)

„(...) Најголеми предизвици се: исламофобијата и предрасудите за муслиманите”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на исламски центар во Германија)

„(...) Според мене, најголем предизвик се радикалните струи”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, водечка личност во муслиманската заедница во Германија)

„(...) За мене, најголем предизвик е тоа што муслиманите не се гледаат како сите други заедници од страна на европските општества и исламофобијата”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, еден од основачите на Унијата на европските муслимани со седиште во Германија)

„(...) Мислам дека најголем предизвик се радикалните струи и мислата/чувството дека муслиманите се против демократијата”. (Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, член на извршниот комитет на хуманитарна организација во Германија)

„(...) Најголем предизвик се разните неосновани убедувања за муслиманите и исламофобијата...”. (Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, активен во муслиманскиот невладин сектор во Германија)

„(...) Најголем предизвик се: исламофобијата и гледањето на муслиманите како опасност”. (Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, еден од основачите на Федерацијата на исламските организации во Европа)

„(...) Најголем предизвик се радикалните струи, како и интегрирање на самата Влада во Германија”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, директор на една муслиманска невладина организација)

- 1) Присуството на радикалните десничарски струи во Западна Европа;
- 2) Предрасудите за муслиманите во европските општества. Под овој предизвик може да се наведат следните точки:
 - а) гледање на муслиманите не како на реалност во Европа, туку како опасност.
 - б) општиот впечаток дека муслиманите имаат различен проект од западниот и сакаат да го соборат демократскиот систем.
 - в) исламофобијата.

Не може да се забележи влијание на некој од индикаторите како што се родното место, екстремноста и умереноста, раѓањето во муслиманско семејство и преобраќење во ислам итн., во одговорите на нашите испитаници од Германија. Може да се смета дека одговорите на ова прашање се резултат на субјективните интерпретации, а не може да се негира влијанието на општеството, каде што живее испитаникот во одредувањето и рангирање на овие предизвици.

XI) Во врска со единаесеттото прашање: **Како ја гледате иднината на политичката интеграција на муслиманите во ЕУ?** ги имаме следниве податоци:

A) Испитаници од Велика Британија

Деветмина, од десетте испитаници, од В. Британија се оптимисти во поглед на политичката интеграција на муслиманите во ЕУ.¹⁴⁷ Еден од испитаниците дава позитивен одговор со услов, односно според него „ако десницата напредува во

¹⁴⁷ „(...) Гледам оптимистички, а се поголемиот број на муслиманите во Европа го подржува овој оптимизам”. (Дел од интервјето со муслиман, роден надвор од Европа, член на бордот на муслиманска невладина организација)

„(...) Мислам дека има иднина за политичката интеграција на муслиманите во Европа”. (Дел од интервјето со муслиман, роден надвор од Европа, секретар во Исламски културен центар во Британија)

„(...) Јас гледам оптимистички”. (Дел од интервјето со муслиман, роден надвор од Европа, член на бордот на невладина муслиманска организација во В. Британија)

„(...) Гледам позитивно и во иднина ќе биде подобро”. (Дел од интервјето со муслиман роден надвор од Европа, еден од основачите на Факултетот за хумани науки во Велс)

„(...) Гледам со надеж и чекам во иднина да биде подобро”. (Дел од интервјето со муслиман, роден во Европа, член на бордот на муслиманска хуманитарна организација во В. Британија)

„(...) Се надевам на добра иднина”. (Дел од интервјето со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на исламска невладина организација во В. Британија)

„(...) Мислам дека во иднина ќе биде подобро, затоа што младите генерации се школуваат во Европа”. (Дел од интервјето со муслиман конвертит, роден во Европа, активист во Федерацијата на исламските организации во Европа, огранок во В. Британија)

„(...) Јас сум оптимист, затоа што бројот на муслиманите се’ повеќе се зголемува”. (Дел од интервјето со муслиман конвертит, роден во Европа, водечка личност во општествениот живот на муслиманската заедница во В. Британија)

„(...) Јас гледам позитивно на ово прашање”. (Дел од интервјето со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на Исламски културен центар во В. Британија)

Европа, тоа е лошо за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ. А, ако се има дијалог со локалните заедници, односно ако муслиманите сами зборуваат за себе, ќе биде добро и може да се биде оптимист за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ”.¹⁴⁸

Може да се каже дека ваквиот одговор е резултат на подемот на десницата во Европа, што не е оценка само на муслиманите, туку и на немуслиманите. Може да се смета дека, како што се одвиваат работите во Европа во однос на муслиманската заедница, односно, имајќи предвид дека има млади генерации кои се раѓаат во Европа и се стекнуваат со автохтоно европско образование и култура, десницата, иако може да биде силна во еден одреден временски период, не може да биде одлучувачки фактор за спречување на политичката интеграција на муслиманите во ЕУ. Иднината е на страна на интегративците.

И во одговорите на испитаниците од В. Британија, не може да се констатира дека тие се резултат на некои од индикаторите како што се: местото на раѓање, дали се родени во муслиманско семејство или се преобратени во ислам; дали се екстремни или умерени, туку може да се смета дека овие одговори се резултат на тоа како секој од нив лично ја сфаќа иднината на муслиманската заедница во ЕУ и политичката интеграција конкретно.

Во одговорот на едниот испитаник, може да се смета дека има влијание местото на раѓањето, односно тој е муслиман кој се родил надвор од В. Британија, а потоа дошол во В. Британија. Нормално, тие кои дошле во В. Британија како емигранти од надвор посериозно гледаат на десницата, и ваквите појави ги гледаат со поголема доза на опасност.

Б) Испитаници од Франција

Деветмината, од десетте испитаници од Франција, се оптимисти за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ и сите овие испитаници изјавуваат дека **„со текот на времето, муслиманите се’ повеќе ќе се интегрираат политички во ЕУ, воопшто, и во Франција, посебно”**. Поголемиот број од испитаниците овој оптимизам го поврзуваат со младите генерации на муслиманите кои се родени во Европа, а кои се стекнуваат со европско образование и европска култура.¹⁴⁹ Еден од деветте

¹⁴⁸ Дел од интервјуто со муслиман, роден надвор од Европа, директор на секторот за маркетинг во муслиманска хуманитарна организација, со седиште во В. Британија.

¹⁴⁹ „(...) Јас сум оптимист за ова прашање и младите генерации се во поповолна ситуација”. (Дел од интервјуто со муслиман, роден надвор од Европа, директор на Европскиот институт за хумани науки-во Пари)

испитаници, мисли дека, и покрај тоа што е оптимист, политичката интеграција на муслиманите има и одредени тешкотии.¹⁵⁰ Еден од десетте испитаници има мала доза на песимизам за иднината на политичката интеграција на муслиманите во ЕУ.¹⁵¹ Според него, има тенденции за спречување на интеграција на муслиманите од страна на некои европски држави, со тоа што муслиманите ги прикажуваат како извор на многу кризи и препочитаат/гајат расизам кај своите народи.

Ваквиот одговор доаѓа од испитаник конвертит. Другите испитаници немаат вакво гледиште за дадено прашање. Но, може да се каже дека може да се идентификуваат два фактори за ваков одговор: а) моделот на лаицизмот во француското општество и б) фактот дека тој е конвертит, а кај конвертитите е карактеристична појавата да се има ваква резервираност за постапките на државите.

Кај испитаниците кои се оптимисти за политичката иднина на муслиманите во ЕУ, не може да се забележи дека нивните одговори се резултат на некои од индикаторите како што се: местото на раѓање, дали се родени во муслиманско семејство или се преобратени во ислам; дали се екстремни или умерени, туку овие одговори се резултат на лични перцепции од страна на испитаниците за иднината на муслиманската заедница во ЕУ и конкретно за политичката интеграција.

В) Испитаници од Германија

Сите десет испитаници од Германија се оптимисти за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ.

„(...) Јас сум оптимист со втората и третата генерација”. (Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, член на Европската академија за истражувања и верски прашања)

„(...) Јас сум оптимист и гарант за тоа се младите генерации, кои стекнуваат образование во Европа”. (Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, член на бордот на невладината исламска организација)

„(...) Ние се надеваме на добра иднина”. (Дел од интервјутото со муслиманка конвертит, родена во Европа, секретарка во Федерацијата на исламските организации во Европа, огранок во Франција)

„(...) Верувам во добра иднина на политичката интеграција на муслиманите”. (Дел од интервјутото со муслиманка, родена во Европа, секретарка во Федерацијата на исламските организации во Европа, огранок во Франција)

„(...) Има позитивни показатели и има добра иднина”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, активист во Федерацијата на исламските организации во Европа, огранок во Франција)

„(...) Гледам позитивно и ќе има подобрување со текот на времето”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, член на бордот на НО Муслиманската младина во Франција)

„(...) Гледам позитивно и ќе се зголемува тој оптимизам”. (Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Меѓународна унија на муслиманските научници)

¹⁵⁰ „(...) Гледам оптимистички со тешкотии”. (Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Францускиот совет за исламската религија)

¹⁵¹ „(...) Малку сум песимист, затоа што државите следаат едни други во спречување на интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, претседател на невладината организација за одбрана на муслиманите во француските судови)

Општо гледано, два најважни елементи, според овие испитаници, поттикнуваат вакво оптимистичко гледиште, и тоа: а) *демографскиот раст на муслиманите* и б) *младите генерации кои се родени во Европа* и се стекнуваат со европско образование и култура.¹⁵²

Од одговорите на нашите испитаници од Германија, не може да се констатира дека нивните одговори се резултат на некои од индикатори како што се: местото на раѓање; дали се родени во муслиманско семејство или се преобратени во Ислам; дали се екстремни или умерени, туку може да се смета дека овие одговори се резултат на персонални перцепции од страна на испитаниците за иднината на муслиманската заедница во ЕУ и за политичката интеграција конкретно.

