

Ismail Radži el-Faruki

TEVHID

IMPLIKACIJE NA MIŠLJENJE I ŽIVOT



2.
IZDANJE



Savremena islamska misao

Naslov izvornika:

Ismā'il Rājī al Fārūqī,

AL TAWHĪD: Its Implications for Thought and Life

© IIIT 1406 AH/1986 AC by The International Institute of Islamic Thought
Herndon Virginia 22070-4705 U.S.A.

S engleskog preveo: Džemaludin Latić

Redaktor prijevoda: Ahmet Alibašić

Izdavači:

• **EL-KALEM** – izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u BiH
www.elkalem.com

• **CNS** – Centar za napredne studije
www.cns.ba

Za izdavače:

Selim Jarkoč

Ahmet Alibašić

Urednik:

Mustafa Prljača

Tehnički urednik:

Nurko Karaman

Dizajn:

Tarik Jesenković

Štampa:

ArkaPRESS

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-284-13-18

al-FĀRUQI, Ismā'il Rājī

Tevhid : implikacije na mišljenje i život /

Ismail Radži el Faruki ; s engleskog preveo

Džemaludin Latić. - 2. izd. - Sarajevo : EL-Kalem

: Centar za napredne studije, CNS, 2011. - 359

str. ; 21 cm

Prijevod djela: Al Tawhid. - Bibliografija: str.

335-340 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst.

- Rječnik pojmova stranog porijekla: str. 347-359.

ISBN 978-9958-23-299-2

I. Al-Faruki, Ismail Radži vidi al-Fāruqi,

Ismā'il Rājī

COBISS.BH-ID 19261446

Ismail Radži el-Faruki

TEVHID

IMPLIKACIJE NA MIŠLJENJE I ŽIVOT

S engleskog preveo: Džemaludin Latić



Sarajevo, 1433. po H. / 2011. godine

2.
IZDANJE

BESPLATAN PRIMJERAK



Izdanje ove knjige je realizirano zahvaljujući podršci
Međunarodog instituta za islamsku misao (IIIT)
INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT
Herndon, Virginia & London.

SADRŽAJ

Umjesto predgovora

ISMAIL RADŽI EL-FARUKI - PIONIR U BOLJEM RAZUMIJEVANJU MUSLIMANSKO-KRŠĆANSKIH ODNOSA	9

PREDGOVOR AUTORA	35

Poglavlje prvo

SUŠTINA VJERSKOG ISKUSTVA	41
1. TEVHID KAO VJERSKO ISKUSTVO	41
2. TEVHID KAO POGLED NA SVIJET	53

Poglavlje drugo

SUŠTINA ISLAMA	63
1. VAŽNOST TEVHIDA.....	63
2. BOŽIJA TRANSCENDENTNOST U JUDAIZMU I KRŠĆANSTVU...	67
3. BOŽIJA TRANSCENDENTNOST U ISLAMU	72
4. DOPRINOS ISLAMA SVJETSKOJ KULTURI	80

Poglavlje treće

NAČELO POVIJESTI.....	87

Poglavlje četvrto

NAČELO ZNANJA	95
1. NE SKEPTICIZMU I NE “VJEROVANJU” KRŠĆANA.....	95
2. IMAN KAO GNOSEOLOŠKA KATEGORIJA.....	99
3. BOŽIJA JEDNOĆA I JEDINSTVO ISTINE	101
4. TOLERANCIJA	105

Poglavlje peto

NAČELO METAFIZIKE	109
1. UREĐENI UNIVERZUM	111
2. TELEOLOŠKI UNIVERZUM.....	118

Poglavlje šesto

NAČELO ETIKE	123
1. HUMANIZAM ISLAMA	124
2. SVRHA ČOVJEKOVOG STVARANJA	130
3. ČOVJEKOVA NEDUŽNOST	132
4. IMAGO DEI.....	135
5. AKCIONALIZAM	140
6. UMMETIZAM	143
7. UNIVERZALIZAM	146
8. ŽIVOT I AFIRMACIJA SVIJETA	150

Poglavlje sedmo

NAČELO DRUŠTVENOG UREĐENJA	155
1. JEDINSTVENOST ISLAMA	155
2. TEVHID I DRUŠTVENOST	164
3. TEORETSKE IMPLIKACIJE.....	166
4. PRAKTIČNE IMPLIKACIJE.....	170

Poglavlje osmo

NAČELO UMMETA	181
1. TERMINOLOGIJA	181
2. PRIRODA UMMETA	185
3. UNUTARNJA DINAMIKA UMMETA.....	193

Poglavlje deveto

NAČELO PORODICE.....	217
1. DESTRUKCIJA INSTITUCIJE PORODICE U SVIJETU.....	217
2. PORODICA KAO KONSTITUTIVNA JEDINICA DRUŠTVA.....	219
3. SAVREMENI PROBLEMI	222

Poglavlje deseto

NAČELO POLITIČKOG UREĐENJA.....	231
1. TEVHID I HILAFET	233
2. TEVHID I POLITIČKA MOĆ.....	246

Poglavlje jedanaesto

NAČELO EKONOMSKOG UREĐENJA.....	251
1. ZAJEDNIČKI SUŠTINSKI PRIORITETI MATERIJALNOG I DUHOVNOG	252
2. UNIVERZALIZAM ISLAMSKOG EKONOMSKOG UREĐENJA.....	268
3. ETIKA PROIZVODNJE	273

4. ETIČKI PRINCIPI PROIZVODNJE	276
5. ETIKA POTROŠNJE.....	282
<i>Poglavlje dvanaesto</i>	
NAČELO SVJETSKOG UREĐENJA.....	289
1. UNIVERZALNO BRATSTVO	289
<i>Poglavlje trinaesto</i>	
PRINCIPI ESTETIKE	303
1. MUSLIMANSKO UMJETNIČKO JEDINSTVO I NJEGOVI IZAZIVAČI	303
2. TRANSCENDENCIJA U ESTETICI.....	309
BIBLIOGRAFIJA.....	335
INDEKS IMENA.....	342
RJEČNIK POJMOVA STRANOG PORIJEKLA	348

ISMAIL RADŽI EL-FARUKI
PIONIR U BOLJEM RAZUMIJEVANJU MUSLIMANSKO-
KRŠĆANSKIH ODNOSA
(1921–1986)

Muslimanski svijet i akademska zajednica izgubili su jednog od svojih najenergičnijih, najangažiranijih i najaktivnijih članova – Ismaila el-Farukija. Mislim da bi njemu bilo drago da se njegov život označi kao život *mudžahida* - borca na Allahovome Putu. Takva oznaka bi se mogla dobrohno primijeniti na sve predane vjernike, ali se čini posebno prikladnom za nekoga ko je život proveo u borbi, od svojih ranih godina, zatim kao palestinski prognanik i, kasnije, kao islamski aktivist. Vjerovatno bi moglo biti ispravno rečeno da je on sebe vidio kao učenjaka-aktivistu u službi islama. Njegovi palestinski korijeni, arapsko naslijeđe i islamsko vjerovanje oblikovali su od njega humanista i ispunili njegov naučni život i djelo. Pitanja identiteta, autentičnosti, akulturacije i zapadnjačkog političkog i kulturnog imperijalizma, koja su danas tako aktualna, bila su stalne teme u njegovom pisanju, mada ih je različito naslovljavao u različitim fazama svoga života. Kako ćemo malo kasnije vidjeti, njegov rani naglasak na arapstvu kao instrumentu islama ublažen je kasnijim davanjem centralne pozicije doktrini *tevhida* (tevhida, Božije jedinosti) kao temelja vjere, znanja i društva.

Ismail el-Faruki rođen je u imućnoj familiji u Jaffi 1921. god. Obrazovanje ga je učinilo trojezičnim: u oblasti jezika, muzike, književnosti i drugih umjetnosti podjednako se osjećao kao kod kuće i na arapskom, i na francuskom, i na engleskome jeziku. On je iz svih ovih izvora crpio i intelektualno i estetski tokom čitavog svoga života. Nakon ranog tradicionalnog islamskog obrazovanja u mektebu, pohađao je francusku katoličku školu, College des Frères (Saint Joseph), u Palestini. Potom je uslijedilo pet godina na Američkom univerzitetu u Bejrutu, gdje je diplomirao 1941. god. El-Faruki je stupio u državnu službu, i 1945. god., kada je imao dvadeset i četiri godine, postao je guverner Galileje, kada se činilo da je daljnji tok njegovog života određen. Sve se naglo promijenilo formiranjem države Izrael 1948. god. El-Faruki je postao jedan od hiljada palestinskih prognanika; emigrirao je sa porodicom u Liban. Prekinuvši karijeru u administraciji, s jednakim entuzijazmom se okrenuo akademskom djelovanju. Amerika je postala tlo za obrazovanje gdje se pripremao stekavši stepen magistra na univerzitetima Indiana i Harvard, a doktorirao je 1952. god. na Indiana univerzitetu. Bile su to teške godine. Traumi egzila iz domovine pridodata je borba da se preživi i da se namaknu sredstva za studije. El-Faruki je čak prekinuo studije na Harvardu i posvetio se izgradnji kuće. Mada je prosperirao, njegove reminiscencije u kasnijim godinama nisu se puno odnosile na to dostignuće. Umjesto toga, sa sjajem u očima se prisjećao kako su on i neki njegov rođak preživljavali hraneći se sendvičima sa sardinama dodajući im sok od limuna kada su sebi mogli priuštiti taj luksuz. Iako je el-Faruki uspješno okončao sticanje gradusa u zapad-

njačkoj filozofiji, nedostatak prilike za zaposlenje i unutarnji zov odveli su ga nazad njegovom islamskom intelektualnom naslijeđu i korijenima. Napustio je Ameriku i otišao u Kairo gdje je četiri godine, od 1954. do 1958., izučavao islam na poznatom kairskom univerzitetu Al Azhar. Kad se vratio u Ameriku, postao je gostujući profesor islamskih studija na The Institute of Islamic Studies (McGill univerzitet), 1959.-1961. god., studirajući u isto vrijeme na The Faculty of Divinity istog univerziteta kršćanstvo i judaizam. Potom počinje profesionalnu karijeru profesora islamskih studija na Central Institute of Islamic Research u Karačiju od 1961. do 1963. god. U toku naredne godine bio je gostujući profesor Historije religija na Čikaškom univerzitetu. Godine 1964. dolazi na fakultet Syracuse univerziteta, a potom, 1968. god., postaje profesor Islamistike i Historije religija na Temple univerzitetu, na kom položaju ostaje sve do svoje smrti 1986. god.

Tokom svoga radnog vijeka, koji je trajao skoro trideset godina, napisao je, priredio ili preveo 25 knjiga, objavio više od stotinu članaka i bio gostujući profesor na više od 23 univerziteta u Africi i Evropi, na Srednjem istoku, u južnoj i jugoistočnoj Aziji. Istovremeno je bio u uredništvu sedam velikih časopisa.

Arapstvo i Islam

Arapski muslimanski identitet bio je opsesivna ideja Ismaila el-Farukija kada je riječ o njemu i kao čovjeku i kao učenjaku. Za njega su arapstvo i Islam (vjera, kultura, zajednica, svijet – op. prev.) bili isprepleteni. Ipak je moguće u njegovom životu razlikovati dvije faze. U prvoj fazi, arap-

stvo je bilo dominantna tema njegovog diskursa; u drugoj fazi Islam je zauzimao centralno mjesto, a on sam je sve više i više preuzimao ulogu islamskog aktivističkog lidera uz onu akademsku. Prva faza el-Farukijeve misli epitomizirana je u njegovoj knjizi *On Arabism: 'Urubah and Religion - O arapizmu: arapstvo i religija*. Ovdje se arapstvo tretira kao centralna realnost islamske povijesti, vjerovanja i kulture. Ono je “staro koliko i nastojanje Arapa da budu to što jesu, jer je ono duh koji pokreće to stremljenje i daje mu zamah.” Ono je, ustvari, duša arapskog postojanja oblikovana sviješću da Bog jeste i da je jedan.

Granice arapstva su, za el-Farukija, bile razuđene i inkluzivne, i one obuhvataju cijelu islamsku zajednicu (Ummet, *Ummu*) kao i Arape nemuslimane. Arapstvo nije tek ideja, već je ono realnost, identitet i zbir vrijednosti neodvojiv od identiteta svih muslimana i svih Arapa nemuslimana. Arapstvo je sam duh Ummeta; ono obuhvata ne samo arapsko govorno područje, već i svu svjetsku zajednicu muslimana budući da su arapski jezik, svijest i vrijednosti u srži njihovog zajedničkog islamskog vjerovanja. El-Faruki je Kur'an iščitavao arapskim očima. Pošto je arapski jezik Kur'ana, sadržaj Kur'ana smatra se porukom Arapima. Stoga se kur'anskom izjavom: “Vi ste najbolji narod koji je izveden za dobrobit čovječanstvu” – smatra el-Faruki - misli na Arape. U vezi sa ovakvim čitanjem kao vrijednosnim sudom vjerovanja on je formulirao slijedeći silogizam utemeljen na kur'anskoj zapovijesti naređivanja dobra i sprječavanja zla: “Naređivati dobro, zabranjivati ono što je loše i vjerovati u Boga – to znači biti najbolji u etičkom smislu. Arapi naređuju dobro, sprječavaju zlo i vjeruju u Boga; stoga su Arapi etički najbolji.” Arapi su elita od koje se očekuje da čini bolje nego oni koji ne govore arapskim jezikom.

Važnost arapstva (*‘urūba*) za islamsku historiju i civilizaciju u el-Farukijevoj misli može se razvidjeti iz naslova koje je izabrao za četiri predviđena dijela u svojoj seriji o arapstvu i arabizmu: *‘Urubah and Religion* (Arapstvo i religija), *‘Urubah and Art* (Arapstvo i umjetnost), *‘Urubah and Society* (Arapstvo i društvo) i *‘Urubah and Man* (Arapstvo i čovjek). On je arapstvo i arapsku svijest smatrao sredstvom prenošenja Božanske poruke i ostvarenja njezina prisustva u vjerovanju, društvu i kulturi. U ovom smislu, arapstvo je okosnica historije religije ili, određenije, za tri poslanička vjerovanja. El-Faruki zaključuje da je ono, arapstvo, jednako intenziteta sa vrijednostima islama kao i sa porukama jevrejskih proroka i Isusa. Također je držao da je arapstvo srž identiteta Arapa-nemuslimana, mada često nepriznat kao takav zbog utjecaja kolonijalizma. Oni su “živjeli svaku vrijednost koju arapstvo raspoznaje uključujući kur’anske vrijednosti, ali su, nažalost, prihvatili pseudosvijest o odvojenom identitetu, pod utjecajem indoktrinacije, ohrabri- vanja i političkog nagovora stranaca zarad imperijalističkih ciljeva.” Ovdje je el-Farukijeva misao ukorijenjena u njegovoj distinkciji između arapskih i zapadnjačkih kršćana. Prvi su sačuvali vjerovanje, izvorno kršćanstvo, u njegovoj izvornoj semitskoj čistoti od onoga što je on smatrao dodacima i iskrivljavanjima Isusove poruke od strane pavlovskog Zapada. Zbog ovoga su smatrani hereticima i šizmaticima i progonjeni od strane svojih suvjernika, često nalazeći pri- bježište i mogućnost djelovanja pod egidom islama.

I u svome arabističkom i u kasnijem islamskom perio- du, Ismail el-Faruki je vjerovao i nastojao protumačiti real- nost kao integriranu, unutar sebe povezanu cjelinu. Njezin centar, islam, osigurava čovječanstvu najpuniji izraz Božije volje i sistem vrijednosti koji treba slijediti. Ako je arapstvo

duh i najbolji izraz islamskih vrijednosti u ljudskoj zajednici, onda djeliće za koje se čini da se ne uklapaju u cjelinu, poput nearapskih muslimana ili Arapa-nemuslimana, treba razumijevati kao nesvjesne ili nekultivirane izraze arapstva. Mada tek rijetki mogu dovesti u pitanje arapski utjecaj na vjerovanje i kulturu muslimana-nearapa ili Arapa-muslimana na Arape-nemuslimane, implikaciju po kojoj i jedni i drugi nalaze svoj konačni izraz i ispunjenje u el-Farukijevoj interpretaciji arapstva neki mogu smatrati pokušajem da se uspostavi hegemonija arapskog islama ili, preciznije, arapske muslimanske kulture. Takva sklonost se odražava u el-Farukijevom opažanju da “razlika između Arapa muslimana i Arapa kršćana ne predstavlja razliku u kulturi, religiji ili etici, već u personalitetu.”

Od arapskog nacionaliste do islamskog učenjaka-aktiviste

Kao što ćemo vidjeti, kasniji spisateljski opus Ismaila el-Farukija fokusirao se na sveobuhvatnu viziju islama i njegovu povezanost sa svim aspektima života i kulture. Međutim, i kasnije je posebno mjesto u islamu posvećivao arapstvu zasnovanom na integralnoj vezi arapskog jezika i sa formom i sa sadržajem Kur’ana: “Kur’an je neodvojiv od svoje arapske forme, pa je stoga... i islam *ipso facto* neodvojiv od *‘urubah* (arapstva).” Ipak, el-Faruki ne oklijeva da napravi distinkciju između *‘urubah* i bilo kojeg oblika arapskog nacionalizma ili etnocentrizma. Svako naglašavanje nacionalnosti ili etničke pripadnosti smatrao je modernim fenomenom; stoga svaki arapski nacionalizam, bilo koje vrste on bio, treba biti odbačen kao import sa Zapada, nešto što je u arapske muslimanske narode uvezeno od strane arapskih kršćana

poput Constantina Zurayka i Michela Aflaqa pod utjecajem modernih evropskih shvatanja nacionalizma. Takav skućeni etnocentrićni nacionalizam u oštroj je kontrastu sa el-Farukijevim shvatanjem arapstva ukorijenjenog u univerzalnu kur'ansku Objavu, pa stoga zajednićkog naslijeća svih muslimana. Ovi, od strane Zapada inspirirani nacionalizmi tvore novi tribalizam (*šu'ubijja*) ćiji je cilj potkopavanje jedinstva i univerzalnog bratstva Ummeta.

U toku perioda neposredno pred i nakon pisanja *On Arabism*, el-Faruki je ćesto opisivan kao muslimanski modernist. To se vidjelo i iz njegovog pristupa u poduci i interpretaciji. Njegov kurs o modernom islamu fokusirao se na rad i djela Džemaluddina Afganija, Muhammeda Abduhua, Sejjida Ahmeda Hana i Muhammeda Ikbala više nego, npr., na Hasana al Benna'a, Sejjida Kutba ili Mevlana Mevdudija. Źiveći i radeći na Zapadu, el-Faruki je nastojao da islam prikaže u zapadnjaćkim kategorijama kako bi angažirao svoje slušateljstvo i kako bi islam učinio razumljivijim i poštovanijim.

Objašnjavajući islam u svojim pisanim radovima i predavanjima nezainteresiranom, slabo informiranom ili neprijateljski raspoloženom zapadnjaćkom slušateljstvu, el-Faruki naglašava mjesto razuma, nauke, progresa, poslovne etike i privatnog vlasništva. Poput otaca islamskog modernizma, on ćesto islam predstavlja kao vjeru razuma, nauke i progresa *par excellence*.

Kršćansko-muslimanski odnosi

Znaćajan dio svoga života Ismail el-Faruki je proveo u neumornim nastojanjima na boljem razumijevanju između kršćana i muslimana. Ćinio je to kroz naućni rad i kroz ućešće

u ekumenskom dijalogu. Kao što je *On Arabism* bilo produkt njegovih studija i predavanja u Kairu na al Azharu i Institutu za visoke arapske studije Kairskog univerziteta, tako je njegovo iskustvo na Institutu za islamske studije McGill univerziteta rezultiralo velikim djelom pod naslovom *Christian Ethics – Kršćanska etika*. Studij kršćanstva od strane jednog muslimana - bio je to ambiciozan dvogodišnji projekt za vrijeme kojeg je široko iščitavao djela iz historije kršćanske misli i kršćanske teologije i imao priliku da uđe u široke razgovore i debate sa kolegama poput Wilfreda Cantwella Smitha, tadašnjeg direktora Instituta, Charlesa Adamsa i Stanleya Bricea Frosta, tadašnjeg dekana Teološkog fakulteta. Za mnoge je *Christian Ethics* bilo pionirsko iskustvo – analiza kršćanstva od strane moderno obrazovanog muslimana. El-Faruki je kombinirao impresivnu učenost sa neumornom energijom, neutoljivim intelektom i jezičkom vještinom. Mada neko može dovesti u pitanje njegova tumačenja i zaključke, ne može ga se kriviti da nije uradio zadaću.

El-Farukijeve ekumenske intencije i želja da nastavi kao historičar religija vidljivi su na prvi pogled. Široki uvod u djelo nastoji uobličiti principe za ono što naziva metareligijskim pristupom, koji bi ustanovio principe koji nadilaze granice određenih tradicija. Nakon toga slijedila je procjena stanja muslimansko-kršćanskog dijaloga i kritičko vrjednovanje nekolicine kršćanskih komparativista (Stephen Neill, Hendrik Kraemer, A. C. Bousquet i Albert Schweitzer).

Metodološki principi interpretacije

El-Faruki zagovara potrebu nadilaženja apologetskog ili polemičkog pristupa studiju komparativnih religija i an-

gažiranja na nečemu što je smatrao objektivnijim naučnim studijem. Veći dio ranijeg naučnog bavljenja osudio je zbog polaska sa pozicija konfrontiranja i konflikta te misionarskih polemika i orijentalističkih izobličavanja. Umjesto toga, on predlaže metodologiju za nadilaženje dogmatskih teologija i povratak “metareligiji oslobođenoj teologije” putem utemeljenja analiza religija na setu očevidnih principa. Poteškoće ovog poduhvata vidljive su na prvi pogled. El-Faruki je mogao govoriti o svojoj želji da doprinese zadatku identificiranja spiritualnih principa budućeg jedinstva čovječanstva i, još specifičnije, izmirenju kršćanstva i islama otkrivanjem njihovih dubokih zajedničkih temelja, ali rezultati onoga što je on smatrao “hirurškim nožem” kritike su, međutim, nesumnjivo bili kontroverzni. Tvrdnja da jedinstvo čovječanstva svima daje “novo državljanstvo”, a time i pravo da druge tradicije smatraju svojim, vlastitim, i, kao što je slučaj sa el-Farukijem, da rekonstruiraju kršćanstvo i pokažu kršćanima “gdje su samouvjereno dozvolili svojoj etičkoj doktrini da ide *ad absurdum*,” jedna je od onih koje mnogi ne prihvataju. Sumnjam da bi mnogi muslimani, uključujući Ismaila el-Farukija, bili voljni da prihvate kršćansku rekonstrukciju islamske tradicije, posebno kada su principi i kriteriji razumijevanja, kao i sami zaključci, vrlo kontroverzni. El-Faruki drži da je većina knjiga koje su o religijama drugih naroda napisali nevjernici proizvod podvrgavanja tih religija standardima preuzetim iz tradicije samih autora. On zaključuje da “ne znamo ni za jednu analitičku knjigu o islamu, npr., koju je napisao kršćanin, a koja ne odaje suđenje o islamu na osnovu kršćanskih ili zapadnjačkih standarda.” El-Farukijevo ispitivanje kršćanstva pruža isti dokaz o drugoj strani.

Temelj studije Ismaila el-Farukija je bilo identificiranje “viših principa koji trebaju služiti kao osnova za poređenje ra-

zličitih sistema mišljenja, kulturnih obrazaca, morala i religija; principa na osnovu kojih će značenja tih sistema i obrazaca biti shvaćana, konceptualizirana i sistematizirana.” Prvi princip je unutarnja koherentnost, tj. da “elementi od kojih se (nešto) sastoji ne budu međusobno kontradiktorni.” Tako za doktrinu o Trojstvu muslimani drže da je sama po sebi kontradiktorna. Slično tome, kada el-Faruki tvrdi da unutarnja koherentnost isključuje pribjegavanje paradoksu kao teološkom principu, mnogi kršćani dovode u pitanje univerzalne osnove uzdizanja ove tvrdnje u status neporecive i očigledne istine. Dok el-Farukijev treći princip ustanovljava da Božije zapovijesti ne mogu protivrečiti jedna drugoj, on nam ne veli na odgovarajući način kojim kriterijem se različite istine i kontradiktorne tvrdnje imaju izmiriti i razriješiti. On izjavljuje da “nakon što se pravila razumijevanja religijskih sistema (teoretska pravila i principi unutarnje i vanjske koherentnosti) pažljivo primijene na neku religiju, možemo očekivati da su unutarnje kontradiktornosti religije otklonjene.” Međutim, el-Faruki - nekako se čini - nikako ne priznaje postojanje praktičnih pitanja koja takav pristup pokreće, poput onoga ko će vršiti ovu procjenu i na osnovu čijeg autoriteta će to činiti, kako će drugi na to gledati, ili kako se suprotstaviti optužbi da su nečiji lični principi za drugoga - pretpostavke. Šta je osnov za prihvatanje valjanosti ovih principa? Čini se da odgovor glasi: razum. U čitavom djelu, razum se koristi za objašnjavanje i kritiku kršćanske etike. Isusovo proživljenje je sa simpatijom, ali psihološki objašnjeno pretpostavkom da je to samo “racionalno” objašnjenje. Druge kršćanske doktrine, poput Kristova božanstva, zanijekane su i odbačene kao besmislene. El-Faruki karakterizira svoju metodologiju kao zasnovanu isključivo na razumu: “analiza je racionalna, kritička; jedini argument koji može biti iznesen protiv njezinih principa je greška u promišljanju.” On tvrdi da je to

objektivna, ustvari “apsolutna” kritika, veleći da “ovo djelo nije ni “muslimanska” ni “islamska” kritika, već ljudska kritika kršćanske etike.” On opravdava ovu kontradikciju tvrdnjom da ova studija utjelovljuje islamski duh, koji on poistovjećuje sa samom racionalnošću, tvrdeći da “u islamu vjerovanje (*iman*) znači uvjerenje zasnovano na izvjesnosti dokaza...; sve što je suprotno razumu mora, *ipso facto*, biti mrsko Allahu.”

Nekoga ovo može navesti pa da ovdje vidi utjecaj racionalističkog duha mu’tezila, ali je vjerovatno tačnije primijetiti da se radi o muslimanu upućenom u zapadnjačku filozofiju koji piše za čitateljstvo Zapada. Stoga su kanoni zapadnjačke znanosti (razum i empirizam) upošljeni kao jedini instrumenti za uvjerljivi studij. U tom se procesu historijske tenzije između eš’arija i mu’tezila ili teologa i filozofa premošćavaju i nadilaze. Dugotrajne teološke pozicije i razlike ne samo između islama i drugih religija već i unutar samog islama trebaju se nadići kako bi se usredsredilo na ono što el-Faruki smatra primarnim – na etiku: “Ostavimo postrani staro pitanje o prirodi Boga, koje je uvijek vodilo u ćorsokak; okrenimo se čovjeku, njegovim obavezama i odgovornostima koje, ustvari, nisu ništa drugo do li sama Božija volja. Ostavimo Boga da bude to što On jeste; nije li moguće – bolje reći: nije li neophodno – da se svi ljudi slože da prvo ustanove Božiju volju?” El-Faruki je vjerovao da je naglasak na Božijoj volji, u smislu ljudske odgovornosti i polaganja računa, ključ za nadilaženje teoloških razlika i ostvarenje bratstva cjelokupnog čovječanstva. Ipak, čak i ovo plemenito uvjerenje i intencija imaju skrivenu pretpostavku. Autor pretpostavlja da bi se vjernici, u većoj ili manjoj mjeri, mogli složiti u pogledu od Boga objavljenih etičkih principa, propuštajući da prizna da, mada tri abrahamska vjerovanja imaju mnogo zajedničkoga, postoje i

značajne razlike u vezi sa pitanjima kakva su brak (dozvola poligamije), razvod, konzumiranje alkohola, kontrola rađanja i abortus.

El-Farukijeva analiza jevrejske i kršćanske etike zapažena je i zbog svoje učenosti i zbog vrijednosnih sudova. Tekst i njegove prateće napomene odaju autorovu zavidnu pripremljenost za ovaj posao. On uistinu izbjegava da upadne u zamku onih kršćanskih komparativista koje optužuje za oslanjanje na sekundarne ili tercijarne izvore umjesto pozivanja na primarne izvore. On demonstrira široko poznavanje biblijskih tekstova i znanosti, kršćanske historije, teologije i etike. Mada on tvrdi da svjetska religijska zajednica za koju piše može malo toga dobiti iz djela misionara i onih koji se bave naučnim studijem religije, ironično je, međutim, da će neki od zaključaka koji proističu iz njegove metareligijske kritike začuditi mnoge Jevreje i kršćane kao malo različiti od onih u djelima misionara ili historičara religije. Njegov odjeljak o "hebrejskom spisu kao odrazu hebrejskog rasizma," te njegov zaključak da se svećenička tradicija ili editiranje Postanka najispravnije može nazvati krivotvorinom, potiču iz islamskih vjerovanja i procjena o prirodi Revelacije i zajednice koliko i iz metareligijskih principa utemeljenih na razumu.

Isto tako, el-Farukijev sud da je kršćanstvo izdalo Isusu revuciju te na tom utemeljeno razlikovanje kristijanizma i istinskog kršćanstva začudit će mnoge kršćane zato što je on rezultat upotrebe razuma kako bi se postigli muslimanski zaključci ukorijenjeni u islamskoj Objavi i vjerovanju.

Metodologija može biti različita, misionarsko nasrtanje zamijenjeno sofisticiranom racionalnom polemikom, ali rezultati su isti. Ova mješavina se može vidjeti, npr., u el-Faru-

kijevom karakteriziranju Jevreja kao pripadajućih jednoj od dviju kategorija. U prvu kategoriju spadaju oni koji su odbili razumijevanje hebrejskog spisa u rasnim terminima, koje on naziva “nejevrejskim” ili čisto mojsijevskim Jevrejima, koji “u osnovi stoje na istim pozicijama kao i mi, a one se ogledaju u tome da je ono što se naziva hebrejskim spisima prerađivana, mijenjana verzija Božanske Tore koju je Bog povjerio Mojsiju.” Na drugoj strani su Jevreji koji se “smatraju onima koji su napustili taj Božanski nadahnuti obrazac zarad tribalističkog samopostizanja i očuvanja svoje rase.”

Etika

Christian Ethics završava dirljivim pozivom kršćanima i muslimanima da se udruže u stvaranju nove teologije, ali to mnogi vide kao poziv da se prihvati islamska korektivna vizija historije religije. Kada el-Faruki tvrdi da je potrebna druga reformacija koja će se, ne odbacujući sve prethodne, osloboditi autoriteta i dvojenja kumulativne tradicije od Evandjelja i svetog Pavla do Bartha i Tillicha, mnogi se pitaju šta preostaje. Cijena se čini previsokom za mnoge kršćane. U čemu je onda doprinos ovog djela?

Prvo, ono etablira Ismaila el-Farukija kao ozbiljnog učesnika na polju komparativnih religija i ekumenizma. Ovdje se radi o učenjaku koji je demonstrirao svoje poznavanje Spisa i naučne tradicije Drugoga. Ovo interesovanje se nastavilo tokom čitavog njegovog života i našlo odraza u njegovim objavljenim radovima i saopćenjima na naučnim susretima i ekumenskim dijalozima.

Drugo, el-Faruki je ponudio jednu od najranijih, možda i prvu održivu kritiku kršćanstva u cjelini i posebno kršćan-

ske etike od strane modernog muslimana. To je poštena, jasna, usmjerena i obaviještena analiza. On nije omekšavao svoju kritiku kako bi nekome udovoljio ili mu se dopao, već je ustrajavao u onome što je vidio istinom na direktan način kojim su se odlikovali i njegovo pisanje i njegov govor.

Treće, kao i u mnogim drugim područjima, el-Faruki je poslužio drugim muslimanskim učenjacima kao primjer važnosti ozbiljnog studiranja drugih vjera. Ovo uvjerenje je kasnije institucionalizirano kada je el-Faruki prešao na univerzitet Temple insistirajući da muslimanski studenti ozbiljno studiraju druga vjerovanja i pišu disertacije iz komparativnih religija.

Četvrto, *Christian Ethics* nudi mnoga opažanja i uvide koji podstiču kršćane ne samo da shvate kako inteligentan musliman može shvatiti kršćanstvo, već i da priznaju i ponovno vrjednuju prošlost i sagledaju njezine implikacije na sadašnjost. El-Farukijeva analiza dvaju polova ili "otklona" u kršćanstvu – odricanja, na jednoj strani, i svjetovnosti, na drugoj strani – korisna je u razumijevanju ambivalencije u velikom dijelu kršćanstva prema novcu i moći. On navodi da kršćanska tradicija slavi i naglašava siromaštvo i patnju razapetog Isusa, a u isto vrijeme nalazi potrebnim da moralno opravda samodokazivanje i svjetovnost, korištenje moći kroz osvajanje i kolonijalizam, kao žrtvovanje i altruizam. Ova svijest je korisna u razumijevanju uloge imperijalnoga kršćanstva i papstva u kršćanskoj historiji kao i modernih kršćanskih apologija evropskoga kolonijalizma, neokolonijalizma i zapadnjačkoga kapitalizma.

Stanley Brice Frost, pročelnik Teologije za vrijeme el-Farukijevih godina na Institute of Islamic Studies McGill univerziteta, o njemu veli: "On je postao čovjek dvaju svje-

tova, inteligentno lagodan u oba, a ni sa jednim u miru.” Njegovo hrvanje sa dva svijeta bilo je, bez imalo sumnje, odgovorno za pisanje ‘*Urubah* i *Christian Ethics*. Arapstvo, islam i kršćanska kultura Zapada bili su njegov religijski, historijski i kulturni prtljag. Ako je pedesetih i šezdesetih godina zvučao kao arapski nasljednik islamskog modernizma i zapadnjačkog empirizma, sa njegovim naglaskom na islamu kao religiji razuma *par excellence*, u kasnim šezdesetim i ranim sedamdesetim Ismail el-Faruki postepeno razrješava ovu borbu sa svojim identitetom preuzimajući ulogu islamskog učenjaka-aktivistu. Osvrćući se na ovaj prijelazni period, on se prisjeća: “Postojalo je doba u mome životu... kada je sve o čemu sam brinuo bilo to da dokažem sebi da mogu očuvati svoju fizičku i intelektualnu egzistenciju od Zapada. Ali, kada sam to uspio, to je postalo beznačajno. Upitao sam se: Ko sam ja? Palestinac, filozof, liberalni humanist? Moj odgovor je bio: Ja sam musliman!” Ovaj otklon u orijentaciji vidljiv je u redefiniranju njegovih okvira. Islam kao primarna tačka obraćanja zamjenjuje raniji arabizam. Projicirana serija o arapstvu zamijenjena je knjigama i člancima o islamu. Na mjesto arapstva i kulture ili arapstva i društva sada su došli Islam i kultura, Islam i društvo, Islam i umjetnost, islamizacija znanja...

Holistički islamski pogled na svijet

Islam je u el-Farukijevom pisanju uvijek imao važnu ulogu, ali je sada on postao organizirajući princip. Islam je, ustvari, predstavljen kao sveobuhvatna ideologija, primarni identitet svjetske zajednice vjernika i vodeći princip društva i kulture. Ovaj holistički islamski svjetonazor utjelovljen je

u novoj fazi njegovog života i karijere kada je nastavio naširoko pisati, držati predavanja i konsultirati se sa islamskim pokretima i vladama i organizirati muslimane u Americi. Intelktualno je to epitomizirano u djelima kao što su *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life* i njegovom posljednjem djelu, *The Cultural Atlas of Islam - Atlas islamske kulture*, koje je napisao zajedno sa Lois Lamya el-Faruki.

El-Faruki je svijet sagledavao kroz prizmu svoga islamskog vjerovanja i posvećenosti, fokusiran na pitanja identiteta, historije, vjerovanja, kulture, društvenog morala i međunarodnih odnosa. Ma kakve bile nacionalne i kulturne razlike unutar muslimanskog svijeta, za Ismaila el-Farukija analiza snage i slabosti (u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti) muslimanskih društava počinjala je sa islamom – njegovim prisustvom u društvu i njegovom potrebnom ulogom u razvoju. Sagledavajući pisanje i aktivnost el-Farukija za vrijeme sedamdesetih i osamdesetih godina, vidimo stare teme i nove preokupacije, ovoga puta sjedinjene pod okriljem islama. Njegova analiza lošeg stanja muslimanskih društava, njegovih uzroka i načina izliječenja, uobličena je na islamski način. Duhovna slabost, vesternizacija društva, obrazovanje, siromaštvo, ekonomska zavisnost, politička podijeljenost, vojna nemoć, oslobođenje Jerusalema – sve se tretira sa islamskog aspekta. Islam je, a ne arabizam ili palestinijanizam, polazna tačka el-Farukijeva mišljenja.

Islam i Zapad

El-Faruki neuspjehe muslimanskih društava podjednako pripisuje i Zapadu i zajednici muslimana, Ummetu. On je vjerovao da su krstaški/križarski ratovi, evropski koloni-

jalizam, cionizam i neokolonijalizam supersila bili vrlo živi i kao formativni utjecaji u zapadnjačkom odnosu i politici i kao trajni politički i kulturni realiteti u savremenom islamskom svijetu. Vesternizacija muslimanskih društava, koja je započela u vrijeme kolonijalne ere, nastavila je mučiti moderne muslimanske države i društva. Nacionalističke vlade su nastavile širiti ovaj “odvratni zapadnjački virus”, varijaciju stare bolesti tribalizma (*šu‘ūbijja*) koja je podijelila i oslabila Ummet. Uobličena od strane sekularizma, vesternizacija se fokusirala na materijalni progres, ali je zanemarila integralno mjesto duhovnoga. Na religiju se često gledalo svisoka ili je ona marginalizirana od strane nacionalističkih vlada i modernih elita. Programi modernizacije nekritički su prihvatani i presađivani sa Zapada - odvajajući muslimana od njegove prošlosti i čineći ga karikaturom zapadnjačkog čovjeka. Zajednica u kolapsu je dalje slabljena političkom, ekonomskom, vojnom i kulturnom zavisnošću od Zapada. Šta je sa onim muslimanima i pokretima koji su pokrenuli islamske akcije kako bi revitalizirali Ummet? Mada je el-Faruki uveliko držao do selefijskih pokreta 18. i 19. st., vjerovao je da su oni bili slabo pripremljeni da se suoče sa zapadnjačkim izazovima. Oni su imali samo ograničen uspjeh. Slično njima, moderni pokreti, poput Muslimanske braće Hasana al Benna’a, nisu uspjeli da dovoljno detaljno is crtaju svoj islamski predložak društva. Ma kakvi bili njezini rezultati i postignuća, el-Faruki nalazi da je islamska zajednica - u općenito žalosnom stanju: razdijeljena, potlačena i zavisna - lahak plijen za unutarne i vanjske neprijatelje. Vjerovao je da su obnova (*tedždid*) i reforma (*islah*) - dnevna zapovijest.

Jedan stari kršćanski poznanik Ismaila el-Farukija jednom je komentirao da je el-Faruki vjerovao da islamu treba reformacija izražavajući svoj utisak da je el-Faruki aspirirao

da bude njegov Luter. Znajući ga, mislimo da bi on više volio da ga se naziva *mudžahidom* - istinskim borcem za islam, ili još jednostavnije, kako se sjećamo iz dana kada smo bili njegovi studenti, *muslimom* - onim koji je predan cjelovitnoj borbi za realiziranje ili aktualiziranje Božije volje u ličnom životu i društvu. Koju god predodžbu prihvatimo, pisanje i aktivnost u posljednjem desetljeću njegovog života odaju čovjeka vučenog željom i predanošću da izmijeni sadašnje i buduće uvjete muslimana ispravljajući pogreške iz prošlosti. Opremljen poznavanjem islama i zapadnjačke misli, nikada nije prekidao borbu za postizanje "idejne dubine" i procesa za inkulturaciju i implementaciju islama i muslimanskih društava. U isto vrijeme, nastavio je napore za predstavljanje svoje vizije islama Zapadu uvjeren da Abrahamova/Ibrahimova djeca trebaju postići izmirenje na religijskim kao i na političkim i kulturnim osnovama.

El-Faruki je kombinirao duh islamskog modernizma ljudi kakvi su bili Muhammed Abduhu i Muhammed Ikbāl sa revivalističkim viđenjem ranijih lidera kakav je bio Muhammed Abdulvehhab. Poput ibn Abdulvehhaba, i on je žestoko kritikovao korozivne efekte sufizma i vanjskih kulturnih utjecaja na islam i naglašavao potrebu da se svi aspekti života sagledavaju i razumijevaju kao ukorijenjeni u doktrinu tevhide, Božije jedinosti ili jednosti. Islam treba biti primarno polazište u svim aspektima života. U isto vrijeme, el-Faruki je bio nasljednik islamskog modernističkog naslijeđa sa njegovim naglaskom na islamu kao religiji razuma. Razum i Objava su sredstva saznavanja Božanske volje: "Poznavanje Božanske volje je moguće pomoću razuma, izvjesno pomoću Objave." U el-Farukijevom pisanju možemo vidjeti ovaj dvostruki utjecaj Muhammeda ibn Abdulvehhaba i Muhammeda Abduhua, od kojih su obojica pisali o tevidu, posebno u

njegovom djelu *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Poput njih, el-Faruki temelji svoje tumačenje islama u doktrini tevhida kombinirajući klasičnu afirmaciju središnjosti Božije jednosti sa modernističkom interpretacijom (*idžti-had*) i primjenom islama na moderni život. Tevhid je predstavljen kao suština vjerskog iskustva, kvintesencija islama, princip historije, znanja, etike, estetike, Ummeta, porodice i političkog, društvenog, ekonomskog i svjetskog reda i poretka. Tevhid je osnov i srce islamskog sveobuhvatnog svjetonazora: "Sve raznolikosti, bogatstvo i povijest, kultura i naukovanje, mudrost i civilizacija islama sažeti su u ovaj najkraći izričaj: *La ilahe illallah* (Nema drugog Boga osim Allaha)." Mjera do koje je el-Faruki bio proizvod i most dvaju svjetova izražena je u idejama i jeziku koje je koristio u svome pisanju i govoru bilo nemuslimanima, zapadnjačkom slušateljstvu ili svojoj braći i sestrama u islamu. To je posebno vidljivo u *Tevhidu*, koji je pisan kao "Muslim Training Manual" (Priručnik za obuku muslimana). Ovdje, uprkos publici kojoj je namijenjeno djelo, el-Farukijevo predstavljanje islama kombinira islamsko vjerovanje i vrijednosti sa zapadnjačkim filozofskim / religijskim pitanjima i jezikom. Neko to jednostavno može pripisati utjecaju njegovog zapadnjačkog obrazovanja i života na Zapadu. Međutim, možda je ispravnije to pripisati njegovoj želji da islam predstavi kao jedini pravi odgovor na moderna pitanja kojima, po njegovome mišljenju, zapadnjačka kultura nije uspjela na adekvatan način pristupiti. Ovaj pristup zadovoljava dvostruku potrebu: nudi modernu interpretaciju Islama, a uzima u obzir zapadnjačku kulturnu tradiciju, koja sve više prožima obrazovanje i život muslimana. Tako je, npr., islam predstavljen kao vjera prirode, istinskog humanizma, etike i društva. Tevhid priskrbljuje jedinstvo prirode, ličnosti i istine koja ih potčinjava Bogu i, zauzvrat, razrješava

bilo kakvu brigu o konfliktu religije i nauke, afirmira etičku dimenziju islama i legitimizira potrebu za ponovnim otkrivanjem islamske dimenzije cjelokupnog znanja kroz proces islamizacije. El-Faruki jasno potvrđuje integralnu ili suštinSKU povezanost islama sa svim realitetima: “Islamsko mišljenje ne zna za parove suprotnosti kao što su “religijsko – sekularno”, “sveto – profano,” “crkva – država,” i arapski, vjerski jezik islama, u svome vokabularu nema riječi za to.” Njegova sklonost zapadnjačkom filozofijskome jeziku može se vidjeti u izjavama poput one da su “hedonizam, eudemonizam i sve teorije koje moralne vrijednosti nalaze u samom procesu prirodnog života (muslimanu) *bete noire*.” To je čak naglašenije u njegovom opažanju da je “on (muslim) stoga aksiologist u svojim vjerskim disciplinama egzegeze, ali samo do okončanja dostizanja smislene deontologije, poput pravnika.”

Ponovo se mora naglasiti da upotreba zapadnjačkih kategorija i jezika ne odaje nekritičko prihvatanje i asimilaciju u zapadnjačku kulturu. Ustvari, da bi se suprotstavio takvoj opasnosti po islam, el-Faruki se u svojim kasnijim godinama naročito posvetio onome što je nazvao islamizacijom znanja.

Obuka za novu generaciju

Glavno težište njegovog djelovanja bilo je obrazovanje nove generacije muslimana, školovanih modernim metodama, ali islamski orijentisanih. Vjerujući da su mnogi problemi islamskog svijeta nastali zbog njegove elite i zbog podijeljenosti obrazovanja u muslimanskim društvima, Ismail el-Faruki se ovim problemom bavio na više načina. Tipično, kombinirao je misao sa akcijom, ideologiju sa institucionalizacijom i implementacijom. Mnogo je i često putovao širom islamskog svijeta držeći predavanja na univerzitetima

i muslimanskim omladinskim grupama. Putujući, veliku brigu je posvećivao regrutiranju studenata za svoj program na Temple univerzitetu. Njihovo prisustvo je obogaćivalo iskustvo nemuslimanskih studenata, ali je, što je još važnije, i muslimanima davalo priliku da steknu modernu univerzitetsku naobrazbu kombinirajući studij islama i historije religija sa drugim disciplinama. On i njegova supruga, Lois Lamy el-Faruki, uživali su u nadnacionalnoj proširenoj porodici, često se brinući za materijalne kao i za obrazovne potrebe svojih studenata i priskrbljujući mnogima od njih dom daleko od rodnoga. Organizacijski, el-Faruki je bio lider Muslim Student Association, osnivač i predsjednik udruženja muslimanskih stručnjaka poput The Association of Muslim Social Scientists, i predsjedavajući Upravnog odbora The North American Islamic Trusta.

Tokom svog naučnog života, Ismail el-Faruki je kombinirao svoju posvećenost islamu i islamskim studijama sa svojom ulogom historičara religije i ekumenista. U isto vrijeme dok je tokom sedamdesetih grozničavo radio na ustanovljavanju programa islamskih studija, regrutirao i obučavao muslimanske studente, organizirao muslimanske stručnjake, osnovao je i predsjedavao matičnim odborom za islamske studije pri The American Academy of Religion (1976.-1982.). Po prvi put, islamske studije su bile značajnije prisutne kroz seriju panela upriličenih svake godine tokom uobičajenih godišnjih skupova. Izdato je nekoliko tomova priloga. Jedno djelo posebno odražava trajni interes Ismaila el-Farukija za međuvjerski dijalog. To je *Trialogue of Abrahamic Faiths - Trilogija ibrahimovskih/abrahamskih vjera*. Baš kao što je putovao širom svijeta u ulozi islamskog učenjaka-aktiviste, tako je aktivno učestvovao na međunarodnim ekumenskim susretima. Od objavljivanja *Christian*

Ethics 1967. god. pa do svoje smrti, bio je vodeća snaga u dijalogu islama sa drugim religijama. Tokom sedamdesetih, el-Faruki se etablirao kao vodeći muslimanski učesnik u javnom diskursu. Nije pretjerano reći da je el-Faruki postao jedan od šačice muslimanskih učenjaka poznatih i uvažavanih i u zapadnjačkim akademskim i ekumenskim krugovima. Njegovo pisanje, govori, učešće i vodeća uloga u međureligijskim susretima i u organizacijama koje su sponzorirali The World Council of Churches, The National Council of Churches, Vatikan i The Interreligious Peace Colloquium, čiji je bio potpredsjednik od 1977. do 1982. god., učinili su ga najistaknutijim i najplodnijim muslimanskim doprinositeljem dijalogu svjetskih religija. U svojim pisanim djelima, on je ustanovio principe i osnove za muslimansko učešće u međureligijskom dijalogu i društvenoj akciji. Pored njegovog specifičnog interesovanja za ekumenizam, el-Farukijevo interesovanje za druge vjere i kao historičara i kao muslimana dovelo je do nastanka njegovog *Historical Atlas of the Religions of the World – Historijskog atlasa svjetskih religija* 1975. god., u kome je on svoj raniji rad o kršćanstvu i hebrejstvu proširio u obuhvatniju studiju.

U kasnim sedamdesetim godinama, Ismail el-Faruki je postao nespokojan i frustriran zbog svoje situacije na Temple univerzitetu. Budžetska kresanja i suprotstavljeni prioriteti različitih odsjeka onemogućili su ga da sazda program islamskih studija koji ga je prvobitno privukao Templeu. Njegov vlastiti rad ga je sve više odvlačio u pravcu koji bi mogao biti opisan kao implementacija i strateško planiranje islamske reforme. Kao što smo vidjeli, el-Faruki je posvećivao sve više svoje energije skiciranju svoga tumačenja značenja islama i njegovih implikacija za muslimanska društva i organiziranju i obrazovanju muslimana. Shvatio je da pri-

mjena novih, nezapadnjačkih modela razvoja muslimanskih društava iziskuje obuku novih generacija muslimana i središene napore raspoloživih stručnjaka. U njegovim posljednjim godinama, neki projekti su posebno obilježili njegovo pozvanje trošeci najviše njegova vremena i snage. Ustanovio je The American Islamic College u Čikagu i bio njegov prvi predsjednik. Više od desetljeća zagovarao je stvaranje velikog islamskog univerziteta u SAD gdje bi postojao islamski studij i obuka onakvi kakve je on vizionarski uobličio. Njegovi planovi su bili veliki i u određenom broju prilika su se činili blizu ostvarenja. Međutim, morao je pristati na skromniji početak sa malim koledžom u Čikagu. U isto vrijeme, ostvario je dugogodišnji san kada je 1981. god. oformio The International Institute for Islamic Thought (Međunarodni institut za islamsku misao) u Virdžiniji. El-Faruki je shvatio da, pored svih prigovora nekritičkom prihvatanju zapadnjačkih modela političkog, ekonomskog, društvenog i obrazovnog razvoja, ti modeli postoje i ustaljeni su. Apeli i zahtjevi za islamskije orijentirane države i društva moraju odmaći dalje od kritiziranja statusa *quo* i ideološke retorike o islamskim alternativama. Islamski aktivizam se mora pripremiti da iz opozicije prijeđe na implementaciju. Više nije dovoljno izvikivati protiv čega si, a za šta si; narastajući je imperativ da se dođe u posjed specifičnih, konkretnih planova za novi islamski poredak.

Islamizacija znanja i društva

Rast islamskih pokreta i apela za islam od strane različitih vlada naglašavali su prijeku potrebu za timovima stručnjaka pripremljenih da premoste podijeljeni svijet mo-

derne sekularne elite i tradicionalnijih vjerskih lidera. Oni mogu osigurati studije i planove koji će se baviti pitanjem kako moderni islamski politički, kulturni, društveni, pravni i ekonomski sistemi trebaju izgledati. U središtu njegove vizije bilo je ono što je nazivao islamiziranjem znanja. On je smatrao da je politička, ekonomska i vjerskokulturna slabost islamske zajednice prvenstveno uzrokovana rascijepljenim stanjem u obrazovanju u muslimanskom svijetu i iz toga proisteklim nedostatkom vizije. El-Faruki je vjerovao da je lijek dvojak: neizbježno izučavanje islamske civilizacije i islamiziranje modernog znanja. Ovdje pronalazimo njegove omiljene teme, kombinaciju utjecaja islamskog modernista i revivalističkih tradicija. Slabost i neuspjeh su rezultat napuštanja idžtihada, koji je ishodište kreativnosti u islamu, suprotstavljenosti Objave (*vahj*) i razuma (*ʿakl*), odijeljenosti mišljenja i akcije i kulturnog i religijskog dualizma. Na tipičan način, Ismail el-Faruki kombinira mišljenje i akciju. Objavio je nekoliko djela, uključujući *Islamization of Knowledge – Islamizacija znanja*¹ i *Islamizing the Social Sciences – Islamiziranje društvenih nauka*, organizirao i učestvovao na međunarodnim konferencijama o islamiziranju znanja u zemljama poput Malezije i Pakistana i bio savjetnik muslimanskim vladama i islamskim organizacijama kao i konsultant univerzitetima od Afrike do jugoistočne Azije.

Dvadeseto stoljeće je postavilo mnoštvo zahtjeva pred muslimane širom Svijeta, uzdrmane realnostima rapidnih političkih, ekonomskih i društvenih promjena. Donijelo je pojavu nacionalističkih pokreta, nastanak modernih država, povećalo modernizaciju i vesternizaciju, dovelo do stvaranja države Izrael i serije arapsko-izraelskih ratova, arapskih so-

1 Štampano i na bosanskome jeziku u izdanju El-Kalema, 2004.god.

cijalističkih revolucija u pedesetim i ranim šezdesetim godinama, građanskih i regionalnih ratova i oživljavanja islama u privatnom i javnom životu. Tokom ovog perioda, postojao je niz utjecajnih muslimana, poput Muhammeda Abduhua, Muhammeda Ikbala, Hasana el-Benna'a i Mevlana Mevdudija (da imenujemo samo neke), koji su pokušavali da se suoče sa kritičnim pitanjima vjerovanja i identiteta. U posljednjim desetljećima, islamski svijet je imao određen broj istaknutih intelektualaca koji su kombinirali ono najbolje iz zapadnjačkog obrazovanja sa svojim islamskim naslijeđem i pokušavali i da objasne islam nemuslimanima i da doprinesu savremenoj interpretaciji i razumijevanju islama među muslimanima. Rastući značaj muslimanskog prisustva u Americi odražava se u činjenici da su i SAD osigurale kontekst za ovu tekovinu. Profesor Ismail el-Faruki je bio među njezinim najistaknutijim predstavnicima. Njegovo vjerovanje da islam kombinira vjerovanje i praksu i da mišljenje i intencija moraju uroditi akcijom uobličilo je život u kome su učenost i aktivizam bili isprepleteni. Islamska misao je za el-Farukija bila dio procesa ne samo saznavanja, već i činjenja. U svojim publikacijama, naučnim saopćenjima, univerzitetskim predavanjima, ekumenskim dijalozima i drugim aktivnostima on je pisao, govorio i djelovao sa jasnoćom i uvjerenjem nekoga ko ima viziju i misiju. On je uistinu bio učenjak-aktivist islama.

John L. Esposito

John O. Voll

(Preuzeto iz: *Makers of Contemporary Islam*, Oxford University Press, 2001.)

PREDGOVOR AUTORA

Ova knjiga donosi brojne pretpostavke koje, ukoliko se ispravno shvate, mogu poslužiti kako za razjašnjavanja, tako i za njihova opravdanja.

Najprije, globalni islamski Ummet je, nesumnjivo, najnesretniji ummet/zajednica ili narod u savremenom dobu. Uprkos činjenici da je brojčano najveći, zemljom i resursima najbogatiji, najveći u zakonodavstvu i jedini koji posjeduje najkorisniju ideologiju, naš ummet je veoma slab konstituent u međunarodnom poretku. On je fragmentiran u beskrajno različite države, podijeljen protiv samog sebe u zavadama sa ostalim zajednicama i narodima na svim njegovim granicama, nesposoban da proizvodi za svoje potrebe ili potrošnju, ili da se brani od neprijatelja. Iznad svega, umjesto da je *umme vasat* (posrednik između svih ostalih naroda čovječanstva) (Kur'an, 2:143), kako bi Uzvišeni Allah želio da bude, on je svačiji plijen. Ukoliko je, na bilo koji način, doprinio historijskoj borbi čovječanstva protiv bolesti, siromaštva, ignorancije, neprijateljstva, nemoralnosti i bezbožnosti, u savremenom dobu ta je borba gotovo neznatna.

Drugo, Božiji diktum: "Allah neće promijeniti stanje jednog naroda sve dok on sam sebe ne promijeni" (Kur'an,

13:12) isto tako je i nalog povijesti. Primijenjen na islamski svjetski Ummet, on objašnjava neuspjeh prijašnjih pokušaja reformisanja, kao i razlog produžavanja nelagode. U ne tako skoroj prošlosti, pokušaji poduzeti od strane selefijskog pokreta na Arabijskom poluotoku, u Sjevernoj i Zapadnoj Africi te na Indijskom potkontinentu pokazali su daleko više uspjeha nego skoriji pokušaji - zato što su naglašavali pogoršavanje stanja Ummeta mnogo dublje i zato što su težili mnogo radikalnijim načinima liječenja. Napali su *gulluvv* (ekstremna gledišta) heterodoksnog, nepravovjernog tesawwufa (misticizma), što je bilo ispravno, i okrenuli se konfrontiranju ostatku Ummeta i izvan svijeta bez adekvatne pripreme, što je bila njihova kobna greška. Kao rezultat toga, niko od njih nije uspio uprkos njihovim izvanrednim namjerama. Nedavne reforme poduzete od strane "nacionalnih" vlada muslimanskog svijeta (bilo da je riječ o ustavnim monarhijama, republikama ili diktaturama) uglavnom su građene na pijesku. Kada su imale iskrene namjere, ove reforme su naglašavale materijalne potrebe Ummeta, ali su zanemarivale ozbiljnije duhovne potrebe. Doista, one su samo povećale izopačenost u društvu šireći nacionalizam, podli zapadnjački virus stare bolesti kome se Ummet već ranije suprotstavljao u svojoj dugoj historiji odbacujući *eš-šu'ubijje*, tribalizam. Nacionalizam je uspio u Evropi (mada samo nakratko, a danas sigurno umire) najviše zato što je autoritet Katoličke crkve bio narušen od strane protestantske reformacije, a njihov Bog skepticizmom bačen s trona. Muslimani, lišeni autoritarne crkve i obdareni neuzdrmanom vjerom u jedinog transcendentnog Apsoluta koji jeste Bog, kao i moćnim šeri'atom koji upravlja njihovim društvenim ponašanjem, iako nikada nisu razumjeli nacionalizam, postali su njegove sluge. To je razlog zašto je

on, nacionalizam, pokazivao entuzijazam kada su se “nacionalistički” lideri poistovjećivali sa uzvikom “Allahu ekber” i odmah potom se vraćali njegovoj ravnodušnosti kada bi imidž takvog lidera nestao. Čovjek nije popravljen ni jednim od ovih pokreta, jer ni jedan od njih nije imao ispravan uvid u muslimanski predikament. Modernizacija je propala jer je ona, ustvari, bila vesternizacija budući da je otuđivala muslimane od njihove prošlosti i pravila od njih karikaturu zapadnjačkog čovjeka. Čak ni mala pažnja od strane ranijih pokreta za očišćenje muslimanskog temeljnog svjetonazora od uvećanja sujevjerja i ravnodušnosti nije bila prisutna u ovim reformama koje su na vjeru gledale s visine i koje su težile njezinoj marginalizaciji *a la West*. Preduvjet za promjenu sreće postavljen od Allaha, dž.š., nije ispunjen, a svjetski Ummet je nastavio da se zanosi.

Da, pokret el-Ihvan el-muslimun težio je da ispuni jaz koristeći se stoljetnim iskustvom. Imao je izvanredan početak, ali nije mogao održati trku. Osim tragedije u kojoj je dopustio sebi da bude uvučen u bitku u kojoj se ne može pobijediti, njegova najozbiljnija tragična krivica je bila nesposobnost da kristalizira viziju islama kao relevantnu za svaki momentum ljudskog života, za svaki aspekt moderne ljudske aktivnosti. Vizija je bila u svom najsvjetlijem zdanju u mislima kasnijeg Hasana el-Benna, ali je bila nešto konfuznija i nejasnija u stavovima njegovih sljedbenika. Nažalost, veliki muslimanski umovi zanimali su se nečim drugim, nebitnim. Oni nisu ustali da ispune zadatak koji je ostavio el-Benna: elaboriranje principa islama kao modernih i pouzdanih iskustava. Stoga je pokret mogao rasti u brojčanom smislu, ali ne i u idejnoj dubini, što je zahtjev promjene propisane Božijim dekretom.

Treća i posljednja pretpostavka ove knjige jeste da islamski globalni Ummet neće ustati ponovo ili biti *umme vasat* osim kroz ono što mu je dalo njegov *raison d'être* prije četrnaest stoljeća, njegov karakter i sudbinu, a to je islam. Konceptija muslimana o samom sebi kao halifi (namjesniku) Allaha, dž.š., na zemlji je ono što ga čini nezaobilaznim faktorom ljudske povijesti. Samo kao Božiji namjesnik te, stoga, jedino u istinskoj predanosti viziji islama, čovjek može djelovati odgovorno u vremensko-prostornoj sveukupnosti. Kao takav, musliman mora da se uključi u uzročne procese prostora i vremena (materijalne, fizičke, društvene i duhovne) kako bi preusmjerio njihov pravac ka ispunjenju Božanskog obrasca. Kao takvo, interferiranje muslimana u prostor i vrijeme je, ustvari, rekonstrukcija tog prostora i vremena, a ne njegovo poništavanje ili bježanje od njega, kakav je slučaj u hinduističko-budističkoj duhovnosti. A rekonstrukcija tog prostora i vremena nije "kreativna" volja kojoj musliman teži, nego Božija volja. Konačno, rekonstrukcija koju musliman poduzima nije djelo prkosa ili nadmetanja kao u prometejskom Zapadu, nego odgovoran čin pokoravanja, ibadeta. Prema tome, musliman uživa trojaku zaštitu: protiv njegove vlastite sposobnosti da eksploatira prirodu; protiv arogancije moći ukoliko ostvari uspjeh; i protiv tragedije kada bespomoćnost i očaj postanu suština ukoliko ne ostvari uspjeh.

Islamska vizija realnosti je ono što ova knjiga nastoji predstaviti za upućivanje muslimanske omladine. Autor se nada da će njome povesti omladinu dalje na putu istinske samoreforme aktualizirajući rana idejna shvatanja velikih reformista selefijskog pokreta, Muhammeda ibn Abdulvehhaba, Muhammeda Idrisa es-Senusija, Hasana el-Benna i dr. Relevantnost islama prema različitim poljima ljudske misli i

aktivnosti je analizirana u ovoj knjizi i elaborirana s nadom da ona postane podloga za reformske programe u svakom od ovih polja. Ni jedna druga podloga islama neće uspjeti! Suština i srž islama je al tawhid; al tawhid je i naziv knjige kao i sadržaj te relevantnosti.

Neka Allah, dž.š., prihvati ovaj rad kao skroman doprinos jednog od Njegovih robova u najvećoj od svih tema, i neka uputi čitaoca u Njegovu istinu. Bilo da knjiga doprinese ovom cilju pozitivno – ukazujući na istinu, ili negativno – ukazujući šta nije istina, autor je zadovoljan da Allah, dž.š., prihvati ovaj rad kao instrument ka tom cilju.

Ismail Radži el-Faruki
Temple univerzitet
Zu-l-hidždže 1402./oktobar 1982.

SUŠTINA VJERSKOG ISKUSTVA

1. TEVHID KAO VJERSKO ISKUSTVO

U srži vjerskog iskustva nalazi se Bog. *Šehadet* (priznavanje islamskog vjerovanja) glasi: “Nema drugog boga osim Allaha”.

Božije ime, “Allah”, koje u najjednostavnijem prijevodu znači “Bog”, zauzima središnju poziciju u svakom muslimanskom djelu, u svakoj muslimanskoj misli i na svakome mjestu. Prisustvo Boga ispunjava svijest muslimana u svako vrijeme; Božija uzvišenost je uvijek prisutna u čovjekovoj neposrednoj blizini. Šta to znači?

Stoljećima se među muslimanskim filozofima i teolozima vodila rasprava o tim pitanjima, da bi svoj vrhunac doživjela u djelima Gazalija i Ibn Sina-a.

Prema filozofima, to pitanje je bilo u vezi sa problematikom uređenosti Univerzuma. Polazili su od tvrdnje da je svijet kosmos (područje u kojem prevladavaju red i zakon) i gdje se stvari dešavaju kauzalno te da uzroci proizvode njihove odgovarajuće posljedice. Takvim stajalištima slijedili su grčke, mesopotamske i drevne egipatske ostavštine religije i filozofije. Stvaranje samo po sebi za njih je predstavljalo put iz haosa ka kosmosu.

U to vrijeme, Muslimani su njegovali najviše ideje transcendencije i plemenitosti Božanskog Bića, međutim, nisu mogli da prihvate postavku po kojoj je to Biće sadržano u jednom takvom haotičnom svijetu.

S druge strane, teolozi su se plašili da jedna takva teza o uređenju Univerzuma nužno prikazuje Boga kao *deusa otiosusa* – po kojoj Njegovo prisustvo nema svrhe nakon što je kreirao svijet i u njega ugradio planski mehanizam neopohodan da sve dovede u kauzalnu vezu. Njihova tvrdnja se ispostavila tačnom.

Svijet u kojem se sve odvija po principu kauzalnosti i gdje su svi uzroci prirodni, u njemu samom ili izvan njega, zapravo je svijet kome ne treba Bog. Jedan takav Bog nikada ne bi ispunio vjersko osjećanje. Ili je On taj pokraj koga se sve događa, onemogućen da inicira i kontrolira, ili postoji neki drugi bog osim Njega koji je stvarni uzrok i gospodar svega. Otuda su teolozi odbacili filozofsko gledište i uveli doktrinu *okazionalizma*. Ova teorija govori o tome da u svakom trenutku Bog osvježava svijet i na taj način omogućava sve ono što se u tome svijetu događa. Neminovnost uzročnosti zamenili su vjerovanjem da Bog kao pravedno Biće ne obmanjuje nego da ispravan efekat uvijek slijedi ispravan uzrok.

Suština stvari nije bila uspostavljanje uzročnosti nego Božanskog prisustva i potčinjavanja uzročnosti tome prisustvu. Takvim tezama teolozi su u potpunosti nadjačali filozofe.¹

1 Ovo je evidentno i iz slabe reputacije koju je imala filozofija (tj. tradicija apstraktnog mišljenja koja je počela sa el-Kindijem i nastavila se sa el-Farabijem, Ihvan es-safa, Ibn Sinaom i Ibn Rušdom) i filozofi koji su se njome bavili, svejedno kako su se oni nazivali (npr. *hillinijun*, *menatika*, *mašša'un*, *rivakijjun*), kao i iz tretmana filozofa i njihovih knjiga tokom cijele muslimanske povijesti. Nema nimalo sumnje da je ovakav odnos

U pozadini teološkog stajališta stoji muslimansko iskustvo u kome Bog nije samo apsolut, konačni uzrok ili načelo, nego i izvor normativnosti. Upravo je ovo aspekt koji je bio najviše kritikovan od strane teorija u kojima Bog postaje *deus otiosus*; i otuda naklonost muslimana ovom izvoru normativnosti koji filozofsku teoriju odbacuje kao izopačenu.

Bog kao izvor normativnost znači da je On Biće koje naređuje. Njegovi pokreti, misli i djela jesu realnosti izvan svake sumnje, ali svako od ovih, sve dotle dokle ih čovjek opaža i shvaća, jesu za njega, čovjeka, vrijednost, "ono što bi moralo biti" čak i kada - u slučaju kada je već realizirano - "ono što treba da se čini" ne proizlazi iz toga.

Uz to, zato što je metafizička, konačnost Božijeg određenja za muslimana nije odvojena niti prenaplašena na štetu aksiološkog. Ako bismo dopustili muslimanu da ovdje upotrijebi kategoriju "vrijednosti znanja", on bi mogao kazati da je vrijednost metafizičkog u tome što unaprjeđuje imperativnost, poziv na djelovanje ili normativnost.

Bog je krajnji završetak, završetak prema kome sve finalne veze teže i na koga se oslanjaju. Svaka veza pojedinačno teži drugoj vezi, koja nadalje teži trećoj vezi i tako redom, te stoga zahtijeva sponu, odnosno mrežu kojom bi se nastavilo sve dotle dok se ne dosegne krajnji završetak koji je, zapravo, završetak u samom sebi.

prema filozofiji proistekao zbog distanciranja filozofa od osnovne *intuicije Ummeta* (cjelokupne muslimanske zajednice). Za izvanredne analize helenskih korijena muslimanske "filozofije" i njezinog odbacivanja od strane islamskih mislilaca v.: Ali Sami en-Neššar, *Menahidž el-bahs 'inde mufekki-ri el-islam ve nakd el-muslimin li el-mantik el-aristotalisi* (Kairo, Dar el-fikr el-'arebi, 1367/ 1947.).

Bog je jedan takav završetak, završetak svim ostalim završecima, sistem ili mreža završetaka. On je krajnji objekat svih želja, kao što je On Taj koji daje svako drugo dobro (koji sve drugo čini dobrim), jer ukoliko nije postavljen krajnji završetak, svaka karika u lancu biva prekinuta. Krajnji završetak je aksiološko polazište svih lanaca, odn. svih mreža ili neksusa završetaka.

Iz ovakve koncepcije Boga kao krajnjeg, izvornog, odn. prvobitno pozicioniranog svršetka i aksiološke osnove, mora proizlaziti da On mora biti jedan jedini. Očigledno je da, ukoliko taj uvjet ne bi bio ispunjen, tada bi ponovo bilo pokrenuto pitanje u pogledu prvenstva ili konačnosti jednog (završetka) prema drugom. Upravo bi bilo prirodno da krajnji završetak bude i jedinstven, kao što je prirodno da prvobitni izvor lanca bude jedinstven. Konačnost, odn. prvobitnost isključuje mogućnost svoje ovisnosti o nečemu drugom.² To je ona jedinstvenost koju muslimani priznaju u svome svjedočenju vjere “Nema drugog boga osim Boga (tj. Allaha).”

U dugoj historiji religija, muslimansko priznanje Božijeg postojanja došlo bi na samom kraju. I zaista je Bog u Kur'anu rekao čovjeku da nije bilo naroda a da mu On nije poslao poslanika³ i da nijedan poslanik nije bio poslan ni

2 *...jer kad bi na nebu ili na Zemlji bilo ikakvih drugih Božanstava osim Allaha, oba (ta carstva) bi se sigurno srušila! Bezgraničan je u veličini Svojoj Allah, ustoličen u Svojoj svemoći (daleko) iznad svega što ljudi mogu izmisliti određivanjem pojma! (21:22).* – U ovom prijevodu odlučili smo se za “Poruku Kur’ana”, prijevod i komentar Kur’ana iz pera Muhammeda Asada (op.prev.).

3 *...jer nikad nije bilo nijedne zajednice a da opominjač nije (živio) i preselio na onaj svijet u njezinoj sredini (35:24); i zaista, u svakoj zajednici Mi smo uzdigli poslanika...(16:36); I Mi smo slali Svoje poslanike, jednog za drugim: i svaki put kad bi njihov poslanik došao nekoj zajednici, oni bi ga u laž utjerivali...(23:44).*

zbog kojega drugog razloga osim da podučava obredima i da služi Bogu.⁴

Međutim, vjerovanje u Božiju jedinstvo je nešto sasvim novo. Ono je donijelo sa sobom osvježavajuće rušenje lažnih božanstava i kipova u vremenu i mjestu gdje su dualizam i trinitarizam bili znatno više cijenjeni na hijerarhijskoj ljestvici religijske osviještenosti nego što je to bio politeizam. Sa ciljem da se jednom znanstveno oslobodi tih oblika svijesti, islam je zahtijevao najviši stepen pažnje prilikom korištenja vokabulara kao i određene propise u skladu sa Jedinim Bogom. "Otac", "Posrednik", "Spasitelj", "Sin" i tako dalje potpuno su izbačeni iz vjerskog vokabulara, dok je naglašena jedinstvo i apsolutna transcendentnost Božanskog Bića, tako da nijedan čovjek ne može za sebe prisvajati bilo kakvu relaciju sa Bogom. Islam prihvata kao stvar načela to da nijedan čovjek niti ijedno drugo biće nije ni za trunku bliže Bogu nego neko drugo ljudsko biće. Činjenica da je svako biće stvoreno dovodi nas do zaključka da stvaranje razdvaja transcendentno od onog naturalnog i da je ono nužna pretpostavka Božije aksiološke prvobitnosti, odn. konačnosti.

Relevantnost Božije jedinstva – jedinstva prema čovjekovom vjerskom životu je mnogo jednostavnija za razumijevanje. Čovjekovo srce uvijek se naklanja manjim božanstvima od Boga, i ljudske namjere su skoro pa uvijek zaokupljene raznim požudama. Prema Kantu, najplemenitije namjere, one najčistije su one iz kojih su odstranjeni svi elementi *samovolje* ("die Willkur"). A islam, ta savršena čistota, odstranjuje upravo te elemente.

Spoznavanje Boga kao izvora normativnosti, kao krajnjeg završetka u čijoj je suštini imperativnost i poželjnost, nije

4 I zaista, u svakoj zajednici Mi smo uzdigli poslanika (zaduženog ovom porukom): "Obožavajte Allaha, a klonite se sila zla!" (16:36).

moguća ukoliko ne postoje stvorenja za koje je ta normativnost normativna. Jer, normativnost predstavlja relacioni, odnosni koncept. Da bi postojao kao takav, neophodno je postojanje bića za koje je Božanska naredba kako uočljiva (stoga prepoznatljiva), tako i ostvariva. Relacionalnost nije isto što i relativnost; ona ne treba biti shvaćena kao impliciranje da je Bog ovisan o čovjeku i njegovom svijetu. U islamskom učenju, Bog je samodostojan, Sam Sebi dovoljan; međutim, ta samodostojnost ne isključuje stvaranje svijeta u kojem ljudi pronalaze imperativnost i realiziraju svoje “ono što treba biti”.

Dakle, u biti islamskog vjerskog iskustva nalazi se Bog, Allah, Koji je jedan jedini i Čija volja jeste imperativ i vodič za sve ljudske živote. U Kur'anu se o tome govori na dramatičan način. U njemu je prikazan Bog kako objavljuje Svojim melecima Svoju namjeru da kreira svijet i da na njemu postavi namjesnika/predstavnika koji će ispunjavati Njegovu volju. Meleci su iskazali svoje neslaganje rekavši da namjesnik koji bi ubijao, činio zlo i prolijevao krv nije vrijedan stvaranja. Suprotstavili su jednog takvog namjesnika sa sobom samima, koji nikada nisu zastranili u ispunjavanju Božanske volje, na šta im je Bog odgovorio: “Ja znam ono što vi ne znate”⁵. Zaista, čovjek bi činio zlo, jer je to u njegovoj prerogativi kao bića koje posjeduje slobodnu volju. Za pojedince, ispuniti Božansku volju i onda kada je u potpunosti u njegovoj moći da postupi i suprotno, znači ispuniti i onaj viši, vrjedniji dio te Božanske volje. U ovom kontekstu me-

5 A nu, tvoj Uzdržavatelj rekao je melecima: “Zaista, Ja ću baš sada na Zemlji namjestiti onoga koji će je naslijediti!” Oni uzviknuše: “Zar ćeš na njoj postaviti onoga koji će po njoj nered širiti i krv prolijevati – dok Te mi tespih činimo hvaleći Te i zahvaljujući Ti?!” (Allah) odgovori: “Ali, Ja znam ono što vi ne znate!” (2:30).

leci su u potpunosti isključeni, s obzirom da oni ne posjeduju slobodu da prekrše Božanski imperativ. Na sličan način, u jednom drugom dramatičnijem kur'anskom ajetu, Bog nudi Svoje povjerenje, Svoj emanet nebesima i Zemlji, planinama i rijekama. Oni su preplašeno i uspaničeno to odbili, ali je čovjek prihvatio emanet i preuzeo njegov teret⁶. Emanet ili Božanska volja, koju ni Zemlja niti nebesa ne mogu da realiziraju, jeste moralni zakon koji zahtijeva slobodu izvršioca. Na Zemlji i na nebesima Božija volja je ostvarena nužnošću prirodnog zakona djelovanja⁷. To je Njegov nepromjenljivi *sunnet* ili obrazac koji je usađen u stvaranje, obrazac koji prouzrokuje da se stvaranje odvija na način na koji se odvija. Prirodni zakon ne može biti narušen od strane same prirode. Njegovo potpuno ispunjenje obuhvata sve ono što je priroda u mogućnosti da učini⁸.

Međutim, čovjek, koji smiono prihvata emanet, u mogućnosti je da ispunjava ili da ne ispunjava Božiju volju⁹. Upravo on, među svim ostalim stvorenjima, zadovoljava preduvje-

6 *Uistinu, Mi smo ponudili emanet, svetu dužnost (razuma i volje), nebesima i Zemlji i brdima: ali oni odbiše da je nose jer su se bojali njega, a čovjek ga ponese (33:72).*

7 *Mi sve stvaramo u pravoj mjeri i omjeru (54:49); I nema živog stvorenja na zemlji a da u svome uzdržavanju ne ovisi o Allahu; On zna njegovu vremensku granicu (na zemlji) i njegovo počivalište (nakon smrti): sve je (ovo) navedeno u (Njegovoj) jasnoj odluci! (11: 6); I (oni imaju znak u) Suncu: ono se kreće putanjom svojom – (a) ona je postavljena voljom Svemogućeg, Sveznajućeg; i (u) Mjesecu kome smo Mi odredili mijene (kroz koje mora proći) dok ne postane kao stara palmina grana, isušena i savijena; (pa) niti Sunce smije sustići Mjesec, niti može noć prigrabiti vrijeme dana, pošto svi oni Svemirom plove (u skladu s Našim zakonitostima) (36:38-40).*

8 *Ibid.*

9 *Zaista, Mi smo tebe sa Plemenitih Visina darivali ovom Knjigom, koja donosi istinu za (cijelo) čovječanstvo. I ko god izabere da (njome) upućen bude, čini to za svoje dobro, a ko god izabere da u zabludi bude – samo na svoju štetu luta; a ti nemaš moći da odrediš njihovu sudbinu (39:41).*

te moralnog djelovanja, tj. slobodu. Moralne vrijednosti su mnogo više uvjetovane nego elementarne vrijednosti prirode s obzirom da ih one unaprijed pretpostavljaju. Na isti način, one, opet, pretpostavljaju utilitarističke ili instrumentalne vrijednosti i stoga zauzimaju viši stepen od bilo kojih drugih vrijednosti. Očigledno, one su značajniji dio Božanske volje, koji čini potrebnim stvaranje čovjeka i njegovo postavljanje kao namjesnika Božijega na Zemlji.

Zbog svog dara, čovjek je na višem stepenu od meleka, jer je on u stanju da učini više od njih¹⁰. On može da se ponaša moralno, odn. u slobodi, što oni ne mogu. Čovjek podjednako dijeli neophodnost prirodnog prouzrokovanja u svom vegetativnom i u svom animalnom životu, u svom tjelesnom prisustvu kao stvar među ostalim stvarima na zemlji. Međutim, tek kao biće posredstvom koga onaj značajniji dio Božije volje biva realiziran, on se realizira u svojoj punini, bez premca.

Njegov je kosmički poziv genuino namjesništvo – *hilafa* (hilafet) Božanskog uređenja.

Zaista bi bilo mizerno, nekoordinirano djelo sa Božije strane da je bio stvorio takvo kosmičko stvorenje kao što je čovjek a da mu prethodno nije omogućio da spozna Njegovu volju; ili da ga je postavio na Zemlju a da je nije učinio dovoljno fleksibilnom (prilagodljivom) da primi izvršavanje dužnosti čovjekove etičke vokacije; ili, pak, da ga je postavio tamo gdje činjenje ili nečinjenje te volje ne bi imalo nikakve razlike. U cilju spoznaje Božanske volje, čovjeku je dato otkrovenje - data mu je Objava, direktno i neposredno objelodanjivanje onoga što Bog želi da on, čovjek, realizira na zemlji. Kada god je Objava bila narušavana, izvrtana ili za-

10 *A kad rekosmo melecima: "Padnite na sedždu pred Ademom!" - svi oni padose na sedždu osim Iblisa...(2:34).*

boravljana, Bog je ponavljao objavljivanje uzimajući u obzir relativnosti povijesti, promjene u vremenu i prostoru, a sve da bi se u čovjekovom dosegu zadržalo znanje moralnih imperativa. Tako je čovjek obdaren osjetilima, razumom i razumijevanjem, intuicijom... - cjelokupnim savršenstvom neophodnim za samostalno otkrivanje Božanske volje. Božanska volja nije usađena samo u kauzalnoj prirodi, nego jednako i u ljudskim osjećanjima i odnosima. Gdje god prva Volja preduzima korake koji je vode otkrivanju discipline zvane prirodna nauka, druga Volja djeluje u cilju otkrivanja moralnog smisla i discipline etike. Spoznaje i zaključci (do kojih čovjek dolazi) nisu uvijek pouzdani; oni su uvijek predmet sporenja i grijeha, daljnjeg istraživanja, daljnjih analiza te prepravki radi dubljeg uvida. Ali, uprkos svemu tome, izučavanje je moguće i razum se ne može nadati ponovnom istraživanju i ispravljanju vlastitih ranijih saznanja a da ne zapadne u skepticizam i cinizam. Stoga, znanje o Božanskoj volji je dostižno posredstvom razuma, dok je otkrovenjem sasvim pouzdano. Jednom uočena, čežnjivost sadržine Božanske volje postaje činjenica ljudske svijesti. Doista, poimanje (razumijevanje) vrijednosti, potčinjavanje (ili, možda, odazivanje?) njezinom dinamičkom pozivu i determinirajućoj moći jeste znanje samo po sebi. Jer spoznati vrijednost znači izgubiti svoju ontološku uravnoteženost, odn. ekvilibrij, i upravljati se u tome smjeru, tj. pretrpiti promjenu, započeti realizaciju vlastitog "biti", te ispuniti "ono što nam je činiti" koje proizlazi iz toga.

Istaknuti američki empirist, C.I. Lewis, običavao je govoriti: "Poimanje vrijednosti je iskustvo i samo po sebi predstavlja vrjednovanje."¹¹

11 C.I. Lewis je elaborirao ovu svoju ideju u svojoj knjizi *Analysis of Knowledge and Valuation* (La Sale: The Open Court Publishing Co., 1946), 416 -17.

Toliko o posljedicama vjerskog iskustva na teoriju o čovjeku, sa islamskog aspekta. Sada bi bilo potrebno razmotriti i implikacije vjerskog iskustva na sotiologiju (teoriju o ljudskom spasenju) i povijest. Već smo istakli prilagodljivost svijeta, odn. njegovu savitljivost, njegovu spremnost da bude informiran, nanovo popunjen, preoblikovan, skrojen tako da predstavlja konkretizaciju Božanskog obrasca. Ova spremnost, zajedno sa dostižnošću otkrovenja i obećanjem razuma u vezi sa kritičkim uspostavljanjem Božanske volje - sve to čini neoprostivim eventualni neuspjeh čovjeka da ispunji svoje namjesništvo. Zaista je ispunjenje ovog poziva jedini uvjet koji islam poznaje za čovjekovo spasenje¹². Ili je to njegovo vlastito djelo, ili je on bezvrijedan¹³. Niko ne može da uradi taj zadatak umjesto njega, čak ni Bog, a da to od njega ne sačini marionetu. To proizlazi iz prirode moralnog djelovanja, naime, to nije samo po sebi moralno ukoliko nije rezultat slobodne volje i ukoliko nije preduzeto radi ispunjenja od strane slobodnog činioca tj. čovjeka. Bez ljudske inicijative i napora, cjelokupno moralno bogatstvo, sve moralne vrijednosti su - beskorisne¹⁴.

Islamska sotiologija je, kako se da razumjeti, dijametralno suprotna tradicionalnom kršćanstvu. Zaista, termin "spasenje" nema svog ekvivalenta u islamskom vjerskom vokabularu. Stoga, ne postoji spasitelj i nema se od čega spašavati. Čovjek i svijet su ili pouzdano dobri ili neutralni, ali ni u kom slučaju nisu zli¹⁵.