¹⁵² „(...) Јас сум оптимист поради демографски причини”. (Дел од интервјутото со муслиман, роден во Европа, еден од оснивачите на Федерацијата на муслиманските младински и студентски организации во Европа и член на водечки тела на неколку муслимански невладин и организации во Европа)

„(...) Мислам дека муслиманите имаат добра иднина, во поглед на политичката интеграција, сега младите генерации се школуваат во Европа и тоа е добар показател”. (Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, член на бордот на секретарите на една муслиманска невладина организација во Германија)

„(...) Да, гледам оптимистички, затоа што бројот на муслиманите оди во нагорна линија и тоа е добар показател”. (Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Федерацијата на муслиманските младински и студентски организации во Европа)

„(...) Гледам оптимистички”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, член на бордот на Исламски центар во Германија)

„(...) Лично сум оптимист за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, младите генерации веќе стекнуваат европска култура и европско образование”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, водечка личност во муслиманската заедница во Германија)

„(...) Да, јас сум оптимист затоа што муслиманите сега се реалност во Европа”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, еден од оснивачите на Унијата на европските муслимани со седиште во Германија)

„(...) Гледам оптимистички и во иднина ќе биде подобро”. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, член на извршниот комитет на хуманитарна организација во Германија)

„(...) Од природа сум оптимист и тоа се рефлектира и во ово прашање”. (Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, активен во муслиманскиот невладин сектор во Германија)

„(...) Мислам дека во иднина ќе биде уште подобро”. (Дел од интервјутото со муслиман, роден надвор од Европа, еден од оснивачите на Федерацијата на исламските организации во Европа)

„(...) Имам надеж дека во иднина ќе биде добро”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, директор на една муслиманска невладина организација)

Сумарни резултати од интервјуто со испитаници од сите трите таргет-земји

1) Во врска со првото прашање: **Што значи за Вас поимот интеграција ?** дваесет и осум испитаници имаат одговор за ова прашање и имаат јасна претстава за тоа што е интеграцијата. Секој на свој начин и со своји зборови, ја дефинира интеграцијата, а сите нивни одговори се совпаѓаат со нашето дефинирање на интеграцијата, односно *кога се зборува за интеграцијата, се мисли на еден процес кој создава чувство на активно дејствување во околината каде што се наоѓаш, зближување со луѓето во таа средина, соживот со нив и прифаќајќи ги нивните разлики, односно да бидеш внатре и да партиципираш во тој круг, а не да бидеш надвор и изолиран од него, како и да се почитуваат вредностите на културите на општеството во кое живеаш.*

Двајца од триесет испитаници, поимот интеграција не го дефинираат како поим кој означува еден посебен процес, кој се разликува од другите процеси, туку за нив интеграцијата, на крајот на краиштата, се сведува на асимилација.¹⁵³ Меѓутоа, тука треба да се истакне фактот дека овие двајца испитаници не се идентични во своите ставови за интеграцијата. Така, според испитаникот од Франција интеграцијата како поим не е јасна и, во крајна линија, се сведува на асимилација.

Може да се смета дека ваквиот одговор е мотивиран од одредени причини и не е резултат на одреден став во врската со расправата која се води во научните кругови за дефинирање на поимот интеграција и асимилација и разликата меѓу нив. Во ова прилика, ќе наведам две најзначајни причини за ваквиот одговор: а) испитаникот се преобратил во муслиман и тоа е значајен индикатор за оценување на ставовите на личностите за одделни прашање, како и за нашето прашање. Не е зачудувачка појавата кај оние кои се преобраќаат во друга вера, за нивно оддалечување од нивната претходна вера, а интеграцијата е приближување или разбирање со приврзаниците на другите вери, со другите култури и заедници. Тоа може сериозно да биде причина за ваков став, како овој на нашиот испитаник, за интеграцијата и б) околностите и општата клима во општеството каде што живее испитаникот. Нашиот испитаник живее во Франција, и имајќи го предвид државниот поредок на Франција, односно лаицизмот,

¹⁵³ „(...) Интеграцијата како поим не е јасен, нема одредена смисла и за мене тоа се поистоветува со асимилацијата”. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит, роден во Европа, претседател на невладината организација за одбрана на муслиманите во француските судови)

„(...) Интеграцијата е асимилација и да се интегрираш значи да се топиш во другите, да влегуваш меѓу нив и да станеш дел од нив”. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, директор на една муслиманска невладината организација)

не е неочекувано да добиеме ваков одговор, затоа што лаицизмот, кој се рефлектира и во низа одлуки на француската држава кои се однесуваат директно на некои права на муслиманите, може да предизвикува сомнеж кај луѓето, како што е случај со нашиот испитаник, за намерата и искреноста на повикот на државата за интеграција на муслиманската заедница во француското општество. Другиот испитаник, кој е од Германија, исто така, е преобратен во муслиман, не мисли дека интеграцијата е нејасна, туку застапува став дека интеграцијата, всушност, е асимилација.

Може да се каже дека ваквиот став кај овој испитаник не е резултат на објективни причини, туку субјективни причини, односно тој стоји до ставот дека интеграцијата е асимилација, кој е став и на многу други истражувачи. Меѓутоа, не може да се потврди дека преминувањето во друга вера, во овој случај во Ислам, немало никакво влијание кај овој испитаник за ваквото сфаќање за значењето на поимот интеграција. Односно, не може да се потврди дека појавата која е честа кај конвертитите а која се однесува на тенденцијата за се поголемо дистанцирање од претходниот идентитет, желбата за се поголемо истакнување на новиот верски и културен идентитет, како и се поголемото сомневање во повиците на европските држави за интегрирање на заедниците.

Од одговорите на мнозинството од нашите испитаници од сите три таргет земји, се гледа дека интеграцијата е еден процес кој тече во Европа и има свои сопствени белези. Како најзначајни елемент на интеграцијата се: живот во заедничка културна средина каде сите ќе ги почитуваат правата на другите без да има присилување на една страна да веруваат во тоа што веруваа друга страна; почитување на законите на државата со почитување на културата; разбирањето на другиот; меѓусебно почитување со другите сограѓани; споделување на заеднички вредности; неизолирање и ангажирање за доброто на општеството и зачувување на сопствениот идентитет.

II) Во врска со второто прашање: **Дали интеграцијата на муслиманите во ЕУ е реалност или само добра желба, односно како би сакале да ја видиме муслиманската заедница?** сите наши триесет испитаници, од сите три таргет-земји, мислат дека интеграцијата на муслиманската заедница во ЕУ е реалност.

Треба да се наведе дека еден испитаник не ја прифаќа интеграцијата, но тој не ја оспорува интеграцијата како процес, само што не ја именува со овој име, туку тоа го претставува со тоа дека муслиманот е дел од општеството и тој ги бара своите права.¹⁵⁴

III) Во врска со третото прашање: **Дали, според Вас, за муслиманската заедница поимот интеграција се сведува на асимилација?** ги имаме следните резултати: Дваесет и осум од нашите триесет испитаници, од сите три земји: Велика Британија, Франција и Германија, мислаат дека интеграцијата не се сведува на асимилација на муслиманската заедница, туку интеграција е сосема различен процес од асимилација. Интеграција на муслиманската заедница не значи асимилација за истата, затоа што при интеграција немаме неутрализирање на културата на другите немнозински заедници, туку нивно вклучување во јавниот живот со нивните културни особености.

Двајца од триесетте испитаници, мислат дека интеграцијата не означува еден посебен процес кој се разликува од другите процеси. За нив интеграцијата, на крајот на краиштата, се сведува на асимилација.¹⁵⁵ Меѓутоа, тука треба да се истакне фактот дека овие двајца испитаници не се идентични во своите ставови за интеграцијата. Така, според испитаникот од Франција, интеграцијата како поим не е јасна и, на крајот, се сведува на асимилација. Но, по целосното интервју со испитаникот, разбравме дека тој не ги оспорува горенаведените елементи на интеграцијата, туку поимот интеграција го поистоветува со поимот асимилација, а и тој се согласува со нашето објаснување на процесот на интеграцијата, само што не му го дава тоа име, односно целиот процес се сведува на правата како граѓанин што треба да ги има муслиманот, од една страна, и фактот што муслиманот е дел од тоа општество. Од другата страна, другиот испитаник

¹⁵⁴ Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, претседател на невладината организација за одбрана на муслиманите во француските судови.

¹⁵⁵ „(...) Според европскиот концепт, интеграцијата е асимилација и тие алудираат на тоа, но да бидеш рамноправен член на општеството и да ги бараш своите права, не значи асимилација”. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит, роден во Европа, претседател на невладината организација за одбрана на муслиманите во француските судови)

„(...) Интеграцијата според мене е асимилација и јас барам партиципација на муслиманската заедница, а не интеграција”. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит, роден во Европа, директор на една муслиманска невладината организација во Германија)

не мисли дека поимот интеграција е нејасен, туку напротив, тој тврди дека овој поим е јасен и дека значи асимилација. Кои се мотивите за ваков одговор од овој испитаник, објаснивме погоре.

Но, и овој испитаник не е за изолација на муслиманската заедница, туку вклучувањето на муслиманската заедница во општите текови на општеството го гледа преку партиципација, затоа што за него интеграцијата е претопување во нешто друго, а тоа не би требало да се случи кај муслиманите, бидејќи тоа би значело губење на нивниот идентитет и култура. Со тоа, и овој испитаник се согласува со нас дека муслиманската заедница треба да работи за просперитет на општеството каде што живее, да ги споделува неговите основни вредности и да се труди да ги зачува своите културни особини. Токму тоа ние го нарекуваме интеграција, процес кој е различен од асимилација. При партиципација муслиманската заедница придонесува за развојот на општеството, без да ги губи своите културни особености.

IV) Во врска со четвртото прашање, **Според вас, кои се најзначајните видови на интеграција?**, сите наши испитаници од сите три земји: Велика Британија, Франција и Германија, имаат различни одговори.

Кај одговорите на испитаниците, не може да се забележи разлика според тоа дали се родени како муслимани или се конвертити - дали се родени надвор од Европа, или се родени во Европа; дали се умерени или екстремни. Тие се толку различни меѓу себе, што тоа не дава можност да се констатира дека некој одговор е мотивиран од некој од споменатите аспекти. Може да се смета дека ваквите одговори се резултат на нивните ставови зависно од тоа како гледат на овој процес и на приоритетите на една заедница и општеството. Ваквите одговори се нормални, имјаки го предвид фактот дека сите наши испитаници се интелектуалци и тие имаат свои ставови во врска со најзначајните видови на интеграција.

Но, од одговорите на сите наши испитаници од сите три земји: Велика Британија, Франција и Германија, може да се изделат неколку вида на интеграција како најзначајни, базирајќи се на рангирањето на самите испитаници на видовите интеграција по основа на тоа кои видови се спомнати од поголем број испитаници. Така, од нашите испитаници, како најзначајни видови на интеграција се изделуваат: 1) социјалната интеграција; 2) политичката интеграција; 3) културната интеграција и 4)

економската интеграција. Ваквите одговори се во насока на поткрепување на нашата определба да ја истражуваме политичката интеграција на муслиманите во Европа, посебно во овие три таргет-земји, имајќи ја предвид важноста на политичката интеграција во контекст на интеграцијата.