12 *I (reci im da) Sam stvorio džine i meleke, nevidljiva bića, i ljude samo za to da Me mogu (spoznati i) obožavati (51:56).*

13 *On koji je stvorio smrt kao i život, kako bi vas mogao staviti na kušnju (i tako pokazati) koji je od vas najbolji u ponašanju...(67:2).*

14 *Ne smije biti prisiljavanja u vjeru! Sada se jasno razlikuje Pravi Put od zablude...(2:256); ...neka, onda, onaj ko hoće vjeruje u Istinu, a neka je onaj ko hoće odbaci (18:29).*

15 *(Takav je On), Koji sve savršeno stvara (32:7); ...Koji (sve) stvara i svemu oblik daje u skladu s onim što mu je namijenjeno da bude (87:2).*

Čovjek započinje svoj život etički svjestan i čist, a ne opterećen bilo kakvim izvornim grijehom, koliko god blagim ili augustinijanskim¹⁶. Zapravo, pri samom rođenju on je već na višem stepenu od početnog na kojem posjeduje otkrovenje i svoja racionalna sredstva već spremna za korištenje, baš kao što je i svijet spreman da primi njegove etičke čine¹⁷. Njegov *felah* (sreća, sreća stečena djelima, etičko blaženstvo, uspjeh, spokojstvo), termin kojeg islam koristi, a koji potiče od korištenja koji ima značenje "izrastati iz zemlje", sastoji se od njegovog ispunjenja Božanskog imperativa¹⁸. On može da se nada Božijoj milosti i oprost, ali ne može računati na to ukoliko se usteže od činjenja Božanske volje zbog ignorancije, lijenosti ili prkosa. Njegova vjera i sudbina jesu upravo ono što on sam čini da budu¹⁹. Božija vlast je pravična, niti pogodna niti nepogodna. Njezina skala pravičnosti potječe od apsolutne preciznosti i savršene ravnoteže. Tako i njezin sistem svjetovnih nagrada i kazni dodjeljuje svakome, blagoslovljenom ili neblagoslovljenom, tačno ono što je zaslužio²⁰.

16 Sveti Augustin, *The Enchiridion*, pogl. 26. Za analizu kršćanskoga koncepta grijeha, v. autorovu studiju *Christian Ethics: A Sistematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas* (Montreal: McGill University Press, 1967), pogl. VI.

17 *Zar mu nismo dali oka dva, i jezik, i usne dvije, i pokazali mu dva glavna Puta (dobra i zla) (90:8-10); I On vam je potčinio, (kao dar) od Sebe, sve što je na nebesima i na Zemlji...(45:13); On je Taj koji vam je Zemlju bešikom učinio i osigurao vam sve što je potrebno za (život) na njoj kako biste mogli slijediti Pravi Put (43:10).*

18 M.M. ez-Zubejdi, *Tadž el-'arus* (Dar mektebe el-hadže, 1965), pod "f – l – h", vol. 2, 199.

19 *Toga Dana će se svi ljudi pojaviti, odvojeni jedni od drugih, da im se pokažu njihova (prošla) djela, pa, ko bude učinio dobra koliko je trunka jedna – vidjet će ga; a ko bude učinio zla koliko je trunka jedna – vidjet će ga (99:6-8).*

20 *...jer Allah nikada ne čini ni najmanju nepravdu stvorenjima Svojim (3:182). "Neću previdjeti trud nikog od vas koji se trudi (na Mome Putu), bio muškarac ili žena" (3:195).*

Islamsko vjersko iskustvo ima veliki utjecaj na svjetsku povijest. Plamen muslimanske vizije doveo je do toga da je musliman transponiran na povijesnu scenu, te mu je tako omogućena realizacija Božanskog obrasca koji mu je Poslanik, sallallahu 'alejhi ve sellem (s.a.v.s.) - Allah ga blagoslovio i mir mu podario, prenio. Za njega nije bilo ništa vrijednije od toga. U tu svrhu, bio je spreman da plati maksimalnu cijenu, čak i polažući svoj vlastiti život. Vjieran sadržaju te vizije, on je cijeli svijet smatrao prostorom za život i djelovanje, svoj ummet kao zajednicu čovječanstva izuzev nekolicine obijesnih od kojih je zahtijevao da se pod prisilom vrate u zajednicu.

Njegova *pax Islamica* nikada nije shvatana kao monolitno društvo u kojoj jedino islam preovladava, nego je uključivala i jevreje, kršćane i Sabejce prema kur'anskom izvoru, zoroastrijance prema muhammedanskom izvoru, te hinduiste i budiste prema pravničkoj ekstrapolaciji tog izvora. Ideal ostaje isti, naime, takav jedan svijet u kojem je - kao što Kur'an naglašava - "Božanska riječ najviša, vrhovna" i u kojem svako priznaje tu vrhovnost²¹. Ali da bi jedno takvo priznanje bilo uopće vrijedno, ono treba da bude izraz slobodne volje svakog pojedinca. I zbog toga, ući u *pax Islamicu* ne znači prelazak u islam, nego ulazak u miroljubive odnose u kojima se ideje slobodno izražavaju i gdje su ljudi slobodni da priznaju i da budu priznati. Zaista, islamska vlast nudi sva svoja sredstva na raspolaganje jevrejskom, kršćanskom te hinduističkom i budističkom društvu da upotrijebi svoj autoritet i otkloni svako odstupanje i nepoštivanje principa judaizma, kršćanstva, hinduizma ili budizma. Islamska država je bila jedina

21 ... a potpuno ponizio riječ onih koji su bili uporni u poricanju Istine, dok je Allahova riječ ostala vrhovna...(9:40); ...dok svako obožavanje ne bude posvećeno samo Bogu (2:193).

nejevrejska država u kojoj jevrej nije mogao da se dejudaizira ili da se porobi kao jevrej, protivno nalogu judaizma. Isto se primjenjivalo i na kršćane, hinduiste i budiste.

S obzirom na činjenicu da je do njegove emancipacije u XIX. stoljeću evropski jevrej koji je radio suprotno uputstvima *Bayt ha Din*-a mogao jedino biti isključen iz društva – jedno takvo isključenje, koje je od njega pravilo razuzdanog čovjeka koji ne poštuje zakon, dočekano je od strane kršćanskog društva na način da takav jevrej ili nejevrej bude odstranjen i ubijen – dok bi orijentalnog jevreja koji bi svojim ponašanjem prkosio *Bayt ha Din*-u, islamska država ispravila u ime njegovih rabina. To pokazuje prvobitni dokaz muslimanskog razumijevanja Božanskoga povjerenja kao etičkoga povjerenja.

2. TEVHID KAO POGLED NA SVIJET

Jednostavno i tradicionalno rečeno, *el-tevhid* je priznavanje i svjedočenje da “nema drugog Boga osim Boga (Allaha)”. Ova naizgled odrična izjava, sažeta do krajnjih granica, nosi u sebi najveće i najbogatije značenje u cjelokupnom islamu. Ponekad su cjelokupna kultura, tradicija ili historija izraženi u samo jednoj rečenici. Ovo je zasigurno slučaj kod *el-kelima* (Izjave, Deklaracije) ili *eš-šehade* (Šehadeta) u islamu. Sva ta raznolikost, bogatstva i historije, kulture i učenja, mudrosti i civilizacije u islamu...- izraženi su u ovoj najkraćoj mogućoj rečenici: *La ilahe illallah* (Nema drugog Boga osim Allaha).

Tevhid je sveobuhvatni pogled na realnost, istinu, svijet, prostor i vrijeme, ljudsku povijest i određenje. I sa tog stajališta govorimo o slijedećim principima:

a) Dualnost

Postoje dvije generične vrste stvarnosti: Bog i onaj koji nije Bog, Stvoritelj i stvorenje. Prvo uređenje (naredba) nema ništa osim jednog člana, Allaha, dželle šanuhu (Uzvišeno je Njegovo Biće). On Sam je Bog, Vječni, Stvoritelj, Transcendentan. "Ništa nije Njemu slično"²². On ostaje vječno apsolutno jedan jedini, lišen sudruga i partnera²³. Drugo je uređenje vremena i prostora, iskustva, stvaranja. Ono uključuje sva stvorenja, svijet stvari, biljaka i životinja, ljudi, džina i meleka, nebesa i Zemlje, Dženneta i Džehennema i svega što oni postaju nakon što postanu biće. Ta dva uređenja, Stvoritelj i stvorenje, potpuno su i apsolutno različiti dotle dokle se tiče njihovog bića ili ontologije, kao i njihovog iskustva i razvoja. Zauvijek je onemogućeno da jedno bude ujedinjeno s nečim drugim, infuzirano ili disfuzirano. Niti može Stvoritelj biti ontološki transformiran te tako postati stvorenje, niti stvorenje može transcendirati i transfigurirati se tako da, na bilo koji način i u bilo kojem smislu, postane Stvoritelj²⁴.

22 *Utemeljitelj (je On) nebesa i Zemlje, ...ne postoji ništa što bi bilo ravno Njemu, i samo On sve čuje, sve vidi (42:11); Bezgraničan je On u Svojoj veličini i dostojanstveno uzvišen iznad svega što ljudi mogu zamisliti i pojmiti... (6:100); Ni jedan ljudski pogled Njega ne može obuhvatiti, a On obuhvata sve ljudske poglede...(6:103).*

23 *Reci: "On je Allah – Jedini Bog: Bog Vječni, Neprouzročeni Uzrok svega što postoji! On ne rađa, niti je rođen; i ne postoji ništa što bi se moglo usporediti s Njim!" (112:1-4); A ipak, neki su (ljudi) počeli pripisivati svim vrstama nevidljivih bića mjesto uporedo s Allahom – iako ih je On (sve) stvorio; i u svome neznanju oni su Mu izmišljali sinove i kćeri! ... (6:100).*

24 *Pa ipak, ima ljudi koji obožavaju neke zemaljske stvari ili bića kao božanstva (za) koja (se pretpostavlja da) oživljavaju (mrtve; a ona to ne uspijevaju); jer kad bi na nebu ili na Zemlji bilo ikakvih drugih Božanstava osim Allaha, oba (ta carstva) bi se sigurno srušila! Bezgraničan je u veličini Svojoj Allah, ustoličen u Svojoj svemoći (daleko) iznad svega što ljudi mogu izmisliti određivanjem pojma! On ne može biti pozvan na odgovornost za bilo*

b) Idejnost

Odnos između dva uređenja stvarnosti je po prirodi idejan. Stepén prisustva idejnosti kod čovjeka ogleda se u njegovoj sposobnosti razumijevanja. Kao organ i kao skladište znanja, razumijevanje uključuje sve gnoseološke funkcije kao što su pamćenje, imaginacija, prosuđivanje, percepcija, intuicija, shvatanje, itd. Sva ljudska bića su obdarena razumijevanjem. Taj dar je dovoljno jak da razumije Božiju volju u jednom ili u oba slijedeća vida: kada je ta volja izražena riječima, direktno od Boga čovjeku, ili putem “zakona prirode”, jer je Božansku volju nemoguće odbiti putem posmatranja stvaranja.²⁵

c) Svrhovitost

Priroda kosmosa je teleološka; to je, da tako kažemo, svrhovito služenje svrsi njegovog Stvoritelja, djelovanje u skladu sa Njegovim naumom. Svijet nije stvoren uzalud niti radi rekreacije ili zabave²⁶; on nije rezultat prilika, puka slučajnost, već je stvoren u savršenim okolnostima. Sve što postoji djeluje na način koji je tome prikladan i ispunjava svojevrsnu univerzalnu svrhu²⁷. Svijet jeste “kosmos”:

šta što radi, dok će oni biti pozvani na odgovornost: pa ipak, oni izabiru da obožavaju (izmišljena) božanstva umjesto Njega! Reci, (Poslaniče): “Iznesite neki dokaz za ono što tvrdite!...” (21: 21-24).

25 *Tako (je to): nikakve promjene ti nećeš naći u Allahovom zakonu; da, nikakva odstupanja nećeš naći nikada u Allahovom zakonu! (35:43).*

26 *...i (ovako) razmišljaju o stvaranju nebesa i Zemlje: “O, Uzdržavatelju naš, Ti nisi stvorio (ništa od) ovoga bez smisla i svrhe! Bezgraničan si Ti u slavi Svojoj!...(3:191); I (znajte) da Mi nismo stvorili nebesa i Zemlju i sve što je između njih iz puke dokone igre...(21:16).*

27 *(Svemogući, Darivatelj milosti), Koji sve savršeno stvara...(32:7); Koji (sve) stvara i svemu oblik daje u skladu s onim što mu je namijenjeno da bude,*

uređena kreacija, a ni u kom slučaju nije kaos. U njemu, volja Stvoritelja uvijek biva realizirana. Njegovi obrasci su ispunjeni neminovnošću prirodnoga zakona, jer su oni urođeno srasli sa tom zakonitošću.²⁸ To je tako u slučaju svih stvorenja - osim čovjeka. Ljudsko djelovanje je tek primjer kako se Božija volja aktualizira ne neminovno nego svjesno, slobodno i dobrovoljno. Psihičke i fizičke funkcije čovjeka integrisane su sa prirodom, te se one povinjavaju njezinim zakonitostima sa istom onom neminovšću kao što to čine sva ostala stvorenja. Ali duhovna funkcija, naime, razumijevanje i moralno djelovanje, izvan je domena determinističke prirode. Oni zavise od svoga subjekta i slijede njegovu determinaciju. Postignuće Božije volje od strane čovjeka u funkciji je vrijednosti koje su kvalitativno drukčije od onih kada je u pitanju dostignuće Božije volje od strane ostalih stvorenja. Neophodno ispunjenje primjenljivo je jedino na elementarne ili utilitarističke vrijednosti, dok se slobodno ispunjenje vezuje za moral. Bilo kako mu drago, moralne svrhe od strane Boga, Njegove naredbe čovjeku, moraju imati uporište u fizičkom svijetu, te na taj način može biti riječi o njihovom utilitarističkom aspektu. Međutim, to nije ono što im daje njihov distinktivni kvalitet, odn. moralnost. Isključivo njima (moralnim vrijednostima) svojstveno je da bivaju realizirane slobodnom voljom pojedinca, a to znači da se svakom pojedincu pruža mogućnost da ih ispunjava

...(87:2); Allah je Onaj koji vam je Zemlju učinio počivalištem, a nebo svodom, i oblikovao vas – oblikovao vas tako dobro i lijepo...(40:64); ...i Mi ćemo ubilježiti sva (djela) koja su unaprijed poslali, i tragove (dobra i zla) koje su ostavili iza sebe... (36:12).

- 28 *Onaj kome vlast nad nebesima i Zemljom pripada, ...jer On je onaj koji stvara svaku stvar i određuje njezinu narav u skladu sa (Svojom vlastitom) zamisli! (25:2); Reci: "Nikada nam se ništa ne može desiti osim onoga što je Allah odredio!" (9:51).*

ili ne ispunjava ili krši; upravo im taj aspekt daje osobitu dostojanstvenost koju mi pridružujemo stvarima kvalificirajući ih kao moralne.²⁹

d) Čovjekove mogućnosti i prilagodljivost prirode

S obzirom da je sve – pa, prema tome, i sva stvorenja, bez razlike – stvoreno sa izvjesnom namjerom, sa svrhom, realizacija te svrhe mora biti moguća u vremenu i prostoru³⁰; u protivnom, sve bi vodilo cinizmu; stvaranje samo po sebi, tok vremena i prostora, sve bi izgubilo svoje značenje i svoju važnost. Bez ove mogućnosti, *teklif* (naredba, moralna obaveza, odgovornost) bezvrijedan je; on propada i zajedno sa njegovim padom biva uništena ili Božija svrhovitost ili Njegova moć. Realizacija apsoluta, odn. Božanskog *raison d'être* stvaranja, mora biti omogućena u povijesti, to znači: unutar vremenskog toka između stvaranja i Sudnjeg dana. Kao subjekt moralnog djelovanja, čovjek u tom pogledu mora biti osposobljen da mijenja sebe, svoje bližnje ili svoju društvenu zajednicu, prirodu ili okolinu – kako bi aktualizirao Božanski obrazac ili naređenje kako u samom sebi, tako i u njima³¹. Kao subjekt moralnog djelovanja, čovjek kao i njegovi prijatelji i njegova okolina moraju biti sposob-

29 Kur'an, 33:72 (ranije navedeni ajet).- Ovo je lekcija o dramatičnosti odgovornosti koju daje Kur'an govoreći o *emanetu* koga je Allah ponudio prirodi, ali ga ona nije mogla ponijeti; ponio ga je čovjek prihvativši ga dragovoljno. U suštini, riječ je o moralnom principu prema kome *teklif* (obaveza) neminovno podrazumijeva i da se, uz nju, ima i *kudre* (moć da se nešto čini) i *ihtijar* (sloboda izbora).

30 *I (reci im da) Sam stvorio džine i meleke, nevidljiva bića, i ljude samo zato da Me mogu (spoznati i) obožavati* (51:56)... *On koji je stvorio smrt kao i život, kako bi vas mogao staviti na kušnju (i tako pokazati) koji je od vas najbolji u ponašanju,...*(67:2)

31 *Ibid.*

ni da prihvataju, odn. primaju djelotvorne akcije čovjeka, tj. subjekta. Ova sposobnost nije isto što i čovjekova moralna sposobnost za djelovanje. Bez nje, čovjekova sposobnost za moralno djelovanje bila bi onemogućena, a svrhovita priroda svemira doživjela bi kolaps. Ni u tom slučaju ne bi se mogao izbjeći cinizam. S obzirom da stvaranje ima svoju svrhu – i to je neophodna pretpostavka ukoliko Bog uistinu jeste Bog i ukoliko Njegovo djelo nije beznačajno *travail de singe* – stvaranje mora biti prilagodljivo, transformljivo, sposobno da promijeni svoju supstanciju, svoju strukturu, okolnosti i relacije kako bi moglo da utjelovi, odn. konkretizira ljudski obrazac ili svrhu.

To je istina cjelokopnog stvaranja uključujući čovjekovu duševnu, fizičku i duhovnu prirodu. Cjelokupno stvaranje je u mogućnosti da realizira “ono što bi trebalo da bude”, ili volju ili Božiji obrazac, ili apsolutno³² u ovom prostoru i u ovom vremenu.

e) Odgovornost i prosuđivanje

Vidjeli smo da je čovjek dužan da mijenja samog sebe, da mijenja društvenu zajednicu i sredinu s ciljem prilagođavanja Božanskom obrascu. Također smo vidjeli da je on omogućen da to učini s obzirom da je stvaranje prilagodljivo i da može primiti njegova djelovanja i utjeloviti njihovu svrhu. Iz tih činjenica proizlazi da je čovjek odgovorno biće³³. Moralna obaveza nije moguća ukoliko nema odgovornosti ili promišljenosti. Ukoliko čovjek nije odgovoran, ukoliko

32 *Sedmera nebesa veličaju Njegovu veličinu bezgraničnu, i Zemlja, i sve što oni sadrže; i nema ničega a da ne veliča Njegovu bezgraničnu veličinu i hvalu...* (17:44).

33 *...dok će oni biti pozvani na odgovornost (21:23).* – (U Kur'anu ima više mjesta u kojima se potcrtava afirmacija ljudske odgovornosti.)

negdje i na neki način neće biti pitan za svoja djela, tada cinizam ponovo postaje neizbježan.

Prosuđivanje, odn. kulminacija odgovornosti je neophodan uvjet moralne obligacije ili moralne imperativnosti. Ono proizlazi iz naročite prirode "normativnosti".³⁴ Ono je nematerijalnoga karaktera bez obzira da li će obračunavanje ovozemaljskih djela biti u prostor – vremenu, ili na njihovim granicama ili, pak, i u jednom i u drugom; ali – do njega mora doći. Služiti Bogu, odn. realizirati Njegove naredbe i aktualizirati Njegov obrazac znači dostići *felah* (sreću). Nečinjenje toga, odn. nepokoravanje Njemu znači zadobijanje kazne, patnje, nesreće i agonije propasti.³⁵

Prethodno navedenih pet principa jesu očigledne istine. Oni konstituišu jezgro tevhida i suštinu islama. Oni su podjednako i jezgro *hanifizma* (urođene i prirodne vjere) te svih otkrovenja koja dolaze sa nebesa³⁶. Svi vjerovjesnici su podučavali ovim principima i djelovali u skladu s njima. Na isti način, ovi principi su usađeni od strane Boga u jedan

34 To je ono što islam razumijeva kao ideju *hisaba*. *Jevm el-hisab* je Sudnji dan. Ta ideja, da će Allah, dž.š., ljude pozvati na odgovornost u Kur'anu je toliko prisutna da se može reći da ona čini sami temelj cjelokupnog moralnog/vjerskog sistema.

35 Bilo koje prigodno učenje kur'anskih sura objavljenih u Mekki afirmirat će ideju da je Allahov, dž.š., odnos sa čovjekom ugovoren, utvrđen ("covenantal"). Ista takva ideja naći će se kod svih ranijih vjerovjesnika i njihovih sljedbenika.; isti takav duh saveza ili zavjeta nalazi se u drevnim vjerskim i moralnim temeljima, što je evidentno u mesopotamskom *Enuma Elishu* kao i u zakonicima Lippit Ishtara i Hammurabija. V. James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton: Princeton University Press, 1955.).

36 *Ti se usmjeri primordijalnoj vjeri kao hanif, urođenoj vjeri koju je Allah usadio u svako ljudsko biće! Nema promjene u Allahovom stvaranju! To je istinska i uvijek dragocjena vjera, ali većina ljudi to ne zna* (30:30) (prijevod prevodiočev).

naročiti ustroj kakav je ljudska priroda, uspostavljajući jednu nepogrešivu prirodnu vjeru, odn. prirodnu svijest prema kojoj ljudsko biće stiče znanje.

Sveukupna islamska kultura je izgrađena na tim principima, i kroz povijest oni zajedno tvore jezgro tevhida, znanja, vlastite i socijalne etike, estetike i muslimanskog života i rada.

f) Zaključak

U zaključku bismo mogli istaći da suština vjerskog iskustva u islamu jeste realizacija, ostvarenje; odn. da život nije uzaludan, da on mora služiti izvjesnoj svrsi prirode, svrsi koja ne može biti identična sa prirodnom žudnjom za novim i novim zadovoljstvima. Za muslimane, konačnost se sastoji od dva sasvim različita uređenja: onog prirodnog i onog transcendentnog, i zadatak ovog drugog (transcendentnog) jeste da nadgleda vrijednosti kojima će se voditi slijed onog prvog (prirodnog) uređenja. Identifikujući transcendentno područje kao Boga, Musliman isključuje svaki putokaz djelovanja koji nije u skladu s tim. Njegov rigorozni tevhid, u krajnjoj analizi, predstavlja odbijanje da se ljudskom životu pridoda bilo koji drugi vodič osim etike. Hedonizam, eudajmonizam kao i sve ostale teorije koje svojim moralnim vrijednostima nalaze uporište u procesu prirodnog življenja za njega jesu *bete noire* – nešto što prouzrokuje besmislen strah. U njegovom opažanju, prihvatiti bilo koju od tih teorija znači pripisati druge bogove pored jednog jedinog Boga kao vodiče i norme ljudskog djelovanja. *Širk* (pridruživanje Bogu sudruga, poricanje tevhida) zapravo znači miješanje moralnih vrijednosti sa elementarnim i utilitarističkim instrumentalnim i nikada konačnim vrijednostima.

Biti musliman znači, zapravo, prihvatiti jedino Boga kao onoga ko propisuje odredbe (tj. Stvoritelja, a ne prirodu ili stvorenje), jedino Njegovu volju kao zapovijest, jedino Njegov obrazac kao obrazac koji uspostavlja etičku potrebu stvaranja. Muslimanska vizija obuhvata istinu, ljepotu i dobru; međutim, one ne prelaze granice njegovih intelektualnih mogućnosti. Za njega, opravdavanje sudbinom nema nikakvog značaja, osim ukoliko ono ne predstavlja pojednostavljeni uvod u područje djelovanja. Tu on pokazuje ono najbolje od sebe, baš kao i ono najgore. On je svjestan da kao čovjek egzistira sam između nebesa i Zemlje bez ičega osim svoje aksiološke vizije da izađe na put, svoje volje da svoju snagu posveti tom zadatku i svoje svijesti da se sačuva od zablude. U njegovoj prerogativi je da upravlja životom koji obiluje kosmičkim opasnostima, jer ne postoji bog koji će to učiniti umjesto njega. Ispunjenje zadatka, koji mu je povjeren, ne mora biti samo u onom slučaju kada i ako ga on obavi sam, naime, on ne smije da posustane dok to čini. Njegova nevolja, ako mu se ona uopće može pripisati, jeste u tome što je on obavezan da nosi Božansko povjerenje do njegove krajnje realizacije ili da izgubi svoj život kao musliman dok to čini ³⁷.

Zasigurno je njegov put prepun tragedija koje vrebaju iza ugla, ali to bi također trebao da bude i njegov ponos. Kao što je Platon rekao: "Čovjek je osuđen da teži dobru".

37 U tom smislu treba razumjeti i Poslanikov (s.a.v.s.) odgovor koji je dao kada ga je njegov amidža Ebu Talib pozvao da odustane od pozivanja u islam kako bi prestale patnje hašimijskog plemena koje je bilo u neprijateljskom okruženju u Meki zbog islama. "O, moj amidža", rekao je Muhammed (s.a.v.s.), "kada biste mi dali Sunce u desnu, a Mjesec u lijevu ruku, ja ne bih odustao od pozivanja u islam pa čak i kada bih zbog toga morao život izgubiti!" (Muhammad Husayn Hajkal, *The Life of Muhammad*, na engleski preveo Isma'il R. el-Faruki (Indianapolis: American Trust Publication, 1976.), 89.

SUŠTINA ISLAMA

1. VAŽNOST TEVHIDA

Nema sumnje da je suština islamske civilizacije - islam, odn. suština samog islama jeste tevhid – akt priznavanja Allaha, dž.š., kao jedinog, apsolutnog, transcendentnog Stvoritelja, Vlasnika i Gospodara svega što postoji.

Prethodne dvije premise jesu same po sebi očigledne, nikako predmet sumnje od strane onih koji pripadaju islamskoj civilizaciji ili koji participiraju u njoj. Tek nedavno su pojedini misionari, orijentalisti te drugi neprijatelji islama podvrgnuli te teze sumnji. Međutim, za nas, Muslimane, one su očigledne. Islam, islamska kultura i islamska civilizacija obuhvataju suštinu znanja, naime – tevhid,³⁸ koji je moguće podvrgnuti analizi i deskripciji. Analiza tevhida kao suštine, odn. kao prvog determinirajućeg principa islama, njegove kulture i civilizacije, predmet je ovog poglavlja.

Tevhid je ono što islamskoj civilizaciji daje njezin identitet, što međusobno povezuje njezine komponente ujedinjujući ih u integralno, organsko tijelo koje mi nazivamo civilizacija. Povezujući međusobno različite elemente, suština

38 Isma'il R. el-Faruki, "Dževher el-hadare el-islamijje," *El-Muslim el-mu'asir*, vol. 7, no 27 (1901/1981), 1-27. Ovaj članak je objavljen zajedno sa "Critical Response" i "Response to the Response" u *El-Islam ve el-hadare* (Rijad: W.A.M.Y. Publications, 1401/1981), vol. 2, 583-668.

civilizacije, u ovom slučaju tevhid, uklapa ih prema svome vlastitom kalufu. Na taj način oni se preinačuju uklapajući se u harmoniziranu cjelinu i uzajamno podržavajući ostale elemente. Bez potrebnog mijenjanja njihove prirode, suština preoblikuje elemente uspostavljajući civilizaciju tako što im daje njihov novi karakter kao komponenata te civilizacije. Stepenn transformacije može da se kreće od blagog do radikalnog. Transformacija je blaga ako zahvata samo njihovu formu, a radikalna ukoliko zahvata i njihovu funkciju s obzirom da ova posljednja određuje njihovu relevantnost prema suštini. To je razlog zbog kojeg su muslimani razvili nauku *ilm et-tevhid*, te joj podveli discipline logike, epistemologije, metafizike i etike.

Allah, dž.š., je rekao: “Nisam stvorio džine i ljude ni radi čega drugog nego da Mi ibadet čine...”; “Svakom narodu Mi smo slali poslanike koji su im prenosili njihovu obavezu da služe Allahu i da izbjegavaju *tāgūta* (nasilnika)...”; “Tvoj Gospodar ti je naredio da se ne pokoravaš nikome drugom osim Njemu. Pokoravaj se Allahu i ne pridružuj Mu nikoga...!” ; “Dođite, dozvolite da vam kažem šta vam je vaš Gospodar zabranio, a to je da Mu ne pridružujete nikoga!”.

Ovi odlomci iz Kur'an-i kerima jasno ukazuju na činjenicu da je najvažnija svrha čovjekovog stvaranja njegovo pokoravanje samo Jednom Bogu. Jedino je Bog vrijedan obožavanja, jedino je On vrijedan pokoravanja. Njegovo Lice, odn. On Sam, treba da predstavlja cilj ljudske čežnje, cjelokupnog ljudskog djelovanja. To je sva suština poruke našeg poslanika Muhammeda, s.a.v.s., koju bi on teško mogao izraziti drugačije osim Božijim riječima: “Dođite, dopustite da vam kažem šta vam vaš Gospodar zabranjuje, a to je da Mu ne pridružujete nikoga!” Tvrdnju da je tevhid

najviše i najvažnije Božije naređenje najbolje potkrjepljuje Allahovo, dž.š., obećanje da će oprostiti sve grijehе izuzev kršenja (skrnavljenja) tevhida. “Allah neće oprostiti da Mu pridružujete druge bogove pored Njega; ali će oprostiti manje grijehе onome kome On hoće. Onaj koji drugog smatra Allahu ravnim čini najveći grijeh!”

Očigledno je da se nijedna naredba u islamu ne može održati bez tevhida. Cjelokupni *din*, čovjekova obaveza da služi (da se pokorava) Allahu, da slijedi Njegova naređenja i izbjegava Njegove zabrane - sve to pada u vodu onog trenutka kada se prekrši tevhid. Jer, prekršiti tevhid znači posumnjati da je Allah, dž.š., jedan i jedini Bog i tvrditi da postoje druga bića koja dijele Njegovu Božanstvenost. A do toga se ne može doći osim ukoliko se ne posumnja u obaveznost Allahovih naređenja. Ukoliko bi postojala dva ili više bogova, sasvim je logično da bi svaki tražio individualnu relaciju sa svojim stvaralaštvom i onima koji su mu ovisni i da bi se uzdizao nad drugim bogovima u uzajamnom nadmetanju. Takvi bogovi ne bi bili od koristi čovjeku osim ukoliko jedan od njih ne bi uništio ili potčinio ostale, jer bi samo tako On mogao biti “konačno” biće kakvo definicija “Boga” podrazumijeva. Samo “konačni” izvor može da se prikazuje kao krajnje dobro, krajnji autoritet, krajnji princip. U protivnom, autoritet jednog podređenog boga, boga uz kojeg bi postojali i drugi bogovi, uvijek bi bio osporavan. Zbog toga Allah, dž.š., u Kur'anu govori: “Da Zemljom i nebesima upravljaju drugi bogovi, a ne Allah, poremetili bi se!” Priroda ne može da se povinuje dvama gospodarima; ne može da funkcioniра na uredan način i da biva kosmos ukoliko postoje dva ili više izvora autoriteta, dva ili više konačnih pokretača.

Iz svega toga slijedi da bez tevhida ne može biti ni islama. Zasigurno, ne samo da bi sunnet našeg Poslanika, s.a.v.s., bio podvrgnut sumnji i njegovi imperativi uzdrmani, nego bi sama institucija poslanstva propala. Ista sumnja koja se odnosi na mnoštvo bogova odrazila bi se i na njihove poruke. Slijeđenje principa tevhida je, stoga, kamen - temeljac sveukupne pobožnosti, religioznosti i vrlina. Analogno tome, Allah, dž.š., i Njegov Poslanik, s.a.v.s., uzdigli su pridržavanje tevhida na najviši mogući nivo i učinili ga da bude uzrok najvećih zasluga i nagrada. On je rekao: "Oni koji su vjerovali i koji nisu miješali svoj iman (vjerovanje) sa nepravdom, oni su sigurni, oni su na Pravome Putu!" Isto tako, od 'Ubadea ibn Samita se prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Ko god posvjedoči da nema drugog Boga osim Allaha, Jedinog, da Mu nema ravnog, te da je Muhammed Njegov rob i poslanik, da je Isa Allahov rob i poslanik, Njegov nalog Merjemi i Njegov *Ruh* (Duh), da su Džennet i Džehenem istina, Allah će ga zbog toga uvesti u Džennet". Ovaj hadis navodi se u oba *Sahiha*, u kojima je također zabilježeno od 'Itbana da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Allah će zabraniti Džehenemu svakoga ko posvjedoči da 'nema drugog Boga osim Allaha', ne težeći pri tome ničemu do susretu sa Allahom". Prenosi se od Ebu Seida el-Hudrija da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Kada je Musa zatražio od Allaha da ga poduči molitvi kojom će Ga se sjećati i dozivati Ga, Allah mu je odgovorio: 'Reci, o, Musa, da nema drugog boga osim Allaha.' Musa je odgovorio: 'O, Gospodaru, svi Tvoji robovi izgovaraju te riječi?!' Allah je rekao: 'O, Musa, kada bi sedmera nebesa i sve ono što je na njima, i sedam Zemalja i sve ono što je na njima, kada bi se oni izvagali sa riječima *Nema drugog Boga osim Allaha*, ove riječi bi prevagnule!'" Također se navodi kod Tirmizija da je Enes

čuo Allahovoga Poslanika, s.a.v.s., kada je rekao: "Allah je rekao: 'O, čovječe, kada bi Mi došao sa svim tovarima svijeta punim grijeha, ali svjedočeći da ne pridružuješ Meni nikog ravnog, Ja bih došao tebi sa tim istim tovarima punim milosti i oprosta'".³⁹

Stoga, ne treba da začuđuje činjenica da se Musliman identificira prema njegovoj privrženosti tevhidu, prema njegovom ispoljavanju Šehadeta i njegovom očitovanju apsolutne jedinosti i transcendentnosti Allaha, dž.š., kao konačnog principa cjelokupnog stvaralaštva, svih stvorenja i života, svih religija.

2) BOŽIJA TRANSCENDENTNOST U JUDAIZMU I KRŠĆANSTVU

Kao najstarija i najmlađa svjetska religija, izrastajući iz onih istih semitskih korijena iz kojih su se prethodno pojavili judaizam i kršćanstvo, islam je morao da se dovede u korelaciju sa ovim religijama. Zajedno, judaizam, kršćanstvo i islam čine sukcesivne nastavke semitske svijesti u njenom dugom razvojnom toku kao nosiocu Božijeg pozvanja na zemlji, te stoga i kao vrtlogu ljudske historije. Dok se ta svijest na taj način poistovjećivala sa judaizmom i kršćanstvom, islam ih je okrivljavao i zahtijevao da se isprave njihove historijske manifestacije. Jedna od najozbiljnijih pogrešaka semitske svijesti i, stoga, najteže oprostiva u Božijim očima je, prema islamu, pogrešno interpretiranje Božije transcendentnosti (Kur'an 4:47,155). Za to su okrivljeni judaizam i kršćanstvo, ali ne njihove iskonske forme date u Objavama

39 Navedeno prema: Šejh Muhammed ibn 'Abdulvehhab, *Kitab et-tevhid* (Kuvait: I.I.F.S.O., 1399/1979), 9.

koje su ljudi primali od Boga, nego u njihovim historijskim formama, u tekstovima koje su prihvatili kao svete knjige te u njihovom izražavanju vjere prilikom upućivanja ljudi.

a) Islamska kritika judaizma

Islam tereti judaizam zbog spominjanja Boga u pluralu *Elohim* kroz cijelu Toru; zbog tvrdnji da se *Elohim* oženio sa ljudskim kćerima (Geneza, 6:2–4); da je Jakob, zajedno sa svojom ženom, ukrao “bogove” Labana, jer su ih oni, navodno, blagosiljali (Geneza, 31:32); da je Bog, ustvari, duh sa kojim se Jakob susreo “licem u lice” i sa kojim se hrvao te ga umalo nije porazio (Geneza, 33: 24–30); da je Bog otac jevrejskih kraljeva (Psalmi, 2:7, 89:26, Druga knjiga o Samuelu, 7:14, Ljetopisi, 17:13, itd.); da je Bog, u pravom smislu, otac njihove nacije (Hošea, 1:10; Isaija, 9:6; 63:14–16), koji nije postao nezakonit čak ni nakon njihova “bludničenja” (Hošea, 2:2-13).⁴⁰ Islam također osuđuje relaciju koju je judaizam uspostavio kako bi obavezao Boga sa “Njegovim narodom” prikazujući Ga u luđačkoj košulji dok im ispoljava naklonost uprkos njihovoj nemoralnosti, njihovoj nesreći i tvrdoglavosti (Deuteronom 9: 5–6). Takav “vezani” Bog, vezan u bilo kojem smislu i u bilo kojem stepenu, nije transcendentni Bog semitske svijesti.

b) Napad kršćanstva na Božiju transcendentnost

Napad kršćanstva na Božiju transcendentnost bio je još snažniji. Ono što islam zamjera kršćanstvu jeste širenje ne-

40 U toj, jednoj od biblijskih Proročkih knjiga, na navedenim mjestima, između ostalog, stoji: *Početak riječi Jahvinih Hošei. Jahve reče Hošei: “Idi, oženi se bludnicom i izrodi djecu bludničku, jer se zemlja bludu odala, odmetnuvši se od Jahvea...”* ...I reče Jahve: “Podignite tužbu, podignite, protiv majke svoje, jer ona mi nije više žena, a ja joj muž više nisam. Nek’ odbaci od sebe bludničenja i preljuje...”

transcendentnog koncepta Božijeg “očinstva nad jevrejskim kraljevima” prenoseći ga na Isusa i dajući mu, osim njegovog moralnog značaja povinovanja Božijim narednjima, i detranscendentirajuću ontološku konotaciju ujedinjenosti supstancije između Boga i Isusa.⁴¹ Zaista, kršćansko katoličanstvo definiralo je sebe, terminima ovog “supstancijalnog” identiteta Isusa sa Bogom, kao različitim (odvojenim) od pluraliteta njihovih “ličnosti”, karaktera i svijesti. Očigledno je da izvor ovog novog odstupanja od transcendentnosti Božijeg Bića unutar semitske struje nije bilo jevrejsko naslijeđe. Ono jeste kršćanstvu dalo koncept, ali ne i značenje. Također ni gnosticizam nije uzrokovao to odstupanje, čiji je argument: “Ako pati, on nije Bog; ako je Bog, on ne pati” upotrijebljen protiv njihovih istomišljenika kršćana radi odbrane transcendentnosti.⁴² Izvor mora biti nesemitski utjecaj “misterioznih religija”. Upravo iz tog izvora kršćanstvo izvodi koncept “Boga koji pati,” koji spašava umirući i vraćajući se ponovo u život, te čija je *mana* (milost) prenesena na pričešnike kroza sakrament.⁴³

Ovaj antitranscendentni utjecaj na kršćanstvo na njegovom samom početku je djelimično zaslužan za njegovo postignuće među nesemitskim narodima koji nisu bili upoznati sa pojmom Boga kao “totalno-drugačijeg”. Podjednako je zaslužan i za pogrešnu interpretaciju nedužnog hebrejskog i aramejskoga koncepta rasprostranjenog među Isusovim savremenikima. *Barnash* ili *bar* – *Adam* označavalo je

41 H. Bettenson, *Documents of the Christian Church* (London: Oxford University Press, 1956), 61, 68-69.

42 Izražen na ovaj način, ovaj argument je poznat kao “arijski silogizam”. V. Bettenson, 56.

43 G. Murray, *Five Stages of Greek Religion* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1955), 155 -157.

dobro odgojenu te stoga i moralnu osobu. Međutim, to je u sv. Pavlu dostiglo jednu misterioznu metafizičku dimenziju. Svaka pravična osoba bi mogla ustvrditi isto što je i Isus tvrdio, odn. “Ja i moj otac (Bog) smo jedno”, u smislu apsolutne saglasnosti sa Božijom voljom. Kršćani, ipak, to razumijevaju kao tvrdnju Isusa o njegovom Božanskom statusu. S obzirom na činjenicu da su *Kurie, D. Kurios, Mar Mari i Maran* među Semitima bili pripisivani bilo kome od autoriteta, kršćanstvo je prenijelo ovu atribuciju na Isusa posredstvom svojih semitskih pristalica kao svoj dokaz Isusovog pretvaranja u Boga. Konačno, kršćanski teolozi, prihvatajući sve ove elemente zdravo za gotovo, istraživali su hebrejske spise u cilju dokazivanja božanskog pluraliteta. Sa jednom tipičnom intelektualnom trapavošću, Augustin, Tertulijan i mnogi drugi su mislili da su u oblicima množine u Genezi, “*Stvorimo čovjeka prema našoj slici*” (Geneza: 1:28) pronašli opravdanje njihovoga koncepta tročlanog božanstva! Ovo je ostao kršćanski “argument” i do dana današnjeg kojeg zastupa takav ugledni mislilac kao što je Karl Barth. Zapravo, Barth je poprilično sramežljivo tvrdio da su muškost i ženstvenost od suštinskog značaja za božansku prirodu, jer Geneza odmah nakon prethodne izjave nastavlja: “Muško i žensko stvorio je On” (Geneza, 1:28). Pošto prva izjava završava riječju “slika”, zaključio je on, tada naredna mora biti apozicija tom terminu te stoga ukazuje da su muškost i ženstvenost konstitutivni elementi božanske predstave!⁴⁴

Kršćani su se u toj mjeri predali božanskoj netrascendentnosti da je to najednom postalo *idée fixe*, pružajući tako mogućnost Paulu Tilichu da objavi *sub specie eternitatis* da

44 Kral Barth, *Church Dogmatics* tr. G.W. Bromley i T.F. Torrence (London: T i T. Clark, 1960), III, part 1, 190ff.

je transcendentni Bog nepoznat i da Ga je nemoguće spoznati osim ukoliko nije konkretiziran u nekom objektu prirode i historije.⁴⁵

S obzirom da je ovakvo bilo stanje “Božije transcendentnosti” u kršćanstvu, jezik kojim se to izražavalo bio je jednako neprikladan. Mada kršćani nikada nisu prestali tvrditi kako je Bog transcendentan, oni govore o Njemu kao o pravom čovjeku koji je hodao po zemlji i radio ostale stvari koje ljudi rade, uključujući i to da je trpio agonije smrti. Naravno, prema njihovom shvatanju, Isus je bio oboje, i Bog i čovjek. Oni nikada nisu zauzeli neki čvrst stav o Isusovom ljudstvu ili Božanstvu sa optuživanjem nevjerništva i hereze. To je razlog zašto je njihov vokabular, u najboljem slučaju, uvijek konfuzan. U konačnom, svaki kršćanin bi na kraju morao priznati da je njegov Bog i transcendentan i imanentan. Međutim, njegovo poimanje transcendentnosti je *ipso facto* lišeno osnova. Kako se to ne bi desilo, moralo bi se odustati od zakona logike. Ali kršćanstvo je bilo spremno ići čak i do te mjere. Ono je, zapravo, podiglo paradoks iznad potpuno očigledne istine i dodijelilo mu status epistemološkog principa. Međutim, u okviru jednog takvog principa sve se može ustvrditi i tada svaka diskusija postaje uzaludna. Kršćanstvo ne bi smjelo prihvaćati Trojstvo kao način na koji se treba pričati o Bogu, jer ako Trojstvo prikazuje prirodu Boga bolje nego jednost, u tom slučaju veće mnoštvo (bogova) to bi uradilo mnogo bolje. U svakom slučaju, reduciranje “Svetog Trojstva” na status *in percipi* smatra se heretičnim jer to poriče *una substantia* kao metafizičku doktrinu.