У) Во врска со петтото прашање: **Како ја дефинирате политичката интеграција?** сите наши испитаници, без разлика дали се родени во Европа или надвор од Европа, односно во овие три таргет-земји или надвор од нив, дали се родени како муслимани или се конвертити, или дали се умерени или екстремни, имаат своја дефиниција за политичката интеграција.

Како општа забелешка може да се наведе дека нашите испитаници имаат два начини на дефинирање на политичката интеграција: а) општи дефиниции и б) одредување на посебни аспекти на политичкиот живот.

Според некои други наши испитаници, *политичката интеграција е партиципација во политичкиот живот во дотичното општество, вклучувајќи ги сите аспекти на политичкиот живот.* Ова произлегува од дефинициите на испитаниците од Франција и Германија.

Овие дефиниции се резултат на нивното сфаќање на процесот на интеграцијата и на политиката, а како резултат на тоа и на политичката интеграција.

Во случајот на одговорите на испитаниците од В. Британија, може да се смета дека овие одговори се резултат на англискиот модел на интеграција. Овој модел на интеграција отвора можност за поопшто прифаќање на процесот на интеграција, како и на политичката интеграција. Исто така, може да се каже дека ваквите одговори се резултат на активниот политички живот на муслиманската заедница во В. Британија, а кој не се свдува само на партиципација, туку ги подразбира сите форми на политичкиот живот.

VI) Во врска со шестото прашање: **Дали има разлика помеѓу политичката интеграција и политичката партиципација?** Дваесет и девет од нашите испитаници мислат дека има разлика помеѓу политичката интеграција и политичката партиципација. Иако, кај овие испитаници има и некои посебни објаснувања за ова разлика, може да се каже дека воопшто нивните одговори укажуваат на тоа дека политичката интеграција е поопшта од политичката партиципација, односно политичката партиципација води во политичка интеграција.

Само еден испитаник, разликата ја поврзува со својот основен став дека интеграцијата е асимилација, а како резултат на тоа, според него, политичката интеграција е асимилација, а политичката партиципација не е тоа, односно „**политичката интеграција, всушност, е асимилација. Политичката партиципација е учество во избори, зачленување во партии итн**”.¹⁵⁶

Само еден од испитаниците мисли дека „**не постои некоја голема разлика помеѓу политичката интеграција и политичката партиципација**”.¹⁵⁷

Во одговорите на испитаниците, не може да се забележи разлика според тоа дали се родени како муслимани, или се конвертити; дали се родени надвор од Европа или во Европа; дали се умерени или екстремни. Тие одговори не даваат можност да се види дали тие се во врска со некој од споменатите аспекти. Може да се смета дека ваквите одговори се резултат на нивните ставови зависно од тоа како гледат на овој процес и како ја сфаќаат интеграцијата и партиципацијата, а како резултат на тоа и разликата меѓу политичката интеграција и политичката партиципација.

VII) Во врска со седмото прашање: **Дали постои верска пречка за политичката интеграција на муслиманската заедница?** сите наши испитаници од сите три таргет-земји, мислаат дека не постои верска пречка за политичката интеграција на муслиманската заедница.

Во одговорите на испитаниците, не може да се забележи разлика според тоа дали се родени како муслимани, или се конвертирани; дали се родени надвор од Европа или се родени во Европа; дали се умерени или екстремни. Тие не даваат можност да се забележи дека некој одговор е мотивиран од некој од споменатите белези. Може да се

¹⁵⁶ Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, директор на една муслиманска невладина организација.

¹⁵⁷ Дел од интервјутото со муслиман конвертит роден во Европа, активист во Федерацијата на Исламските Организации во Европа-Огранок Франција.

смета дека ваквите одговори се резултат на нивната објективна перцепција на верските учења и на односот на сламот кон другите религии и верски заедници и општества.

VIII) Во врска со осмото прашање: **Дали постојат законски пречки во европските држави за политичката интеграција на муслиманите?** Дваесет и осум испитаници од сите три таргет-земји, мислаат дека не постојат законски пречки за политичката интеграција на муслиманите во европските земји. Само двајца од триесет испитаници имаат спротивно мислење од мнозинството испитаници.¹⁵⁸

Не може да се види дали одговорите на нашите испитаници од сите три таргет-земји, во врска со ово прашање, се резултат на влијание на некои од индикаторите, како што се: местото на раѓање; дали испитаникот е роден во муслиманско семејство или е преобратен во ислам; дали е умерен или екстреман, туку овие одговори се резултат на нивното сфаќање и објаснување на правните норми и закони. Што се однесува до одговорите на двајцата испитаници кои имаат поинакво мислење, треба да се наведе дека не може да се види дали нивниот одговор е резултат на некои од споменатите индикатори. Се смета дека нивните одговори се резултат на местото на живеење, односно државата и природата на правно-политичкиот систем на дотичната државата, во овој случај Франција.

Може да се смета дека разликата во одговорите на нашите испитаници од Франција е резултат на поригиден модел на лаицизмот, за кој се определила Франција, а кој влијае во донесување на одлуки кои се однесуваат на правата на заедниците, односно за разлика од другите земји кои, исто така, се лаички, во Франција се добива впечаток дека има ограничување на некои верски права на одредени заедници.

Се смета дека нити во Европа нити во Франција нема законски пречки за политичката интеграција на муслиманите, дека тоа не е цел на уставот на државата, а некои владини одлуки, кои ги ограничуваат некои права, конкретно на муслиманите, се административни одлуки, со политичка позадина, кои не претставуваат уставна категорија, која не може да претрпи измени. Меѓутоа, иако мнозинството на испитаниците мислаат дека не постојат законски пречки за политичката интеграција на

¹⁵⁸ „(...) Да има такви пречки, а тоа ќе го илустрирам со проблемот на покривање на муслиманските жени во јавните установи во Франција”. (Дел од интервјуте со муслиманка конвертит родена во Европа, секретарка во Федерација на Исламските Организации во Европа-Огранок Франција)
„(...) Да има вакви законски пречки, и тоа ќе го илустрирам со законот против хиџаб во Франција”. (Дел од интервјуте со муслиман конвертит роден во Европа, претседател на невладината организација за одбрана на муслиманите во француските судови)

муслиманите во европските земји, сепак, има испитаници кои сметаат дека постојат одредени политички предизвици или пречки.¹⁵⁹ Исто така, еден испитаник мисли дека нема законски пречки, туку има културни пречки.¹⁶⁰

Ваквите гледишта не се зачудувачки, кога се имаат предвид предизвиците на интеграција на муслиманите во ЕУ, што нашите испитаници се изјаснија во следното прашање.

IX) Во врска со деветтото прашање: Дали во вашата земја муслиманите се политички интегрирани? сите наши испитаници, од сите три таргет-земји, мислат дека муслиманите се интегрирани во сите три таргет-земји на нашето истражување.

Кај одговорите на испитаниците од сите три таргет-земји, не може да се забележи дека разликите во одговорите на испитаниците за степенот на политичката интеграција на муслиманската заедница во дадените земји, се резултат на разликите во родното место на испитаниците, односно резултат на тоа дали се родени надвор од Европа или внатре во Европа; на тоа дали се умерени или екстремисти и дали се родени како муслимани или се конвертити. Може да се смета дека овие одговори се резултат на тоа како секој од нив ја гледа реалноста на муслиманската заедница во даденото општество и колку тој се занимава со анализирање на позицијата на муслиманската заедница во општеството.

¹⁵⁹ „(...) Нема уставни пречки за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, туку има политички пречки”. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, директор на една муслиманска невладина организација во Германија)

„(...) Мислам дека нема законски пречки кои излегуваат од уставот на државата, ама има пречки со политички карактер”. (Дел од интервјуто со муслиман роден надвор од Европа, член на бордот на секретарите на една муслиманска невладина организација во Германија)

„(...) Нема законски пречки, само има одлуки кои се пречка за овој процес, само тие се политички одлуки”. (Дел од интервјуто со муслиман конвертит роден во Европа, водечка личност во муслиманската заедница во Германија)

¹⁶⁰ „(...) Нема законски пречки, но има културни пречки, или да ги нарекуваам предизвици, како што се некои локални традиции на муслиманите кои ги наследиле од земјите на потеклото. Првенствено се однесуваат на жените”. (Дел од интервјуто со муслиман роден надвор од Европа, директор на секторот за маркетинг во муслиманска хуманитарна организација со седиште во Велика Британија)

Х) Во врска со десеттото прашање: **Кои се, според Вас, најголемите предизвици за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ?** сите наши испитаници од сите три таргет-земји мислаат дека постојат предизвици за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, а се разликуваат меѓу себе во одредување на овие предизвици.

Не може да се забележи дека разликата во одговорите на нашите испитаници е резултат на некој од бележите како што се: родното место; екстремноста и умереноста, раѓањето во муслиманско семејство и конвертирањето итн. Може да се смета дека одговорите на ово прашање се резултат на субјективни интерпретации, а не може да се негира ниту влијанието на општеството каде што живее испитаникот во одредување и рангирање на овие предизвици.

Ако се анализираат одговорите на испитаниците од сите три таргет-земји, може да се заклучи дека три предизвици се истакнуваат како најважни предизвици и тоа се: екстремните политички струи и движења, медиумите и исламофобијата. Екстремните струи и исламофобијата се предизвици кои се истакнуваат, не само од овие испитаници, односно од муслиманите, туку овие предизвици се наведуваат и од европски интелектуалци.

XI) Во врска со единаесеттото прашање: **Како ја гледате иднината на политичката интеграција на муслиманите во ЕУ?** Дваесет и осум од нашите испитаници од сите три таргет-земји, се оптимисти за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ.

Гледано во глобала, нивниот оптимизам го поврзуваат со два најзначајни фактори:

- а) демографскиот елемент;
- б) младите генерации кои се родени во Европа и се стекнуваат со европско образование и култура во квалитативна смисла.

Може да се смета дека овие два фактори се релевантни за иднината на муслиманската заедница во Европа, воопшто, и посебно кога се зборува за политичката интеграција на муслиманите или, пак, интеграцијата како процес во однос на муслиманите. Меѓутоа, тука треба да се наведе и општата клима денес во светот и во Европа, која оди во насока на отварање кон другите, а не кон изолација и се потесните економски врски и интереси на народите и земјите. Сето тоа се рефлектира врз иднината на муслиманската заедница, а да не зборуваме за глобализацијата како процес, која, секако, има влијание и во интегративните процеси воопшто.