45 Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago:University of Chicago Press, 1957), vol. 2, 40.

3. BOŽIJA TRANSCENDENTNOST U ISLAMU

Kada govorimo o transcendentnosti, onda postoji jedan čitav svijet različitosti koji islam, kad je o ovome riječ, razdvaja od judaizma i kršćanstva.

Islam smatra da je Božija transcendentnost pitanje koje treba da se tiče svakoga. On tvrdi da je Bog stvorio sva ljudska bića sa sposobnošću da Ga spoznaju u Njegovoj transcendentnosti. To je urođeni dar, *fitra* (*sensus communis* – prirodno stanje u kojem je svaki čovjek rođen) kojeg sva ljudska bića posjeduju.⁴⁶ Njegova priroda, ustvari, predstavlja sposobnost kojom ljudi prepoznaju Božiju neupitnost, jedinstvo i transcendentnost. Stoga islam ne tolerira diskriminaciju *a la hindoue* među onima koji umiju da razmišljaju o Apsolutu u Njegovoj transcendentnosti i onima koji mogu da Ga percipiraju jedino preko drugih bogova ili idola. S obzirom da je prepoznavanje Božije transcendentnosti urođeno ljudskoj prirodi te stoga i neophodno, svako odstupanje od te norme islam pripisuje prirodi i historiji. Zaboravnost, mentalna lijenost, strast te uzaludna interesovanja su, kako islam objašnjava, uzroci tih odstupanja i nastavljaju se iz generacije u generaciju.

Prva tvrdnja islamske vjere govori o tome da “nema drugog Boga osim Allaha”, a muslimani je prihvataju kao poricanje bilo kakvog sudruga Bogu u Njegovom zakonodavstvu i univerzalnom sudstvu, jednako kao i poricanje bilo kakve mogućnosti da bilo koje stvorenje predstavlja,

46 Rudolph Otto se jako približio ovom islamskom gledištu kada je rekao da je svako ljudsko biće obdareno sposobnošću – koju je on nazvao *sensus communis*, posudivši ovaj termin od Immanuela Kanta – s pomoću koje čute Sveto u Njegovoj misterioznoj bezgraničnoj egzistenciji i moći; fascinirano Njime, to biće Mu se obraća. V. njegovu *The Idea of the Holy* – Ideju Svetog (New York: Oxford University Press, 1958), pogl. 5.

identificira se s Njim ili na bilo koji drugi način izražava Božije Biće. Kur'an o Allahu (Bogu, dž.š.) kazuje: "On je Stvoritelj nebesa i Zemlje koji, kada stvara, samo kaže: Budi!.. i ono bude... Vaš Bog je je Jedan Bog, konačni... (2:117,163); Nema Boga osim Njega, On je Vječni, Živi! (3:2); Neka je slavljen On i daleko od onoga što Mu pripisuju! (6:100); Pogledi do Njega ne mogu doprijeti, a On do pogleda dopire...(6:10) ; Hvaljen neka je On, Nenadmašni i visoko iznad onoga što oni o Njemu govore (17:43)".

U cilju ispunjenja jednog ovakvog pogleda, muslimani su oduvijek suviše oprezno odbijali svako poistovjećivanje na bilo koji način, u bilo kakvom liku ili stvari sa Božanstvenošću, ili sa njenom Božanskom sviješću, te u svome govoru i pisanju o Božanstvenosti savjetovani da upotrebljavaju samo kur'anski jezik, termine i izraze koje je, prema tome, sam Bog koristio govoreći o Sebi u kur'anskim objavama.

a) Transcendentnost u umjetnosti

Pridruživanje stvari i likova Božijem Biću je veoma minuciozno izbjegavano od strane muslimana kroza sva vremena i na svim podnebljima. Nikada nijedna muslimanska džamija nije sadržavala objekte koji se poistovjećuju sa Božanstvom. Naprotiv, džamije su oduvijek bile prazne građevine; njihovi zidovi i plafoni su ukrašavani ili odlomcima iz Kur'ana ili apstraktnim arabeskama. Nešto kasnije dizajn je uključivao i stilizirane stabljike, listove i cvijeće, koji su bivali vrlo promišljeno denaturalizirani i simetrički ponavljani kako bi se odagnala svaka sumnja o prisutnosti stvaralačke prirode kao nosioca izraza Božanstvenosti. Arabeske su također mogle poprimati i geometrijske figure koje po svojoj izrazitoj geometrijskoj prirodi iskazuju poricanje

prirode kao izraza Božanstvenosti. Arabeska je po prirodi vrlo prodorna; ona ukazuje na jedno beskonačno polje vizije prema kojem, ispreplećući se svojim figurama, pokreće imaginaciju *ad infinitum*.

Ona izaziva “ideju razuma” – beskonačnu kontinuitetu samog sebe – i traži od imaginacije da izazove kontinuitetu iza panela, fasade ili stropa. Imaginacija je zakazala u pokretanju kontinuitetu svaki put kada bi se očekivalo od arabeske da to učini; i, naposljetku, data samom subjektu, arabeska je estetska intuicija beskonačnosti, odn. aspekt transcendencije.

Sve umjetnosti u islamu razvijene su u ispunjenju Božije transcendentnosti kao aktera najvišeg principa estetike. Sve islamske umjetnosti njegovale su stilizaciju kao vid denaturalizacije; one nisu bile razvojnog karaktera i bile su nefigurativne; davale su najbolje od sebe kako bi prirodne sile gravitacije i kohezije, prirodne elemente mase, prostora i svjetlosti, vode i boje, melodije i ritma, fizionomije i percepcije – ukratko sve što je prirodno i sve što je stvoreno one su transupstancirale, odn. pretvorile u fluktuirajuće, lebdeće obrasce koji navode na beskonačnost. Po mome saznanju, transcendencija u lijepoj umjetnosti islama ne posjeduje neku iznimku koja bi bila vrijedna razmatranja.⁴⁷

b) Transcendentnost u jeziku

Transcendentnost u jeziku jednako je uspješno očuvana među Muslimanima širom Planete, različitih govornih područja i različitog etničkog i kulturnog bekgraunda. Upravo je to bila namjera kur'anskog ajeta: “Objavljujemo Objavu kao Kur'an na arapskome jeziku da biste razumijeli

47 Isma'il R. el-Faruki, “Islam and Art”, *Studia Islamica*, Fasc. XXXVII, 81-109.

(12:2)”; “... u Kur’anu na arapskome jeziku, u kome nema proturječnosti (39:28)”; “Mi smo dužni da ga saberemo, Mi smo dužni da ga objasnimo (75:16 – 19)”. Vodeći se ovim citatima, muslimani su tretirali jedino arapski original kao Kur’an, dok su prijevode uzimali tek kao pomoćno sredstvo radi njegovog boljeg razumijevanja, ali nikada kao kur’anski tekst. U ibadetu, Kur’an je moguće koristiti isključivo na arapskome jeziku. Namaz (*es-salah*), institucionalizirana molitva, očuvala je formu koju nam je, prema Božijem zahtjevu, prenio Poslanik, s.a.v.s. Osim toga, Kur’an je postepeno uobličavao svijest kod nearapskih obraćenika i uspostavio kategorije putem kojih vjerska pitanja mogu biti izučavana i putem kojih je moguće izraziti vjerska osjećanja. Svaki Božiji govor za muslimane postaje isključivo govor Kur’ana, onaj koji je skrupulozno privržen arapskim kategorijama Kur’ana, njegovoj arapskoj terminologiji i literarnim formama i izrazima.

Kako Kur’an izražava transcendentnost? On nam daje 99 ili više Božijih imena izražavajući Njegovo Gospodarstvo svijetom, Njegovu Providnost u njemu, a istovremeno nam naglašava da “Ništa nije Njemu slično (42:11)”. Sve ono što pripada Njegovom carstvu ili što je povezano sa Njim kao što su Njegove riječi, Njegovo vrijeme, Njegova svjetlost i tsl. – Kur’an opisuje kao nešto što je nemoguće obuhvatiti empirijskim kategorijama.” Ako bi sva stabla bila pisaljke i kada bi sva mora bila tinta kojom bi se zapisivao Božiji govor”, navodi Kur’an, “istrošila bi se prije nego bi taj govor okončao (31:27)”; “A jedan dan kod tvoga Gospodara je kao hiljadu godina čovjeka (22:47)”; “Božija svjetlost je svjetlost nebesa i Zemlje. Primjer svjetlosti Njegove je svjetiljka čiji kandilj je kao zvijezda blistava koja se užije blagoslovljenim drvetom maslinovim, niti istočnim niti zapadnim, koje sija i onda kada ga vatra ne dotakne! (24:35)”.

Stoga, empirijski jezik, odn. figure i ovosvjetske relacije, mogu se upotrebljavati, ali ih ni u kom slučaju nije moguće aplicirati *simpliciter* i na Boga.

Vremenom, pojedini muslimani nearapskoga govornog područja zapadali su u zamku antropomorfizma nastojeći da postignu prisniju vezu sa kur'anskim učenjem. Dolazeći iz religija koje je odlikovala upravo antropomorfistička predstava Božanstva, novim muslimanima je bilo veoma, veoma teško da se oslobode njihovih antropomorfističkih navika i načina mišljenja. Mutezile su ustale u odbranu transcendentnosti s argumentom da se Božiji atributi moraju posmatrati alegorički, nikako literarno. Oni su također ustvrdili da Boga neće vidjeti ni oni pravi vjernici, čak ni u Džennetu. Kur'anski odlomak koji upravo obećava suprotno (75:22) trebao bi biti interpretiran alegorički, kako bi se dokinulo postojeće leksikografsko značenje. Među muslimanskim masama vladala je bojazan da bi bilo kakva legitimizacija alegoričke interpretacije neminovno reducirala termine kao takve, podjednako kao i njihovo leksikografsko značenje, te da bilo kakvo narušavanje istaknutog leksikografskog uporišta vodi nestabilnosti i, u tom slučaju, ne preostaje način na koji bi se značenja ponovo dovela u vezu, stavila na svoje mjesto i zaštitila od zbrkanog plutanja nizvodno. To je veliki rizik koji su na sebe, pod pritiskom helenizacije, preuzeli judaizam i kršćanstvo, zbog čega su obje ove religije pretrpjele radikalne transformacije.⁴⁸

Zadatak artikuliranja ovog straha je pao na teret el-Eš'arija (preselio 322. h./ 935. poslije Isaa), koji je svoju kari-

48 V. debatu koju je ovaj autor vodio sa Mauriceom Wilesom, sveučilišnim profesorom teologije na Oksfordskom univerzitetu, o izražavanju Božanske transcendencije u jeziku, u "World Faiths", *Journal of the World Congress of Faith*, no. 107 (proljeće 1979), 2-19.

jeru započeo kao član mutezila da bi se nakon toga pobunio protiv njih. Prema njegovome mišljenju, Božiji atribut nije ni Bog ni ne-Bog. *Et-tešbih* (antropomorfizam) je lažan, baš kao što je lažan i *et-ta'til* (neutralizacija atributa kroz njihovu alegoričku interpretaciju). Prvi je kontradiktoran spram transcendencije, a drugi prema činjenici kur'anskog priricanja atributa Bogu, što je ravno poricanju same Objave. Rješenje ove dileme, prema njegovome shvatanju, je, prvo, u prihvatanju objavljenog teksta takvog kakav on jest, odn. kao takvog čije je značenje i korporirano u leksikografiji njegovih termina, i drugo, u odbacivanju pitanja "kako je zdravorazumsko značenje iskazivo prema transcendentnom biću" kao nedozvoljenom. Ovaj postupak je on nazvao *bila kejf* (bez načina kako).⁴⁹

Očigledno je da je el-Eš'ari ovime mislio reći da je antropomorfizam neizbježan ukoliko bi se nastavilo sa pitanjima o načinu iskazivanja atributa u iščekivanju odgovora sličnom onom iz analize odnosa predikata spram subjekta u empirijskom svijetu. S obzirom na to da su i subjekat i predikat transcendentni, pitanje samo po sebi nije valjano. Također je očito da je el-Eš'ari smatrao da, nakon što jednom potvrđeno i shvaćeno leksikografsko značenje predikata bude negirano, to postaje kao odskočna daska za razum da kreira neki novi modalitet priricanja, drugačiji od empirijskog. Međutim, ni jedan novi modalitet nije moguć. Stoga, razum uočava nemogućnost empirijskog priricanja dok je razumijevanje još uvijek čvrsto vezano za leksikografsko značenje termina. U tom slučaju, imaginacija je prisiljena da napravi potrebni

49 Ebu el-Hasan el-Eš'ari, *Mekalat el-islamijjin* (Kairo, Mektebe en-nehda el-misrije, 1371/1954), vol 1. 224-229. V. i diskusiju o el-Eš'arijevim pogledima na Božija svojstva u: Muhammad 'Abdulkерim eš-Šehristani, *El-Milel ve en-nihal* (Kairo: el-Azhar Press, 1328/1910), 149 ff.

modalitet nakon što je podržano odbacivanje i empirijskog priricanja i transcendencije. U ovom slučaju, dokučivanje transcendencije se postiže, ali ne posredstvom beskonačnosti i senzorne neizrecivosti koju arabeska uzrokuje. Leksikografsko značenje termina je kao sidro, dok imaginacija plovi u potrazi za primjenljivim modalitetom značenja, modalitetom koji je nemoguće dokučiti.

Zaista, Kur'an upoređuje Božiju riječ sa "drvetom čije korijenje je duboko u zemlji, i čije grane sežu beskonačno u visine" (14:24).

c) Očuvanje arapskoga jezika

Potpuno očuvanje arapskoga jezika sa svim kategorijama za razumijevanje koje su u njemu usađene te njegova neprestana upotreba sve do današnjeg dana onemogućili su većinu hermeneutičkih problema sa kojima bi se suočavao moderni čitalac prilikom čitanja Objave koja je spuštena prije četrnaest stoljeća. Primjena kur'anskih smjernica na uvijek promjenljiva životna zbivanja uvijek će biti nova, pa će tako i prevođenje njegovih općih principa na konkretno pozitivno zakonodavstvo odgovarati na savremene zadatke i probleme. Ovo je islamska jurisprudencija uvijek znala da prepozna. Ali značenja termina Objave, kategorije na osnovu kojih ta značenja trebaju biti razumijevana, zasigurno su ostvariva i danas kao što su bila ostvariva i u vrijeme Poslanika, s.a.v.s., i njegovih sljedbenika prije četrnaest stoljeća. Razumijevanje značenja Kur'ana na način kako ih je razumio naš Poslanik, s.a.v.s., pretpostavka je primjenljivosti, odn. neprimjenljivosti tih značenja na savremene probleme.

Sposobnost bilo kojeg učenika da razumije Objavu danas tačno onako kako je ona bila razumijevana onda kada

je objavljena – to je, zbilja, jedno od “čuda” u historiji ideja. Ovo ne može biti objašnjeno suprotnošću između “objelodanjene” i “kreativne” funkcije jezika. Ova prva nam sugerira jedan ezoterički nivo značenja koji je objelodanjen samo početnicima i posredstvom egzegeze, dok druga ukazuje na izmišljenu ulogu čiji se ishod ne razlikuje od konstrukcija čiste fikcije. Osim toga, “kreativna” funkcija nije imuna od optužbi relativizma i subjektivizma, što čini nemogućim svaki prigovor u ime kršćanstva i islama kao takvih, i posmatra svaki prigovor kao lični i kao zastario. Muslimansko – kršćanski dijalog je dao mršave rezultate na tome planu – pošto to više ukazuje na dijalog između dvije ličnosti, a ne dvije religije.

Nije neophodno da se jezik mijenja tako da nikad nije isti. Arapski jezik nije pretrpio promjene iako se njegov repertoar korijenja riječi djelimično proširio. Suština jezika – što će reći: njegova gramatička struktura, njegova konjugacija glagola i imenica, njegove kategorije za odnosne činjenice i ideje kao i forme njegove literarne ljepote – uopće se nisu promijenili. Heraklitova tvrdnja da se sve mijenja i da stvari nikad nisu iste – pogrešna je zato što mora postojati nešto što je permanentno da bi promjena uopće bila promjena, a ne skeptički “tok višestrukosti.” Daleko sigurniji i precizniji u svome definiranju jezika bili su muslimanski jezikoslovci koji su u jeziku prepoznali jednu i samo jednu funkciju - onu čisto deskriptivnu. Karakteristično je da su oni definirali rječitost kao “deskriptivnu preciznost”. Prema tome, područje leksikografije je za njih postalo sveto, nepovredivo – “Bog Sam je naučio Adema imenima stvari” (2:31) - te su oni dosta podrobno izradili za arapski jezik Kur’ana najkompletnije leksikografske rječnike svakoga jezika. Oni su kreativnost pripisivali ljudskom razumu, tamo gdje ona

i pripada, pa su je, u težnji za još većom preciznošću, definirali kao sposobnost otkrivanja i raspoređivanja, pri punoj svijesti, svih aspekata stvarnosti koji onima manje kreativnim ili sposobnim promiču, ali koje genijalac uspijeva osvojiti. Mnogo preciznija deskripcija jedne tako shvaćene stvarnosti, mnogo elokventnija i mnogo ljepša, kao i mnogo didaktičnija i instruktivnija! Jezik – u ovom slučaju arapski – prema tome, ostaje jedna uređena i javna disciplina, otvorena za provjere, sposobna za precizne sudove, i nagoni svakog onoga ko posjeduje potrebnu inteligenciju da rekne dobrom autoru ili kritici: “Da! To je upravo to!”

Sasvim je prirodno da islamska Objava obavlja sve ovo. Jer bez toga - uzimajući u obzir transformacije koje su Objave Mojsije, Zoroastra, Bude i Isusa morale da pretrpe budući da je njihov originalni jezik nestao, zaboravljen ili “promijenjen” - transcendentni Bog Sam bi postao jadni učenik historije religija!

4. DOPRINOS ISLAMA SVJETSKOJ KULTURI

Sušтина vjerskog iskustva u islamu je *et-tevhid*, tj. priznavanje da nema drugog boga osim Allaha (*La ilahe illallah*). Ono što je specifično islamsko – stoga i neobično – u tevidu jeste negativni aspekt njegove tvrdnje. Ta tvrdnja da ne postoji biće, za koje je izrečeno da je Božanstvo, koje bi bilo Bog, Allah, direktno napada jevrejska, kršćanska i predislamska arapska mišljenja o pridruživanju drugih bića Bogu. Bogovi u Arabiji, izrađeni od kamena i drveta, kojima su njihovi obožavaoci upućivali molitve i zahvale i kojima su udovoljavali obožavanjem i žrtvom, bili su potisnuli Allaha, dž.š., na poziciju *deusa otiosusa*. Kršćanski trinitarizam postulirao je

tri osobe u Božanstvu u kojem je svaka od njih u potpunosti Bog, te tvrdi da je Bog postao ljudsko biće, čime krši Božiju i jedinstvo i transcendentnost, odn. apsolutnu različitost Boga od svega i svakoga. Judaizam upućuje na Boga u numeričkoj množini *Elohim*, i prikazuje Boga koji se upušta u međusobne seksualne veze sa ljudskim kćerima, te tako narušava Božiju jedinstvenost kao i Njegovu transcendentnost. Povrh toga, nazivajući Ezru, jevrejske kraljeve i jevreje “sinom” ili “sinovima” Božijim, imenujući Boga “ocem” jevreja sa kojim su oni povezani na poseban način za razliku od ostalih ljudi i naroda, judaizam je napravio vlastiti kompromis u kome se Božija transcendentnost postavlja vis-a-vis Onoga za koga su svi ljudi jednaki po tome što su stvoreni *ex nihilo* (iz ništa), ali ne i po njihovom potomstvu.

Uočljivo je da su redaktori Starog zavjeta nastojali da ustvrde superiornost hebrejske rase nad svim drugim rasama. Međutim, kroz tevhid islam teži tome da u potpunosti oslobodi vjeru od božanstava. Time on ispunjava dvije svrhe: prvo, priznavanje Boga kao jedinog Stvoritelja univerzuma, i drugo, izjednačavanje svih ljudi kao Božijih stvorenja, obdarenih istim suštinskim karakteristikama stvorenog čovječanstva i sa istom pozicijom u Kosmosu.

U svojoj sažetoj izjavi *La ilahe illallah*, tevhid na jednom aksiološkom nivou izražava tri nova značenja.

Prvo, stvaranje je materijalno, i u njemu ono apsolutno, kao Božija volja, treba biti aktualizirano. Stoga, svaka komponenta stvaranja je dobra pa stvaralaštvo ne samo da je najbolje od svih mogućih svjetova nego je i savršeno, bez mahana.⁵⁰ I zaista, stvaralaštvo koje je ispunjeno

50 (Takav je On, Allah) Koji sve savršeno stvara! (32,7); ...ti nikakav nesklad nećeš vidjeti u stvaranju Svemilosnog! Usmjeri pogled svoj (na to) još jednom: vidiš li ikakvu pogrešku? Da, usmjeri svoj pogled (na to) još jednom

vrijednošću od strane čovjeka posredstvom moralne vizije i djelovanja je samo po sebi ispunjena Božija svrha stvaranja.⁵¹ Shodno tome, uživanje njegovih elementarnih i utilitarističkih vrijednosti je dozvoljeno;⁵² svijet ispunjen vrijednošću je monument za Boga; očuvanje i uzdizanje svijeta je veličanje Boga i ljudski ibadet ili bogoslužje. Kao instrument za ostvarivanje apsolutnog, svakom objektu u stvaranju je data viša, kosmička vrijednost. *Per contra*, kršćanstvo je potcijenilo svijet smatrajući ga “tjelesnim”; potcijenilo je ljudski rod gledajući u njemu *massa peccata* (pala stvorenja); i potcijenilo je prostor i vrijeme smatrajući da realizacija Apsoluta u njima ostaje zauvijek nemoгуća.⁵³

Drugo, čovjek se ne nalazi u bezizlaznom položaju. Istina je da je čovjekov put prepun prepreka te da je on sklon da se gubi u egocentrizmu ili biranju lakšeg puta landohan-skog hedonizma i euforije. Ali te prepreke nisu ništa više činjenične od svojih suprotnosti. Prema tome, čovjeku ne treba spasitelj, niti Mesija niti spasenje, nego mu prije treba da preuzme na sebe svoju kosmičku dužnost i da svoju vrijednost mjeri srazmjerno svojim postignućima. Suprotno

i još jednom: (svaki put) će ti se pogled tvoj vratiti zbunjen, umoran, poražen...(67:3-4).

51 *Mi smo htjeli da svim ukrasima na zemlji iskušavamo ljude (pokazujući) koji su od njih najbolji u ponašanju;...(18:7); ...On koji je stvorio smrt kao i život, kako bi vas mogao staviti na kušnju (i tako pokazati) koji je od vas najbolji u ponašanju...(67:2).*

52 *O, potomci Ademovi! Uredite se za svaki ibadet, i jedite i pijte (slobodno), ali ne rasipajte: On, zaista, ne voli rasipnike! / Reci: “Ko će zabraniti ljepotu koju je Allah stvorio za Svoja stvorenja, i ukusna jela?” Reci: “Oni su (dopušteni) u životu na ovome svijetu svima koji su dosegli vjerovanje – a samo njihovi će biti na Dan ponovnog oživljenja!”...(7:31-32).*

53 St. Augustine, “De Diversi Quaestionibus,” *Ad Simplicianum*, i.g., 1-4 i 10.

kršćanstvu, islam uči da je spiritualnost, to stremljenje Božije volje, bez ometanja ontološke ravnoteže, bez skretanja kauzalnih niti prirode na svim nivoima prostora i vremena, ukratko, bez politike i ekonomije, lažna i uzaludna pretenzija. Može se reći da islam prije poziva čovjeka blagostanju i sreći negoli spasenju, i da mu on obećava nagrade na ovom svijetu, a na budućem svijetu će te nagrade biti srazmjerne njegovim djelima.

Treće značenje tevhida, iskazano na aksiološkom nivou, govori o tome da, s obzirom da dobro koje biva realizirano, jeste Božija volja te s obzirom da je Božija volja, zbog svoje nestvorenosti, identična za sva stvorenja te da sva ona moraju potpadati pod Njezino “ono što se mora zbiti”, onda ne može postojati diskriminacija između područja ili ljudi kao objekata moralnog djelovanja. Ovo značenje je naročito bilo zagovarano od strane Isaa, a.s., i njegovih učenika, ali nije bilo jednako pridržavano od strane njihovih kršćanskih sljedbenika te mu je stoga bila neophodna svježa preformulacija radi njihove dobrobiti. Judaizam je, s druge strane, uporno poricao to (značenje) na samom početku i oduvijek je podučavao suprotno. Tvrdnja da ne može biti diskriminacije između tačaka prostora i vremena kao fokusa centrifugalnog političkog djelovanja, kao i između ljudi kao subjekata moralnog djelovanja, čineći na taj način moralni život istovremeno neophodno univerzalističkim i društvenim, potpuno je novo saznanje koje je bilo nepoznato i nepracticirano u vrijeme kada je islamski pokret bio rođen.

Čini se da sve to ulazi u perspektivu semitske religijske tradicije. Međutim, iz jedne dalje, svjetske perspektive islam je uspostavio izuzetan proboj iz nepomičnosti u koju je svijet bio zapao, rasparčan između indijske i helenske

religioznosti. Indijska religioznost je podrazumijevala da je univerzum sam po sebi apsolut (Brahman), ne u svojoj idealnoj formi, nego u objektiviziranoj, individualiziranoj i partikulariziranoj formi koju odbacuje. Objektivizacija i materijalizacija apsolutnog duha, Brahmana, nepoželjan je čin. Stoga, spasenje se shvata kao bijeg od religijskog/moralnog imperativa. Područje objektiviziranja (kreacije – stvaranja) smatra se zlom, dok se područje apsoluta (Brahman, Nirvana) veličalo kao blaženstvo i *summum bonum* (plenum vrijednosti, uzvišenost). Ovim stajalištem kultivacija svijeta, odn. prokreacija, mobilizacija u cilju proizvodnje hrane, obrazovanje, pretvaranje svijeta u dvorište i stvaranje historije, definitivno jesu zlo, jer oni intenziviraju, proširuju ili prolongiraju stanje objektiviziranja. Izgleda da jedina moralnost koja se uklapa u ovo stajalište jeste individualistička i ona koja poriče svijet. Judaizam i theravada budizam su ostali dosljedni ovoj suštinskoj viziji *Upanišada*. Hinduizam je prihvatio viziju, ali samo za povlaštenu elitu. Propovijedao je popularnu religioznost u kojoj kaste nastoje da se oslobode svojih patnji samo u narednom životu, dok nastavljaju da se trude na njihovim propisanim položajima u ovom životu bez imalo užitka i samozadovoljstva što ispunjavaju svrhu svoga postojanja. Na sličan način je i mahajana budizam zadržao ovu viziju kao bekgrund i izgradio svoju religioznost iz urođene kineske, svjetovne moralnosti te odredio bodisatve (ljudske pretke veličane kao spasitelje) da iskupe ljude od patnji postojanja.

Kombinirajući elemente egipatskih i grčkih religija, mitraizma i bliskoistočnih misterioznih kultova, helenizam je potpuno obhrvao semitski pokret Isusa, koji je težio da preobrazi legalizam i etnocentrizam judaizma. Prema tome, grčko-egipatski element koji identificira Boga sa svijetom je

podržavan, ali modificiran i oslabljen u doktrini inkarnacije koja je učinila da Bog postane čovjek i omogućila čovjeku da sebe poistovjeti sa Božanstvom. Stoga, mržnja ugnjetenih, gnostička averzija prema materiji i svijetu te iskupljenička nada mitraizma i judaizma - svi ti faktori, ujedineni, daju historijskom kršćanstvu njegov sud o stvaranju kao propalom činu, o svijetu kao privremenom zlu, o društvu i državi kao đavoljim rukotvorinama i moralnom životu kao individualnom i svjetonegirajućem.

Posve je okrepljujuće objašnjenje koje nam nudi islam. On, naime, odbacuje obje tvrdnje, indijsku i egipatsku, koji identificiraju Apsoluta sa svijetom, Stvoritelja sa stvorenjem, bilo da one daju prednost stvorenju kao u Egiptu i drevnoj Grčkoj ili pak "stvoritelju" kao u Indiji. On reafirmiše drevnu mesopotamsku viziju Stvoritelja i stvorenja, čovjeka kao sluge u posjedu Boga.

Koristeći se historijom, islamska reafirmacija bi trebala da bude kristalizacija ove drevne mesopotamske vizije.⁵⁴

54 Isma'il R. el-Faruki, *Historical Atlas of the Religions of the World* (New York: The Macmillan Co., 1974), "The Ancient Near East," pogl. 1, 2 i 3.

NAČELO POVIJESTI

Et-Tevhid obavezuje čovjeka da djeluje etički, tj. da bude posvećen etici gdje vrijedno i bezvrijedno biva mjereno stepenom uspješnosti koju moralni subjekt ostvaruje u mijenjanju toka prostor – vremena, u samom njemu kao i izvan njega. To ne poriče etiku namjere, gdje je isto mjerilo učinjeno nivoom ličnih vrijednosti djelujući samo na stanje svijesti moralnog subjekta – zato što spomenuti tok i namjera nisu kompatibilni. Islam traži etiku namjere kao preliminarnog preduvjeta za ostvarivanje ostalih zahtjeva etike djelovanja.⁵⁵ Na taj način, islam štiti svoju etiku od toga da ne postane samo puka posljedica, ili utilitarizam, ma kako plemenit bio njegov domet.

Mijenjanje toka prostor - vrijeme ili transformacija kreacije je, stoga, nešto što se očekuje od *odgovornog* muslimana. Povinjavajući se Bogu kao jedinome svome Gospodaru, predajući sebe, svoj život i svu svoju snagu Njegovoj službi te priznavajući Njegovu Gospodarsku volju kao ono što tre-

55 Zar sva iskrena vjera ne pripada samo Allahu... Allah ne odlikuje Svojom uputom nikoga ko je uporan u laganju (samom sebi) i ko je tvrdoglavo nezhvalan! (39:3); A, ne, već ko god cijelo svoje biće preda Allahu, a osim toga čini dobro imat će svoju nagradu kod svoga Uzdržavatelja, i ni jedan od takvih ne treba se bojati niti će takvi tugovati (2:112); (i kada će biti sretan) samo onaj ko bude došao pred Allaha srca čista, bez zla (26:89); U tome je, zaista, podsjećanje za svakoga čije je srce sasvim budno – za (svakoga koji) sluša svjesni um...(50:37).

ba biti aktualizirano u prostoru i vremenu, Musliman mora izići u grubi i žestoki tržišni prostor i u povijest i u njima izvršiti željenu transformaciju. On ne bi smio voditi monaški, izolirani život osim ukoliko bi takav život bio vježba radi postizanja samodiscipline i samokontrole. Čak i tada, ako vježba nije provedena radi ostvarivanja veće uspješnosti u transformaciji prostora i vremena, to bi se smatralo neetičkim egocentrizmom; jer bi, u tom slučaju, bilo riječi o samotransformaciji koja postaje svrha samoj sebi, a ne priprema za transformiranje svijeta u skladu sa Božanskim obrascem.

Kur'an je na više mjesta veoma opširno posvjedočio stvaranje i opisao ga kao takvo u kojem čovjek poduzima svoje kosmičko pozvanje. Kur'an nedvosmisleno tvrdi da je svijet područje u kojem Apsolutno treba biti realizirano, i to od strane samog čovjeka. "Savršenstvo u djelima" (*felah*), u terminima u kojima Kur'an opisuje svrhu stvaranja kao cjeline, ne može imati drugog značenja osim transformacije materijalnog u kreaciji, tj. transformacije ljudi, žena, zemlje, gradova i sela.⁵⁶ Na pitanje: Ko je onaj koji poriče vjeru ("vjera/*din*" se ovdje čini razumljivijim terminom od "Boga"), Kur'an odgovara: "To je onaj koji odbija siročce, i koji ne podstiče da se nahrane siromašni".⁵⁷ Evidentno, ispunjavanje ovog svijeta, ovog prostora i ovog vremena vrijednošću, čak i materijalnom vrijednošću ishrane, nije jedino važno

56 "O, narode moj! Obožavajte (samo) Allaha: vi drugog Božanstva osim Njega nemate! On vas je stvorio iz zemlje i učinio da budete sretni na njoj. Molite Ga, zato, da vam oprostí grijehe vaše, a onda se okrenite Njemu u pokajanju – jer, uistinu, moj Uzdržavatelj je uvijek blizu, odaziva se (na poziv svakoga ko Ga zove)" (11:61).

57 Jesi li ikada razmišljao o (vrsti čovjeka) koji dokazuje da je laž svaki moralni zakon? Vidi, pa to je onaj koji odbija siročce i ne podstiče da se siromah nahrani! (107:1-3).

za vjeru, islam, nego i za cjelokupnu aktivnost vjere. Zbog toga se islamska eshatologija radikalno razlikuje od eshatologije judaizma i kršćanstva. U prvoj eshatologiji, judaizmu, "Kraljevstvo Božije" je alternativa hebrejskom stanju u progonstvu. To je bilo Davidovo kraljevstvo nostalgično projicirano od strane onih koji su ga izgubili i koji su sada na najnižoj razini sužanjstva i degradacije. Kada je u pitanju kršćanstvo, onda možemo reći da je u fokusu njihove pažnje bio napad na materijalistički, eksternalistički etnocentrizam jevreja. Stoga je za kršćanstvo bilo neophodno izvršiti spiritualizaciju Davidovoga kraljevstva i u potpunosti ga ukloniti iz prostora i vremena. Ova tendencija je već postojala u kasnijem judaizmu, a kršćanstvo ju je dalje unaprijedilo univerbalizirajući je kao spasenje čovječanstva i naglašavajući prečišćavanje od zemaljske privrženosti. U oba slučaja, "Kraljevstvo Božije" postalo je neki "drugi svijet" i na taj način je ovaj svijet postao privremeni Cesarov teatar, đavolji, tjelesni prosor "gdje moljac i hrđa nagriza blago na zemlji i gdje ga kradljivci potkapaju i krađu".⁵⁸

Islamska eshatologija nije imala svoju formativnu historiju. Ona je u potpunosti izrasla iz Kur'ana i ne nosi nikakve korelacije sa stanjem njenih savremenih sljedbenika kao u judaizmu i kršćanstvu. Shvaćena je kao moralni klimakterij života na zemlji, klimakterij sadržan od nagrada i kazni.⁵⁹ Ovaj svijet neće biti ponovljen, kao što bi bio, pod različitim potkrovnostima i sa različitim sudbinama za ljude nego što su

58 Evandjelje po Mateju, 6:19.

59 Svaka stranica Kur'ana sadrži element *tergib*-a (obećanja nagrade na ovom i budućem svijetu) za dobročinstvo i trud za dobro, ili element *terhib*-a (prijetnje kaznom, patnjom ili bolom) za zla djela. Ovakav tradicionalni moral star je koliko i sam čovjek. Islam svoj scenario o ovome predočava živopisnije nego što je to iko prije njega učinio.

njihove sadašnje nevolje. To je jedno i jedino kraljevstvo, jedno i jedino prostor-vrijeme, sva ona "što bi trebalo da bude", koja trebaju i mogu da se dogode u njemu posredstvom čovjekovog rada. Jednom kada to dosegne svoj završetak, tada preostaje jedino presuđivanje i izvršenje presude te, naposljetku, konzumacija nagrade i kazne. Ovo se sve odvija u jednome modusu koji je potpuno stran ovoj koncepciji prostor – vremena, odn. kroz transcendentni modus koji je sasvim odstranjen iz ljudskog znanja, izuzme li se njegova alegorička deskripcija koja nam je omogućena putem Objave.

Kao rezultat toga, islam zahtijeva da se odnosima ovog svijeta pristupa s najvećom ozbiljnošću i pažnjom. Povijest je krucijalna za muslimana kao što je krucijalna i za komunista, s tim da musliman smatra sebe, a ne Apsoluta odgovornim za povijest. Musliman je uvjeren da je ono što Bog uredi da historija bude u svojoj konačnici direktna posljedica njegovog vlastitog ponašanja u povijesti, na ličnom, individualnom, podjednako kao i na zajedničkom ili društvenom nivou. S obzirom da je za komunista povijest sama po sebi apsolutna, te stoga i neophodna, a za kršćanina irelevantna, suvišna i zla, za muslimana je ona teatar; ona je materijalna; ona je iskušenje, građa i veoma važna svrha stvaranja. Iz toga slijedi da islam predstavlja svoga sljedbenika kao onoga koji je egzistencijalno "ozbiljan", koji promišlja o stvaranju i koji izjavljuje: "Slavljen neka Si, o, Gospodaru, jer Ti sve ovo nisi stvorio radi zabave!"⁶⁰ koji vodi opasan život u interferenciji sa procesima prirode i povijesti do najvišeg mogućeg nivoa i koji je voljan da mu bude suđeno prema njegovim ostvarenjima i propustima u povijesti. *Et-Tev-*

60 *I koji spominju Allaha kad stoje. I kad sjede, i kad na počinak liježu, i (ovako) razmišljaju o stvaranju nebesa i Zemlje: "O, Uzdržavatelju naš, Ti nisi stvorio (ništa od) ovoga bez smisla i svrhe! Bezgraničan si Ti u slavi Svojoj! Poštedi nas, onda, patnje u Vatri!" (3:191).*

hid stoga osposobljava muslimana da vidi sebe kao vrtlog povijesti zato što je on jedini namjesnik koji može da Božiju volju dovede do ispunjenja u njoj, tj. povijesti.

To je jedina perspektiva kompetentna da objasni ponašanje kako Poslanika (s.a.v.s.) tako i njegovih ashaba (r.a.) i ranijih generacija muslimana. Muhammedova (s.a.v.s.) vizija u pećini Hira te njegova duhovna veza sa Bogom posredstvom Džibrila, poslala ga je u Mekku da djeluje i da transformira ljude i povijest. Međutim, to ga nije zadržalo na stadiju iskustva, niti ga je podučavalo da traži i stremi svome vlastitom povratku, niti da podučava svoje Drugove da i oni tome sami teže. Prije bi se moglo reći da ga je obavezalo jedno stanje ugnjetavanja koje je trajalo u stvarnom svijetu prostora i vremena, svijetu koga je on poželio da preoblikuje prema Božijem obrascu. To je vjerovatno i prvobitna razlika između Muhammedovog (s.a.v.s.) iskustva i onog kršćanskog, Isusovoga iskustva; naime, dok je reafirmisalo personalne vrijednosti Isusa, Muhammedovo iskustvo predstavlja njihovu nadogradnju kao preduvjet vizije koja znači biti zahvalan Bogu, voljeti Boga i biti obuzet Njime; živjeti u skladu sa Božijom voljom ne znači ništa ukoliko to ne uzdiže ovaj svijet, ovu povijest, ovaj materijalni svijet do plenuma vrijednosti, što, ustvari, i jeste Božija volja. To je bio taj dodatak vjerskom iskustvu koji je bio uzrok da Poslanik (s.a.v.s.), na molbu svoga amidže da odustane od uznemiravanja *statusa quo* što ga je islam izazvao, odgovori slijedećim riječima: “Kada bi mi dali Sunce u moju desnu ruku, a Mjesec u moju lijevu ruku u zamjenu da napustim povjereni mi zadatak prije nego što Bog da pobjedu ili ja nestanem u tom procesu, ja ne bih prihvatio!”⁶¹

61 *Supra*, poglavlje I, n. 37.

Kako se ne bi poražen predao svojim neprijateljima i napravio od sebe još jedno žrtveno janje, Muhammed (s.a.v.s.) ih je nadmudrio: Emigrirao je u Medinu i u prvoj sedmici uspostavio prvu islamsku državu i dao joj njezin ustav. Njegovo poslanstvo ne sadrži ništa više od primanja i predaje /slanja/ poruke. Ali poruka je imala svoju sadržinu, i Muhammed (s.a.v.s.) je bio prvi od koga se zahtijevalo da je ispuni. Ta sadržina upućivala ga je na interferenciju u procesima prirode, u životima njegovog naroda i svih ljudi - kako bi na taj način doprinio željenoj transformaciji. Nakon ilustrativne karijere vodstva na svim frontovima života – od onog najličnijeg do vojnog, političkog i sudskog – tokom čega je ujedinio Arabiju i mobilizirao je za dramatičnu interferenciju u svjetskoj povijesti, umro je kada je mobilizirana armija bila u potpunosti spremna da odnese islam u svijet izvan Arabije.