Двајца од тринаесетте испитаници, имаат поинакво мислење за иднината на политичката интеграција на муслиманите во ЕУ. Но, тие се разликуваат меѓу себе, односно немаат ист став за ова прашање.

Така, едниот испитаник гледа со одредена доза на песимизам на иднината на политичката интеграција на муслиманите, затоа што, според него, има тенденции за спречување на интеграција на муслиманите од страна на некои десничарско конзервативни движења во Европа со тоа што муслиманите ги прикажуваат како извор на многу кризи и поттикнуваат расизам кај своите народи.¹⁶¹

Кажавме и порано дека ваков став е резултат на одредени одлуки кои се донесуваат во некои земји а кои се однесуваат директно на некои права на муслиманите. Исто така, ваков одговор доаѓа од муслиман конвертит, што е нормална појава кај преобратените од една вера во друга да гледат со доза на скептицизам кон претходното.

Другиот испитаник дава поразличен одговор, односно, „иднината на политичката интеграција на муслиманите во ЕУ зависи од тоа дали десницата ќе добие на значење во Европа. Ако тоа се случи, тоа ќе биде лошо за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ. Доколку се има дијалог со локалните заедници, ќе биде добро и може да се биде оптимист за политичката интеграција на муслиманите во ЕУ”.¹⁶²

Може да се смета дека ваквиот одговор е резултат на се’ поистакната појава на десницата во Европа, што не е оценка само на муслиманите, туку и на немуслиманите. Исто така, муслиманите кои се родиле надвор од Европа, имаат поголем страв од десницата, а нашиот испитаник, којшто има ваков став, се родил надвор од Европа.

Меѓутоа, може да се каже дека општите текови кај муслиманската заедница, во Европа и во светот воопшто, отвораат оптимистички хоризонти и визии за иднината на интегративните процеси на муслиманската заедница во Европа и за иднината на политичката интеграција на муслиманите.

¹⁶¹ „(...) Малку сум песимист, затоа што државите следат едни други во спречување на интеграција”. (Дел од интервјутото со муслиман конвертит, роден во Европа, претседател на невладината организација за одбрана на муслиманите во француските судови)

¹⁶² Дел од интервјутото со муслиман роден надвор од Европа, директор на секторот за маркетинг во муслиманска хуманитарна организација со седиште во Велика Британија.

ЗАКЛУЧОК

Од изнесеното во теоретскиот дел на ово истражување во врска со поимот интеграција, односно политичка интеграција, разликата помеѓу интеграцијата и асимилацијата, придонесот на религијата во однос на политичката интеграција, развојот на човековите права во Европа, како и документите на европскиот систем за човекови права, за политичките права на малцинствата, застапеноста на муслиманите во националната власт на таргет-земјите во ова истражување, доктринарно-идеолошките дилеми во областа на политичките права и политичката интеграција на муслиманската заедница во ЕУ, некои предизвици за интеграцијата на муслиманите во ЕУ, политичките амбиции и политичката иднина на муслиманите во ЕУ, како и од анализата на интервјуата направени со испитаници од сите три земји, предмет на ова истражување, се потврдува општата теза на ово истражување дека: *Развојот на човековите права и демократските процеси во земјите на Европската Унија од една страна, и исламот и неговата идеолошка рамка за односот кон различниот и дијалогот со другите, од другата страна, поволно влијаат во интеграцијата на муслиманската заедница воопшто во ЕУ, а посебно во насока на политичката интеграција.*

Развојот на денешните општества во еден глобализиран свет, каде се бараат се повеќе форми на соработка меѓу заедниците и општествата, ни дава за право да тврдиме дека интеграцијата претставува клучен елемент на сите сегменти на животот во едно општество, на односите на човечките општества едни со други, како и на новиот светски поредок. Тоа е јасно, кога се има предвид дека интеграциските процеси претставуваат стратешка цел на разните меѓународни организации и на владините политики скоро во сите држави во светот. Светот денес се' повеќе се интегрира и не е можно да се оствари развој во едно општество и во една држава, ако се занемарат интеграциските процеси како стратешка цел на политиките на развојот во тоа општество и во тоа држава. Интеграциските процеси денес, покрај тоа што имаат позитивен импакт врз меѓучовечките комуникации и остварување на благосостојба во општеството, имаат влијание и во многу други значајни мисии со меѓународен карактер, како што се: глобалниот мир, универзални човекови права, дијалог меѓу цивилизациите итн. Овој труд се обидува да го утврди значењето и улогата на интеграциските процеси во современите општества, во животот на разните заедници кои го сочинуваат тоа општество како и нивната улога во вкупниот развој на општествата. Овие процеси се посебно значајни за развојот и благосостојбата на заед-

ниците кои се разликуваат во поглед на верска и етничка припадност од мнозинството во тоа општество, како што е случај со муслиманската заедница во Европа.

Европа е специфично место кое стана заеднички дом на луѓе од различни вери, нации и култури и, затоа, во Европа им се придава голема важност на правата на малцинствата и на нив се гледа како на значаен фактор за стабилноста. Во сето ова, верските права имаат значајно место. Затоа, проблемот на интеграција на верските заедници во европските општества, посебно нивната политичка интеграција, стана предмет на интересирање на голем број истражувачи од различни научни дисциплини.

Благодарение на интеграциските процеси, Европа стана респектабилна сила на меѓународната сцена, како во економски, така и во политички, културен и социјален поглед. Исто така, тие процеси доведоа до создавање на една значајна и важна политичка организација, како е ЕУ, која нема влијание само во Европа, туку и во светот, посебно на економски и политички план и која, истовремено, стана стратешка определба и цел скоро на сите држави на европскиот континент. Самата ЕУ, со својата јасна и недвосмислена политика за мирна, стабилна, просперитетна и интегрирана Европа, која ги промовира тесните културни, економски и политички врски меѓу државите и општествата, како своја фундаментална определба, создава поволна клима за развивање на интеграциските процеси во ЕУ и ја јакне довербата во различните етнокултурни и религиски заедници ,кои живеат во неа. Интеграциските процеси во ЕУ ќе придонесат за поврзување на европските нации и држави, што ќе има позитивни ефекти врз повеќе подрачја на животот на луѓето во земјите на ЕУ, како и врз континентот, во целина. Ваквата определба ќе иницира суштински промени во сферата на човековите права и слободи, во дијалогот меѓу припадниците на различните вери и култури, како и во промоција на демократските вредности.

Интеграцијата се разликува од асимилацијата. Кога ќе се спомнат поимите интеграција и асимилација, се мисли на два спротивни процеси. При асимилацијата, една група во контакт со другата група, ги губи своите особености и исчезнува во друга група. Од другата страна, при интеграција, една група во контакт со другата група, не ги губи своите особености и не исчезнува во другата група, туку имаме прифаќање на другите групи или индивидуи со различен идентитет, имаме меѓусебно влијание на групите, но не и асимилација на едната во другата група.

Мешањето на овие два поими, беше причина за спротивни ставови за интеграцијата на муслиманите во ЕУ, и внатре, во самата муслиманска заедница. Така, некои муслимански струи интеграцијата ја гледаат како вовед во асимилација на

заедницата. За нив е незамисливо да се пристапи кон процесот на интеграцијата, без да се заврши со асимилација, затоа што не може да се зборува за интеграција без да се прават отстапки во некои елементи кои се врзани со идентитетот. Тоа беше причина тие да развиваат една изолационистичка политика за муслиманската заедница и тоа го гледаат како гарант за зачувување на нејзиниот идентитет. Но, мнозинството на муслиманските мислители и модерните струи во муслиманската заедница, посебно оние кои живеат во Европа или се занимаваат со проблемите на муслиманските заедници на Западот, имаат поинаков став. Денеска, во сите верски кругови, форуми, академии и другите институции на европските муслимани, се зборува за интензивна политичка интеграциска стратегија на заедницата, преку вистинската верска и политичка едукација на заедницата, со што се затвораат патиштата за екстремните структури, кои настојуваат, во името на религијата, да наметнуваат друго темпо на муслиманската заедница.

Интеграцијата се разликува и од акултурацијата. При акултурацијата имаме нецелосна или делимична асимилација на културата на една друга група, а при интеграцијата имаме интеракција меѓу различните културни заедници и групи, без да се губи сопствената култура. Исто така, интеграцијата се разликува и од амалгamacијата. Според Гордон, амалгamacијата е фаза на асимилациониот процес, која се реализира со интернетничките бракови. А тоа, не е случај при интеграцијата.

Во Европа, главно, има два модели на интеграција: 1) англискиот модел, кој е повеќе мултикултурен и 2) *францускиот модел*, модел кој повикува на интеграција преку асимилација. Најдобриот модел за мултикултурните општества, кога се во прашање верските заедници, е моделот на интеграција, а не моделот на асимилација.

Интеграцијата, како процес, има повеќе форми. Така, може да се зборува за културна, економска, политичка, безбедносна, социјална и друг вид интеграција.

Со политичката интеграција „се подразбира процес, или резултат од процес, на приближување на политички ентитети, односно држави, и формирање нов, наднационален политички ентитет“. Политичката интеграција на муслиманите во ЕУ, односно земјите кои се предмет на ово истражување, подразбира уживување на политичките права и политичкиот ангажман на муслиманската заедница, која се разликува од мнозинството во тоа општество.

Кога се зборува за политичката интеграција, се мисли на еден процес и поим кој се разликува од поимот политичката партиципација. Овие два поими се разликуваат меѓу себе не само во јазичен поглед, туку и во содржински поглед.

Во однос на муслиманската заедница, политичката партиципација се однесува на тоа муслиманите како заедница да не бидат изолирани од општеството и од тоа што се случува во него, посебно од политичките случувања. Тие треба да се вклучат во политичкиот живот и нивниот ангажман да се однесува само на оние случувања кои се директно поврзани за нивната иднина како културна заедница. Со политичката интеграција на муслиманите, пак, се мисли на тоа дека тие се дел од општеството и се вклучени активно во политичкиот живот, којшто е дел од општественото дејствување и нивниот политички ангажман не се однесува само за тоа што е специфично за нивната заедница од културен аспект, туку делуваат во сите сегменти на политичкиот живот и се дел од сите политички случувања во општеството. Тоа подразбира и ангажман во другите сегменти на општествениот живот.