Zahvaćeni Poslanikovom vizijom i fascinantnošću njegovog ličnog života, rani muslimani su strmoglavo uronuli u arene povijesti mijenjajući unutrašnje konstitucije pojedinaca svih rasa i kultura i obrasce njihovih svakodnevnih života te kulture cjelokupnih društava, podjednako kao i mape, konture i obzorja sela, gradova i imperija.

Famozni govor na obali Atlantika, na Magribu, 'Ukbea ibn Nafi'a: "O, okeane, da sam znao da je poda tobom zemlja, prešao bih te na konju!" tipičan je primjer duha te nove generacije nošene islamom. Zadatak koji je musliman pojmio je bio globalan; i on je želio da bude siguran da ga je u potpunosti ispunio. Priroda zadatka je moralna i vjerska s obzirom da musliman nije bio okupiran ni političkom fo-teljom ni ekonomskim prednostima. To je bila zemlja vođe-na novim svjetskim poretком kojeg je nastojao uspostaviti;

zemlja gdje nepravda ne može pobjeći a da se ne sretne sa svojom ispravkom; gdje se ideje slobodno razmjenjuju i gdje su ljudi slobodni da priznaju i da budu priznati; i gdje islam može pozivati ljude jednoći Boga, istine i vrijednosti. Da kojim slučajem povijest nije već postojala i zavapila za reformacijom, kako se to dešavalo u ušima muslimana, on bi nju sam kreirao. Jer, kao Hajj ibn Jakzan, da bi otkrio Boga i Božansku volju, bio je prinuđen da od drveća izrezbari čamac kojim je plovio morima da bi završio svoju individualističku izolaciju, potražio društvo i svijet te, u tom smislu, pravio povijest.

NAČELO ZNANJA

1. NE SKEPTICIZMU I NE “VJEROVANJU” KRŠĆANA

U današnjem svijetu, a posebno na Zapadu, skepticizam je prisutan u velikim razmjerama. On predstavlja dominantno načelo među onim “učenim”, a često i među neobrazovanima koji svoje uzore traže među “inteligencijom” u svojim društvima. Ovo spektakularno širenje skepticizma velikim je dijelom zasluga i napretka nauke, što se smatra kao pobjeda empirijskog nad religioznim umom. Ovaj potonji se često definira kao onaj koji čvrsto slijedi mišljenja Crkve. Prema mišljenju empirista, Crkva je izgubila svoj *magisterium*, odn. svoj autoritet da podučava istini, još prije mnogo godina. To je bio autoritet kojeg Crkva nikada nije bila dostojna, preciznije: to je bilo zbog toga što je njezina pozicija neizbježno dogmatska, tj. ona pretpostavlja izvjesne propozicije kao istinite bez njihovog prethodnog podrgvavanja empirijskom testu i kritičkoj analizi. Zapadnjački svijet, kao i svi oni koji se na nj ugledaju, još uvijek su zalučeni tom lahkom pobjedom naučnoga uma nad kršćanskom Crkvom. Zaneseni vlastitim širenjem svoje ideologije, oni su upali u zabludu i udvostručili generalizaciju u smislu da, gdje god cjelokupno vjersko znanje biva neminovno dogmatsko, sve staze koje vode istini

moraju biti empirijske i moraju naći svoju krajnju potvrdu samo u datom smislu - onako kako su predstavljene kontroliranim eksperimentom. Sve što ne bi bilo potvrđeno na taj način, kazali bi oni - sumnjivo je, pa ukoliko je to stoga nemoguće potvrditi – onda je to neminovno laž.

Prema tome, dogma je, sukladno njihovome mišljenju, privrženost gledištu za koje se zna da je nepotvrdljivo u empirizmu pa, stoga, i bezvrijedno. Istina je nepoznata i nemoguća za spoznati. Vjerovanje je, analogno tome, čin, odluka kojom pojedinac odlučuje da prihvati kao istinu ono što je *scandalon* (kamen spoticanja za razum).⁶² Pascal to opisuje kao svojevrsnu “opkladu” na nešto čija istinitost, onome ko je poduzima, zauvijek izmiče.

Oni bezvjerni među kršćanima opisali su kršćansko vjerovanje kao čovjekovo slijepo uvjerenje u crnu mačku u mračnoj sobi, tamo gdje nema mačke. U XIX. st., na apogeju ovakve intoksikacije uzrokovane pobjedama nauke, Schleiermacher, njemački teolog, savjetovao je svojim kolegama kršćanima da, kao odgovor onima koji “preziru religiju”,⁶³ utemelje kršćansku istinu ne na činjenici niti na kritičkom opažanju stvarnosti, nego na subjektivnom iskustvu. Revolucija romantizma je, očigledno, upotpunila svoju dominaciju u evropskoj svijesti. Čak je i Bog, u romantičarskom svjetonazoru, u Svojoj stvarnosti ovisan od doživljavanja subjekta vjere.

To je razlog zašto musliman svoj *iman* nikada ne bi smio zvati “uvjerenjem” (engl. *belief*) ili “vjerovanjem” (engl. *fa-*

62 “Jer i Židovi znake ištu i Grci mudrost traže, a mi propovijedamo Krista raspetoga: Židovima sablazan, poganima ludost” (Sv. Pavle, Prva poslanica Korinćanima, 1:22-23).

63 Friedrich D. Schleiermacher, *Religion – Speeches to Its Cultural Despisers*, tr. John Oman (New York: Harper and Brothers, Publishers, 1958) pp. 94 ff.

ith). Kada su upotrijebljene u općem smislu, ove engleske riječi nose u sebi danas implikaciju neistine, vjerovatnosti, neizvjesnosti i sumnje; one mogu sugerirati određenu validnost samo u slučaju kada se odnose na pojedinačnu osobu ili grupu. Čak i tada one znače samo da ta osoba ili grupa uzima izvjesne propozicije kao istinite. Evidentno je da, ustvari, ovi termini predstavljaju čistu suprotnost značenju termina *iman*-a. Ovaj termin, deriviran iz korijena *emn* (b. siguran), znači da propozicije koje on pokriva jesu činjenično istinite te da je njihova istina odobrena (tj. shvatljiva i prihvaćena) od strane razuma. U islamskom, podjednako i u arapskom načinu govora čovjek može da bude *kazib* (lažac) ili *munafik* (licemjer), ali *iman* ne može biti lažan/netačan u smislu da je njegov objekt nepostojeći ili nešto drugačiji od onoga što on tvrdi. Razlog tome leži u činjenici da su *iman* i *jekin* (ar. najčvršće vjerovanje, jekin) sinonimni termini. Prije *jekina* pojedinac može da poriče te da preispituje istinu, ali kada je prisutan *jekin*, istina je podjednako zasnovana i ubjedljiva kao i čulni dokaz.⁶⁴ Postalo je nesumnjivo: jedini mogući odgovor osobi koja nastavlja da sumnja jeste *Voila!* (Pogledaj ovdje sam/ Uvjeri se sam). Stoga, *jekin* je izvjesnost istine, apodiktičan/neoboriv koliko to samo može biti. *Iman* je, prema tome, “ubjeđenje” apsolutno slobodno od sumnje, od vjerovatnosti, od nagađanja ili neizvjesnosti. To nije čin, nije odluka, nije rezolucija koju treba prihvatiti ili imati povjerenja u ono što nije poznato kao istina; to nije opklada kojom se smješta nečija sreća radije u ovu nego u onu korpu. *Iman* je nešto što se dešava čovjeku kada istina, odn. faktičnost

64 *Ne! Kad biste samo mogli da (to) shvatite razumijevanjem (čvrstim, izvjesnim), vi biste, sasvim sigurno, vidjeli razbuktalu (Vatru) džehennemsku! Na kraju ćete je, sasvim sigurno, vidjeti okom izvjesnosti (102:5-7).*

objekta udara čovjeka u lice i uvjerava ga bez imalo sumnje u svoju istinitost. Njegova priroda je poput prirode geometrijskog zaključka u kome pojedinac, uz date prethodne premise, prepoznaje njegovu istinu i neizbježnost; ili kako je to Kur'an naglasio: predmet čije je postojanje pod sumnjom stvoren je i smješten prije nego su gledaoci /posmatrači/ sve to mogli vidjeli i dodirnuti.⁶⁵

Za razliku od vjerovanja kršćana, *iman* islama je istina data razumu, a ne ljudskoj lakovjernosti. Istine ili prepozicije *imana* nisu ni u kom slučaju misterije, kamen spoticanja, nespoznatljive ili nerazumljive, nego su one kritičke i racionalne. One su bile podvrgnute sumnji i proizišle su iz testiranja kao potvrđene i uspostavljene kao istinite. Nikakva zastupanja u njihovo ime više nisu potrebna. Ko god ih prizna kao istinite – razuman je, a ko god istrajava na njihovom poricanju ili sumnjičenju – nerazuman je. Ovo ne bi moglo biti rečeno po kršćanskom vjerovanju, kao što bi trebalo – po definiciji; ali po *imanu* islama – to je neophodna deskripcija. Zbog toga je Allah (dž.š.) opisao istinu islama sljedećim terminima: “(S Objavom), Istina je postala očigledna, a laž je opovrgnuta! ...Sada je Istina jasno pokazana; zabluda je nešto sasvim drugo!”⁶⁶

65 Islamski *iman* je najoštrije kontrastiran sa Paskalovim vjerovanjem. Pascal, dakle, na vjerovanje gleda kao na neku vrstu oplake koju čovjek daje na krajnji ishod života koji je, po definiciji, nepoznat. I dok, prema Paskalovome mišljenju, čovjek nikada ne može demonstrativno vjerovati u Božije postojanje, u Njegove zapovijesti i Sudnji dan, islam preuzima izazov da ponudi takvu demonstraciju. Muslimani se koriste svakom formom argumentacije da bi postigli takvo racionalno uvjerenje. Dokazi o stvaranju i promjenama na stvorenim bićima, o kreiranju i svrsi te o moralnoj savjesti našli su svoje najbolje formulacije u Kur'anu.

66 *I reci: "Istina je sada došla (na vidjelo), a laž je odumrla: jer, vidi, sva laž će, sigurno, odumrijeti!"* (17:81); *...Sada se jasno razlikuje Pravi Put od zabluda* (2: 256).

“Razumnost islama obuhvata u svome pozivu razumu ono što je kritički najbolje. Islam se ne plaši protudokaza niti njima operiše u tajnosti primjenjujući svoj poziv na neki “dobar” osjećaj, neku “unutarnju” sumnju ili neizvjesnost, neku željnu zabrinutost ili žudnju za realnostima drugačijima nego što one stvarno jesu. Tvrdnje islama su javne. Upućene su razumu, i one teže da ga uvjere u istinu radije nego da ga razbijaju nečim što je nerazumljivo i neshvatljivo,⁶⁷ da ga primoraju na predaju pred onim što “prevazilazi svekoliko razumijevanje”.⁶⁸

2. IMAN KAO GNOSEOLOŠKA KATEGORIJA

U zaključku bismo mogli reći da *iman*, zapravo, nije samo etička kategorija. Zaista, on je prvenstveno kognitivna kategorija, tj. on ima određenu povezanost sa znanjem, sa istinoljubivošću svojih propozicija. S obzirom da priroda njegovog propozicionog sadržaja potiče od primarnog principa logike i znanja, metafizike, etike i estetike, iz toga slijedi da on djeluje u subjektu kao svjetlo koje sve obasjava. Kao što je Gazali opisao, *iman* je vizija koja sve druge informacije i činjenice stavlja u perspektivu koja je pogodna i potrebna za njihovo istinsko razumijevanje.⁶⁹ On je, sam po sebi,

67 Ovaj racionalizam islama, njegovo insistiranje na jasnim dokazima, njegovo divljenje znanju i njegova promocija znanja i mudrosti, njegovo poticanje na saznavanje i istraživanje, u ime Allaha, dž.š., svekolikog stvaranja: u prirodi, u nebsima i u ljudskoj duši, u potpunoj je suprotnosti sa deskripcijom vjerovanja u kršćanstvu koje je iznio sv. Pavle u Prvoj poslanici Korinćanima.

68 Prva poslanica Korinćanima, 1:1-20.

69 Ebu Hamid el-Gazali, *El-Munkiz min ed-dalal* (Damask, Univesity Press, 1376/ 1956.), pp 62-63. – Ovdje Gazali kaže da iman nije poricanje, kontradikcija ili hod protiv razumskih dokaza nego njihova potvrda: “Ja

primarni princip razuma, i, prema tome, ne može biti neracionalan ili iracionalan pa, stoga, u kontradikciji sa samim sobom. To je odista prvi princip racionalnosti. Poricati ga ili mu se suprotstavljati znači, ustvari, uzmicati od razumnosti te, stoga, i od ljudskosti.

Kao načelo znanja, *et-tevhid* je priznanje da je Allah *el-hakk* (Istina) te da je On jedan. To implicira da se sve veze i sva pitanja odnose na Njega; to implicira da nijedna tvrdnja nije izuzeta od testiranja, od odlučujućeg suda. *Et-tevhid* znači priznanje da je istina zaista spozantljiva, da ju je čovjek sposoban dosegnuti. Skepticizam, koji je poricanje ove istine, jeste suprotnost *et-tevhid*-a. On izrasta iz ljudskog neuspjeha da raspravu o istini dovede do kraja, odn. on je prijevremeno odustajanje od mogućnosti spoznaje istine. Kao epistemološko načelo, to je savjet očaja, oslanjanje na *a priori* pretpostavku da čovjek živi u vječitom snu gdje realnost ne može nikada biti razlikovana od nerealnosti. To je apsolutno nerazdvojivo od nihilizma ili poricanja vrijednosti, jer prihvatanje vrijednosti podrazumijeva potvrđivanje čovjekove sposobnosti i mogućnosti da dokuči istinu vrijednosti. Da li to za što se tvrdi da je vrijednost to zaista i jeste, da li je to realizirano ili prekršeno u datom slučaju i da li je i taj dati slučaj činjenično ono što mu se pripisuje da jeste - to su pitanja bez kojih nijedna procijenjena tvrdnja ne može biti konstatirana osim ako nije moguće odgovoriti sa

sam tražio lijek za moju sumnju, ali do njega nisam mogao doći racionalnim dokazom. Takav dokaz ne bi se mogao ni održati ukoliko ne bi bio utemeljen na primarnome znanju (metafizici). Pošto su temelji na kojima su utemeljene ove nauke nesigurni, zaključci u njima kao i sve što se na njima temelji je također nesigurno... Ali nakon imana (tj. sa imanom)...svi racionalni temelji (nauke i metafizike) postaju sigurni, racionalno pritvrđeni i prihvatljivi te u potpunosti podržani njihovim osnovama u znanju” (p.62).

izvjesnom sigurnošću, tj. znati istinu te tvrdnje, imati znanje utemeljitelja vrijednosti. Vrijednota vrijednosti, njihova trenutačnost u datoj situaciji, može biti predmet sumnje baš kao i svaki drugi podatak. Ukoliko se ne počinje sa pretpostavkom kontradiktornom skepticizmu, naime, da istina može biti dosegnuta u pogledu ovih stvari, nihilizam postaje neizbježan.

3. BOŽIJA JEDNOĆA I JEDINSTVO ISTINE

Priznati Božiju Božanstvenost i Njegovu jednoću znači, ustvari, priznati istinu i njezino jedinstvo. Božija jednoća i jedinstvo istine nerazdvojivi su. Oni predstavljaju aspekte jedne te iste stvarnosti. Ovo postaje evidentno kada razmotrimo da je, ustvari, istinoljubivost kvalitet propozicije *et-tevhida*, naime – da je Bog jedan. Jer, da istina nije jedna, tada bi izjava “Bog je jedan” mogla biti istinita kao i izjava “Neka druga stvar ili moć je Bog.” Izreći da je istina samo jedna, stoga, ne znači samo potvrditi da je Bog jedan, nego i da nema drugog Boga osim Boga, što je upravo kombinacija negacije i tvrdnje kakvu nam donosi šehadet: *La ilahe illallah*.

Kao metodološko načelo, *et-tevhid* je sadržan od tri principa. Prvi je odbacivanje svega onoga što ne korespondira sa realnošću; drugi je poricanje krajnjih kontradikcija; a treći je otvorenost novim i/ili suprotnim dokazima.

Prvi princip isključuje lažnost i obmanu iz islama s obzirom da ostavlja sve u vjeri otvorenim za istraživanje i kritičizam. Odstupanje od realnosti ili propuštanje korespondiranja s njom sasvim je dovoljno za izopačavanje bilo koje stavke u islamu, bilo da se radi o pravu, principu lične ili

društvene etike ili nekim izjavama kada je u pitanju svijet oko nas. Ovaj princip štiti Muslimana od mišljenja, odn. od pravljenja neprovjerene, nepotvrđene tvrdnje u znanju. Nepotvrđena tvrdnja, kako Kur'an izriče, primjer je *zann*-a (obmanjivog znanja, puke pretpostavke) te je zabranjena od Boga,⁷⁰ koliko god da je malehan njezin objekt. Muslimanom se definira osoba koja ne tvrdi ništa drugo do istinu, koja ne prikazuje ništa drugo do istinu, čak i na svoj vlastiti rizik. Disimulirati / miješati istinu sa neistinom, vrjednovati istinu manje nego vlastiti ili interes svoje rodbine je kako omraženo, tako i prezreno u islamu.

Drugi princip znači da nema kontradikcije na jednoj i paradoksa na drugoj strani.⁷¹ Ovaj princip jeste suština racionalizma. Bez toga, nema načina da se izbjegne skepticizam; jer krajnja kontradikcija znači da istina jedne ili druge kontradikcije nikada ne može biti poznata. Sigurno je da se kontradikcija javlja u razmišljanju i ljudskom govoru. Pitanje je, međutim, da li je ili nije moguće izbjeći kontradikciju nekog drugog principa ili činjenice koja obuhvata kontradikcije u takvom obliku gdje bi te kontradikcije mogle biti riješene, a njihove različitosti sastavljene, umirene.

Isto vrijedi i u slučaju da se kontradikcija javi između Objave i razuma. Islam ne samo da poriče logičku mogućnost jedne takve kontradikcije, nego to smješta u drugi princip pod razmatranje smjernice za postupanje onda kada se to dogodi u razumijevanju. Ni razum ni Objava ne mogu gospodariti jedno nad drugim. Ako je Objava priorna, tada ne bi bilo principa kojim bi se pravila razlika između jedne Objave

70 O, vjernici, izbjegavajte većinu sumnji – jer, vidi, neke od (takvih) sumnji su (same po sebi) grijeh (49:12).

71 Za detaljniju analizu ovog pitanja, v. autorov članak i odgovor u: *El-Hadare el-islamijje*, II, n. 1.

i neke druge, ili među dvjema tvrdnjama Objave. Čak i jednostavne kontradikcije, dispariteti ili očigledne nepodudarnosti u sadržaju bilo koje dvije izjave ili pozicije za koje se tvrdi da su objavljene ne bi bile razdvojive. Nijedna Objava ne bi, stoga, voljela lišiti samu sebe načina svoga harmoniziranja sa samom sobom, dovodenja svoje vlastite kuće u red. S druge strane, Objava može da se suprotstavi razumu, tj. otkrićima racionalnih istraživanja i spoznaja. Tamo gdje postoji takav slučaj, islam smatra da kontradikcija ne smije biti ultimativna. To onda ukazuje istražiocu da razmotri ili svoje razumijevanje Objave ili svoja racionalna otkrića ili, pak, oboje. Odbijajući kontradikciju kao ultimativnu, *et-tevhid* kao jedinstvo istine traži od nas da se vratimo kontradiktornim tezama sa namjerom da pogledamo u njih još jedanput. To pretpostavlja da mora postojati neki aspekt koji je promakao promatranju i koji bi, ukoliko bi se uzeo u obračun, mogao ukomponirati kontradiktorne odnose. Jednako tako, *et-tevhid* zahtijeva od nas da vratimo čitaoca Objave – ne Objavu samu – Objavi, da dodatno čitanje ne bi iznijelo na površinu neko neočigledno i nejasno značenje koje mu je bilo promaklo i koje bi, ukoliko bi se uzelo u razmatranje, moglo otkloniti kontradikciju. Ovakvo upućivanje razuma ili razumijevanja imalo bi utjecaja na harmoniziranje ne Objave *per se* – Objava je iznad svake čovjekove manipulacije! – nego naše ljudske interpretacije nje same. To čini naše razumijevanje Objave kongruentnim/saglasnim s kumulativnim dokazima otkrivenim razumom. S druge strane, prihvatanje kontradiktornog ili paradoksalnog kao onoga što je krajnje važeće poziva samo na neodlučnost i slabost uma. Musliman je racionalist zato što on insistira na jedinstvu dva izvora istine, tj. Objave i razuma.

Treći princip *et-tevhida* je jedinstvo istine, odn. otvorenost novim i/ili suprotstavljenim dokazima, te on štiti

muslimana od literalizma /doslovnog shvatanja, fanatizma i stagnacije koja vodi konzervativizmu. To ga naklanja intelektualnoj poniznosti. To mu nameće da svojim potvrdama i poricajima uvijek dodaje frazu *Allah a‘lem* (Allah najbolje zna), jer je on uvjeren da je istina veća nego što će on ikad moći njome ovladati.⁷²

Kao potvrđivanje apsolutne jedinosti Boga, *et-tevhid* je afirmacija jedinstva izvora istine. Bog je Stvoritelj prirode odakle čovjek izvodi svoje znanje. Objekt znanja jesu obrasci prirode koji predstavljaju djelo Boga.⁷³ Sigurno, Bog njih poznaje s obzirom da je On njihov autor i, isto tako, sigurno je da je On izvor Objave. On daje čovjeku od Svoga znanja, a Njegovo znanje je apsolutno i univerzalno.⁷⁴ Bog nije varalica, nije zlobnik čija je svrha da dovodi u zabludu i skreće sa Pravoga Puta, niti je On taj koji mijenja Svoj sud, kao što to

72 *Moj Uzdržavatelj obuhvata sve stvari znanjem Svojim; zar nećete ovo imati na umu?! (6:80); Allah je Onaj koji je stvorio sedam nebesa, i, poput njih, sedam Zemalja! Kroza sve njih s Visina, neprestano, struji Njegova (stvaralačka volja) – da biste saznali da Allah može da odredi šta god hoće, i da Allah Svojim znanjem sve obuhvata (65:12); Uistinu, tvoj Uzdržavatelj zna najbolje ko skreće s Njegova Puta, i najbolje On zna one koji su na Pravome Putu! (6:117).*

73 Ovo bi bio smisao kur'anskog opisivanja svijeta ili prirode koji su puni ajeta (*ajāt*), tj. znakova o Allahu. Kur'an, na svim svojim nivoima, ukazuje na zaključak do koga će sigurno doći oni koji imaju unutarnje oko da sagledaju vezu između stvorenog i Stvoritelja: da On jeste i da neprestano djeluje u svim fenomenima toga svijeta.

74 *I na zemlji su znakovi (Allahovoga postojanja, vidljivi) svima koji su obdareni unutarnjom izvjesnošću...(51:20); On je Sunce učinio (izvorom) blistavog svjetla, a Mjesec svjetlom (odraženim) i odredio mu mijene kako biste znali računati godine i mjeriti (vrijeme). Nijedno od ovoga Allah nije stvorio bez (unutarnje) istine! On potanko objašnjava ove poruke ljudima (prirodene) spoznaje: jer, uistinu, u izmjeni dana i noći, i u svemu što je Allah stvorio na nebesima i na Zemlji postoje, zaista, poruke ljudima koji Njega stalno imaju na umu! (10:5-6). – Allah, zaista, ima puno znanje o svemu (4:32); ...i da vam saopći Objavu i mudrost i da vas nauči ono što niste znali (2:151).*

čovjek radi kada ispravlja svoje znanje, svoju volju ili svoje odluke. Bog je savršen i Sveznajući. On ne čini greške. U suprotnom, On ne bi bio transcendentni Bog islama.

4. TOLERANCIJA

Et-Tevhid je potvrđivanje da je Allah jedini Bog. To, kao što smo već vidjeli, znači da je Allah (dž.š.) krajnji izvor svakog dobra, svake od vrijednosti. Izricati to ne znači ništa drugo do držati da je Bog krajnje dobro; odn. kao najviše dobro zbog Kojeg je svaka druga stvar dobra. Allah (dž.š.) čini dobrotu dobrom, vrjednotu vrijednom. Dobrota izvora konačnog dobra ne smije biti dovedena u pitanje. Čovjek uvijek mora pretpostaviti, šta god da je Allah odredio, da je On to odredio radi dobra. Smatrati suprotno znači poricati *et-tevhid*. To je razlog zašto Kur'an tako nedvosmisleno zabranjuje muslimanima da uopće razmišljaju hrđavo o Bogu⁷⁵ te osudio one koji se izražavaju nedoličnim i nepouzdanim riječima. Allah (dž.š.) nas nije stvorio da bi nas mučio niti da bi nas odveo sa Pravoga Puta, niti nam je dao naše sposobnosti znanja, naše instinkte i želje, da bi nas obmanuo. Ono što mi prepoznamo našim čulima je istina, osim ukoliko naša čula nisu očigledno deformisana ili bolesna; ono što izgleda koherentno našem zdravom razumu je istinito osim ukoliko se ne dokaže suprotno. Slično, ono što naši instinkti i strasti žele

75 I (Allah je odredio) da nametne patnju (na onome svijetu) licemjerkama i licemjerkama i onima koji pripisuju Božanstvenost bilo čemu mimo Njega, muškarcima i ženama: svima koji podržavaju zle misli o Allahu. Zlo će ih obuhvatiti sa svih strana, Allahovo prokletstvo počiva na njima; On ih je izbacio (iz milosti Svoje), i pripremio je Džehennem za njih: o, kako loš kraj jednog putovanja! (48:6).

je u osnovi dobro osim ako to Bog izričito zabranjuje. *Et-tevhid* propisuje optimizam na epistemološkom i etičkom nivou. To je ono što mi nazivamo tolerancijom.

Kao epistemološko načelo, optimizam je prihvatanje sadašnjosti sve dok se njezina neistina ne oformi; dok kao etičko načelo ono izražava prihvatanje strasti sve do uspostavljanja njihove suprotnosti.⁷⁶ Prvo je nazvano *sa'a* (teškoća), potomje *jusr* (lahkoća, tolerancija). Oboje štite Muslimana od samozatvaranja od svijeta, od umrtvljujućeg konzervativizma. Oboje ga nagone da afirmira i kaže *Da* životu, novom iskustvu. Oboje ga ohrabruju da prima nove podatke svojim ispitujućim razumom, svojim konstruktivnim naporima, te da na taj način obogati svoje iskustvo i život, da svoju kulturu i civilizaciju uvijek pomjera naprijed.

Kao metodološko načelo unutar suštine *et-tevhid-a*, tolerancija je uvjerenje da Allah (dž.š.) nije ostavio nijedan narod a da mu prethodno nije poslao vjerovjesnika od njih samih da ih podučava da nema drugog Boga osim Allaha te da Mu duguju svoje obožavanje i pokoravanje,⁷⁷ kao i da ih upozori na zlo i na njegove uzroke.⁷⁸ U tom pogledu, tolerancija je sigurnost da su svi ljudi obdareni *sensus communis*-om, koji ih osposobljava da znaju istinsku vjeru, da prepoznaju Božiju volju i naređenja. To je uvjerenje da je raznolikost religija posljedica povijesti sa svim njezinim utjecajnim faktorima, njezinim raznolikim uvjetima prostor

76 Inspirisani ovim načelom, muslimanski pravnici su proklamirali princip: "Općenito uzevši, sve je dozvoljeno osim onoga što je Sam Allah zabranio" kao temelj svoga pravnog sistema.

77 *I (reci im da) sam stvorio džine i meleke, nevidljiva bića, I ljude samo zato da Me mogu (spoznati i) obožavati (51:56).*

78 *I zaista, u svakoj zajednici Mi smo uzdigli poslanika (zaduženog ovom porukom): "Obožavajte Allaha, a klonite se sila zla!"*

– vremena, njezinim predrasudama, strastima i stečenim pravima. U pozadini religijske raznolikosti leži *ed-din el-hanif* (prvobitna Božija vjera) sa kojom su svi ljudi rođeni prije nego je akulturacija napravila od njih sljedbenike ove ili one religije.⁷⁹ Proučavanje historija (u množini) je ono što tolerancija zahtijeva od muslimana kako bi, prvo, otkrio iznutra svaku od prastarih Božijih zadužbina,⁸⁰ koje je On slao svim Svojim vjerovjesnicima na svim mjestima i vremenima da podučavaju; drugo, kako bi istaknuo ovu prvobitnu vjeru i povukao čovjeka k njoj sa argumentima i ljepotom/prikladnošću koja je uvijek sve čvršća i čvršća.⁸¹

U vjeri – a tamo može biti rijetko šta prioritetnije i važnije u ljudskim odnosima – tolerancija transformira sukobe i uzajamna osuđivanja među religijama jednim naučnim istraživanjem njihove geneze i razvoja do krajnosti razdvajajući historijska uveličavanja od originalno datih Objava. U etici, slijedeće svevažno polje, *jusr*, imunizira Muslimana od bilo koje tendencije koja poriče život i osigurava mu

79 “Ja sam poslan kao poslanik koji poziva umjerenom (tolerantnom) *hanefizmu*.” Odgovarajući na pitanje koju od (prošlih) vjera smatra najboljom, Muhammed, s.a.v.s., je odgovorio: “Umjereni hanefizam ili vjeru Ibrahimumu.” Hadis prenosi Ibn Abbas (ez-Zubejdi, *Tadž el-‘arus*, s.v. *hanef*, vol. 6, str. 78): el-Imam Muslim, *Sahih muslim*, sažetak koga je sačinio el-Hafiz el-Munziri, *Muhtesar sahih muslim*, ed. Muhammed Nasiruddin el-Elbani (Kuvajt, Ed-dar el-kuvejtije li et-tiba’a, 1388./1969.), vol. 2, str. 249 (*hadis* br. 1982).

80 *Ti usmjeri cijelo svoje biće, postojano, prema (jedinoj i uvijek istinitoj) vjeri okrećući se od svega što je lažno, u skladu sa prirodnom sklonošću koju je Allah usadio u čovjeka (jer) - ne dopustiti da ikakva promjena pokvari ono što je Allah tako stvorio - to je (svrha jedine i uvijek istinite) vjere; ali većina ljudi to ne zna* (30:30).

81 *Pozivaj (cijelo čovječanstvo) na put Gospodara svoga mudročću i lijepim opomenama, i raspravljaj s njima na najprijazniji način: jer, zaista, tvoj Gospodar najbolje zna ko zastranjuje s Puta Njegova, i On najbolje zna one koji su upućeni* (16:125).

minumim optimizma potrebnog da održi zdravlje, balans i smisao proporcije, uprkos svim nedaćama i patnjama koje pogađaju ljudski život. Bog nas je uvjerio: “Sa teškoćom Mi smo odredili i *jusr*”.⁸² I kao što nam je naredio da istražujemo svaku tvrdnju i budemo sigurni prije nego počnemo da sudimo,⁸³ *usulijjun* (učenjaci usul-i fikha, jurisprudencije) pribjegli su istraživanju prije negoli su osuđivali kao dobro ili hrđavo ono što je bilo predmet žudnje kao i ono što nije u suprotnosti sa čistim Božijim nalogom.

82 *Allah želi da vam olakša, a ne želi da vam oteža* (2:185).

83 *O, vjernici, ako vam dođe neka poročna osoba sa nekom (klevetničkom) pričom, dobro je provjerite da ne biste, i ne znajući, povrijedili ljude, pa da se onda kajete zbog onoga što ste učinili* (49:6).

NAČELO METAFIZIKE

Hinduistička kosmologija posmatra prirodu kao jedan nesretni događaj koji je zadesio Brahmana, Apsoluta⁸⁴. Stvaranje (tj. svako individualno stvorenje) je objektivizacija njega samog (Apsoluta) te stoga to stvorenje ne bi trebalo zauzimati neko posebno mjesto s obzirom na to da ono predstavlja degradaciju njegovog savršenstva kao apsolutnog. Stoga, sve u prirodi smatra se abnormalnim, kao nešto što je zatočeno u stvaralačkoj formi, što teži za oslobođenjem i vraćanjem u svoj original, odn. u Brahmana. Dok nastavlja svoje bivstvovanje na svijetu kao stvorenje, ono je predmet zakona *karme*, putem kojeg se usavršava ili dalje degradira, zavisno od toga da li priznaje ovaj prvi kosmološki princip i da li se povinjava

84 Kreacija, ili kako to hinduistički mislioci preferiraju zvati "svijet manifestacije" Brahmana, Apsoluta, nije krajnje realna pa je, stoga, unižavanje vrijednosti Apsoluta, odvajanje od transcendentne savršenosti ujedno i nesretno odstupanje od norme; kreacija kao takva afirmirana je u nekoliko Upanišada. Omiljeni odlomak je *Svetasvatara*, IV, 9-10. Isti ideal je detaljno razrađen u srednjovjekovnoj hinduističkoj misli Sankara (primjer *Adhyasabhasya*) i Ramanujanovoj koncepciji svijeta kao konstituirajućeg tijela Allaha, tijela koje posjeduje zavisnu postojanost u odnosima prema duši (Brhadaranyaka 3.7.3.). U modernom vremenu ideja je izražavana, doduše, mnogo ozbiljnije i opreznije od strane mislilaca kao što su S.Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (London:Allen and Unwin, 1951.,1923.), vol. 1, str. 38-39,197. i M. Hiriyanna *Outlines of Indian philosophy* (London: Allen und Unwin, 1961.,1932.), str. 63-65.

njemu, naime, tome da je to samo jedan ontološki nesretni slučaj Apsoluta.⁸⁵

Kršćanska kosmologija, opet, posmatra prirodu kao Božije stvaranje koje je nekada bilo savršeno, ali koje je doživjelo “moralni pad” te je postalo zlo.⁸⁶ Ontološka, esencijalna i sveprožimajuća zloćudnost stvaralaštva razlog je Božije spasilačke drame, Njegove vlastite samoinkarnacije u Isusa, Njegovog raspeća i smrti. Nakon drame, kršćanstvo drži da, teoretski, restauracija i jeste i nije dovela do stvaranja. Praktično, kršćanski um se zadržao na mišljenju da je stvaranje – propalo i da je priroda – zla. Iznimno neprijateljstvo prema materiji, neprijateljstvo koje je karakteristično za gnosticizam, presudno je utjecalo na kršćanstvo pojačavši njegov prijezir i antagonizam naspram prirode i “svijeta”, tako žustro provoden na svim nivoima od prvih neprijatelja kršćanstva – Rimljana. Priroda, sa svojim materijalnim potencijalima i sklonostima, predstavljala je područje Satane. Na materijalnom nivou, njezin impuls je odmicanje od “drugog svijeta” prema “tjelesnom”, prema “grješnom”. Na društvenom nivou, ono je težnja ka politici, ka volji za moći i samopotvrđivanju, ka “Cesaru”. Programatizam – volja da se kretanje historije uredi prema transformaciji prirode – prema kršćanskoj definiciji – uzaludan je.⁸⁷ Milenijum

85 Ibid.

86 Grijeih je došao na svijet preko jednog čovjeka, i njegov grijeh je sa tim donio i smrt. Kao posljedica toga, smrt se proširila na cijelu ljudsku rasu budući da su svi zgriježili. Grijeih je postojao u svijetu prije nego što je bilo kakav propis bio dat, ali gdje nema propisa/zakona, ne može biti ni govora o čuvanju od grijeha. Ali, od Adamova do Mojsijeva vremena smrt je vladala ljudskim rodnom, čak i nad onima koji nisu počinili grijeh na onaj način kako ga je počinio Adam kada je iskazao neposlušnost Božijoj zapovijesti (Poslanica Rimljanima, 5:12-14).

87 “Zato vam kažem: Ne budite zabrinuti za život svoj: što ćete jesti, što ćete piti; ni za tijelo svoje: u što ćete se obući. Zar život nije vrijedniji od jela i tijelo od odijela?” “Pogledajte ptice nebeske! Ne siju, ne žanju niti sabiru u

ili duže vremena, “priroda” je bila suprotstavljena “milosti” kao svome opozitu. Oboje su tretirani kao uzajamno isključivi; slijeđenje jednog neminovno vodi kršenju drugog. Najprije pod utjecajem islamske misli, a kasnije i renesanse, skolastike i prosvjetiteljstva, kršćani su se otvorili prema životu – i svjetskoj afirmaciji. Osuda svijeta i njegovo poricanje, ipak, nisu nikada iskorijenjeni nego su samo stišani. U skorašnje vrijeme, sa trijumfom romantizma i sekularizma, slijedeći Francusku revoluciju, “naturalizam” je osvojio, čak jedno vrijeme i dominirao kršćanskim stajalištem prema prirodi i svijetu.

Po islamu, priroda je stvorena i ona je dar. Kao stvaranje, ona je teleološki savršena i uređena; kao dar, ona je nevino dobro stavljeno na raspolaganje čovjeku. Njena svrha je omogućiti čovjeku da čini dobro i ostvari sreću. U tom trojakom prosuđivanju uređenja, svrhovitosti i dobrote karakterizirano je i rezimirano sveukupno islamsko gledište o prirodi.