Муслиманската заедница е свесна дека, за да учествува во институциите на Унијата и во јавниот живот, воопшто, во Европа, треба да се интегрира во општеството. За нејзината афирмација во Европа, воопшто и во земјите на ЕУ, посебно, големо значење има политичката интеграција. Европската Унија, која не е само Унија на држави, туку и на граѓани, е јасно определена за заштита и афирмација на човековите права и слободи и на правата на малцинствата во својата политика. Тоа им овозможува на сите заедници, вклучувајќи ги тука и тие што се сметат за малцинства, како што е муслиманската заедница, соодветен пристап во политичкиот живот и политичките процеси во Унијата. Во контекст на ова, се потпишани низа документи и спогодби за политичките и религиозните права на малцинствата. Интеграцијата е процес кој тече и многу зависи од тоа дали муслиманската заедница ќе успее да се вклучи активно во интегративните токови. Демократската политичка традиција на ЕУ и либералните закони на политичкиот план, бараат од муслиманската заедница поактивно вклучување во интегративните процеси на ЕУ, посебно во сферата на политиката.

Во правец на афирмација на интеграцијата на заедниците од страна на ЕУ, како и од страна на самите заедници, зборува и тоа дека овој проблем е актуализиран и е проблем од посебен интерес во разните европски политички институции, како и во форумите и здруженијата на самите заедници. Самите заедници, во своите форуми, интензивно и сериозно зборуваат за проблемот на интеграцијата и усогласување на нивните разлики во различни сфери, со општите текови во општеството. Така, се разбира и верската разлика во составот на интегративните процеси, односно, на политичката интеграција на верската заедница. Денес, во рамките на интелектуалните кругови на верските заедници, расправите одат во правец на афирмација на хуманата и

социјалната димензија на религијата, а не само на нејзините доктринарно-теолошки димензии. Со тоа, религијата се става во општествен контекст и базајќи се на фундаменталните верски начела, се става акцент на космополитската природа на религијата и верската определба за дијалог, поврзување меѓу луѓе, прифаќање на различности и толеранција, кои се важни елементи за интеграција на заедниците.

За политичката интеграција на муслиманите во ЕУ посебно, и интеграцијата воопшто, не е можно да се дојде до веродостојни резултати без да се анализира влијанието на религијата, односно ставовите од главните извори на Исламското учење-Куранот и пророковата традиција-Сунетот, кои се однесуваат на интеграција на муслиманската заедница во општествата каде што живеат, во овој случај во земјите на ЕУ. Тие извори содржаат низа елементи кои го потврдуваат позитивниот однос на исламот кон интеграција на муслиманската заедница во општествата каде што тие се малцинство.

Интеграцијата е процес, и процесите траат долго, меѓутоа, од тоа што беше кажано во овој труд за партиципацијата на муслиманите во политичкиот живот на земјите-таргет за ова истражување преку учество во избори како кандидати или само како гласачи, како и за политичките активности на исламските организации, може да се заклучи дека муслиманите се вклучени во процесот на интеграција воопшто, и во процесот на политичката интеграција посебно, во земјите на ЕУ. Бројките играат своја улога и имаат свое значење при анализа на разните општествени феномени и процеси, но, тие не се единствен критериум за проценување и градење на ставови за разни процеси. Така, и во нашиот случај, имајќи предвид дека се зборува за еден процес како што е политичката интеграција, процесот не може да се сведува само на бројки, туку процесите треба да се толкуваат од сеопфатен аспект. Во процесот на политичката интеграција, бројките и ако се еден вид показател, сепак не можат да бидат решавачки фактор и единствен критериум за толкување и проценување на политичката интеграција на муслиманите во: Велика Британија, Франција и Германија. Со други зборови, бројот на муслиманските претставници во органите на локална и национална власт, не може да биде единствена основа за градење на ставови, туку повеќе служи како елемент за споредувања. Следејќи ги промените внатре самата заедница, па и во земјите на ЕУ воопшто, како и на трите земји предмет на нашето истражување, може да се констатира дека муслиманите во иднина ќе имаат поактивна улога во политичкиот живот и ќе имаат повеќе влијание во политичките процеси, првин на локално ниво, како прв чекор и најсилен терен, а по тоа и на национално ниво.

Муслиманската заедница, на својот пат на интеграција во западното општество, се соочува со низа предизвици и пречки. Кога е во прашање интеграцијата, воопшто, во овој труд се наведени следниве предизвици: Дефинирање на европскиот идентитет; верските права и слободи; исламофобијата; глобалната војна против тероризмот ; екстремистичките движења; довербата на муслиманската заедница во ЕУ.

Исто така, и на планот на политичката интеграција, посебно, муслиманите се соочуваат со низа предизвици. Во овој труд се наведени некои од предизвиците за политичката интеграција на муслиманите во трите таргет-земји во ова истражување: Велика Британија, Франција и Германија, и тоа како што следи: верските струи; мешаниот етнички состав на муслиманската заедница во ЕУ, посебно во државите што се таргет на нашето истражување; слабото интересирање за политиката; провинцијалниот менталитет; маргинализација на жената.

Кога е во прашање политичката интеграција, треба да се истакне дека муслиманите со потекло од азиските, односно, од арапските земји, се соочија со еден од најголемите и најтешки проблеми, а тоа е скромното политичко искуство и сиромашната демократска традиција во нивните земји. Тоа беше резултат на инсталирање на тоталитарни режими во поголемиот број од арапските земји, од каде што дојдоа муслиманите ,кои емигрирале на Запад, како и на владеењето на тоталитарните режими во тие земји, што, јасно покажува дека не може да станува збор за демократска традиција или, пак, за истакнато политичко искуство.

Внатре, во мусалиманската заедница, се поставија и неколку доктринарно-идеолошки дилеми во однос на политичките права и политичката интеграција, кои биле предмет на расправа и несогласувања меѓу двете доминантни струи внатре во муслиманската заедница: интегративистичката и изолационистичката струја. Во трудот се наведени следниве доктринарно-идеолошки дилеми во областа на политичките права и политичката интеграција на муслиманите во ЕУ: проблемот на лојалноста и неговото значење за религијата; изворот на власта и правото; учеството на муслиманите во изборите.

Од анализата на секоја од овие дилеми, може да се заклучи дека тие не држат и не се доволно силни за да може да се земат како аргумент за забрана на политичката интеграција на муслиманите во земјите на ЕУ, и дека иднината е на страна на интегративистичката струја која повикува да се учествува на избори, затоа што животните потреби ќе ги натераат муслиманите да бидат поактивни и во политичкиот

живот и да партиципираат во политичкиот живот за нивното добро и доброто на општеството каде живеат.

Муслиманската заедница на Запад денес, не тоа што беше во почетокот на доселувањето. Од тоа време па до денес настанале големи промени. Се промени правната положба на муслиманите, односно денеска тие не се само привремени работници, туку тие се граѓани кои имаат право на неограничен престој а многу од нив стекнале и државјанство. Денеска тие не се привремени работници кои живеат далеку од нивните семејства, и рабоат за да заработат и потоа да се вратат во нивните земји. Денеска тие живеат во Европа со своите семејства, ги школуваат своите деца во европските земји. Како резултат на овие промени, Европа стана родно место на втората и третата генерација на муслиманските емигранти во европските земји, а со тоа се измени и ставот на муслиманите кон нивниот живот во Европа и нивната иднина. Сега тие не се гледаат себеси само како привремени работници кои се тука да заработат пари и да се вратат во нивните родни места, туку сега тие размислуваат за многу суштински проблеми поврзани за нивните деца, нивните семејства како и нивната заедница, односно тие размислуваат за нивната интеграција во европските општества, затоа што муслиманската заедница денеска се состои од млади генерации кои се родиле во Европа и кои имаат исламска вероисповед, но европски менталитет. Ваквата реалност бара суштински промени во начинот на размислување за идентитетот, културата, верската припадност и општествената одговорност на муслиманската заедница. Затоа, денеска се зборува за еден нов профил на муслиман на Запад кој ќе биде „европски муслиман ” и кој ќе се интегрира во европското општество во сите негови подрачја.

ЛИТЕРАТУРА

Aarnio, Eero J. 2000. “Të drejtat e pakicave kombëtare në Këshillin e Evropës” во Philips, Alan & Rosas, Allan. *Të drejtat universale të pakicave kombëtare*. Gostivar: Asociacioni për Iniciativa Demokratike.

Archick, Kristina. 2005. “The European Union: Europe’s Muslim Communities and Islamist Extremism”. *Muslims in Europe: Integration Policies in Selected Countries*. CRS Report for Congress.

www.investigativeproject.org/documents/testimony/332.pdf

---. 2005. “The United Kingdom Britain’s Muslim Community and Islamist Extremists”. *Muslims in Europe: Integration Policies in Selected Countries*. CRS Report for Congress.

www.investigativeproject.org/documents/testimony/332.pdf

Barjaba, Kosta. 2010. *Hyrje në Sociologji*. Tiranë: Universiteti Mesdhetar i Shqipërisë.

Bebler, Anton. 2008. *Hyrje në integrimet evropiane*. Prishtinë: Victory.

Beck, Ulrich и Grande, Edgar. 2006. *Kozmopolitska Europa*. Zagreb:Skoljska knjiga.

Belkin, Paul. 2011. „Germany”. *Muslims in Europe: Promoting Integration and Countering Extremism*. Congressional Research Service.

<<http://www.fas.org/sqp/crs/row/RL33166.pdf>>

---. 2011. „France”. *Muslims in Europe: Promoting Integration and Countering Extremism*. Congressional Research Service.

<<http://www.fas.org/sqp/crs/row/RL33166.pdf>>

Bilgin, Nuri. 1994. *Sosyal Bilimlerin Kavşagında Kimlik Sorunu*. Izmir: Ege Yayıncılık.

Bjorgo, Tore. 1997. “The invaders”, “the traitors” and “the resistance movement”: the extreme right’s conceptualisation of opponents and self in Scandinavia’, in: T. Modood and P. Werbner (Eds), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*. London: Zed Books.

Bloed, Arie. 2000. “OSBE-ja dhe çështja e pakicave kombëtare”, во Philips, Alan & Rosas, Allan. *Të drejtat universale të pakicave kombëtare* (Универзалните права на националните малцинства). Gostivar: Asociacioni për Iniciativa Demokratike.

Boyer, Alain. 1998. *L’islam en France*. Paris: PUF.

Brownlie, I. 1992. *Basic Documents on Human Rights*. Oxford: Clarendon.

Bulaç, Ali. 2005. *Koncepte dhe sisteme bashkëkohore*. Shkup:Logos-a.

Bulletin Quotidien Europe. “ EP/Enlargement:European people party prepares 2009 election campagne targeting EU’s final aims and borders”. No.9638. 09.04.2008:5.

Caldwell, Christopher. 2009. *Reflections on the Revolution in Europe*. London: Penguin Books Ltd.

- Canatan, Kadir. 1995. *Avrupa'da Müslüman Azınlıklar*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Couvreux, Gilles. 1998. *Musulmans de France: diversité, mutations et perspectives de l'islam Français*. Paris: Ed de l'Atelier.
- Croft, Stuart&John Redmond&Gwyn Rees&Mark Webber. 1999. *The enlargement of Europe*. Manchester-New York: Manchester University Press.
- Cvitkovič, Ivan. 2007. *Socijalna naučavanja u religijama*. Sarajevo: Nacionalna i niverzitetaska biblioteka Bosne i Hercegovine.
- . 1982. *Savez Komuniste Jugoslavije i Religija*. Beograd: Radnička Štampa.
- Daci, Jordan. 2006. *Të drejtat e njeriut*. Tiranë: Luarasi.
- Denquin, Jean-Marie. (Без година на печатење). *Hyrje në shkencat politike*. Tiranë: UET Press.
- Dixon, Martin. 2011. *E drejta Ndërkombëtare*. Tiranë: Instituti i Studimeve Ndërkombëtare.
- Draz, Abdullah. (Без година на печатење). *Din ve Allah Inancı*. İstanbul: Bir yayıncılık.
- Durkheim, Emile. 2000. *Format Elementare të Jetës Fetare*. Tiranë: KORBI.
- Durousset, Maurice. 2004. *Bashkimi Evropian në shekullin XXI*. Shkup:Logos-a.
- ECRI GENERAL POLICY RECOMMENDATION No. 7 ON NATIONAL LEGISLATION TO COMBAT RACISM AND RACIAL DISCRIMINATION. Извор: http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/activities/gpr/en/recommendation_n7/ecri03-8%20recommendation%20nr%207.pdf
- Evans, M.D. 1997. *Religious Liberty and International Law in Europe*. Cambridge University.
- “EU-Turkeyrelations”во:http://ec.europa.eu/enlargement/candidate-countries/turkey/relation/index_en.htm
- EUMC. 2006. *Muslims in the European Union-Diskrimination and Islamophobia*. Vienna.
- Fiamengo, Ante. 1984. *Bazat e sociologjisë së përgjithshme*. Botimi i tretë. Prishtinë: Enti i teksteve dhe i mjeteve mësimore i Krahinës Socialiste Autonome të Kosovës.
- Feraj, Hysamedin. 2004. *Shkenca politike*. Tiranë: PEGI.
- Fetzer, Joel S. и J.Christopher Soper. 2005. *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. New York: Cambridge University Press.
- French Ministry of Foreign Affairs. 2007. *The Muslim faith in France*. <www.ambafrance-eau.org/The-Muslim-faith-in-France>

- Fuller, Graham E. 2010. *Islami politik e ardhmja e tij*. Përkthyer prej anglishtes: Ferit Hafizi. Tiranë: Arbëria.
- Gallis, Paul. 2005. "France". *Muslims in Europe: Integration Policies in Selected Countries*. CRS Report for Congress. www.investigativeproject.org/documents/testimony/332.pdf
- Giddens, Anthony. 2004. *Sociologjia*. Tirana: Çabej.
- Giddens, Anthony. 2013. *Pasojat e modernitetit*. Tirana: UET Press.
- Gower, Jackie. (ed.) (2002). *The European Union Handbook*. London: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Gruda, Zejnullah. 2001. *Mbrojtja ndërkombëtare e të drejtave të njeriut*. Prishtinë: Universiteti i Prishtinës.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (ed.). 2002. *Muslims in the West from Sojourners to Citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- el-Hakim, Sejjid Abdul-Hadi. 2009. *Udhëzues praktik për muslimanët në perëndim*. Tiranë: Eneas.
- Harison, Ros. 2004. *Demokratija*. Beograd: Clio.
- Hamidullah, Muhamed. 1990. *Muhammed a.s. Život i dijelo*. Sarajevo: El-Kalem.
- Hamilton, Malkom. 2003. *Sociologjia religije*. Beograd: Clio.
- Heywood, Andrew. 2008. *Politika*. Prishtinë: Brezi '81.
- Ibn Hišam, Abdulmalik. 1998. *Poslanikov životopis*. Sarajevo: Bemust.
- Hodges, Michael. (ed). 1972. 'Introduktion', in *European Integration*. London: Penguin.
- Hofmann, Murad. 2007. *Islami në mijëvjeçarin e tretë*. Shkup: Furkan ISM.
- Hofmann, Murad. 2000. *Islami si alternativë*. Shkup: Furkan ISM.
- Hussain, Serena und Tufyal Choudhury. 2007. *Muslims in the EU - Cities Report: United Kingdom*. Open Society Institute. EU Monitoring and Advocacy Program. Available at: http://www.betterhousing.org.uk/sites/default/files/consultations/responses/museucitiesuk_20080101_0.pdf
- Ibrahimi, Arta. 2009. *Integrimi i Ballkanit Perëndimor në UE*. Shkup: Logos-A.
- Ibrahimi, Arta. 2003. *Institucionet politike të Bashkimit Evropian: KOMISIONI EVROPIAN*. Shkup: Logos-A.
- Ikbal, Muhamed. 1979. *Obnova vjerske misli u islamu*. Sarajevo: SIZ u BiH.

International Crisis Group. *Islam and Identity in Germany*. Crisis Group Europe Report N°181, 14 March 2007. Available at: < www.flw.ugent.be/cie/.../islam_in_germany.pdf >

Islam in the United Kingdom. 2007. Избор: <http://www.euro-islam.info/country-profiles/UK/>

Islamophobia a challenge for us all. Избор: <http://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/islamophobia.pdf>

Jasch, Hans-Christian. 2006. „State-Dialogue with Muslim Communities in Italy and Germany - The Political Context and the Legal Frameworks for Dialogue with Islamic Faith Communities in Both Countries“. *German Law Journal*. Vol. 08. No. 04 : 342-380. <germanlawjournal.com/.../PDF_Vol_08_No_04_341-380_Article_Ja...>

Jenkins, Brian. 1975. *International Terrorism: A New Mode of Conflict*. Los Angeles: Crescent Publications.

Joppke, Christian. 1999. *Immigration and the Nation-State: The United States, Germany and Great Britain*. Oxford: Oxford University Press.

el-Kahtani, Se'id. 1998. *Ljubav prema dobru i mržnja prema zlu*. Zenica: Organizacija aktivne islamske omladine.

Kardavi, Jusuf. 2005. *Mesazhi ynë në epokën e globalizimit*. Shkup: Furkan ISM.

Kardavi, Jusuf. 2009. *Doktrina e shtetit në Islam*. Shkup: Furkan ISM.

Karlīga, Bekir. 2004. “Feja, terrori, lufta dhe nevoja për etikë globale”, во Ergyn Çapan (уредник), *Një vështrim islam mbi terrorin dhe sulmet vetëvrasëse*. Prizren: Prizmi.

Kepel, Gilles. 1997. *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe*. Stanford(CA): Stanford University Press.

Krasniqi, Kolë. 2005. *Terrorizmi ndërkombëtar*. Tiranë: Eugen.

Kullashi, Muhamedin. 2005. *Mendimi politik modern*. Prishtinë: Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës.

Kval, Karl-Eirik. 2006. *Politika dhe demokracia*. Tiranë: Onufri.

Laqueur, Walter. 2007. *The Last Days of Europe*. New York: St.Martin's Press.

Lewis, Bernard. 2004. *Ku është gabuar? Islami, Perëndimi dhe Moderniteti*. Tiranë: Shtëpia e librit & Komunikimit.

Lewis, Philip. 1994. *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*. London: Taurus.

Lifton, Robert J. 1999. *Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence and the New Global Terrorism*. New York.

Lucky_Charm. *Drustvena Integracija-EU i Srbija*.
Bo:<http://forum.krstarica.com/blog.php?b=1734>,pp.1.

Luis, Bernard. 2006. *Islami dhe perëndimi*. Tiranë: Instituti i Dialogut & Komunikimit.

Macartney, C.A. 1934. *National States and National Minorities*. Oxford University.

Majer, Tomas. 2009. *Identitet Evrope*. Beograd: Albatros Plus & Службени Гласник.

Malik, Nadeem. 2000. *The East London Central Mosque: Organising in Action*. Leicester: Islamic Foundation.

Mcguire, Meredith B. 2007. *Religjioni: konteksti shoqëror*. Shkup: Logos-A.

Mc Lean, Iain. 2001. *Fjalor politik- Oxford*. Tiranë: Shtëpia e librit dhe e komunikimit.

Mesič, Milan. 2006. *Multikulturalizam*. Zagreb: školska knjiga.

“Migrant kao strana; psiho-socijalne posljedice migracije”, достапно во:
www.unizd.hr/portals/4/sociologija%20migracija%20skripte%203.doc

Miko, Francis. 2005. „Germany German Legacy Regarding Muslim Immigration and Asylum“. *Muslims in Europe: Integration Policies in Selected Countries. CRS Report for Congress*.

<www.investigativeproject.org/documents/testimony/332.pdf>

Milo, Paskal. 2002. *Bashkimi Evropian*. Tiranë: Albpaper.

Mix, Derek E. 2011. „The United Kingdom“. *Muslims in Europe: Promoting Integration and Countering Extremism. Congressional Research Service*.<<http://www.fas.org/sqp/crs/row/RL33166.pdf>>

Motadel, David. 2007. *Islam in Germany*. Извор: <http://www.euro-islam.info/country-profiles/germany/>

Mühe, Nina. 2007. *Muslims in the EU- Cities Report: Germany*. Open Society Institute and EU Monitoring and Advocacy Program. Available at:
<http://www.thegreatdebate.eu/pdf/Muslims%20in%20Germany/eumap%20muslims%20in%200%20germany.pdf>

Muslims in Britain. Извор: <http://www.fco.gov.uk/ar/about-britain/muslims-in-britain/british-muslims-distribution>

en-Nedevij, Ebu-I-Hasen Ali. 1998. *Islami, ndikimi i tij në civilizim dhe merita e tij për njerëzimin*. Shkup: Furkan ISM.