1. UREĐENI UNIVERZUM

Svjedočiti da nema drugog Boga osim Boga (Allaha) znači smatrati da je On jedini Stvoritelj koji svemu daje postojanost, Koji je krajnji Uzrok svakog dešavanja i posljednji Kraj svega što jeste; da je On Prvi i Posljednji. Stupiti u jedno takvo svjedočenje u slobodi i uvjerenju, u savjesnom razumijevanju njegovog sadržaja, ustvari znači shvatiti da sve što nas okružuje, stvari ili događaji, sve to zauzima svoje mjesto u prirodnom, društvenom ili psihičkom polju, da je sve to, zapravo, djelovanje Boga, upražnjavanje Njegove kauzalne efikasnosti i ontičke moći, ispunjenje jedne ili druge Njegove

žitnice, pa ipak ih hrani vaš nebeski Otac. Zar niste vi vrijedniji od njih?” (Evangelje po Mateju, 6:25-26).

svrhe. Ovo ne znači da je On direktno i lično uzrok svega, neposredni vršilac svakog događaja, nego da je On krajnji Vršilac koji može prouzrokovati i Koji uzrokuje događaje preko drugih vršilaca ili uzroka. To ne znači ni da je Bog, prije nego mi sami, odgovoran za naša djela. Mi moramo prihvatiti da je moralna vrijednost ili nedostojnost naših djela samo i jedino naša lična odgovornost; ali ontološku moć kojom difuzira biće i ne-biće posjeduje samo Bog i samo je On primjenjuje. Ljudi nisu stvaraoci. Oni ne mogu niti da daju postojanost niti da je oduzimaju, premda se oni ponašaju kao izvršioci takvog davanja ili oduzimanja. Jednom učinjena, takva realizacija postaje sekundarna priroda čovjeku, neodvojiva od njega tokom cjelokupnog njegovog budnog vijeka. Tada on proživljava sve trenutke svoga života pod svojom sjenkom. I kada čovjek prepozna Božije djelovanje u svakom objektu i događaju, on slijedi Božiju inicijativu zato što je ona od Boga. Opažati to u prirodi znači razumijevati prirodnu nauku,⁸⁸ jer Božija inicijativa u prirodi nije ništa drugo do nepromjenljive zakonitosti kojima je Bog obdario prirodu.⁸⁹ Opažati Božiju inicijativu u samom sebi ili u društvu znači tražiti humani-

88 *I na Zemlji su znakovi (Allahovog postojanja, vidljivi) svima koji su obdareni unutarnjom izvjesnošću... (51:20); On je Sunce učinio (izvorom) blistavog svjetla, a Mjesec svjetlom (odraženim) i odredio mu mijene kako biste znali računati godine i mjeriti (vrijeme). Nijedno od ovoga Allah nije stvorio bez (unutarnje) istine. On potanko objašnjava ove poruke ljudima (prirodene) spoznaje: jer, uistinu, u izmjeni dana i noći, i u svemu što je Allah stvorio na nebesima i na Zemlji postoje, zaista, poruke ljudima koji Njega stalno imaju na umu! (10:5-6).*

89 *Nikakve promjene nećeš naći u Našim zakonitostima (17:77); (Zaista, takav je bio) Allahov postupak (sunnat, zakonitost) i sa onima koji su ranije bili i nestali, i (sjeti se da) je Allahova volja uvijek potpuna sudbina (33:38); Takva je bila Allahova zakonitost za one koji su (griješili na sličan način i) davno pomrli – a nikada nećeš naći nikakve izmjene u Allahovoj zakonitosti! (33:62); Njegova zakonitost je zauvijek nepromjenljiva (30:30).*

stičke i društvene nauke.⁹⁰ I ukoliko je cjelokupni univerzum, sam po sebi, otkriće ispunjenja ovih zakonitosti prirode koje su zapovijesti Boga i Njegove volje, tada je i univerzum, u oku muslimana, životni ambijent stavljen u pokret Božijim naređenjem i djelovanjem. Ambijent, sam po sebi, kao i sve što on uključuje, objašnjiv je ovim terminima. Unizacija Boga, prema tome, znači da je On Prvi uzrok svega, i niko drugi. Božija moć nije u toj mjeri udaljena i Njegova uzročnost nije tako indirektna da bi Ga se svrstalo u *deus otiosus*, u jednu “umirovljenu” vrstu Boga. To je bila pogreška filozofa koji su Božiji kauzalitet ponovo vratili na stvaralaštvo, i pojмили kosmos kao planski, mehanički sahat kojem nije neophodan neko ko bi njime upravljao. *Mutekellimun* su se odrekli jednog takvog gledišta; pa tako i mi. Naš Bog je živi, aktivni Bog čije je djelovanje prisutno u svemu što se dešava, mada se to odvija posredstvom kauzalnog mehanizma koji je tome poddesan. Naš Bog je zaista prisutan i svugdje aktivan u svako vrijeme. On je jedini krajnji Izvršilac svih događanja, Uzrok svekolikog postojanja.⁹¹

Analogno tome, *et-tevhid* podrazumijeva eliminaciju bilo koje druge djelotvorne snage u prirodi osim Boga, Čija vječita inicijativa jesu nepromjenljive zakonitosti prirode. Sve ovo svodi se na poricanje inicijative u prirodi bilo kojoj dru- goj moći osim Božijoj - povrh svih drugih: eliminaciji magije, vraćanja, duhova, te svakog magijskog poimanja arbitrarnog međudjelovanja sa prirodnim procesima od strane bilo kojeg posrednika. Putem *et-tevhida*, stoga, iz prirode su odstranjeni

90 Isma'il R. el-Faruki i A.O. Naseef, *Social and Natural Sciences* (London: Hodder and Stoughton, 1981.), pogl. I.

91 *Ne! – Ko je Onaj ko je zemlju učinio prikladnim boravištem (za živa bića), i ko je učinio da bistre vode njome (teku), i smjestio na njoj brda nepomična, i postavio pregradu između dviju velikih različitih voda? (27:61).*

bogovi i duhovi primitivnih religija, kao i sujevjerja naivnih i neukih. Šejh Muhammed ibn Abdulvehhab je u svome djelu *Kitab et-tevhid* opširno ilustrirao da svako sujevjerje, svaki djelić magije ili vraćanja uključuje svoga subjekta ili "korisnika" u širk. *Et-tevhid*, ili podvrgavanje cjelokupnog stvaralaštva jednom transcendentnom Bogu, po prvi put je omogućio religijsko – mitopoetičnom umu da se razvija i izrasta, prirodnim naukama i civilizaciji da se razviju uz blagoslov vjerskog svjetonazora koji se jednom zasnaga odrekao bilo kakvog pridruživanja svetog prirodi. Prema tome, *et-tevhidom* se postiže ono što je prirodnoj nauci najviše potrebno; to jeste *sine qua non* - uvjet bez koga ona ne može funkcionirati. Upravo to jeste "profanizacija" ili "sekularizacija" prirode. U naučnoj historiji, ovi termini nisu imali neko drugo značenje osim odstranjivanje iz prirode svih magijskih uzroka, duhova i prikaza koje su sujevjerni ljudi kao i trgovci misterija lažno pripisivali prirodnim dešavanjima. Nauka ne postavlja zahtjev da se Bog odstrani iz prirode, nego da se odstrane duhovi i prikaze koje djeluju sasvim proizvoljno i nepredvidivo. Bog se, s druge strane, nikada ne ponaša proizvoljno; i Njegov *sunen* (zakonitosti i obrasci) jeste nepromjenljiv.⁹² Prije nego njezin neprijatelj, Bog je neophodan uvjet prirodne nauke, jer samo ako naučnik ne pretpostavi da će isti uzrok uvijek proizvesti istu posljedicu - što je upravo ono što znači Božije određenje prirode - tada nauka ne može funkcionirati. *Et-tevhid* sažima sve niti kauzaliteta i vraća ih Bogu, a ne tajanstvenim silama. Na taj način, uzročna sila koja operiše u bilo kojem događaju ili objektu je organizirana na takav način da čini jednu neprekidnu nit čiji su dijelovi kauzalni, pa stoga i empirijski povezani jedan s drugim. Ta nit u konačnici upućuje na Boga, što

92 ...nikakve promjene ti nećeš naći u Allahovoj zakonitosti (35:43).

ukazuje na to kako je neophodno da nijedna sila izvan nje ne može interferirati sa izvršenjem njene kauzalne moći ili efikasnosti. To, nadalje, unaprijed pretpostavlja postojanje spona između dijelova čija se uzročnost povezuje, te ih izlaže empirijskom istraživanju i utvrđivanju. Činjenica da su prirodne zakonitosti nepromjenljivi Božiji obrasci znači da Bog rukovodi kauzalnim nitima prirode posredstvom već ukalufljenih uzroka. Jedino prouzrokavanje izazvano drugim uzrokom koji je uvijek identičan ustanovljava obrazac. Ova konstantnost uzrokovanja je tačno ono što čini istraživanje i otkrivanje – te stoga i samu nauku – mogućim. Nauka nije ništa drugo nego traganje za takvim ponovljenim uzrokovanjem u prirodi, jer se uzročne veze koje su građene od kauzalne niti ponavljaju u drugim nitima. Njihovo uspostavljanje je, zapravo, uspostavljanje zakonitosti prirode. To je preduvjet da bi se uzročne sile prirode mogle izložiti kontroli i inženjerstvu, neophodan uvjet da bi se čovjek mogao okoristiti prirodom, te stoga i pretpostavka cjelokupne tehnologije.

Savremeni naučnici sa Zapada odbacili su Boga i odstranili Ga iz prirode zbog njihove mržnje prema kršćanskoj Crkvi i lažnom *magisteriumu* kojeg je ona nametnula na cjelokupno znanje uključujući i ono o prirodi. Tek tada kada su to učinili, prirodna nauka je stekla uvjete za procvat i prosperitet u njihovom okruženju. Puni milenijum kršćani nisu proizveli nikakvu nauku upravo zbog jedne takve nadmoći Crkve. Njen paradoksalni metod, inkarnaciona teologija te autoritativno Sveto pismo koje je uvijek imalo pristup *ex cathedra* kada je u pitanju prirodna nauka, ugušili su svaku mogućnost da naučni duh prosperira. Mit i sujeverje su podržavani od strane crkvenog autoriteta, te je njihovo otklanjanje posmatrano kao prijetnja tom autoritetu. Kažnjavanjem naučnika na lomači Crkva je nastojala zašti-

titi svoje vlastite temelje. I pored svega toga, naučnici su postepeno pobijedili i Crkva je bila poražena. Oni su, ustvari, uspjeli u onome što se naziva “sekularizacijom” dotle dokle je to značilo uklanjanje crkvenog *magisteriuma* iz prirodne nauke. Njihov podvig je bio punovažan i izuzetno vrijedan.

Stoga, ono što je bilo potrebno nauci da bi funkcionirala i da bi se razvijala bila je priroda bez duhova, *mana*, *numens*, vračara i svih drugih magijskih elemenata. Nakon ovako “sekularizirane” prirode, naučnici treba da polaze od pretpostavke da priroda funkcionira sukladno obrascima, a to, onda, znači da je ona uređen sistem. Ovaj zahtjev je apsolutno bitan za nauku. Bez njega, odn. sa mogućnošću da je prirodno djelovanje arbitrarno, proizvoljno, nestalno, čudno i slučajno, nauka nije moguća. Naučnici zasnivaju svoju tvrdnju na pretpostavci da će svakovremeno, ako uzrok bude došao, njegov efekat ga slijediti; to što su naučnici otkrili bila je istinska zakonitost prirode. To znači da, ako bi se ponovio isti uzrok, tada bi on proizveo opet istu posljedicu.

Odakle autoritet za ovu pretpostavku? Pojedini zapadnjački naučnici, mahom ugledni stručnjaci iz XIX. st., tvrdili su da je taj strukturalni šablon prirode izveden iz same prirode, odn. iz empirijskih opažanja. Isti stav zauzimali su i muslimanski filozofi čak milenijum ranije, a el-Gazali je opovrgnuo oboje sa jednakim filozofskim umijećem i vještinom.⁹³ Kao protustavku njihovoj tvrdnji, Gazali je vrlo pravedno dokazao da je, na osnovu onoga što je moguće opaziti u prirodi, moguće sa naučnicima zaključiti da X slijedi Y, te da je X proizlazio iz Y toliko puta u prošlim eksperimentima i opažanjima. Činjenica da X proizlazi iz Y je, međutim, veoma daleko od tvrdnji naučnika da

93 Ebu Hamid el-Gazali, *Tehafut el-falasife*, prev. Sabih Ahmad Kamali) Lahore: The Pakistan Philosophical Congress, 1958.), str. 186 ff.

je X izazvan, odn. prouzrokovan Y – om; ili da će X uvijek uslijediti nakon Y zato što je to njegova neizbježna posljedica. Ipak, to je upravo onaj kauzalni, lančani spoj i potrebna ili nepogrješiva predvidljivost koji su potrebni nauci i za koje naučnici pretpostavljaju da postoje između “uzroka” i “njihovih” pretpostavljenih posljedica. Filozofi nauke XX. st. izložili su ovaj sud, ali na teret naučnika. Kao rezultat toga, naučnici su postali mnogo pošteniji, i mnogi od njih su se vratili vjeri i Bogu, nakon što je njihovo “vjerovanje” u uređenost prirode bilo narušeno Ajnštajnovim relativitetom i Hajzenbergovim principom indeterminacije. Filozofija je upravo ta koja je najviše doprinijela u raspravi o induktivnom skoku, a George Santayana, skeptik, bio je taj koji je vjerovanje naučnika u kosmičku uređenost nazvao djelićem “životinjskog vjerovanja”. Njegov očigledni prijezir prema njihovom vjerovanja posljedica je činjenice da je ono, to vjerovanje, u potpunosti bez utemeljenja u empirijskoj istini. Ovako, ali sa djelomičnim izvrtanjem, Santayana je ponovio isti kriticism koji je el-Gazali bio usmjerio prema filozofima – naučnicima u VI. st. po Hidžri, tj. u XI. st. po Isau. Santayana je izvukao svoj izraz “životinjsko vjerovanje” iz pavlovljevskeg primjera, citirajući *ad nauseam* od svih, kako pas postaje u toj mjeri naviknut da traži hranu prema zvuku zvonceta pa se “vjeruje” da je, zapravo, zvono bilo uzrok hrane.⁹⁴

Za nas, muslimane, Allah (dž.š.) je uzrok ove uređenosti i skladnosti. Kosmos uistinu jeste kosmos (nešto što je uređeno), a ne kaos, prvenstveno zato jer je On u nj usadio Svoje vječno važeće obrasce. Ovi obrasci su poznati, odn. moguće ih je otkriti posmatranjem i intelektom, sposobnostima kojima je Allah (dž.š.) opremio ljude da bi im omogućio da se dokazuju svojim djelima kako bi time ispunjavali Njegovu

94 George Santayana, *Skepticism and Animal Faith* (Njurok: Scribner's).

svrhu. Islam nije prepreka nauci, naročito to nije njegov *et-tevhid*, nego je *et-tevhid* uvjet koji omogućava nauku. Musliman vjeruje da je Allah (dž.š.), bez imalo sumnje, Onaj koji je krajnji uzrok, jedini Izvršilac, Čijim se blagonaklonim djelovanjem dešava sve to što se dešava u svijetu i sve što postoji. Stoga je nauka uočena kroz *et-tevhid* podesna i spremna za “naučnu” opservaciju i analizu. Za muslimanskog naučnika taj tzv. “uvodni skok” nije uopće skok, nego samo još jedan korak u entimematičnom silogizmu koji počinje sa *La ilahe illallah* kao svojim najznačajnijim obećanjem.

2. TELEOLOŠKI UNIVERZUM

Uređenje prirode nije samo materijalna uređenost uzroka i posljedica, uređenje koje prostor i vrijeme kao i druge teoretske kategorije čini očiglednim našem razumijevanju. Priroda je podjednako i područje završetaka gdje sve ispunjava svrhu i time doprinosi prosperitetu i uravnoteženosti svega. Od neživog malog šljunka u dolini, najsićušnijeg planktona na površini okeana, mikrobskih flagelata u crijevima biljaka, do galaksija i njihovih Sunaca, gigantskih sekvoja i kitova i slonova – sve što postoji, svojom genezom i razvojem, svojim životom i smrću, ispunjava svrhu koja mu je prenesena od Boga, a koja je obavezujuća za ostala bića. Sva stvorenja su nezavisna, a cjelokupno stvaralaštvo se slobodno kreće zahvaljujući savršenoj harmoniji koja postoji između njegovih dijelova. “Svemu”, kaže Bog u Kur'anu, “Mi smo dali mjeru koja mu odgovara”.⁹⁵ To je ekološki ekvilibrij

95 *Mi sve stvaramo u pravoj mjeri i omjeru (54:49); ...i brojao ih je (nepogrješivim) brojanjem (19:94); ...i, zaista, svemu je Allah ustanovio njegov rok i mjeru (65:3).*

kojeg je savremeno zagađenje prirode donijelo do svijesti modernog čovjeka sa alarmirajućom prijetnjom. Musliman je toga bio svjestan stoljećima, te sebe smatrao odgovornim, jer je i on dio toga koliko i svako drugo stvorenje.

Svaki pojedini element stvaranja hrani se nekim drugim elementom, a on sam je, opet, ishrana nekog trećeg elementa, što stvara izvjesnu mrežu završetaka, koja je vjerovatno i najočiglednija među stvorenjima više vrste. Dominaciju istih veza među nevidljivim svijetom algi, mikroba i enzima je teže uočiti, ustanoviti pa i zamisliti u svim njezinim dimenzijama. Ali to nije ništa manje stvarno. I dalje je teško otkriti da su obrasci ishrane biljnog i životinjskog svijeta, ustvari, lanci međuzavisnosti u aktivnostima svakog od stvorenja ponaosob, aktivnostima drugačijim od ishrane bilo da jesu ili nisu povezane s njom, u neprekidnom djelovanju i reagiranju elemenata jednog na drugi, bilo na zemlji ili u vodi, u zraku i među organizmima iz svemira. Naše znanje kompleksnosti prirodne ekologije je i dalje u svome začetnom stadiju, iako su prirodne nauke mnogo toga otkrile i dovoljno obznanile kako bismo mogli zamisliti konstrukciju sistema kao cjeline.

Kao teleološki sistem, svijet nam se prikazuje kao uzvišena pojava. Veličina i razumljivost makrokozma, diskretna sićušnost mikrokozma, podjednako kao i beskonačni kompleks i savršenost prirode mehanizma balansa, neodoljivi su i fascinantni. Um je doslovno “pokoren”, kako Kur’an kaže, pred tim prizorima, ali to je jedno pokoravanje ljubavi i divljenja, shvatanja i razumijevanja vrijednosti, jer je svijet kao svrhovito stvaralaštvo Svemogućeg prelijep i uistinu uzvišen. Uzvik poeme “Kako je samo predivna ruža: u njoj se vidi Lice Božije”, nema nikakvog drugog značenja osim

ovog, a to je da ruža služi svrsi čovjeka i insekata svojim miomirisom i vidljivom ljepotom, svrsi koja joj je upućena od strane Boga i koju ispunjava do savršenstva, odražavajući onima čije oči to mogu vidjeti veličanstvenu efikasnost i uzvišenu izradu svrhovitog Dizajnera i Stvoritelja – Boga.

a) Priroda kao Božije posjedništvo

Toliko o metafizičkoj strani islamske doktrine. Druga strana je etička. Islam podučava da je priroda stvorena kao ambijent namijenjen čovjeku, “polje” u kojem treba da se razvija i prosperira, da uživa Božije blagodati i na taj način da se dokaže kao etički dostojan.⁹⁶ Prvo, priroda nije čovjekovo nego Božije dobro, vlasništvo, blagostanje.⁹⁷ Bog je čovjeku podario prirodu da je drži pod zakup, a u konačnici ona se pripisuje Njemu.⁹⁸ I kao dobri zemljoposjednik, čovjek bi trebao da vodi računa o imovini svoga Gospodara. Pravo koje

96 *On koji je stvorio smrt kao i život, kako bi vas mogao staviti na kušnju i (tako pokazati) koji je od vas najbolji u ponašanju, i (učiniti da shvatite kako) je samo On svemoguć, istinski Opraštač (67:2); Mi smo htjeli da svim ukrasima na zemlji iskušavamo ljude (pokazujući) koji su od njih najbolji u ponašanju...(18:7).*

97 *Bezgraničan je u veličini Svojoj Onaj u čijoj je ruci moćna vlast nad svim stvarima; Njemu ćete se svi vratiti (36:83); Reci: “Allahu, Gospodaru sve vlasti...” (3:26).*

98 *“...Obožavajte samo Allaha: vi drugog Božanstva osim Njega nemate! On vas je stvorio iz zemlje i učinio da budete sretni na njoj. Molite ga, zato, da vam oprost grijehe vaše, a onda se okrenite Njemu u pokajanju...(11: 61); Allah je obećao onima od vas koji su dosegli vjerovanje i koji čine dobra djela da će, sigurno, učiniti da oni dođu na vlast na zemlji, kao što je učinio (da neki od) onih koji su živjeli prije njih dobiju vlast; i da će, sasvim sigurno, čvrsto ustanoviti za njih vjeru kojom je On bio zadovoljan da im je podari; i da će, sasvim sigurno, učiniti da njihovo nekadašnje stanje straha bude zamijenjeno osjećajem sigurnosti – (otkrivši da) oni obožavaju (samo) Mene, ne pripisujući Božanske moći ničemu mimo Mene! Ali svi koji, nakon (što su shvatili) ovo, radije poriču Istinu – istinski su poročni! (24:55).*

čovjek ima da koristi prirodu kako bi se njome okoristio ne daje mu za pravo i da je uništava, ili da je suviše eksploatira pa da narušava i upropašćuje ekološku ravnotežu. Pravo na uživanje prirode je sve što čovjek posjeduje, i to je njegovo individualno pravo koje Bog dodjeljuje svakom pri njegovom rođenju. To nije zamjenljivo niti nasljedno pravo, te stoga on nema pravo da sebi prisvaja nečije tuđe pravo za korištenje u budućnosti. Kao upravitelj zemlje – ustvari, stvorenoga – čovjek je dužan da pred smrt preda ovo ukazano mu povjerenje Bogu u boljem stanju nego je bilo kada je on to primio.

Drugo, uređenje prirode je potčinjeno čovjeku koji može da u njoj izvrši one promjene koje želi. Priroda je stvorena savitljivom, sposobnom da primi čovjekovu intervenciju u svoje procese, da pretrpi skretanje svojih kauzalnih veza usljed njegovih djela. Nijedna oblast ili područje prirode nije izvan domašaja. Nebeski svod sa svojim Suncem, Mjesecom i zvijezdama, Zemljom i morima i sa svime što oni u sebi sadrže u njegovom su domenu da ih istražuje i koristi, na korist, za zadovoljstvo i ugodnost ili za razmišljanje.⁹⁹ Sve što je stvoreno je “za” čovjeka i ono iščekuje da se on njime okorištava. Raspolaganje njime je u potpunosti u njegovoj slobodi.¹⁰⁰ Njegovo prosuđivanje je jedini efikasan instrument intervencije, jedini arbitar, ali njega ništa ne oslobađa odgovornosti za svekupno stvaralaštvo.

99 *A Mi smo na nebesima postavili velika sazviježđa, i obdари ih ljepotom da ih svi gledaju (15:16); Reci: “Ko će zabraniti ljepotu koju je Allah stvorio za svoja stvorenja, i ukusna jela?!” Reci: Oni su dopušteni u životu na ovome svijetu svima koji su dosegli vjerovanje - a samo njihovi će biti na Dan ponovnog oživljenja (7:32)*

100 *Kako ne vidite da vam je Allah učinio podložnim sve što je na nebesima i sve što je na zemlji, i obasuo vas svojim dobročinstvima, i vildjivim i nevidljivim?! (31:20); ...i da vam je potčinio Sunce i Mjesec, one koje postojano na putanjama njihovim, i da vam je potčinio noć i dan?! (14:33).*

Treće, u tom njegovom uživanju i okorištavanju prirodom čovjeku se naređuje da se ponaša moralno s obzirom da krađa i varanje, prinuda i monopol, gomilanje i eksploatacija, egoizam i neobzir prema potrebama drugih nisu dostojni njega kao Božijeg namjesnika, te su zbog toga striktno zabranjeni.¹⁰¹ Također, islam sa neodobravanjem gleda na ekstravaganciju i zabranjuje rasipničko i razmetljivo trošenje.¹⁰² Islamska kultura nije kompatibilna ni sa jednim od ovih zastranjivanja. Nije ni siromaštvo niti oskudijevanje ono što bi jedan profinjen i pročišćen musliman trebao imati i pokazivati, nego zadovoljstvo kojim će iskazivati svoje zadovoljstvo onim što mu je Bog omogućio i podario.

Četvrto, islam naređuje čovjeku da istražuje i da razumijeva obrasce koje je Bog usadio u prirodu, ne samo one koji tvore prirodne nauke, nego i one koji grade jedan opći prirodni red i ljepotu. Činjenica da je priroda djelo Božijih Ruku, Njegov plan i dizajn, aktualizacija Njegove volje baca na nju oreol dostojanstva. Ona ne smije biti zloupotrijebljena ili zlostavljana ili eksploatisana, premda je potčinjena ljudima kako bi se njome okoristili. Senzibilnost prema prirodi kao i brižljivo staranje o njoj kao o vrtu ili šumi, rijeci ili planimi, u skladu je sa Božijom svrhom radi koje ju je stvorio.

101 *A onda, što se tiče kradljivca i kradljivice, odsijecite im šaku kao naknadu za ono što su uradili, kao način zastrašivanja koji je odredio Allah (5:38); Jesi li ikada razmišljao o vrsti čovjeka koji dokazuje da je laž svaki moralni zakon? Vidi, pa to je onaj koji odbija siročić i ne podstiče da se siromah nahrani! (107: 1-3).*

102 *I podari rodbini njezin udio, kao i siromahu i putniku, ali ne rasipaj bezumno!... (17:26); I ne rasipajte Allahove darove, jer, zaista, On ne voli rasipnike! (6: 141).*

NAČELO ETIKE

Et-Tevhid potvrđuje da je jedan i jedini Bog stvorio čovjeka u najboljim oblicima - radi obožavanja Njega i služnja Njemu.¹⁰³ Poslušnost Bogu i izvršenje Njegovih narednja stoga predstavlja *raison d'être* čovjeka. *Et-tevhid* također potvrđuje da ova svrha u sebi sadrži i čovjekovo namjesništvo na zemlji.¹⁰⁴ Jer, prema Kur'anu, Bog je čovjeka obdario Svojim povjerenjem, povjerenjem što ga Nebesa i Zemlja nisu bili sposobni nositi i koga su preplašeno odbili.¹⁰⁵ Božije povjerenje (emanet) znači ispunjenje etičkog dijela Božije volje, čija naročita priroda zahtijeva da se ostvari u slobodi, a čovjek je jedino stvorenje koje to može da učini. Kada god Božija volja biva realizirana neophodnošću prirodne zakonitosti, realizacija nije moralna nego elementarna ili

103 *I reci im da Sam stvorio džine i meleke, nevidljiva bića, i ljude samo zato da me mogu spoznati i obožavati* (51:56); *Uistinu, Mi čovjeka stvaramo u obliku najljepšem* (95:4); *...a zatim ga oblikuje u skladu s onim što je određeno da bude pa udahne u njega dio Svoga Ruha: i (tako, o, ljudi), On vas dariva sluhom, i vidom, i osjećanjima kao i umom: a kako rijetko zahvaljujete!* (32:9).

104 *A nu, tvoj Gospodar rekao je melecima: "Zaista, Ja ću baš sada na Zemlji namjestiti onoga koji će je naslijediti!" Oni uzviknuše: "Zar ćeš na njoj postaviti onoga koji će po njoj nered širiti i krv prolijevati – dok Te mi tespih činimo hvaleći Te i zahvaljujući Ti?!" (Allah) odgovori: "Ali, Ja znam ono što vi ne znate!"* (2:30).

105 *Uistinu, Mi smo ponudili emanet nebesima i Zemlji i brdima, ali oni odbiše da ga nose jer su se bojali njega, a čovjek ga ponese...* (33:72).

utilitaristička. Jedino je čovjek taj koji je u mogućnosti da je realizira, uz mogućnost da je ispuni ili ne ispuni, da djeluje potpuno suprotno ili na neki drugi način koji je između ispravnog i pogrešnog. Upravo je ovo primjena ljudske slobode, s obzirom na poslušnost Božijim naređenjima, koja ispunjenje ovih naređenja čini moralnim.

1. HUMANIZAM ISLAMA

Et-Tevhid nam govori da Bog, kao dobrotvoran i svrhovit, nije stvorio čovjeka u rekreaciji niti uzalud.¹⁰⁶ On ga je obdario osjetilima, razumom i razumijevanjem, učinio ga savršenim – ustvari, udahnuo u njega Svoga duha – da bi ga na kraju pripremio na izvršenje njegove velike dužnosti.¹⁰⁷ Ta velika dužnost je uzrok stvaranja čovjeka. To je krajnji završetak čovjekovog postojanja, čovjekova definicija, kao i značenje njegovog života i postojanja na zemlji. Na osnovu toga, čovjek preuzima svoju kosmičku ulogu od ogromnog značaja. Kosmos ne bi bio to što jeste bez tog višeg dijela Božije volje koja je ujedno i predmet čovjekovog moralnog truda i napora. Nije poznato nijedno drugo stvorenje u kosmosu koje bi moglo zamijeniti čovjeka u ovoj njegovoj ulozi. Ako se za čovjeka kaže da je “kruna stvaranja”, onda je

106 *Misli li čovjek da Mi ne možemo (da ga ponovo oživimo) i da ne možemo opet sakupiti kosti njegove? (75:3); Misli li, onda, čovjek da on treba biti ostavljen samome sebi, da ide naokolo po volji? (75:36); Jeste li, onda, mislili da smo vas stvorili u pukoj dokonjoj igri, i da se nećete morati Nama vratiti? (23:115); I (znajte da) Mi nismo stvorili nebesa i Zemlju i sve što je između njih iz puke dokone igre (21:16).*

107 *Zar čovjek misli da ga niko ne vidi? Zar mu nismo dalai oka dva, i jezik, i usne dvije, i pokazali mu dva glavna Puta (dobra i zla)? (90:7-10); i kad čovjeka potpuno oblikujem i udahnem mu Svoga duha, padnite pred njim ničice (15:29).*

to sigurno u ovom slučaju; naime, tako što svojim etičkim stremljenjem i djelovanjem on predstavlja jedini kosmički most putem kojeg moralni – te stoga i viši – dio Božije volje zalazi u područje prostor – vremena i tako postaje povijest.

Et-Teklif (odgovornost ili dužnost), kao načelo postavljeno isključivo čovjeku, ne poznaje granice dokle god se stere njegov mogući opseg i polje djelovanja. Pod tim se podrazumijeva cijeli univerzum. Cijelo čovječanstvo je predmet čovjekove moralne akcije; cijela Zemlja i nebo su njegov ambijent, njegov *materiel*. On je odgovoran za sve što se nalazi u univerzumu, u svakom od njegovih najudaljenijih ćoškova, jer čovjekov *taklif* (odgovornost) je univerzalan, kosmički. On prestaje tek na Sudnjem danu.

Et-Teklif je osnova ljudske humanosti, njenog značenja i sadržaja. Čovjekovo pristajanje da preuzme teret na sebe stavlja ga na viši nivo od ostalih stvorenja, odn. na višu poziciju od meleka, jer je on jedini osposobljen za to, i upravo je to ono što mu daje njegov kosmički značaj. Kada se govori o humanizmu u islamu, onda se ističe jedan svijet različitosti koji ga, u vezi s tim, razdvaja od ostalih humanizama. Grčka civilizacija npr. razvila je vrlo snažan humanizam koji je kasnije Zapad preuzeo kao model poslije renesanse. Utemeljen na preuveličanom naturalizmu, grčki humanizam je obogotvorio čovjeka – baš kao i njegove razvrate. To je razlog zašto Grci nisu bili napadani zbog predstavljanja njihovih bogova te njihovog međusobnog varanja i kovanja zavjere jednog boga protiv drugog, ili zbog činjenja bluda, incesta, krađe, agresije, ljubomore i osvete, te drugih brutalnih djela. Kao sastavni dio građe od koje je sačinjen ljudski život, takva djela i strasti su se predstavljali kao prirodni baš kao što su i savršenstva i vrline. Kao i o prirodi, o oboma se

podučavalo da su jednako božanski, vrijedni kontemplacije u njihovom estetskom obliku, vrijedni obožavanja i imitacije od strane čovjeka kome su one bile apoteoze.¹⁰⁸ Kršćanstvo je, s druge strane, u svojim formativnim godinama reagiralo na ovaj grčko – rimski humanizam. Međutim, to je dovelo do drugog ekstremnog unižavanja čovjeka kroz “iskonski grijeh” i deklariralo ga kao *massa pecata*-u.¹⁰⁹ Degradiranje čovjeka do nivoa apsolutnog, univerzalnog, urođenog i neophodnog stanja grijeha iz kojeg je bilo nemoguće da se bilo koje biće ikada oslobodi svojim vlastitim trudom bila je logična pretpostavka da bi Bog Sam mogao otjeloviti Sebe, patiti i umrijeti ispaštajući za čovjekovu grješnost. Drugim riječima, ako bi iskup morao obaviti Bog, tada bi morao biti predikament, u toj mjeri apsolutan, da samo Bog može biti taj koji može iščupati čovjeka iz tog stanja grijeha. Stoga, ljudska grješnost je apsolutizirana kako bi učinila “vrijednom” krusifikaciju Boga.¹¹⁰ Hinduizam klasificira čovječanstvo u kaste i većinu čovječanstva svrstava u najniže klase – one “nedodirljive” ako su rođeni Indijci, ili one *malitchama*, vjerski nečiste ili kontaminirane sa ostatkom čovječanstva. Za one na najnižim nivoima, podjednako kao

108 Murray, *Five Stages...*, str. 65-6, 73.

109 V. *Supra*, pogl. II, n. 21.

110 “Grob otvoren grlo je njihovo, jezikom lažno laskaju, pod usnama im je otrov ljutičin” (Rimljanima, 3:13); “Svi su zaista sagriješili i potrebna im je slava Božija; opravdani su besplatno, njegovom milošću po otkupljenju u Kristu Isusu. Njega je Bog izložio da krvlju svojom bude Pomirilište po vjeri. Htio je tako očitovati svoju pravednost kojom je u svojoj božanskoj strpljivosti propuštao dotadašnje grijeh; htio je očitovati svoju pravednost u sadašnje vrijeme – da bude pravedan i da opravdava onoga koji je od vjere Isusove” (Rimljanima, 3:23-26); “A zakon nadode da se umnoži grijeh. Ali gdje se umnožio grijeh, nadmoćno izobilova milost: kao što grijeh zakraljeva smrću, da tako i milost kraljuje pravednošću za život vječni po Isusu Kristu Gospodinu našem” (Rimljanima, 5:20-21).

i za druge, nema uspinjanja prema superiornim privilegovanim kastama brahmina za ovog života; takva mobilnost je moguća samo poslije smrti kroz transmigraciju duša. U ovom životu, čovjek neminovno pripada onoj kasti u kojoj je rođen. Etičko stremljenje nema svoju posljedicu bez obzira o kakvom je subjektu riječ sve dokle on živi na ovom svijetu. Konačno, budizam osuđuje sve ljude i ostale oblike života u stvaranju kao beskonačno napaćene i mizerne. Postojanje, samo po sebi, prema budizmu je zlo, a jedina čovjekova značajna dužnost je traženje oslobođenja od toga kroz disciplinu i mentalni napor.¹¹¹

Humanizam *et-tevhida* je istinski humanizam. On poštuje čovjeka i stvaralaštvo, bez bilo kakve deifikacije i klevetanja. On definira vrijednost čovjeka terminima njegovih vrlina i započinje svoju procjenu čovjeka sa pozitivnim znakom s obzirom da je Bog obdario sve ljude urođenom zadužbinom radi njihovog pripremanja za plemeniti zadatak za koji su određeni. Islamski humanizam definira vrline kao i ideale ljudskog života pojmovima naročitih komponenata prirodnog života, radije nego da ih poriče, i na taj način čineći humanizam islama životno afirmativnim kao i moralnim.

U islamu, etika je neodvojiva od vjere i u potpunosti se nadograđuje na nju. Islamski um ne poznaje takav par suprotnosti kao što je “vjersko – sekularno”, “sakralno – profano”, “crkva – država”; arapski jezik, vjerski jezik islama, nema ekvivalentne riječi za njih u svome vokabularu. Prvi princip islamskog znanja je, stoga, jedinstvo istine, baš kao što je prvi princip ljudskog života jedinstvo ličnosti i prvi princip realnosti jedinstvo Boga. Sve tri jedinstva jesu aspekti jedno

111 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, str. 443.

drugog i neodvojiva jedna od drugog. Takvo jedinstvo je krajnji princip. U islamu postojanost Boga nije upitna. On ispravno pretpostavlja da je čovjek odista *homo religious*, biće čija se savjest oduvijek kretala oko stožinskog prisustva Boga. Ali njegov poziv ka jedinstvu Boga je bilo nešto novo i osvježavajuće s obzirom da je većina ljudi nanovo miješala Božanstvo sa drugim bićima, silama ili ljudskim željama, i tako narušavala ovo jedinstvo. Žudnja da se spasi čovječanstvo i njegova povijest od svakog pretpostavljenog gubitka prije njegovog ostvarenja afirmirala je ovu Božiju jedinstvo kako bi ona bila poznata Adem, prvom ljudskom biću, kao i njegovim potomcima, a svoje odsustvo, gdje god ta jedinstvo nije bila očigledna, nazivala ljudskom abnormalnošću.

Prisustvo ove jedinstvu u razumu je ono što islam naziva vjerskim iskustvom, *imanom* ili sigurnim uvjerenjem. To nije “čin vjerovanja”, “odluka” koju čovjek donosi onda kada dokaz nije ubjedljiv. Niti je to nešto što ovisi o njemu i njegovoj procjeni u slučaju kada je apodeiktična izvjesnost isključena; nije opklada *a la Pascal*! Čovjekova vlastita realnost i očiglednost su u toj mjeri poraženi i prisiljeni da se moraju pomiriti sa tim kao što bi se pomirili sa zaključkom geometrijske teoreme. Islam smatra da se percepcija Božije jedinstvu dešava čovjeku baš kao što prisustvo jednog “teškog podatka” okupira njegovu savjest. Njegova “istina” je i racionalna i kritična, kao i neizbježna. Značenje Božije jedinstvu je da je Bog (Allah) jedini Bog; te da ništa, apsolutno ništa u stvaralaštvu nije Njemu slično u bilo kojem smislu, pa, prema tome, ništa Mu nije moguće pridružiti. On je Stvoritelj svega što jeste, Gospodar i Vladar, Održavatelj i Snabdjevatelj, Sudac i Izvršitelj. Njegova volja je zakonitost prirode, norma – u ljudskom ponašanju. To je *summum bonum*.

Takva svjesnost sa čovjekove strane istodobno uvećava njegovu vrijednost i značaj kao i vrijednost svijeta oko nje-
ga. Ona je posesivna, njezin predmet je oboje, i *tremendum* i *fascinosum*. Biti mjeran njome znači živjeti nečiji cijeli život, ne isključujući i najpersonalnije tajne, pod svevidećim Bo-
žijim okom, pod svevažećim normama Njegove Božanske volje, u sjenci predstojećeg suda shodno mjerilima apsolut-
ne pravednosti. Ne može biti savršenije samodiscipline niti efektivnije samomotivacije! Iz perspektive ove svjesnosti Božije jedinosti, sve u univerzumu je stvoreno sa svrhom i podržavano u svakom djeliću prostora i vremena od strane Autora te svrhe. Nijedna zakonitost prirode ne djeluje automatski - jer njegova neophodnost ne proističe iz slije-
pog uvjerenja ili kosmosa koji radi po principu sahatnog mehanizma, nego dolazi od milostivog Boga čija je volja da osigura čovjeku ambijent i materiju unutar čega bi njegovo djelovanje bilo ontološki djelotvorno. Stoga, vrata prirodnih i društvenih nauka i tehnologije su široko otvorena za naj-
temeljitiji mogući empirizam bez imalo otuđenja ili odvajanja od područja moralnih i estetskih vrijednosti. Činjenica i vrijednost su ovdje sintetizirane kao jedan podatak koji je upućen od Boga i koji ispunjava Njegovu volju. Prema ovom gledištu, svijet je animiran - jer se svaki atom pomjera Boži-
jim posredništvom, u Božijoj nezavisnosti, u cilju ostvarenja vrijednosti koja je Božija želja.

Ukratko, ovo je suština šeri'ata, kulture i civilizaci-
je. Muslimani to nazivaju *et-tevhid*, podrazumijevajući tri jedinstva: Boga, istine i života. To stoji u osnovi njihovog predstavljanja realnosti, njihovoga kolektivnog uma, djelovanja i nade. Na pitanje šta bi čovjek trebalo da čini moguće je odgovoriti samo u svjetlu tevhida.

2. SVRHA ČOVJEKOVOG STVARANJA

Islamska etika započinje identifikacijom Božije svrhe u čovjeku. Šta je njegov *raison d'être*, šta je svrha njegovog stvaranja, njegovog kontinuiranog izdržavanja u životu i po-vijesti?

Koristeći vjersku, jednako kao i drevnu semitsku terminologiju, islam smatra da je čovjek stvoren kako bi služio Bogu. Bog (dž.š.) je rekao u Kur'anu, Knjizi islama: "Nisam stvorio ljude i džine ni radi čega drugog osim da Mi ibadet čine (tj. da Mi služe)".¹¹² Kazano filozofskim rječnikom, ovo je u istoj ravni sa tvrdnjom da je svrha čovjekovog postojanja realizacija *summum bonum*-a. Očigledno je da je ono što se naznačava ovdje svrhovitost ljudskog života. Poricanje toga je cinična tvrdnja beznačajnosti. Druga je stvar da li je značenje ljudskog života heroizam, svetost ili nonšalantnost. Zaista, ovo pitanje, samo po sebi, ne može se postavljati bez prethodnog utvrđivanja pozitivnog odgovora na prvo, a to jeste: da postoji značenje i dobro u ljudskom životu. Takvo značenje dobra, koje je svrha cjelokupnog stvaranja, je, prema islamu, ispunjenje Božije volje. S obzirom na činjenicu da ovo ispunjenje stupa nedobrovoljno u slučaju fizioloških i psihičkih funkcija, i slobodno, u slučaju etičkih funkcija, etičke funkcije ostvaruju moralne vrijednosti i one su viši posjednici toga područja, viši imperativi Božije volje. Božija volja uključuje imperative nižeg reda kao što su hrana, razvoj, sklonište, udobnost, seks i dr.; zato što sve u stvaralaštvu učestvuje u Božanskoj svrhovitosti, i u njihovom ispunjavanju, u njihovoj hijerarhijskoj uređenosti, čovjek ostvaruje Božiju volju. Ali čovjekova vokacija leži u moral-

112 Kur'an, 51:56.

nom području gdje ispunjenje Božije volje može da se desi samo u slobodi, tj. pod realnom mogućnošću ljudske sposobnosti da postupi drugačije nego bi trebao. To u onom smislu u kojem je on Božiji namjesnik na zemlji - jer samo on može ostvariti etičke, pa stoga i više vrijednosti, i jedino on može kao cilj realizacije imati čitavo područje u njegovoj cjelokupnosti. Stoga, on – čovjek je vrsta kosmičkog mosta preko koga Božija volja, u svojoj sveukupnosti i naročito viši etički dio nje, ulazi u prostor i vrijeme i tako postaje aktualizirana.

U jednom dramatično rječitom odlomku iz Kur'ana, Bog (dž.š.) nam govori kako je On ponudio Svoje povjerenje nebesima i Zemlji, a oni su se posramili i odustali od toga, ali je čovjek jedini to prihvatio.¹¹³ Kur'an nam također govori, u jednom drugom odlomku, kako su se meleki "suprotstavili" Božijem planu da stvori čovjeka, znajući da je čovjek u stanju činiti zlo, a što oni nisu. Ipak, Bog (dž.š.) je odbio njihovu tvrdnju i dodijelio čovjeku višu sudbinu.¹¹⁴ U kosmičkoj ekonomiji, čovjekova sposobnost da čini zlo je zaista rizik, ali ovaj rizik je neuporediv sa krupnim obećanjem koje on može ispuniti ukoliko bi se obdario slobodom. Ono što nam Kur'an pokušava reći jeste da samo čovjek može realizirati etičke vrijednosti zato što jedino on posjeduje slobodu koja je zato prijeko potrebna; da samo on može težiti sveukupnosti vrijednosti zato što samo on posjeduje razum i viziju potrebne za ovu težnju. Njegovim stvaranjem, Bog (dž.š.) mu je dao Svoje mudrosti, pokazao ga superiornim

113 Kur'an, 33:72.

114 *A nu, tvoj Gospodar je rekao melecima: "Zaista, Ja ću baš sada na Zemlji namjestiti onoga koji će je naslijediti!" Oni uzviknuše: "Zar ćeš na njoj postaviti onoga koji će po njoj nered širiti i krv prolijevati – dok Te mi tespih činimo hvaleći Te i zahvaljujući Ti?" (2: 30).*

nad melecima i naredio melecima da mu padnu na sedždu i tako mu iskažu čast.¹¹⁵ Stoga, neka nema ničega čudnoga u tome da je u islamu čovjek nagrađen kao kruna stvaranja, na višem nivou od meleka, i to zahvaljujući njegovoj jedinstvenoj etičkoj vokaciji i sudbini.

3. ČOVJEKOVA NEDUŽNOST

Prema islamskome mišljenju, čovjek je stvoren nedužan i preživljava dramu nakon svoga rođenja, ne prije. Bez obzira ko su mu bili roditelji, ko su mu preci i rođaci, ko su mu braća i sestre, ko su mu susjedi ili kakvo je njegovo društvo, čovjek se rađa nedužan. Ovo odriče svaku naznaku urođenoga grijeha, nasljedne krivnje, nečije tuđe odgovornosti, plemenskog, nacionalnog ili internacionalnog učesća osobe u događajima koji su se odvili prije njezinog rođenja.¹¹⁶ Svaki čovjek rođen je sa čistom prošlošću temeljeći svoj stav na apsolutnoj autonomiji i individualnosti svoje ličnosti.¹¹⁷ Nijedna duša, tvrdi Kur'an, neće nositi ničiji teret osim svoj vlastiti.¹¹⁸ Njoj pripada sve ono što je ona sama

115 *A kad rekosmo melecima: "Padnite na sedždu pred Ademom!" - svi oni padose na sedždu osim Iblisa, koji odbi i uzoholi se - i tako posta jedan od onih koji Istinu poriču (2:34).*

116 *...da nijedan nosilac tereta odgovornosti neće biti naveden da nosi teret nekog drugog; i da će čovjek biti odgovoran samo za ono za šta se bori (53:38-39); Allah ne opterećuje nijedno ljudsko biće više nego što je ono kadro podnijeti; za njega će biti što god dobra uradi, a protiv njega što god zla uradi (2:86).*

117 *Zaista, Mi smo tebe sa Plemenitih Visina darivali ovom Knjigom, koja donosi istinu za cijelo čovječanstvo. I ko god izabere da (njome) upućen bude, čini to za svoje dobro, a ko god izabere da u zabludi bude - samo na svoju štetu luta; a ti nemaš moći da odrediš njihovu sudbinu (39:41);*

118 *...I šta god neko (loše) učini, to ostaje samo njemu; niko neće nositi tuđe breme. A, u svoje vrijeme, svome Gospodaru ćete se svi morati vratiti....(6:164)...*

ostvarila, bilo zasluge, bilo prijekori. Nikome se neće suditi za djela drugoga, niti će ko moći posredovati za račun drugoga.¹¹⁹ Islam precizira čovjekovu odgovornost isključivo u terminima njegovih vlastitih djela i definira djelo kao akt u kojem čovjek kao odrasla razumna osoba nastupa tjelesno, svjesno i samovoljno, i u kojem on prouzrokuje neki poremećaj toka prostor – vrijeme. Ta krivica i odgovornost jesu etičke kategorije, i izazvane su samo ukoliko slobodno i svjesno djelo koje je počinjeno podrazumijeva “teški podatak” etičke svijesti.

Brojni moderni kršćanski mislioci pokušali su obnoviti staru doktrinu o prvom grijehu dajući joj novu, deskriptivnu osnovu. Takva osnova, tvrde oni, potkrijepljena je otkrićima biologa i psihologa i njihovih analiza ljudske prirode. Želja za životom, preživljavanjem, zadovoljavanjem strasti, želja za zadovoljstvom i komforom, čovjekova želja za moći, njegov egoizam, pa čak i neporeciva činjenica njegove nesavršenosti i različitosti od Boga – sve su ovo bile tvrdnje koje, po njihovome mišljenju, konstituiraju toliko mnogo izvora prvoga grijeha, koga oni definiraju kao samoljubivo upravljanje svih ovih prirodnih ili psihičkih inklinacija.¹²⁰

Zasigurno, čovjek je sačinjen od svega onoga što biohemičari, fiziolozi, patolozi, psiholozi i svi ostali naučnici proučavaju u njemu, i predmet njihovih izučavanja je “ono što je već dato”, još jedan “teški podatak”, predodređen prije

119 *Reci: “Niti ćete vi biti pozvani na odgovornost za bilo šta u čemu smo mi griješili, niti ćemo mi biti pozvani na odgovornost za ono što vi činite!”* (34:25).

120 Barth, *Church Dogmatics*, prvi dio, pogl. IV i pogl. XIV, str. 35 ff; Tillich, *Systematic Theology*, II, str. 44 ff; Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation* (New York, Scribner, 1941.), str. 245, 263 – 269.

rođenja. Ali sve ovo, bilo psihološko ili fizičko, prirodno je i neminovno. Čovjek to ne posjeduje svojim izborom. Beba i odrasli čovjek su determinisani svojim tjelesnim konturama - ne da bi se beba penjala na planinu i ne da bi odrasla osoba nosila slona. Bilo bi zaista degutantno za razum da naziva bilo koje od njih "krivim" za njihove neuspjehe da se popnu na planinu ili da nose slona. Kur'an (a.š.) izjavljuje da nijedan čovjek neće biti odgovoran za više od onoga što može da podnese.¹²¹ Determinisanost prirodom je saglasna sa nedužnošću i ne konstituirala validnu osnovu za inkriminaciju, s obzirom da je etička odgovornost srazmjerna sposobnosti za kontroliranu upotrebu nečije prirodne opremljenosti sa nastojanjem da proizvede cilj promišljen savješću pojedinca. Gdje ne postoji sposobnost, ne može biti ni slobode te, stoga, ni odgovornosti i krivice. Moderni zagovornici prvoga grijeha veoma često pribjegavaju obdarenosti prirode kako bi opravdali svoje teorije. Njihov najčešći zajednički izgovor je da se posmatra samoljubivost novorođenčeta, u isto vrijeme ne govoreći o odrasloj osobi. Nadmašujući sve moderne kršćanske apologetike u bombastičnosti svojom grandioznom tvrdnjom, Paul Tilich je definirao prvobitni grijeh kao ličnu krivnju izazvanu prijelazom iz suštine ka egzistenciji unutar Božijeg uma o ideji čovjeka.¹²² U istu vrstu bismo mogli svrstati i dalekosežne tvrdnje pojedinih indijskih mislilaca, ne zaboravljajući Guatamu, Budu, čija je tvrdnja da je čovjek – cjelokupno područje prirode – i zao i nestvaran.¹²³

121 2:286.

122 Tillich, *Systematic Theology*, II, str. 29-44.

123 T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (London, Allen and Unwin, 1955.), str. 330-331; isto tako: Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 362 ff.

4. IMAGO DEI

Čovjek je, prema tvrdnji Kur'ana, a sa tim se slažu i jevreji i kršćani, stvoren na Božiju sliku.¹²⁴ Islam, kao i judaizam, ali za razliku od kršćanstva, odnosi se prema ovoj slici kao nečeme urođenom i permanentnom u svim ljudima; to znači, smatra ga dijelom prirode, onim što ne može biti izgubljeno. Islam ne podržava kršćanstvo u pravljenju razlike između prirodnog *imago dei*-a (kao *actus*) i etičkog (kao *reatus*). On ne podržava ni jedan od njih, ni jedan od ova dva ontološka statusa, kako to indicira teološki termin *inquinamentum*. Kršćanska distinkcija je neophodna kako bi moralni pad učinila ontološkim, nečim što je istinsko za sva ljudska bića, te bi to, u konačnici, dovelo do neophodnog predikamenta iz kojeg se nijedan čovjek ne može spasiti svojim vlastitim trudom – što je ujedno i pretpostavka Inkarnacije.¹²⁵ Islam ne dijeli takva mišljenja i pretpostavke i smatra, stoga, svakog čovjeka u svim vremenima otjelovljenom slikom Božijom.

Islamska misao razvijena na ovakvom razumijevanju Božije slike u čovjeku predstavlja filozofsku antropologiju. Kur'an ukazuje da je čovjek obdaren dušom koju definiše kao "Božiji dah".¹²⁶ Nakon toga je čovjekova duša raščlanjena u animalnu komponentu, koja čovjeku daje osjećanja i

124 " ... kad ljudsko biće potpuno oblikujem, i udahnem u nj Svoga duha, padnite pred njim ničice! "(15:29).

125 Sv. Augustin, Against Two Letters of the Pelagians", *Nicene and Post Nicene Fathers* (Grand rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1978.), prva serija, V, str. 378. - ...ali opažam u svojim udovima drugi zakon koji vojuje protiv zakona uma moga i zarobljuje me zakonom grijeha koji je u mojim udovima (Rimljanima, 7: 23 – 25).

126 ...i kad ljudsko biće potpuno oblikujem i udahnem u nj Svoga daha (ruha)... (15:29).

želje, i racionalnu komponentu, koja mu daje razum. Kur'an veoma snažno govori o čovjekovoj obdarenošću čulima, o sposobnosti poznavanja prirode, Boga i Njegove volje, u toj mjeri da je smatra vrijednom povjerenja – ustvari, posmatrajući je kao zamjenu za Objavu ili, pak, kao njoj ravnopravnu.¹²⁷ Muslimanski filozofi su ove dvije postavke univerzalno smatrali jednakim. Prema njihovome mišljenju, razum je dio čovjeka koji ga čini božanskim; činjenica da je on (razum) Božiji dah čini ga najbožanskijim čovječijim organom, te stoga i sposobnost – po kojoj slično može poznavati slično – čovjeku omogućava da spozna Boga.

Ovaj Božanski imidž je sveprisutan u svim ljudima. On nikada ne može biti uništen niti izgubljen i on, prema tome, konstituira čovjekovu suštinsku humanost. To je njegovo najplemenitije i najcjenjenije imanje. To je Božansko. Gdje ono nije prisutno, tu nema ni ljudskog bića; i gdje je ono oskudno, tada je zdravstveno stanje bolesnika duševna bolest (gubitak razuma, ludilo). U ovom slučaju, islamski humanizam je sukladan filozofskom humanizmu Grka (Sokrata, Platona, Aristotela), s razlikom da, gdje god je najviši objekt grčke racionalnosti *paideia* (kultura), za Muslimane je to *takva* (pobožnost, pravednost). S druge strane, ispostavlja se da islamska pobožnost obuhvata grčku *paideia*, jer u islamu, spoznavanje Boga kao Boga, i.e., kao Stvoritelja, Gospodara i Suca, jeste najviša moguća racionalnost.

Islam se radikalno razlikuje od grčkog humanizma s obzirom da ovaj priznaje slobodne građane i pripisuje roba

127 ...a zatim ga oblikuje u skladu s onim što je određeno da bude pa udahne u njega Svoga Ruha; i On vas dariva sluhom, i vidom, i osjećanjima kao i umom, a kako rijetko zahvaljujete! (32: 9); U svoje vrijeme Mi ćemo učiniti da potpuno shvate Naše poruke (preko onoga što opažaju) u najširim obzorjima (Svemira) i u sebi samima, tako da će im postati jasno da je ova Objava zaista istinita (41:53).

drugoj inferiornoj kategoriji. Jednako se razlikuje i od jevrejskog humanizma koji, priznavajući tvrdnju da je *imago dei* prisutan u svim ljudima po prirodi, istovremeno pravi razlike među ljudima na nivou rođenja i prirode dodjeljujući odabrani status vlastitim sljedbenicima. Razlikuje se i od kršćanskog humanizma s obzirom da ovaj pravi razliku između *imago dei*-a kao prirodnog *zelem*-a, koga posjeduju svi ljudi, i zahtijevanog *demut*-a, koga posjeduju samo njegovi sljedbenici kao posljedicu njihovog vjerovanja i baptizma (krštenja). Na koncu, razlikuje se i od sekularnog evropskog humanizma koji sebe definira terminima isključivo evropske kulture, te na taj način smiješta Azijce, Afrikance i druge neevropske narode na nivo ispod ljudskoga. Čak i veliki Kant, plemeniti princ prosvjetiteljstva i advokat kategoričkog imperativa, nije bio sposoban da napregne svoj vlastiti racionalizam do njegovog logičkog zaključka: i on je Azijcima i Afrikancima pripisivao inferioran status.

Islam sve ljude smatra jednakim, i Allah (dž.š.) na više mjesta podsjeća čovjeka u Kur'anu: Mi smo sve vas stvorili od jednog para; sve iz praha; na višem nivou među vama su oni koji su viši u pravednosti... i u znanju.¹²⁸ Oni koji znaju i oni koji ne znaju – jesu li jednaki? pita Kur'an retorički.¹²⁹ Na dan njegovog Oproštajnog hadža, Poslanik (s.a.v.s.) primio je objavu kojom je ukazano na njezino kompletiranje i upotpunjavanje islama. U toj svečanoj prilici smatrao je prikladnim da podsjeti muslimane, koji su najvećim dijelom bili Arapi, koji su govorili arapskim jezikom i pripadali

128 O, ljudi, Mi smo vas sve stvorili od muškarca i žene, i učinili od vas narode i plemena – da biste mogli upoznati jedni druge! Uistinu, najplemenitiji od vas u Allahovim očima je onaj koji Ga je najdublje svjestan i koji Mu je najposlušniji!... (49:13).

129 Kur'an, 39:9.

arapskoj kulturi, da ne postoji nikakva razlika između Ara-
pa i nearapa osim u pobožnosti i pravednosti.¹³⁰

Druga sposobnost koja uz um ili razum konstituira
dušu je čovjekova moć odgovornosti. Muslimanski filozo-
fi su veoma insistirali na definisanju ove sposobnosti kao
kader (moć djelovanja), a teolozi kao *kesb* (mogućnost sti-
canja posljedica djelovanja; djelovanje kao isključivo Božiji
prerogativ). Ova razlika između *kader*- a i *kesb*-a je teološko
cjepidlačenje. Međutim, na etičkom nivou one su ujednače-
ne jer obje ukazuju na isti efekat pripisivanja odgovornosti
čovjeku za njegova djela.

Čovjekova sposobnost da spozna dobro ili Božiju vo-
lju, njegova sposobnost da ispuni ili ne ispuni zapovijesti
i njegova odgovornost za učinjena djela sačinjava njegovu
humanističku “opremu”. Svi ljudi, bez izuzetka, obdareni su
ovom “opremom”.

Islam nema svoju sotiologiju. “Spasenje” je, u svome
djelokruhu, neprikladan vjerski koncept koji nema svoga
ekvivalentnog termina u islamskom vokabularu. Čovjek se
ne nalazi ni u kakvom neugodnom položaju iz koga treba
biti “spašen”. Adem, prvi čovjek, počinio je prijestup (jedući
sa zabranjenog drveta), ali se pokajao i oprošteno mu je.¹³¹
Njegov prijestup je obična ljudska pogreška; bila je to prva
zabluda u etičkom prosuđivanju, prvi primjer hrđavog po-
našanja, prvi loš čin. Ali, to je djelo jednog čovjeka i, stoga,
njegova lična, vlastita odgovornost. To ne može utjecati ni
na koga drugog izvan njega. Ne samo da je njegovo djelo

130 Emin Duvejdar, *Suver min hajat er-resul* (Kairo: Dar el-me'arif bi misr, 1372./ 1953.), str. 593.

131 *Zatim Adem primi riječi (upute) od svoga Gospodara, a Gospodar primi njegovu teobu, jer, zaista, samo On prima teobu i dariva milost* (2:37).

lišeno svoga kosmičkog efekta, nego nije imalo nikakve posljedice na njegovo vlastito potomstvo. Ono ne proizvodi nikakav “moralni pad” niti za samog Adema niti za bilo koga drugog. To jeste Adema odvelo iz Dženneta na Zemlju, ali nije ništa promijenilo u njegovoj prirodi, njegovim sposobnostima, njegovom obećanju, njegovom pozivu ili njegovoj sudbini. Čovjek nije “propao” i, prema tome, ne treba ga “spašavati” niti iskupljivati. Prije bi se reklo da je čovjek pod imperativom, ono – što- bi – trebao – činiti, i njegova vrijednost je funkcija njegovog ispunjenja ili neispunjenja imperativa. Islam preferira nevinost radije nego “propast”, sreću i blagostanje radije nego “spasenje”. Činjenica da je ona egzaktna funkcija njegovih vlastitih djela, čovjekova sreća ili nesreća je u potpunosti rezultat njegovog vlastitog rada. Takva sreća i blagostanje ne zavisi ni od čijeg blagoslova ili posredovanja; ona nije posljedica sakramenta niti ontičkog učestvovanja u mističnom tijelu kakvo je Crkva. Islam je toga oslobođen.

Moralni imperativ kojem je čovjek podložan niti gleda prema prošlosti niti ukazuje na bilo kakav prošli događaj, bilo da je “pad” ili “iskup” prouzrokovao neko drugi. On ne izrasta iz takvih prošlih zbivanja, nego je u potpunosti sadržan od sadašnjosti ili budućnosti. Dakle, islam ne poznaje “opravdavanje vjerom” niti historiju *Heilsgeschichte*-a, spasenja. Jedina relevantna prošlost koju on priznaje je otkrovenje Božijih naređenja i prošle ljudske sreće ili nesreće nastale kao ishod poslušnosti ili kršenja ovih naređenja.

Umjesto prepletanja iz vjerovanja u spasilačku dramu, što se dešavalo u prošlosti, čovjekova smrtnost proizlazi iz muslimanskog vjerovanja da Bog postoji. Iz ove perspektive, postojanje Boga jeste postojanje istine i vrijednosti, kojima

čovjek izražava svoju lojalnost i posvećuje svoju energiju. Jedna takva tvrdnja se sastoji u pozitivnom uznemiravanju prostora i vremena u cilju aktualizacije Božijeg obrasca unutar njega. Vjera kao i sve prateće sposobnosti putem kojih se vrijednosti i njihove relacije spoznaju, te odabiraju i određuju njihovi sadržaji samo su pripreme za konkretizaciju. Duhovnost, sama po sebi, u njenom punom opsegu – kaže Kur'an – ništavna je ukoliko nije konkretizirana u stvarnim muškarcima i ženama. Pretpostavljajući da se pri rođenju čovjek nalazi na pragu etičnosti, na nultoj poziciji etičke dimenzije, islam shvata njegove dužnosti kao pozitivna djela, kao činjenje nečega novog, a ne kao nečinjenje nečega što je prošlo. Njegova etika je u potpunosti napredna i dalekosežna i okrenuta je budućnosti čak i kada je statična, kozervirana. Upravo je ova etička afirmativnost ona koja muslimanu daje *élan*. Neopterećen okovima prošlosti, musliman je postao uzor uređenosti svijeta i aktivizma i okorjeli neprijatelj poricanja svijeta i obezvrjeđivanja povijesti.

5. AKCIONALIZAM

Prenoseći internalizirajuća etička shvatanja Jeremije i kasnijih semitskih pobožnjaka do njihovog logičkog zaključka, Isus (a.s.) je poslan kao poslanik jevrejima kako bi promovirao personalističku etiku namjere suprotstavljajući je rastućem eksternalizmu i literalizmu fariseja i sadukeja. Sasvim je prirodno što je jedan takav ekstremizam suprotstavljen opozitnim ekstremizmom kako bi se ukazalo na abnormalno pretjerivanje. Isus je podučavao principu da moralni karakter počinjenog djela nije u zavisnosti od njegovih posljedica ili efekata, koji se mjere vrijednostima

pribavljenih koristi, nego isključivo od njegovih popratnih i motivirajućih namjera. U brojnim parabolama on je veoma lijepo ilustrirao poentu po kojoj ono što je po prirodi svojih efekata loše i zlo nije u stvarnosti tako zbog njegove motivacije; to znači da, gdje je namjera čista, gdje je srce predano plemenitoj svrsi ljubavi prema Bogu i poslušnosti Njemu, tada je čin dobar, a osoba (koja ga je počinila) spašena. To je, prema tome, ono što bi Augustin mogao reći: “Voli Boga i čini ono što želiš”, a Immanuel Kant: “Suštinsko dobro djelo je dobra volja”. Isusov uzvišeni trud je, stoga, bio usmjeren ka internoj, radikalnoj samotransformaciji ličnosti. To nije onaj dio etike koji omalovažava efekte moralnog djelovanja i, na taj način, svjetskog prostora i vremena i povijesti. Njegova snaga leži u njegovoj samousmjeravajućoj determinaciji da očisti i da prečisti izvor svih djelovanja – volju. Ukoliko se moralno dobro definiše kao stanje volje determinisano ljubavlju prema Bogu, onda je to ispravno; jer, i najmanje kršenje ovog principa predstavlja *ipso facto* izopačenje svakog djela, bez obzira o kakvom se djelu radilo. Ovo je bio Isusov vjerski odgovor na goropadni eksternalizam kao i na zakon entuzijazma koji je izgubio duh zakona.¹³²

Islam priznaje Isusovu Objavu i sa entuzijazmom potvrđuje njegova etička shvatanja. Zaista, radi proširivanja ovog shvatanja, naređeno je njegovim sljedbenicima da verbalno, prije započinjanja svakog moralnog ili vjerski značajnog djela, izgovaraju riječi: “Namjeravam učiniti ovo djelo radi milosti Božije”, bilo da je riječ o obredu bogoslužjenja ili, tek, o uklanjanju grančice sa ulice. Islam ne deklarira djelo kao etički zaslužno osim ukoliko nije započeto na taj način, odn. ukoliko nije posvećeno “Licu Allaha (dž.š.)”. Prema tome, islam je

132 V. autorovo djelo *Christian Ethics*, pogl. VI.

institucionalizirao dobru namjeru, te je skoro eksternalizirao u procesu, što je praksa koja je bila usvojena nakon toga u judaizmu u srednjem vijeku pod utjecajem islama kako bi se osiguralo njezino prisustvo u moralnom vršiocu.

Pored svega toga, islam je otišao i dalje od intencionalizma ka etičkom djelovanju. Osiguravajući dobru namjeru kao *conditio sine qua non* moralnosti, islam je propisao put iz volje ka djelovanju, iz prostora lične svjesnosti prostor – vremena ka grubom i surovom tržišnom prostoru, mračnom biznisu povijesti – u – stvaranju. Vrijednosti ili Božija volja ne smiju biti samo predmet ljudske namjere. One moraju postati aktualne, i čovjek je stvorenje koje je pretpostavljeno da ih aktualizira u slobodi i u ime Boga. On, stoga, mora da remeti ontološku uravnoteženost stvaranja. On mora da gnječi i kroji prirodu tako da u njoj aktualizira moralnu dimenziju Božijeg obrasca koji mu je objelodanjen. On mora da one najskrivenije svjetske tendencije dovede do njihovog potpunog ostvarenja ili samorealizacije. Omjer u kojem je on uspješan u ostvarivanju ovog cilja predstavlja mjerilo njegovog *felāha*, uspjeha ili sreće. Dok je dobra volja ulazna karta za arenu etičkog stremljenja i napora, akcionalizam ili efikasna aktualizacija apsolutnog u povijesti je ulazna karta za Džennet, noseći sa sobom bliskost pojedinca sa Bogom. Ovo nije povratak utilitarističkoj ili kauzalnoj etici posljedica, zato što je dobra namjera unaprijed pretpostavljena. Prednost se sastoji u tome što islam ne traži alternativu, a ni nedostatak. Isusova etika je ispravno smatrala da je lična svijest krajnji sudac nečijeg moralnog statusa na zemlji zato što samo svijest poznaje determinante volje i samo njeno prosuđivanje je sposobno da postavi volju na pravi način. Djelovanje, s druge strane, je po prirodi javno, altruistično, i dolazi poslije suštine. Ono je vidljivo svijetu i mjerljivo vanjskim sredstvima, bilo da je pred-

met ono samo, drugo ili priroda. Stoga, neophodno je da bude regulisano javnim zakonom, šeri'atom, da njime upravljaju javni službenici ili država, hilafet, te sva eventualna sporenja budu sudski rješavana javnim pravosuđem, kadilukom.¹³³

Imajući sve ovo na umu, islam je proglasio djelovanje kao neophodnu prateću aktivnost vjerovanja. Božija naređenja za djelovanjem i akcijom su nebrojena u Kur'anu i ne ostavljaju prostora sumnji. Božije osuđivanje *ku'ūd-a* (lijenosti, neaktivnosti) je ništa manje nedvosmisleno. Čak i kada su samoća, samoizolacija ili neaktivnost usmjereni radi kultivacije ličnih vrijednosti unutrašnjosti bića, kao u slučaju kršćanskog monaštva, islam to strogo osuđuje. "Monaštvo je", kaže Kur'an, "izum svećenika, a ne Božiji propis; kršćani su to zloupotrijebili".¹³⁴

6. UMMETIZAM

Kao što smo mogli vidjeti, akcionalizam zahtijeva od čovjeka transcendenciju njega samog ka onome što je drugačije od njega. Kada je to *drugo-nego-on* priroda, islamski akcionalizam znači preobrazbu svijeta u raj. Sve što prirodna nauka i tehnologija nalažu za jednu takvu transformaciju postaje vjerska dužnost obavezna za svakog Muslimana. S druge strane, kada je *drugo-nego-on* neko drugo ljudsko biće ili bića, islamski akcionalizam podrazumijeva transformaci-

133 Djelo kao popratna pojava vjerovanja - ova ideja je široko demonstrirana u Kur'anu u čijim ajetima se ona često ponavlja, kao npr.: ...oni koji vjeruju i dobra djela čine (18:18); ...onaj koji vjeruje i dobro djelo čini (4:173).

134 Vjernici koji su ravnodušni – osim onih koji su za borbu nesposobni – nisu jednaki onima koji se uporno trude na Allahovome Putu svojim imecima i životima svojim: Allah uzdiže one koji se uporno trude svojim imecima i životima svojim visoko iznad onih koji su ravnodušni (4:95).

ju čovječanstva u heroje, evlije i genije, u kojima, to jeste, u čijim životima i aktivnostima je Božija volja ostvarena. Ovo učešće sa drugim ljudskim bićima nije ono što se podrazumijeva pod ummetizmom. Altruizam ili jedno takvo sudjelovanje u blagostanju drugih također može biti, kao i u mnogim slučajevima, interes neummetista, odn. i monaha. Kršćanska potreba za tim oblicima altruizma bila je glavna preokupacija Pachmiusa, pa sve do personalističkog izolacionizma Antoniusa, u ranom kršćanskom Egiptu.¹³⁵

To su ona shvatanja vršioca ili agenta kao subjekta djelovanja u koje je islam unio nove poglede ummetizma zahtijevajući da čovjek od djela uključi i druge u djelovanje kao ko–vršiocyte ili ko–operatore. Njegova svrha je bila da učini akcionalizam kolektivnim, da involvira i drugog ili druge da učestvuju u djelovanju kao subjekti u tome procesu pribavljajući, na taj način, svoju moralnu zaslugu i vrijednost ili, pak, promašaj. Ukoliko altruizam, u nastojanju da unaprijedi ili usavrši čovjeka kao objekta, ne funkcionira, tada ni regimentirano društvo, čiji članovi također sudjeluju kao subjekti u tome procesu iz navike ili običaja, iz straha ili političke tiranije, također neće funkcionirati. Pošto je željeni ishod moralan, i njegovo ostvarenje mora biti djelo subjekta u stanju moralne slobode. Djelo mora biti željeno i učinjeno u ime Boga i radi Njegove milosti da bi uopće imalo moralni karakter. Automatsko izvršavanje dužnosti je moralno bezvrijedno i kao takvo je posljedica vanjske prinude. Samo ono djelovanje koje može biti i drugačije nego što jeste, u zavisnosti od neopterećenosti vizije i volje samog subjekta, može imati svoju moralnu vrijednost.

135 *The New Scaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Macauley Jackson (Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1977.), s.v. Monasticism, VIII, str. 462-3.

Prema tome, islam nalaže da i drugi sami budu pozvani da učestvuju, da budu upućeni, opomenuti i adekvatno pokrenuti da se uključe u svako djelo težeći postavljenom cilju. Dok bi se njihovim prisiljavanjem mogle ostvariti utilitariističke vrijednosti u prirodi, a njihovim regimentiranjem mogli dostići altruistički ciljevi u ljudima, takva realizacija sama po sebi ne bi nikada mogla biti moralna. A ipak, to je upravo ono što islam zahtijeva. To se može ostvariti ako i samo ako su drugi sami približeni u pogledu njihovog uvjeravanja u poželjnost djelovanja; i jednom uvjereni, oni će se uključiti u taj proces i izazvati *matériaux* vrijednosti dobrovoljno i svjesno. Imajući u vidu činjenicu da je Božija volja beskonačna, značajna za sve aktivnosti, sve osobe, u svim vremenima i na svim prostorima, slijedi da je projekat islamskog društva da podstakne vječito nastojanje da se uvjeri i biva uvjeren, da traži i aktualizira vrijednosti u slobodi. To je, ustvari, ono društvo na koje se misli u smislu termina *Gesellschaft*, a ne u smislu *Gemeinschaft*. To društvo je *umma*, Ummet, kojem islam teži.¹³⁶ Njegovi pripadnici konstituišu trostruki konsenzus: u razumi ili viziji, u namjeri ili volji i u realizaciji, odn. djelovanju. To je bratstvo vjernika pod okriljem šeri'ata, postavljeno u vječito kretanje. To je škola, *Grosser Stills*, gdje je posao "uvjeravanja" razuma vječit, *gymnasium* srca gdje je volja zauvijek predmet discipliniranja i kultiviranja; i arena gdje se sudbina mjeri ostvarenom poviješću. Za razliku od političkih teorija liberalizma, teorija Ummeta je ona u kojoj vlada ima najveću vlast, a ne najmanju, i gdje suverenitet pripada Bogu i Njegovom zakonu, a ne proizvoljnoj volji većine; i gdje je krajnje dobro Božiji obrazac, a ne *eudaemonia* gra-

136 Vi ste zaista najbolja zajednica (*ummet*) koja se ikad pojavila za (dobro) čovječanstva, vi propisujete da se čini ono što je pravo i zabranjujete da se čini ono što je krivo i u Allaha vjerujete (3:110).

đana. Kao pripadnik Ummeta, individualni musliman nije regrut, nego dobrovoljac za život, koji je u vječitom kretanju s ciljem aktualizacije apsolutnog na zemlji.¹³⁷ *Umma* je društvo u kojem je akcionalizam totalistički, a ne totalitaristički, autoritativan ali ne autoritaristički.

Sve unaprijed rečeno slijedi iz činjenice, kako je naglašeno i u Kur'anu, da ljudski život nije zabava, da postojanje nije igra, nego ozbiljna stvar. *Engagé* musliman je ozbiljno biće koje živi sa smislom. Allah (dž.š.) je rekao u Svojoj Knjizi: "O ljudi, Mi vas nismo stvorili nizašto osim da se dokazujete u dobročinstvu."¹³⁸ Otuda, čovjekova karijera je ispunjena opasnošću, ali je njegovo nesigurno postojanje ujedno i njegov ponos, njegova vizija Božije volje, njegova ishrana. Njegova neprestana svijest o Božijem prisustvu nije puka opsesija. Pod tom sviješću on sebe posmatra kao kosmičkog posrednika između Boga i stvaranja. Zbog toga, on predstavlja vrtlog kosmičke historije.

7. UNIVERZALIZAM

Totalizam Božije volje ne ostavlja nijedno ljudsko biće izvan relevantnosti, kao što ne ostavlja ni najmanju trunku izvan relevantnosti niti izvan prostor – vremena. Cijeli svijet je objekt i cijelo čovječanstvo je objekt i subjekt moralnog stremljenja. Zemlja je, prema tome, objekt Muslimanovog truda i cjelokupno ljudstvo treba učestvovati u njoj, kao

137 Šire o etičkom značaju riječi *ummet* v. autorov članak "On the Raison d'être of the Ummah," *Islamic Studies*, II, br. 2 (juni 1963.).

138 *On koji je stvorio smrt kao i život, kako bi vas mogao staviti na kušnju i tako pokazati koji je od vas najbolji u ponašanju, samo je On svemoguć, istinski Opraštač* (67:2).

i u svojoj vlastitoj transformaciji. Univerzalizam islama je apsolutan i bez izuzetka, kao što je i Bog Vladar i Gospodar svega bez izuzetka. Svijet, dakle, može biti unutar ili bez svjetskog uređenja islama. To je razlog zašto klasična islamska teorija posmatra svijet podijeljen između *Dār el-islām*-a (Područja Islama) i *Dār el-harb*-a (Područja rata), s obzirom da ne postoji treća alternativa između uređenja etičke slobode, odgovornosti i mira i onoga gdje se ovo troje poriče; ne postoji srednji put između zakonitosti i bezakonja. Kao što se i individua nalazi pod obavezom da se transcendira prema drugima, isti je slučaj i sa društvom. Izolacionizam je moralna letargija i nemilost za oboje, kako za pojedince, tako i za društva; i ukoliko se prakticira uprkos nepravdi, agresiji, kriminalu, gladi, ravnodušnosti i neaktualizaciji vrijednosti, onda je to savršeno zlodjelo, prkosno ruganje Bogu. Cinizam je dijametralna suprotnost Božijoj afirmaciji Njegove svrhovitosti i značajnosti svega što jeste. Ma kako bilo, stvarna suprotnost univerzalizmu je partikularizam koji je u prošlosti zauzimao formu henoteizma i tribalizma, a rasizma i nacionalizma u savremenom dobu. Hebrejsko-jevrejska tradicija nikada u potpunosti nije bila čista od zastranjivanja u partikularizam pod kojim se njihov narod poistovjećivao kao narod izabran od Boga, ni zbog kojeg racionalnog ili moralnog razloga osim onog da ih je Sam Bog odabrao. I njihovi savremeni potomci su podržavali biološku definiciju jevreja uprkos njihovoj tvrdnji o jednakom statusu kojeg su ovim porekli.¹³⁹ Kršćani historije s velikom pažnjom nose savjet sv. Pavla: "U Kristu ne postoji ni Jevrej

139 V., npr., Obert Gordis, *A Faith for Moderns* (New York: Bloch Publishing Company, 1971.), str. 322, ili, za još iznijansiraniju prezentaciju, posljednja dva poglavlja knjige Martina Bubera, *On Judaism* (New York: Schocken Books, 1972.).

ni Grk,”¹⁴⁰ premda, mora se priznati da od Augustina pa do krstaških ratova, Luthera, Calvina i američkog puritanizma, doktrina predodređenja je služila kao zaklon za krajnji rasizam protiv drugih kršćana i ne-kršćana. Ponašanje kršćana jednih prema drugima tokom cijele njihove povijesti i prema Afrikancima, Azijcima i Amerikancima tokom posljednjih stoljeća, iznevjerilo je Pavla kao i Isusa koji je na traženje da svojim rođacima dodijeli posebnu pažnju zato što su sinovi Abrahamovi odgovorio: “Bog je kadar od ovog kamenja podići potomstvo Abrahamovo.”¹⁴¹

Islam je oduvijek bio univerzalističan, i muslimani su, kada se govori o ovom problemu, imali najčišće zabilješke u historiji. Vjera, predstavljena svojim vrhovnim suverenitetom, Božijom riječju Kur’ana, govori s najvećom jasnošću i naglašenošću: “O, ljudi, Mi smo vas stvorili od jednog para, muškarca i žene, i podijelili vas u plemena i narode kako biste se međusobno nadopunjavali. Plemenitosti od vas su oni koji su pravedniji”,¹⁴² i: “O, ljudi, bojte se Gospodara koji vas je stvorio od jedne te iste duše!”¹⁴³ Kvalitete i opremu koje sačinjavaju ljudskost, prema islamskom shvatanju, posjeduju, po prirodi, svi pojedinci u čovječanstvu. Islam ne pravi diskriminaciju ni prema kome na temelju toga da spomenuti kvalitete i “oprema” nikada nisu bili ni prisutni ili da su nekada bili prisutni, ali su potom izgubljeni zbog krivice koju je izazvao sam pojedinac ili njegov predak ili

140 “Nema više: Židov ni Grk! Nema više: rob – slobodnjak! Nema više: muško – žensko! Svi ste vi Jedan u Kristu Isusu!” (Galaćanima, 3:28).

141 “I ne usudite se govoriti u sebi: ‘Imamo oca Abrahama!’ Jer, kažem vam, Bog iz ovoga kamenja može podići djecu Abrahamovu!” (Evangelje po Mateju, 3:9).

142 49:13.

143 4:1.

saradnik. Niti on povezuje ovaj egalitarizam sa specifičnom kulturom ili civilizacijom. Etički principi koji sačinjavaju islamski humanizam se ne poriču ni od kojeg ljudskog bića, čak i u slučaju da ono možda pripada drugoj vjeri, drugoj kulturi, civilizaciji ili drugome dobu; ili ako je kojim slučajem, sudjelovanjem njegovog naroda u historiji, postalo, ili još uvijek jeste, rob.¹⁴⁴ Univerzalizam islama prevazilazi sve ljudske različitosti. On dostiže *fitre* (iskonsku prirodu prema kojoj je Bog stvorio sve ljude), te na taj način, islam priznaje ono što je priroda dala, odn. ono na što čovjek, samim rođenjem, stiče pravo.¹⁴⁵

Zasigurno, islam daje veliku privilegiju znanju i mudrosti, pobožnosti, čednosti, pravednosti, dobrim djelima i preobražaju u ime Boga: “Nisu jednaki oni koji su dali svoja bogatstva i predali svoje živote radi Allaha i oni koji su ostali kod kuće...”¹⁴⁶ Također, on nedvosmisleno potvrđuje da takva diferencijacija postoji sve dotle i u toj mjeri dok je sljedbenik mudriji, pobožniji, pravedniji i samodokazaniji: “Ako se oni okrenu od ovog puta, Bog će dovesti nove ljude (da zamijene njihova mjesta) koji neće biti kao oni.”¹⁴⁷ Sve semitske vjere su predstavile odnos Bog – čovjek u terminima sporazuma u kojem je dužnost čovjeka da služi Bogu, a Bog će njega blagosloviti dobrom, potomstvom, blagostanjem i srećom; a istovremeno je čovjek bio svjestan i obratne situacije, naime, ako ne bude služio Bogu, zadesit će ga kazna i patnja. Samo su juda-

144 Ebu Hamid el-Gazali, *El-Munkiz...*, na str. 58. navodi hadis koji se nalazi u Buharijevoj zbirci a koji glasi: “Svako dijete se rađa u prirodnoj vjeri, a roditelji od njega formiraju jevreja, kršćanina ili zoroastrijana.”

145 *Ti usmjeri cijelo svoje biće, postojano, kao hanif, prema jedinoj i uvijek istinitoj vjeri okrećući se od svega što je lažno...*(30:30).

146 4:95.

147 47:38.

izam i kršćanstvo prekrojili “sporazum”, koncept koji implicira dvije direktne aktivnosti Boga i čovjeka, u “obećanje”. Za judaizam, ovo je jednosmjerna obaveza koja podrazumijeva da Bog favorizira jevreje bez obzira na njihovu pobožnost ili pravednost – čak i u slučaju njihovog “bludničenja” koristeći imidž Jošue. Za kršćane to predstavlja unilateralnu privrženost Boga da voli i iskupljuje Njegovog “partnera”, odn. čovjeka, čak i ako – odn. kada – otvoreno griješi prema Bogu.

Islam je očuvao mesopotamski “sporazum” koji postavlja odgovornost na obje strane, jedne da služe, a druge da nagrađuje; i privilegira obje strane, jednu da prkosi i odbije služenje, a drugu da kazni.¹⁴⁸

8. ŽIVOT I AFIRMACIJA SVIJETA

Iz suštine vjerskog iskustva u islamu slijedi da je Bog postavio čovjeka u svijetu koji bi trebao biti teatar njegovog služenja Njemu. U slučaju da Bog nije zlobna varalica, tada bi čovjekova služba morala biti moguća. Ova mogućnost zahtijeva da svijet bude prilagodljiv, “rastegljiv”, sposoban da primi čovjekovo djelovanje, transformljiv u obrazac koji je Bog objavio. Potpuna ontološka podesnost čovjeka i svijeta jedno drugom je neophodna posljedica Božijeg uređenja.

Za razliku od spekulativne hinduističke misli i za razliku od budizma i džainizma, islam ne posmatra svijet kao

148 *Zaista, oni koji povjeruju u ovu Allahovu Objavu, kao i oni koji slijede jevrejsku vjeru, i kršćani, i sabijci – svi koji vjeruju u Boga i Posljednji dan i čine dobra djela – imat će svoju nagradu kod Gospodara; nikakva straha oni ne treba da imaju niti će tugovati. Vidi, Mi prihvatismo vašu svečanu obavezu podižući Goru sinajsku visoko iznad vas i govoreći: “Čvrsto se držite, svom svojom snagom, onoga čime smo vas udostojili, i imajte na umu sve što je u tome, kako biste stalno Allaha imali na umu (2:62-63).*

protivan pravičnosti i vjerskoj sreći. U njemu, islamu, svijet se ne poriče i ne bori se protiv njega. Naprotiv, svijet je nevini i dobar, stvoren isključivo kako bi se čovjek okoristio njime i uživao u njemu. Zlo nije u njemu, nego u njegovoj zloupotrebi od strane čovjeka. Ono što zaslužuje da se poriče i da se bori protiv njega jeste nemoralno korištenje svijeta. To je razlog zašto etika islama nije blagonaklona asketizmu. Poslanik (s.a.v.s.) je ukazivao svojim sljedbenicima protiv pretjeranih obreda bogoslužjenja, protiv celibata, protiv pretjeranog posta, protiv pesimizma i mrzovoljnog raspoloženja. Naredio im je prekidanje posta prije obavljanja večernjeg namaza, održavanje njihovih tijela čistim i njihovih zubi opranim, dotjerivanje i mirisanje kao i oblačenje najljepše odjeće kada se okupljaju za namaz, ženidbu, odmaranje i spavanje kao i zabavljanje u sportovima i umjetnosti. Naravno, islam je naredio svojim sljedbenicima da kultiviraju svoje sposobnosti, da razumijevaju jedni druge, prirodu i svijet u kojem žive, da zadovoljavaju svoju prirodnu potrebu za hranom, kućom, komforom, seksom i razmnožavanjem; da ostvare ravnotežu i harmoniju u svojim odnosima sa ljudima i prirodom, da zemlju pretvaraju u plodni voćnjak, produktivnu farmu i prelijepi vrt, da izražavaju svoje razumijevanje, žudnju, činjenje i realiziranje djelima estetske ljepote. Sve ovo je historija, podjednako kao i kultura. Stvaranje historije i kreiranje kulture, i još činjenje toga na dobar način, sastavni je dio Božije volje. To je pravednost. Zaista, islam drži da je svako djelo, ma koliko ono bilo malehno, sposobno da uvećava ukupnu vrijednost kosmosa, kao djelo bogoslužjenja, pokoravanja Bogu, naravno, pod uvjetom da je počinjeno u ime Njega. Stoga, musliman nije opsjednut svojim tijelom ili zadovoljavanjem svojih strasti. Kao savjesni vjernik, za njega je takvo zadovoljstvo samo "okus" užitaka Dženneta koji

će doći ako nastavi ispunjavati svoju dužnost prema Bogu. “Ko se usuđuje zabraniti blagodati ovog svijeta i poslastice koje je On dozvolio?” pita Kur’an retorički, a odgovara nedvosmisleno: “Oni su zaista pravedni u uživanju vjernosti na ovom svijetu, i sve će, u potpunosti, pripadati njima na Sudnjem danu”. Ponavljajući, Kur’an naređuje: “Jedite, pijte i uživajte, ali ne zloupotrebljavajte to!”¹⁴⁹

Ovo jasno unaprijed pretpostavlja častan rad, uspjeh i dostignuća u transformaciji prirode. Ako svijet donosi plodove, onda mora biti obrađivan. Prema tome je drevni mezopotamski princip poljoprivredne službe Bogu rekristaliziran kao generalna transformacija zemlje u voćnjak u kojem će čovjek pronalaziti svoju ishranu i svoje zadovoljstvo. Kur’an potvrđuje da je Bog stvorio svijet za čovjeka, te, stoga, sve što se pojavljuje u stvaranju je tu radi čovjekovog korištenja i uživanja. Okeani, rijeke i planine, neba i zvijezde, Sunce i Mjesec – sve je stvoreno radi čovjekovog plodouživanja i estetskog *zineta* (ukrasa i zadovoljstva).¹⁵⁰

Načelo ummeta blagosilja čovjekovu volju za moći. “Onaj koji nije učestvovao u najmanje jednom *bej’a*-u (konvencionalnom izboru halife ili šefa države) umire kao nemusliman”, govori poznati hadis Poslanika (s.a.v.s.).¹⁵¹ Bog je Onaj koji je ustanovio državu i državni red, pa je, prema

149 *Reci*: “Ko će zabraniti ljepotu koju je Allah stvorio za svoja stvorenja, i ukusna jela?” *Reci*: “Oni su dopušteni u životu na ovom svijetu svima koji su dosegli vjerovanje – a samo njihovi će biti na Dan ponovnog oživljenja!” (7:32).