Nielsen, Jorgen S. 1992. *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Nordbruch, Götz. 2011. *Germany: Migration, Islam and National Identity*. Syddansk Universitet. Center for MellemØststudier.

<<http://static.sdu.dk/mediafiles/E/C/4/%7BEC494903-F28A-4260-862D-C718526E80AB%7D1109GN.pdf>>

Office for National Statistics. 2002. Social Focus in Brief: Children. Извор: www.statistics.gov.uk.

Office for National Statistics. 2003. "Census 2001: Ethnicity and Religion in England and Wales". Извор: www.statistics.gov.uk.

Open Society Institute. 2010. Muslims in Europe: A report on 11 EU Cities. New York-London-Budapest. Available at: <http://www.opensocietyfoundations.org/reports/muslims-europe-report-11-eu-cities>

O'Toole, Therese, et al. 2013. Taking part. Muslim Participation in Contemporary Governance. Center for the Study of Ethnicity and Citizenship & University of Bristol. Available at: http://www.academia.edu/2502704/Taking_Part_Muslim_Participation_in_Contemporary_Governance_2013_-_Final_Report

Ozakupënar, Jëllmaz. 2003. *Kultura dhe qytetërimi- një teori mbi qytetërimin*. Shkup: Logos-A.

Pajaziti, Ali. 2003. *Rinia universitare dhe religjioni*. Shkup: Logos-A.

Parekh, Bhikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Pavičević, Vuko. 1988. *Sociologija Religije*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Pew Research Center-Forum on Religion and Public Life. 2011. *The Future of the Global Muslim Population. Projection for 2010-2030*. <http://www.pewforum.org/uploadedFiles/Topics/Religious_Affiliation/Muslim/FutureGlobalMuslimPopulation-WebPDF-Feb10.pdf>

Plano, Jack C. & Grenberg, Milton & Olton, Roy & Riggs, Robert E. 1973. *Political science dictionary*. Illinois: The Dryden Press.

„Political Participation“. *Contextualising Islam in Britain II*. 2012. Project Leader: Yasir Suleiman. University of Cambridge in Association with The Universities of Exeter and Westminster. Available at: <http://www.cis.cam.ac.uk/assets/media/cib2-complete-report.pdf>

Porta, Donatella della. 2006. *Bazat e shkencës politike*. Prishtinë: Kolegji Universitar Victory.

Przič, Ilija. 1933. *Zaštita manjina*. Beograd.

Przič, Ilija. 1934. *Novo medjunarodno pravo*. Beograd.

Ramadan, Tariq. 2003. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford University Press.

- Ramadan, Tariq. 1999a. *Muslims in France: The Way Towards Coexistence*. Leicester, UK: Islamic Foundation.
- Ramadan, Tariq. 1999. *To be a European Muslim*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Reka, Blerim. 2010. *Gjeopolitika dhe teknika e zgjerimit të UE-së*. Bruksel: ASPECT.
- . 2007. *Kushtetuta e UE Rubikoni i Supranacionales*. Shkup: Logos-A.
- Reka, Blerim и Ibrahim, Arta. 2004. *Studime evropiane*. Tetovo: JIE Универзитет.
- Reka, Blerim и Ylber Sela. 2007. *Hyrje në të drejtën e Unionit Evropian*. Tetovë: Universiteti i EJJ.
- Rohmer, Florence Benoit. 1996. *Çështja e minoriteteve në Evropë*. Tiranë: Albin.
- Roy, Olivier. 2004. *Globalizimi i Islamit*. Tiranë: IDK.
- Rubai, Amër. 2009. *Globalizimi dhe bota islame*. Shkup: Furkan ISM.
- Runnymede Trust. 2000. *The Future of Multi-Ethnic Britain*. London: Runnymede Trust.
- Sarwar, Ghulam. 1994. *British Muslims and Schools*. London: Muslim Educational Trust.
- Sebian, Elizabeth. *Islam in France*. Извор: <http://www.euro-islam.info/country-profiles/france/>
- Shaker, Hosam. 2007. *Muslims of Europe and their Political Participation*. Brussels: European Council for Fatwa and Research.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu. 1994. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Abu Sulejman, Abdulhamid. 1998. *Drejt një teorie islame për marrëdhëniet ndërkombëtare*. Shkup: Logos-A.
- Sulstarova, Enis. 2012. *Jam Evropë: Intelktualët dhe ideja e Evropës në vitet 1918-1939 dhe 1989-2006*. Shkup-Prishtinë-Tiranë: Logos-A.
- al-Tir, Mustafa `Umar & Rolf Wiggershaus. 2010. *The role of Religion in Society*. Damascus: Dar al-Fiqr.
- Tebbakh, Sonia. 2007. *Muslims in the EU - Cities Report: France*. Open Society Institut. EU Monitoring and advocacy program. Available at: < www.opensocietyfoundations.org/.../museucitiesfra_20080101_0.pdf >
- Tejlor, Pol. 2010. *Kraj evropske integracije*. Beograd: IP „Albatros plus“ и „Službeni glasnik“.

Thornberry, Patric. 2000. "Deklarata e Kombeve të Bashkuara për të drejtat e personave që u takojnë pakicave kombëtare ose etnike, fetare dhe gjuhësore", bo Philips, Alan & Rosas, Allan. *Të drejtat universale të pakicave kombëtare*. Gostivar: Asociacioni për Iniciativa Demokratike.

Vertovek, Steven. 2002. "Islamophobia and Muslim Recognition in Britain". Pp. 19-35 in Yvonne Yazbeck Haddad, ed., *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Vidanovič, Ivan. *Rečnik socijalnog rada*. Bo: <http://sr.wikipedia.org/sr-el/>

Watt, W.Montgomery. 1989. *Muhamed prorok i državnik*. Sarajevo: Svjetlost.

Weber, Max. 2005. *Etika protestante dhe shpirti i kapitalizmit*. Tiranë: Plejad.

Weber, Max. 2004. *Studime sociologjike*. Tiranë: Plejad.

Weber, Max. 2009. *Politika si profesion*. Shkup: Asdreni.

Weil, Patrick, and John Crowley. 1994. "Integration in Theory and Practice: A Comparison of France and Britain." In Martin Baldwin-Edwards and Martin A. Schain, eds., *The Politics of Immigration in Western Europe*. London: Frank Cass.

Živkovič, Ilija, Željka Sporer, Duško Sekulič. 1995. *Asimilacija i Identitet*. Zagreb: Školska Knjiga.

ЛИТЕРАТУРА (КИРИЛИЦА)

Аврамовиќ, Сима. 2011. „Бил о правима 1689 (Енглески устав) .“ Темелји модерне демократије. Прир. Душан Мрђеновиќ. Београд: Завод за уџбенике и Досије студио.

---. 2001. „Декларација независности.“ Темелји модерне демократије. Прир. Душан Мрђеновиќ. Београд: Завод за уџбенике и Досије студио.

“Акултурација и интеркултурални односи у плуралном друштву“, во: www.ffza.hr/.../Izborni%20kolegiji/medukulturalna/12.%20Akulturacija%20i%20interkulturalni%20odnosi.ppt

Андреевска, Елена. 1998. *Националните малцинства на Балканот согласно на системот на заштита на човековите и малцински права на ООН и Советот на Европа*. Скопје: Магор.

Боби, Гани. 2001. *Културен парадокс*. Скопје: Магор.

Бојчев, Душан. 2007. *Европска Унија Лексикон*. Скопје: МИ-АН.

Димитријевиќ, Војин. 2011. „Конвенција за заштиту људских права и основних слобода (Европска конвенција о људским правима).“ *Темелји модерне демократије*. Прир. Душан Мрђеновиќ. Београд: Завод за уџбенике и Досије студио.

---. 2011. „Конференција о европској безбедности и сарадњи.“ *Темелји модерне демократије*. Прир. Душан Мрђеновиќ. Београд: Завод за уџбенике и Досије студио.

Донска, Загорка. 2011. „Моралните вредности во наставните содржини по македонски јазик од петто до осмо одделение.“ Магистерски труд. Универзитет „ГОЦЕ ДЕЛЧЕВ“, Факултет за Образовни Науки, Штип.
<eprints.ugd.edu.mk/533/1/Zagorka_Donska.pdf>

Еванс, Ц. Стивен. 2004. *Филозофија на Религијата*. Скопје: Откровение.

Катру, Зоја. 2007. *Елементи на меѓународната заштита на правата на човекот*. Скопје.

Кимлика, Вил. 2004. *Мултикултурно граѓанство*. Скопје: Институт за демократија, солидарност и цивилно општество.

Лазаров, Лазар. 2005. *Европска Унија, состојби и перспективи*. Скопје: Култура & ФОН.

Луис, Бернارد. 2006. *Политичкиот јазик на Исламот*. Скопје: Евро-Балкан прес.

Маршал, Гордон. 2004. *Оксфордски речник по социологија*. Скопје: МИ-АН.

Микуновиќ, Љубо. 1999. *Современ Лексикон на странски зборови и изрази*. Штип: Венеција.

Мировиќ, Александра. 2008. „Етнички и/или граѓански идентитет, традиција и/или модерност“. Политичка Ревииа. Година (XX) VII, vol=18.

Мирчев, Димитар и Христова, Лидија. 2008. *Модерната политологија*. Скопје: Универзитет ФОН и Култура.

Николоски, Златко. 2010. Миграции: контраиндикации или причина за позитивни ефекти. Скопје: Приватно издание.

Поповиќ, Олга. 2011. „Декларација права човека и граѓанина“. *Темелји модерне демократије*. Прир. Душан Мрѓеновиќ. Београд: Завод за уџбенике и Досије студио.

Ружин, Нано. 2001. *Европско Социјално Право*. Скопје: Friedrich Ebert Stiftung.

Свидлер, Леонард и Мојзес, Пол. 2005. *Изучувањето на религијата во ерата на глобалниот дијалог*. Скопје: Темплум.

Тоновски, Ѓорѓи. 2006. *Социологија на правото*. Скопје: Факултет за Правни Науки-ЕУРМ.

Трајковски, Ило. 2005. *Политика на човековите права. I дел: Основни поими*. Скопје: Филозофски Факултет.

Фонтејн, Паскал. 2006. *Европа во 12 лекции*. Луксембург: Канцеларија за службени изданија на европските заедници.

Фрчковски, Љубомир. 2005. *Меѓународно право за правата на човекот*. Скопје: Магор.

Ширилова, Велика. 2006. *Голем лексикон на странски зборови и изрази*. Скопје: Топер.

ЛИТЕРАТУРА (АРАПСКИ)

‘Абдуррезак, С. 2001. Шеријету-л-интима ли-л-ахзаб ес-сијасије ел-гарбије ве ахзаб исламије фи зили ет-тешриат ел-алманије (Верскиот став за членство во западните политички партии, како и во исламски партии кои дејствуваат во земји со лаички устав). *Ен-Нур*. Број, 119. Април: 48.

Абу Џејб, Са’диј. 1985. *Дираса фи минхаџи-л-ислам ас-сијасиј (Студија за политичкиот систем на Исламот)*. Бејрут: Муесесету ар-рисала.

Ел-Авва, М. Салим ве Бурхан Галјун. 2004. *Ен-Низам ес-сијасиј фи-л-ислам*. Дамаск: Дару-л-фикр.

ал-Азимабади, Мухамад Шемсулхак. 1995. *Ауну-л-ма’буд шерхи Сунени Абу Давуд (Коментар на изреките на пророкот Мухамед од страна на Абу Давуд)*. Бејрут: Дар ал-кутуб ал-илмија.

ел-Анбериј, Халид бин Али. 1997. *Фикх ас-сијаса аш-шер’ија (Концептот на верската политика-истражувања во исламскиот политички систем)*. Ријад: приватно издание.

Ал-Аскалани, Ахмед бин Али бин Хаџер. 1988. *Фетху-л-Бари би шерхи Сахихи-л-Бухари (Коментар на Бухаријева збирка на пророковите изреки)*. Каиро: Дару ар-Рејан ли ат-турас.

ал-Афанди, Абду-л-Вахаб „Ал-Инхират ас-сијасиј ли муслими уруба ва ал-гарб“ (*Политичкото дејствување на евбропските муслимани во запад*), *Ал-Маџал-ла ал-илмија ли Ал-Маџлис ал-урубид лил ифта ве-л-бухус*. [Даблин-Р. Ирска], број X-XI. Мај, (2007), стр.90.

Бин Бејех, Абдуллах. „Ал-Велау бејне ад-дин ва ал-муватана“. *Ал-маџала ал-илмија лил маџлиси-л-урубид лил ифта вал бухус*. [Дублин-Ирска], број 12-13. Јули, (2008): 108.

Закзук, Махмуд Хамди. 1981. *Ал-Ислам ва мушклату-л-муслимин фи алманија (Исламот и проблемите на муслиманите во Германија)*. Кајро: Мектебету Вехбе.

Зухајли, Мухамед. 1981. *Вадифату ед-дин фи-л-хајат ве хаџетуннаси илеџи (Функцијата на верата во животот и потребата на луѓето за вера)*. Дамаск: Дару-л-калем.

Кардави, Јусуф. 2004. *Исламот вера на милоста, не на насилството*. Скопје: Исламски Младински Форум.

---. 2007. *Ад-Дин ва ас-сијаса (Верата и политиката)*. Dublin: European Council for Fatwa and Research.

Курадаги, Али Мухјудин. (без година). *Нахну ва-л-ахар (Ние и другиот)*. (без место на печатење). International Union for Muslim Scholars.

Кусбех, Мустафа Десуки. 1997. *Ал муслимуне фи франса (Муслиманите во Франција)*. Каиро: ал-Азхар.

ел-Маверди, Али бин Мухамед бин Хабиб. (Без година на печатење). *Ал-Ахкам ас-султанијја ва-л-вилајат ад-динијја (Прописите на владеење и верските институции)*. Бејрут: Дар ал-Кутуб ал-Илмијја.

Ел-Меџлису-л-урубиј ли-л-ифтаи ве-л-бухус (Европска Академија за Истражувања и Верски прашања). 1999. *al-Fatâwâ (Верски ставови)*. Al-Majmû'a al-ûlâ. Qâhira: Maktabat al-Imân, (Publication of the Islamic Cultural Center of).

Мевлевиј, Фајсал. 2008. *Ал-муслиму муватинен фи уруба (Муслиманот држављанин во Европа)*. Кајро: International Union For Muslim Scholars.

ел-Меусуа'ти-л-мујасара фи-л-адјан ва-л-мазахиб ва-л-ахзаб ал-му'асира (Лесната енциклопедија за современите религии, правци и партии). 1997. Ријад: WAMU.

Мевлевиј, Фајсал. 2008. *Ал-муслиму муватинен фи уруба (Муслиманот држављанин во Европа)*. Кајро: International Union For Muslim Scholars.

ел-Меусуа'ти-л-мујасара фи-л-адјан ва-л-мазахиб ва-л-ахзаб ал-му'асира (Лесната енциклопедија за современите религии, правци и партии). 1997. Ријад: WAMU.

Мустафа, Надија Махмуд. „Фикху-л-екалијјат ал-муслима бејне фикхи-л-индимаџ ва фикха-л-узла (Правото на муслиманските малцинства помеѓу интеграцијата и изолацијата)“. *Ал-Маџал-ла ал-илмијја ли Ал-Маџлис ал-урубиј лил ифта ве-л-бухус*. [Даблин-Р. Ирска], број X-XI. Мај, (2007).

ан-Наџар, Абдул Маџид. „ал-Муслимуне фи Уруба: аш-шарака ал хадарија мадхалан лил индимаџ (Муслиманите во Европа: Цивилизациското партнерство како вовед за интеграција)“. *Ал-маџала ал-илмијја лил маџлиси-л-урубиј лил ифта вал бухус*. [Даблин-Р. Ирска], број X-XI. Мај, (2007): 345-346.

---. 2009. *Фикх ал-муватана ли-л-муслимин фи Уруба (Значењето на државјанство за муслиманите во Европа)*. Бејрут: ал-Маџлис ал-урубиј лил ифта ва-л-бухус.

ан-Невевиј, Јахја ибн Шереф. 1995. *Сахиџу Муслим би шерхи Ан-Невевиј (Коментар на Невевиј за збирката на изреки на пророкот Мухамед)*, дел.VII. Бејрут: Дар ал-Кутуб ал-Илмија.

Раџи, Ахмед. 2011. „Нахве рујетин амак ли месели-л-ндимаџ (За една подлабока визија за проблемот на интеграцијата)“. 1st Edition. Силсилету Афак Урубијје 1. Brussels: Federation of Islamic Organisations in Europe.

---. 2011. „Ел-вуџуду-л-муслим фи Уруба. Суубатун ве техадијјатун ве едварун метлубе (Муслиманите во Европа: тежкотии, предизвици и тоа што се бара од нив)“. 1st Edition. Силсилету Афак Урубијје 2. Brussels: Federation of Islamic Organisations in Europe.

---. 2011. „Вакиу-л-мушареке ес-сијасијје ве афакуха бин-нисбети лил муслимин фи Уруба (Политичката партиципација и нејзините хоризонти во однос на муслиманите во Европа)“. 1st Edition. Силсилету Афак Урубијје 7. Brussels: Federation of Islamic Organisations in Europe.

ибн Тејмије, Ахмед ибн Абду-л-Халим. 1992. *ас-Сијаса аш-шар`ија (Верската политика)*. Ријад: ар-Риаса ал-амма ли хајати ал-амри би-л-ма`руф ва ан-нахј ани-л-мункер.

Ибн Халдун, Абдурахман бин Мухамад. 1989. *Мукадима (Пролог)*. Седмо издание. Бејрут: Дар ал-Калем.

Ел-Хевари, Мухамад. „Ваки`ул-вуџуд ал-ислами фи уруба” (*Сегашното исламско присуство во Европа*). *Ал-маџала ал-илмија лил маџлиси-л-урубиј лил ифта вал бухус*. [Даблин-Р. Ирска], број XII-XIII. Јули (2008): 191.

Џабаллах, Ахмад. „Ал амел ас-сијасиј ли екалијат ал- муслима би уруба бајна давабити аш-шариа ва муктадајати-л-алманија” (*Политичката активност на муслиманските малцинства во Европа помеѓу верските критериуми и барањата на лаицизмот*). *Ал-маџала ал-илмија лил маџлиси-л-урубиј лил ифта вал бухус*. [Даблин-Р. Ирска], број X-XI. Мај (2007): 229.

---. 2011. „Ел-амел ес-сијасиј лил екалијат ел-муслиме би Уруба бејне давабити еш-шариа ве муктадајати ел-алманије“ (*Политичката активност на муслиманските малцинства во Европа помеѓу верските критериуми и барањата на лаицизмот*). 1st Edition. Силсилету Афак Урубије 7. Brussels: Federation of Islamic Organisations in Europe.

Ал-Џевзија, Ибн Кајим. 1989. *ат-Турук ал-хукмија фи ас-сијасса аш-шарија (Начините на судење во верската политика)*. Бејрут: Мектебету Дар ал-Бејан.

Ал-Џудаји, Абдуллах бин Јусуф. 2007. *Таксиму-л-ма`мура фи ал-фикх ал-ислами (Поделбата на светот во исламското право)*. Dublin: European Council for Fatwa and Research.

Шакир, Хусам. 2011. „Хуласатуин фи-л-мушарекети ес-сијасије (*Резиме за политичката интеграција*)“ 1st Edition. Силсилету Афак Урубије 7. Brussels: Federation of Islamic Organisations in Europe.

Извори од Интернет:

<http://www.assemblee-nationale.fr>

<http://www.bundestag.de>

<http://www.bundeswahlleiter.de>

<http://www.coe.int>.

<http://consilium.europa.eu>

<http://www.conventions.coe.int/>

<http://www.euractiv.fr>

<http://www.eur-lex.europa.eu>

<http://www.europa.eu>

<http://www.europarl.europa.eu>

<http://www.euro-islam.info>

<http://www.fco.gov.uk>

<http://www.gouvernement.fr>

<http://www.lexpress.fr>

<http://www.osce.org>.

<http://www.parliament.uk>

<http://www.runnymedetrust.org>

<http://www.statistics.gov.uk>

<http://suffrage-universel.be>

<http://www.un.org>.

<http://www.unizd.hr>

www.washingtonpost.com