150 *I On je Taj koji je učinio more podložnim Svojim zakonitostima, kako biste mogli jesti svježe meso iz njega, i vaditi iz njega dragulje koje nosite. I baš na tome moru vide se lađe kako sijeku brazde kroz valove, da biste mogli izići u potragu za nečim iz Njegove dobrostivosti, i tako imati razlog da Mu zahvalni budete* (16:14).

151 *Sahih Muslim*, u redakciji el-Munzirija, II, str. 94, hadis br. 1233.

tome, učešće u političkom procesu vjerska dužnost. Vladar je taj koji izvršava zakon Boga, a onaj kojim vlada povinjava se zakonu, savjetuje vladara i pomaže mu u provođenju zakona. Obojica su dužni da stalno mobiliziraju svoje napore da prošire ovu primjenu u dubinu - u ostvarenju zahtjeva totalizma, i u širinu - u ostvarenju univerzalizma. Ovo je krajnja realizacija apsolutnog kome islam teži i deklarira mogućim u ovom svijetu i vremenu. To nema koristi za "Kraljevstvo Božije" shvaćeno kao alternativa ovom kraljevstvu, kao me-sijansko doba gdje će ono što se ovdje poriče biti ostvareno u "drugome svijetu" u kojem *summum bonum* biva realiziran na teret "ovog svijeta". Takve drugačije svjetovne kategorije islam u potpunosti odbacuje. Jednako se odbacuje i cjelokupna mortifikacija tjelesnosti, poricanja ovog svijeta, monaštva i asketizma. Odbacivanje takvih ideja u islamu je bilo u toj mjeri izražajno i toliko je bila snažna njegova afirmacija ovog svijeta da je često optuživan za "čisto ovo-svjetovno uređenje". Istina je da islamsko uređenje svijeta nije "čisto" nego čvrsto, stabilno; i to je, zapravo, uloga koju igra svjesnost Boga i duhovnost islamskog života. Traženje svijeta, prema zahtjevima islama, mora biti provedeno kao ispunjenje Božijih naređenja da se traži svijet uvažavajući etičke granice koje je Bog postavio drugim naređenjima. To je zaista ono što islamska duhovnost znači: ne rasparčan život stalne molitve i meditacije, ne samonegacija ili negacija ovog svijeta, nego potpuno i nedužno uživanje ovog svijeta, kombinirano sa stalnim aktivizmom radi njegovog poboljšanja i regulisano etičkim pravilima koji se protive pretjerivanju, povrjeđivanju, nepravdi, mržnji i diskriminaciji.

NAČELO DRUŠTVENOG UREĐENJA

1. JEDINSTVENOST ISLAMA

U svojoj društvenoj dimenziji, islam je apsolutno jedinstven među ostalim poznatim svjetskim religijama i civilizacijama. Za razliku od ostalih svjetskih religija, islam definira vjeru kao naročiti način života, naročitu stvar u prostoru i vremenu, naročiti proces povijesti – koju u njenoj biti određuje kao nedužnu, dobru i poželjnu zato što je ona Božija kreacija, dar od Boga. Naročiti način života, specifična stvar prostora i vremena i naročiti proces povijesti redom su predstavljani kao sastavni elementi islamske vjere. Ako su ispravno izvršavani, onda se identificiraju sa pobožnošću i pravednošću; u suprotnom, oni znače bezbožnost i nepravednost. Stoga islam sebe smatra relevantnim za prostorno-vremensku sveukupnost i teži da determinira sve u povijesti, u stvaranju, uključujući i sveukupno čovječanstvo. Što potiče od prirode, to je nevino, dobro i poželjno kao takvo. Ni pobožnost ni moralnost ne mogu se temeljiti na njenom osuđivanju. Islam želi da ljudi teže onome što im je prirodno: da jedu i piju, da imaju smještaj i komfor, da uređuju svijet, da uživaju seksualne odnose, prijateljstvo i sve ostale dobre stvari u životu, da razvijaju nauke i da uče, da isko-

rištavaju prirodu, da se udružuju i grade socio – političke strukture – ukratko, da rade sve navedene stvari, ali da ih rade pravično, bez laganja i varanja, bez krađe i eksploatacije, bez nepravde prema sebi, komšiji, prirodi ili povijesti. Islam čovjeka naziva *halifom* upravo zbog toga što činjenje ovih djela znači ispunjavanje Božije volje.

Islam, kao što ćemo to vidjeti i u nastavku, gore navedene ciljeve posmatra kao prirodne ciljeve svih ljudskih bića, kao njihova temeljna ljudska prava, i nastoji ih osigurati njima. U toj svrsi islam temelji svoju socijalnu teoriju. Društveno uređenje je, prema islamu, neophodno ukoliko navedena svrha uopće želi da se realizira. Priznavajući da je ljudsko udruživanje prirodnoga karaktera, islam mu dodaje još jedno obilježje – neophodnosti. Društveno uređenje i njegova sreća, *umma* (Ummet) ili *Dār es-selām* (Kuća mira) konačni je cilj islamskog učenja u prostor – vremenu. Relevantnost islamske vjere prema ovome cilju ne samo da je od krucijalne važnosti, nego je i definitivna. Svega jedan mali dio islamskog prava tiče se obreda i bogoslužjenja u domenu lične etike,¹⁵² dok se mnogo veći dio pravne nauke bavi odnosima društvenog uređenja. Doista, čak i personalni aspekti prava, oni koji se odnose na obrede ibadeta (bogoslužja), zahtijevaju u islamu socijalnu dimenziju u toj mjeri da poricanje ili slabost te dimenzije znači *ipso facto* i njihovo poništavanje, nevaženje. Pojedini obredi, kao što su zekjat ili hadž, jesu po svojoj prirodi i efektu društveni. Drugi obredi, kao što su namaz i post, nešto manje

152 Veći dio korpusa islamskog prava pripada *mu'amalat-u*, koji je očigledno društven po svojoj svrsi. Ukoliko se neki dijelovi odnose na državu, porodično, procesno i krivično pravo, koji su isto tako društveni i koji su pridodati *mu'amalat-u*, oni mogu da konstituiraju cjelinu toga korpusa ili njegove manje dijelove u tijesnoj vezi sa obredima i pojedinačnom etikom.

su društvenoga karaktera. Međutim, svi muslimani raspoznaju da je molitva koja ne “implicira prestanak zle radnje” nevažea,¹⁵³ te da je hodočašće koje “ne donosi društvene koristi hodočasnicima” - nepotpuno.¹⁵⁴ Društveno uređenje je srčika islama i primarno je u odnosu na personalno. Zaista islam smatra personalno kao neophodan preduvjet za društveno i gleda na ljudski karakter kao iskrivljen ukoliko se zadovoljava samo personalnim i ukoliko ne transcendiru u socijalno. Islam podržava sve religije koje kultiviraju personalne vrijednosti, i priznaje te vrijednosti (strah od Boga, vjernost, čistoću srca, poniznost, ljubav i predanost dobru, dobročinstvo, sveukupnu galaksiju značenja izraženu tradicionalnim terminom *la bonté chrétienne*, sve ono što je Immanuel Kant mogao misliti pod “dobrom voljom”) kao apsolutno neminovne; doista, kao *sine qua non* svih vrlina i pravičnosti. S druge strane, takve vrijednosti kao i težnju za njima islam smatra ispraznim ukoliko oni koji ih kultiviraju nisu efektivno doprinijeli povećanju dobra i koristi ostatku društva.

a) Ne kao religije Indije

U pojedinim religijama, posebno u upanišadskom hinduizmu i budizmu, svijet se posmatra kao zao, i spasenje ili sreća shvaćeni su kao njegova negacija, naime, kao oslobođanje od svijeta. Povrh toga, ove religije definišu spasenje kao personalni, individualistički čin s obzirom da ga definiraju u terminima stanja svijesti, a ona može biti samo personal-

153 *Namaz zaista odvraća od sramnih i grješnih djela* (29:45).

154 *Zato, (Muhammede,) proglasi svim ljudima dužnost hadža: oni će ti dolaziti pješke i na svakoj vrsti brze jahalice, dolazit će iz svakog dalekog kraja na zemlji, a kako bi doživjeli nešto važno što će im od koristi biti...*(22: 27-28).

na. Interakcija sa svijetom, njegovo promoviranje pa, stoga, i njegovo unaprjeđivanje, intenzifikacija objektivizirajućeg procesa u njemu – zla je. Međudjelovanje sa svijetom toleriše se samo ako je njegov cilj opozitan, tj. dostizanje potpune slobode od svjetovne vlasti, od njegove *karme* (zakona njegova vječnog trajanja) za samog subjekta – u hinduizmu, ili za subjekte i za druge ljude, te stoga i u misionarskoj aktivnosti – u budizmu. U oba slučaja, personalna dimenzija ne samo da je primarna nego, sama po sebi, ona jeste konstitutivni element cjelokupnog procesa etike i spasenja. S druge strane, društveno djelovanje čovjeka, u političkom ili ekonomskom području, po svojoj suštini je zlo, jer bi, po prirodi stvari, to značilo produženje ili povećavanje ovog svijeta, odn. biološkog, materijalnog, ekonomskog i političkog života, ukratko – svijeta.¹⁵⁵ Ako su hindusi razvili društveno uređenje: državu, carstvo, civilizaciju, karakterističnu ljudsku zajednicu koja postoji do dana današnjeg, onda su to učinili odstupajući od njihove upanišadske vizije. Ukoliko je njihovo društveno uređenje čak naišlo i na sankcije u njihovoj religijskoj tradiciji, onda je to dozvoljeno kao kompromis sa neizbježnim, tolerancija nečega bez čega bi brahman bio bolji. Budisti bi, s druge strane, mogli priznati i dati pozitivnu podršku političkim naporima Ashoka, npr., kao pokušaj da se pomogne drugima da dostignu oslobođenje od ovog svijeta. U tom smislu, Buda je organizirao društveno uređenje u *sanghi*, prvoj zajednici svećenika ili osoba koje tragaju za spasenjem.¹⁵⁶

155 Murti, *The Central Philosophy...*, vol. I, str. 19; Robert Zachner, *Hinduism* (New York: Oxford University Press, 1966), str. 125 -26.

156 John B. Noss, *Man's Religions* (New York: Macmillan, 1974.), 5. izd., str. 126-27.

b) Ne kao judaizam

Na drugom kraju spektra, ništa manje dijametralno suprotan indijskoj religioznosti, stoji slučaj Hebreja. Ona-ko kako su oni vidjeli sebe i imali svoju viziju zabilježenu u njihovim spisima, Tori, oni su činili narod odvojen od čovječanstva. Oni su Božiji “sinovi i kćeri”, čija je posebna povezanost sa Stvoriteljem zahtijevala i njihovo razlikovanje od drugih ljudi. Objavljeni zakon od Boga je primjenljiv na njih, ali ne i na druge. Društveno uređenje, posredstvom imperativa i zabrana pripada samo njima. Njihova je bila tribalistička religija koja je definirala dobro i zlo u terminima plemenske koristi i štete. Njihovo društveno uređenje je imalo biološku utemeljenost; samo rođeni jevreji su pravi jevreji, i preobraćanje nejevreja u judaizam mora se obeshrabrivati i svesti na minimum. To je, ustvari, rasizam *džāhiliyya*, bez kulta vrijednosti, *murū’a* (hrabrost, viteštvo, darežljivost) koji bi umanjivao njegovu zlu osnovu. Jer, hebrejska historija, idealizirana ili sakralizirana Torom, pro-ročki spisi i druga literatura koja sačinjava Stari zavjet je, kao što je to široko poznato, prepuna suprotnosti ovim vrijednostima.¹⁵⁷ Ovdje, sa Hebrejima i njihovim potomcima, jevrejima, opstanak plemena se održava po svaku cijenu, i po cijenu časti i pravde, i opstanak rase po cijenu pobožnosti i moralnosti. Čak i izraelski najsvetiji društveni zakoni – zakoni protiv incesta i preljube – nisu imuni na prekršaj ukoliko je opstanak “sjemena Abrahamovog u pitanju”.¹⁵⁸

157 Isma’il R. el-Faruki, *Usul es-suhjunijje fi ed-din el-jehudi*, (Kairo: Ma’had ed-dirasat el-arebijje el-‘alije, 1963.).

158 “I mlađa rodi sina i nadjene mu ime Ben-Ammi. On je praotac današnjih Amonaca” (Knjiga Postanka, 19:38).

c) Ne kao kršćanstvo

Kršćanstvo se javilo kao odgovor na ovaj strašni etnocentrizam koji se, do vremena Krista, okamenio u legalizam. Neminovno, Isusov poziv je bio univerzalistički i personalistički ili internalistički. Zaista, Isus je bio u toj mjeri osjetljiv na zla jevrejskog rasizma da bi se razljutio i na najmanji prijedlog da njegovi vlastiti rođaci zaslužuju više samo zato što su njegovi srodnici.¹⁵⁹ Ovaj Isusov poziv, čija je suština u korijenu etička (njegov Bog i njegovo Sveto pismo bili su suštinski identični s onima koje su imali jevreji) trebao se razviti u reformski pokret koji bi ispravio pretjerivanja koja su jevreji ostavili svojim sljedbenicima Semitima, odn. Palestincima i njihovim susjedima. Međutim, vođen Helenima, ovaj poziv je preobražen u drugu "misterioznu religiju".¹⁶⁰ Transcendentni Bog Semita je postao "Otac" u Trojstvu čiji je drugi član konstruisan na sliku Mitre i Adonisa: Sin umire i uskrsava kako bi omogućio spasenje putem katarze.¹⁶¹ Isusov internacionalizam je spojen sa morbidnom mržnjom prema materijalnim karakteristikama gnosticizma; i njegov kritički stav prema jevrejskoj plemenskoj politici prerastao

159 Dok on još govoraše mnoštvu, eto majke i braće njegove. Stajahu vani tražeći da s njime govore. Reče mu netko: "Evo majke tvoje i braće tvoje, vani stoje i traže da s tobom govore." Tomu koji mu to javi on odgovori: "Tko je majka moja, tko li braća moja?" I pruži ruku prema učenicima: "Evo, reče, majke moje i braće moje! Doista, tko god vrši volju Oca mojega, koji je na nebesima, taj mi je brat i sestra i majka" (Evangelje po Mateju, 12: 46 – 50). – Ovo se ponavlja u Evanđelju po Marku, 3:31-35).

160 Franz Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism* (Njujork: Dover Publications, 1956.), str. 210.

161 Ibid., str. 117, 134; M. John Robertson, *Pagan Christs* (Secausus, N. J.: University Books, 1911.), str. 108; Carl Clemen, *Primitive Christianity and Its Non-Jewish Sources*, prev. Robert G. Nisber (Edinburgh: T & T. Clark, 1912.), str. 182.

je u totalnu osudu države kao takve i cjelokupnog političkog života. Razdvajanje građana na robove i građane i kasnija politička nemoć bili su početak doktrine odvajanja crkve od države. Činjenica da je kršćanska crkva dostigla političku nadmoć, kao i “teorija dva mača”, jedno vrijeme je bila općeprihvaćena politička teorija, ali je bila u suprotnosti sa prastarom kršćanskom savješću. Ta savjest se uzdignula u liku i djelu Martina Luthera i gurnula Crkvu natrag u kafez koga je oko nje izgradila ranija doktrina. Danas, malo koji kršćanin se slaže sa srednjovjekovnom teorijom; malo koji kršćanin bi pristao da dodijeli Crkvi mjesto u političkom životu, drugačije od nepristranog kritičara.¹⁶²

Kršćanstvo danas nema svoju teoriju društva.¹⁶³ Njegovo osuđivanje prostor – vremena i političkog procesa zaustavlja svaku svjetovnu aktivnost, pa, otuda, društveno uređenje, koliko bezperspektivno, toliko irelevantno prema procesu spasenja, isključuje mogućnost postojanja takve teorije; kršćanstvo samo posmatra društveno uređenje kao neminovno zlo, koje je izvan “poretka krjeposti”. Čak i Crkva, barem u mjeri u kojoj se to tiče njezinog svjetovnog postojanja (ne kao interno postojanje kao tijelo Krista koje niti je u ovom svijetu niti je izvan njega) prolazno i kratkotrajno je palijativna: milosrđe i vjerovanje su poredak od jednoga dana; programatsko djelovanje i zakon ne zaslužuju bilo kakav napor, nemaju značaja, a historija je sama po sebi irelevantna i lišena značaja. Primjetno je kako su od industrijske revolucije kršćanski mislioci u Evropi i Sjevernoj Americi povećali svoje interesovanje te počeli izrađivati planove za ostvarivanje viših nivoa socijalne pravde

162 Karl Barth, *Against the Stream* (London: SCM Press, 1954.), str. 29-31.

163 Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (Njujork: Scribner's, 1955.).

u ime kršćanstva, ali njihov rad još uvijek nije otrgnuo kršćanstvo od njegove antisvjetovnosti. Premda je bio neophodan i izrazito koristan u ublažavanju bijede siromašnih ili u ubacivanju osjećaja moralnosti i pravde u politički sistem, intelektualno – njihov rad je bio bezvrijedan.¹⁶⁴ Ono što je odista reforma temeljnih premisa vjerovanja, što se teško ko usudio doticati, tiče se, naime, prirode Boga, svrhe stvaranja, prirode i sudbine čovjeka. Ukoliko ovo nije učinjeno, kršćanska misao će ostati kontradiktorna samoj sebi, ma kakve napretke ostvarila na shematskom planu za socijalnu pravdu.

d) Ne kao moderni sekularizam

Očigledno, društveni sistem islama je dijametralno suprotan modernom sekularizmu. Naime, sekularizam je nastojao da odvoji javne poslove društva od svake moguće vjerske determinacije. Njegov glavni argument, kako ga je prezentirala historija sekularizma na Zapadu, jeste taj da je religija stečeno pravo jednog dijela društva, Crkve, nad svim drugim dijelovima. S obzirom na to da su interna struktura i proces odlučivanja u Crkvi diktatorski i da njome nije predstavljeno cijelo društvo, odrađivanje javnih poslova od strane Crkve svodi se na tiraniju, oblik eksploatacije i gušenja nacije od strane jedne grupe. Ovaj argument zacijelo važi na Zapadu gdje Katolička crkva predstavlja dio populacije i gdje se religija, naime, katoličko kršćanstvo, uspostavila kao diktatorska i gdje je razvijala stečena prava u nadmetanju sa narodom. Pošto je Katolička crkva tokom niza stoljeća bila posjednik najveće političke i ekonomske moći u Evropi, bilo je sasvim prirodno pretpostaviti da svaki pokret druš-

164 V. autorovu knjigu *Christian Ethic*, str. 279.

tvenog, političkog i ekonomskog oslobođenja dobije formu borbe protiv Crkve.¹⁶⁵

Nedavno, sekularizam je predstavio svoj slučaj kao suprotstavljanje javnih odnosa vrijednostima koje potiču iz religije, izvora koga on, sekularizam, označava nepovjerljivim.¹⁶⁶ Taj je izvor, tvrdi sekularizam, iracionalan, sujevjeran i dogmatičan, što su optužbe koje pojedinac favorizira kada je usmjeren protiv kršćanstva i onih religija koje baziraju svoje doktrine na dogmi; ili kada je usmjeren protiv drugih religija u pojedinim propalim vremenima njihove povijesti. Međutim, to je nebitno za one religije koje su obdarene prirodnim, odn. racionalnim teologijama koje priznaju univerzalnu važnost mjerilu razuma, ili onim religijama koje nastoje da prevaziđu svoje periode stagnacije i propadanja racionalnim pozivanjima na one premise prema kojima se ove religije postavljaju kritički, pozivanjima koja su otjelovljena stvarnim humanističkim vrijednostima. Bilo kako mu drago, u većini slučajeva sekularizam je vođen površnim tezama, ustvrđujući svoju identifikaciju sa dobom nauke, realizma i progresa, dok je religija optužena da proklamira suprotne vrijednosti – tvrdnja koja ni blizu nije istinita. Zaista, njihova tvrdnja je u većini slučajeva hipokritska s obzirom na to da nijedno društvo ne može utvrđivati determinaciju svojih odnosa bez ikakvih vrijednosti, ili pak vrijednostima koje u cijelosti nisu derivirane iz njegovog vlastitog vjerskog zakonodavstva.

165 Za reference duge liste teorija i teoretičara koji analiziraju Reformaciju u njezinim socijalnim, ekonomskim, političkim i etnuičkim komponentama v. *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, s.v. "Reformation (I. Theories of the Reformation)", vol. 9, str. 417-418.

166 Harvey Cox, *The Secular City* (Njujork: Macmillan, 1956.).

2. ET-TEVHID I DRUŠTVENOST

Svjedočiti da nema drugog Boga osim Allaha (dž.š.) znači priznati samo Njega kao Stvoritelja, Vladara i Suca cijelog svijeta. Iz ovog svjedočenja slijedi da je čovjek stvoren sa određenom svrhom s obzirom na to da Bog ne djeluje uzalud te da je ova svrha realizacija Božije volje budući da se ona odnosi na ovaj svijet u kome ljudski život nalazi svoje prebivalište. Ovo obavezuje muslimana da shvati prostor i vrijeme ozbiljno, jer je njegovo ispunjenje Božijih obrazaca od značaja za onaj prostor i ono vrijeme u kojem on opstoji, i da to u konačnici vodi njegovoj sreći ili njegovom prokletstvu. Bog mu je naredio da djeluje i da radi u kooperaciji sa svojim saradnicima. Pod *et-tevhīdom*, život muslimana pada u okrilje kontinuiranog nadgledanja. Allah (dž.š.) zna sve i sve se pamti i priračunava autoru, bilo dobro bilo zlo. Božija volja je zaista relevantna i Njegovi obrasci se moraju poštivati. Čovjekov bi cilj, stoga, trebao da bude aktualizacija Božijeg obrasca širom svijeta.

U Svojoj svetoj Knjizi Bog naređuje: "I neka među vama bude *umma*, skupina koja će pozivati (čovječanstvo) na pravednost, koja će činiti dobro i zabranjivati zlo. Samo takav ummet je sretan."¹⁶⁷ Ova naredba je povelja Ummeta; ona ga kreira i daje mu njegovu konstituciju. To je udruživanje ljudi radi aktualiziranja Božije volje. To je kosmička institucija, jer samo kroz takvu višu zajednicu i viši, odn. moralni dio Božije volje ona postaje povijest. S obzirom na to da sama moralnost podrazumijeva slobodu vršioca, Ummet, kao zajednica moralnih vršilaca, mora biti slobodan i otvoren. Ummet je, u svome bitisanju, vođen Božijom voljom, i ta činjenica konstituira njegov *raison d'être*.¹⁶⁸

167 Kur'an, 3:104.

168 Vi ste, zaista, najbolja zajednica koja se ikad pojavila za dobro čovječanstva,

Božija volja je objavljena u Kur'anu i sunnetu Poslanika (s.a.v.s). U prirodi je razuma, empirijski ili aktualno, da otkriva i uspostavlja; i u prirodi je aktivnosti razuma i intuicije da deduciraju ili da uočavaju. Štaviše, Božija volja je figurirana u arapskome jeziku Kur'ana i konkretizirana u djelima Poslanika (s.a.v.s). *Hadis* je forma *in percipi*. Protumačena je kao propis za svakodnevno pridržavanje od strane Poslanika (s.a.v.s.), njegovih ashaba (r.a.) i pravnika Ummeta. Gdje god je zakon u njegovoj normativnoj formi Božanski i nepromjenljiv, tu je uvijek u svojoj perspektivnoj formi potčinjen potrebama pravde i pravičnosti, empirijskoj i duhovnoj prednosti individualnog i zajedničkog, pojedinca i Ummeta.

Prema tome, Ummet nije vođen ni svojim pravilima ni narodom. Oboje su pod vladavinom zakona, šeri'ata. Vladar je ujedno i izvršilac zakona. Pravila onoga koji djeluje kao i onoga koji trpi radnje drugih instrumenti su oprimerivanja zakona. Ummet nije nikakva zakonodavna skupština; on ne sačinjava zakon. Niti je zakon izraz opće volje naroda! Zakon je Božiji! On dolazi od Boga, i, kao takav, on je vrhovni. Kada musliman izrekne: "Nema suvereniteta osim Allaha" ili "Samo je Allah Kralj, Suveren, Gospodar, Vladar", što je sama bit i srž njegovog vjerskog iskustva, on se predaje na služenje volji Božijoj. Bog, jedini Suveren, zadržava apsolutnu moć nad svim bićima. U Ummetu, političku moć ima Allahov zakon, a ne vladar koji ga dijelom izvršava. Stoga, Ummet je nomokracija, republika u kojoj vladavina pripada zakonu. Očigledno je da Ummet nije "teokracija" zato što niko ne može preuzeti Božiju službu i vladavinu u ime Boga.

vi propisujete da se čini ono što je pravo i zabranjujete da se čini ono što je krivo i vi u Allaha vjerujete (3:110).

Nije ni “demokracija”, ni “oligarhija,” ali ni “autokracija” zato što niko, bilo pojedinac ili grupa ili cjelokupan narod, ne uživa takvo pravo na vladavinu. Niko od njih nije izvor zakona pa da možemo reći da je svrha političke vladavine zadovoljavanje te osobe, grupe ili cijelog naroda. Postojanje Ummeta i djelovanje jesu legitimni onda kada ispunjavaju Božije naredbe. Onog trenutka kada se islamski zakon više ne primjenjuje u odnosima Ummeta, Ummet gubi svoju islamsku privilegovanost. To je zreo trenutak za revoluciju. Zaista, u takvim slučajevima, revolucija je dužnost muslimanskih građana, i ona treba da bude predmet razmatranja u cilju izvršenja Allahovih naređenja: “I neka bude među vama *umma*.....”¹⁶⁹

3. TEORETSKE IMPLIKACIJE

Realizacija Božije volje, ili aktualizacija vrijednosti, pretpostavlja postojanje Ummeta, odn. korporativnog tijela međusobno povezanih ljudskih bića koji po Božijoj volji učestvuju u djelovanju. Potreba za postojanjem Ummeta proizlazi iz slijedećih razmatranja, od kojih svako slijedi iz prirode vjerskog iskustva u islamu.

a) Javna priroda islamskog života

U etici namjere, gdje je moralna zasluga funkcija samopredanosti u ličnoj pobudi te stoga i subjektovog stanja svijesti, ne može biti drugog suca osim subjektove vlastite svijesti – i Boga. Jer, pošto je ovo pitanje u cijelosti personalno i subjektivno, niko ne poznaje čistoću srca, njegovu motivi-

¹⁶⁹ Ibid.

ranost i njegov unutarnji mehanizam osim samog subjekta. To je razlog zašto svaki društveni sistem koji je temeljen na etici namjere mora da funkcionise na sistemu časti gdje je sudac uvijek vlastita svijest pojedinca, tj. subjekta djelovanja. Jedino pravilo na koje druga osoba može da računa u ovom procesu je savjetodavno. Čak i onda kada svijest proglašava krivicu moralnog subjekta i dodjeljuje presudu u vidu pokajanja ili kompenzacije, ona je jedini sudac provođenja presude. U svakom slučaju, tražena transformacija je transformacija svijesti u, od i kroz svijest. Očigledno, samo svijest je potrebna za određivanje krivice, jednako kao i popravljajnja. Stvarno postojanje susjeda, "nekog drugog čovjeka" nije nužno. Ovo bi lahko mogla biti "ideja" susjeda, ili "drugih ljudi" s obzirom na to da je samo prisustvo (čak i sama halucinacija) ove ideje u subjektu dovoljna da učini njegovu volju, njegovo djelo ili namjeru moralnom. Drugačiji je slučaj kod etike djelovanja, gdje prostor – vrijeme biva uznemiravano i gdje se ostvaruju mjerljivi efekti koji konstituiraju zaslugu ili nedostatak pojedinog učinjenog djela. Ovdje zakon nije moguć nego je neophodan zajedno sa organima istraživanja, objavljivanja, hijerarhijskim pravnim sistemom i izvršnim strukturama. Ovi organi i strukture su konstitutivni dijelovi i funkcije društva, odn. Ummeta. Ovo u svakom slučaju ne umanjuje značaj svijesti koji nastavlja da funkcionise i ovdje kao i kod etike namjere. Iznad i izvan nje, novi mehanizam društva (zakonodavni, sudski i izvršni) ulazi u područje i upravlja ljudskim životima; ne ljudskim namjerama, nego njihovim skretanjima od kauzalne veze stvaranja, njihovim promjenama kosmičkog ekvilibrija nabolje ili nagore. Izvan svijesti, prema tome, islam je uspostavio zakon; izvan crkve i svećenika kao starješine, učitelja i uzora, islam je uspostavio sud i državu.

b) Potreba za stvarno postojećom, konkretnom društvenom strukturom

Iz islamske koncepcije moralnog vjerskog imperativa kao transformacije prostora i vremena te prirode emaneta (Božijeg povjerenja) kao moralne vrijednosti proizlazi da je islam nemoguć bez čovječanstva i svijeta. Očigledno je da se transformacija prostora i vremena ne može odvijati ako ne postoji prostor – vrijeme i, stoga, ako ne postoji u takvoj relaciji sa čovječanstvom, sa njegovim učesnicima, kako, ustvari, i postoji, jer ako čovjek ne uživa plodove iskorištavanja zemlje, tada njezina transformacija postaje beznačajna. To se ne može odvijati više nego jedanput i sigurno ne tokom cijelog vremena kako islam zahtijeva, osim ukoliko plodove transformacije konzumira čovječanstvo. Iscrpljivanje, patnja i uživanje čovječanstva je stoga neminovno, te nije moguće živjeti ili preživjeti bez društvenog uređenja.

U pogledu realizacije moralnog dijela Božije volje, ona je moguća samo u kontekstu ljudskih međuodnosa, onakvih kakvi postoje među članovima društvenog uređenja. Jer, *matériel* moralne vrijednosti je upravo ta nit ljudskih relacija i međuljudskih veza. Tamo gdje ne postoji kupovina i prodaja, gdje ne postoji razmjena dobara i usluga, npr., ne može postojati ni pravičnost ni poštenje, *ipso facto*. Tamo gdje nema oskudice, tamo gdje dio ljudskih bića nije u izobilju a drugi u neimaštini, i gdje niko ne pati i nema potrebe za utjehom – tu nema provjere merhameta i dobročinstva. Društvo je, tada, kao što mi to danas znamo, *sine qua non* moralnosti - zato što ono nije ništa više ni ništa manje nego kontekst slobodnih pojedinaca koji međusobno djeluju jedan sa drugim i zajednički i obostrano utiču na proces stvaranja u nekoj drugoj osobi. *A fortiori*, prema tome, društvo

je preduvjet vjerskog *felāha* (sreće, blagostanja). Obratno, nijedno društvo ne može nastaviti svoje postojanje ili preživljavanje u dugom roku, bez prisustva moralnosti. Inače, ne bi bilo moguće izbjeći ono što je Thomas Hobbs nazvao *bellum omnium contra omnes*. Čak i banda mora da uspostavi neku moralnu disciplinu među svojim članovima ako želi da opstane kao banda!

c) Relevantnost aksiologije

Da bi se Božija volja mogla dovesti do ispunjenja, neophodno je posjedovanje znanja o njoj. Ovo znanje nije identično ako gledamo s aspekta individualizma i s aspekta društvenosti - zato što Božija volja, sama po sebi, nije ista sa stajališta te dvije ideologije.

Najprije, društveno traganje za vrijednošću proizvodi kvalitativno drugačije rezultate od individualnog. Kod socijetizma (društvenosti), poredak ranga bilo koje date vrijednosti je drugačiji s obzirom na to da sve mora biti posmatrano u svjetlu interesa društva u cjelini. Iz ove perspektive, nove aksiološke relacije su u upotrebi između različitih vrijednosti; stare antinomije mogu biti riješene i nove otkrivene; i, zapravo, nove vrijednosti mogu biti uspostavljene a koje nikada ne bi mogle biti objekt svijesti na personalnom nivou. Drugo, dok ono što – bi – trebalo – biti zavisi od same vrijednosti i zapravo je samo jedan njezin modalitet, dotle ono što – bi – trebalo – činiti vrijednosti je neraskidivo povezano sa stvarno postojećim materijalima koje navodno treba da transformira. Puna realizacija vrijednosti, što je prva potreba deontologije (etike dužnosti), možda neće biti moguća bez uzimanja u razmatranje svih mogućih što – bi – trebalo – činiti te date vrijednosti. Što – bi – trebalo

– činiti strukturalno variraju od jednog područja realizacije do drugog. Društveni teatar ne znači samo prosto kvantitativno povećavanje. Treće, s obzirom da su vrijednosti tranzitivne, odn. zato što one pokreću i druge osobe povrh onih prema kojima je primarno usmjeren njihov dinamički poziv (poziv na djelovanje) kada god je njihova realizacija javnoga karaktera, bio bi potpuni gubitak za sveukupne vrijednosti univerzuma ukoliko bi njihova tranzitivnost bila u bilo kojem smislu ograničena, jer grupna percepcija ili grupna aktualizacija može rezultirati otkrićem “polja uzroka i posljedica”, a što se ne bi moglo dokučiti *a priori*. Četvrto, postoji korist od egzistencijalne dijalektike vizije i ispunjenja, što uveliko nadmašuje sve čemu bi teoretska rasprava mogla doprinijeti.

4. PRAKTIČNE IMPLIKACIJE

Posljednja grupa razmatranja čini imperativnim da realizacija Božije volje bude društvena. Zajedno sa prva dva aksioma etike djelovanja i stvarnim postojanjem socijalnog tkiva, ova razmatranja, konstitutivna u islamskom vjerskom iskustvu, impliciraju tri značajna principa koja se tiču prakse, aktivnosti ili života islamskog društva. To su univerzalizam, sveobuhvatnost i sloboda.

a) Ne partikularizmu

Identifikacija Božije volje sa vrijednošću ostvaruje vrijednost iz svih pojedinačnih dijelova obično prepoznatih kao normativni izvori vrijednosti kao što su pleme, rasa, zemlja i kultura. S obzirom na to da je Allah jedini Bog, a sva-

ko drugo biće stvorenje, dva uređenja realnosti su obostrano isključiva – zato što su sva stvorenja jednako stvorena. Ovo znači da jedinstvo Boga, shvaćena kao jedinstvo istine kao i jedinstvo vrijednosti, implicira da je vrijednost – vrijednost za sve, te tako nezavisna za sve; da se moralna dužnost i etička vokacija, svojstvene čovjeku, podjednako odnose na sve ljude. Baš kao što su i Božiji obrasci u prirodi primjenljivi na sveukupno stvaranje, na taj način čineći stvaranje uređenim kosmosom, tako se Njegova volja za čovjeka odnosi i na cijelo čovječanstvo. Sve dotle dok se tiče etičke vokacije, svakako razlikovanje između jednog i drugog čovjeka prijetnja je jedinstvu vrijednosti i, kao posljedica toga, jedinstvu Boga. Vrijednost ili moralni imperativ je, prema tome, jedinstven za sve. Njegov zahtjev ili obligatornost, njegov što – bi – trebalo – biti i što – bi – trebalo – činiti, ne mogu biti ograničeni na bilo koji segment ljudskog roda.¹⁷⁰

Dvije posljedice proizlaze iz ovog principa islamskog društva. Na prvome mjestu, islamsko društvo se ne može nikada ograničiti na članove nekog plemena, nacije, rase ili grupe. Sigurno, ono može, i, zbilja, mora početi negdje i s nekim, i za ograničeno vrijeme, na ograničene načine, može nametnuti bilo koje restrikcije koje želi kada razmatra pojedine strategije, ali nikada ne može zatvoriti svoja vrata principom

170 *Zar druge ljude pozivate da pobožni budu, a sebe zaboravljate – iako vi kazujete Allahovo Pismo? Pa zar nećete koristiti svoj razum? (2:44); Svakome – bio to muškarac ili žena – koji čini dobra djela, a vjernik je – sigurno ćemo dati da živi lijepim životom; i sigurno ćemo takvima podariti njihovu nagradu u skladu s onim najboljim što su ikada učinili! (16:97); Doista, Allah ne čini krivo nikome ni koliko je jedna trunka; a ako ima dobrog djela, On će ga umnogostručiti, i dat će, iz milosti Svoje, nagradu ogromnu! (4:40); Nikakvo dobro ne dolazi iz tajnih razgovora – osim onih o naređivanju sadake, ili pravednih djela, ili uvođenju reda među ljudima, a onome ko to čini iz čežnje za Allahovom naklonošću Mi ćemo u pravo vrijeme dodijeliti nagradu veliku (4:114).*

niti se može zaustaviti dok ne obuhvati cijelo čovječanstvo. Time bi izdalo svoj *raison d'être* ukoliko bi spriječilo bilo kojeg čovjeka u pridruživanju njegovim redovima. Čovjekovo pravo i naslovljenost članstva je njegovo pravo stečeno rođenjem koje mu je dodijeljeno još njegovim stvaranjem.

Druga stvar, islamsko društvo mora da se širi kako bi obuhvatalo cijeli ljudski rod. Ono ne smije da miruje dok to ne uspije. Težnja društva za islamstvom, te stoga i legitimacijom unutar islama, potiče iz njegovog aktivnog pristanka za Božijim pozivom.¹⁷¹ Ovaj poziv nije samo poziv za postojanje, niti poziv za bogatstvo ili traženje vlastite sreće, niti za islamsko postojanje broja ljudskih bića, nego poziv za preobraćanje svih ljudi, svih prostora i svih vremena. Islamsko društvo je i jedno i drugo: sredstvo i završetak. Završetak je onda kada obuhvata sve.

Utilitarističke teorije društva suprotstavljaju se islamskoj tvrdnji zato što one predstavljaju društvo kao instrument materijalnog preživljavanja, kao sredstvo za specijalizaciju rada i uvećanje komfora. Iako ovo jesu elementi rasta islamskog društva, objašnjavanje društva ovim terminima znači počinjavanje redukcionističke pogreške.¹⁷² Druge teorije koje ne postavljaju zahtjev širenja društva zasnovane na terminima "odabrani narod", rasa, ili jezik i kultura, jesu relativističke; i one su kontradiktorne islamskom univerzalizmu jednako kao i *et-tevhīdu*.

171 *Poslanik, a i vjernici s njim, vjeruju u ono čime ga – sa Plemenitih Visina – dariva Uzdržavatelj njegov; svi oni vjeruju u Allaha, i Njegove meleke, i Njegove Objave, i Njegove poslanike ne praveći nikakve razlike među Njegovim poslanicima. Oni govore: "Čujemo i poslušni smo! Daruj nam oprost Svoj, o, Uzdržavatelju naš, jer kod Tebe je svih putovanja kraj!"* (2: 285).

172 Harold A. Larrabe, *Reliable Knowledge* (New York: Houghton Mifflin Company, 1945.), str. 305-6.

Naprijed navedene dvije posljedice bile su dobro shvaćene od strane muslimana tokom povijesti. Kur'anski odlomak, proklamirajući da svi ljudi vode porijeklo od jednog i jedinog para, tvrdi da su ljudi konstituisani u narode i nacije da bi međusobno kooperirali i vodili obostranom obogaćivanju.¹⁷³ Ovaj kao i njemu slični odlomci izrečeni su na vrlo prisan način,¹⁷⁴ jednako kao i Poslanikov proglas na Oproštajnom hadžu: "Svi ljudi potiču od Adema, a Adem je stvoren od praha. Prema tome, nijedan Arap ne može prednjačiti nad nearapom ni u čemu osim u pobožnosti i pravičnosti".¹⁷⁵

Tribalizam i nacionalizam, koji su očigledno suprotstavljeni ovim sadržajnim principima islamskog društva, počivaju na identičnim osnovama; iako "pleme" jednog može biti mnogo ograničenije i manje nego "nacija" drugog. Oboje, i tribalizam i nacionalizam, tvrde kako vrijednost znači vrijednost samo za članove jedne grupe, te da je grupa ta koja čini vrijednosti takvima kakve jesu. To je njihov izvor i kreator. Ovo gledište, odmah, ovlaštava svaku drugu grupu da uspostavi svoje vlastite standarde, svoju vlastitu vrijednost ukoliko tako želi; jer "grupnost" ne može biti predstavljena na takav način da pripada bilo kojoj drugoj grupi. Pošto je to krajnji kriterij, ma koji broj ljudi koji se okupe u grupu može da ustvrdi isto pravo. Relativizam, prema tome, neminovno vodi ka pluralizmu, a to, *ex hy-*

173 *O ljudi! Mi smo vas sve stvorili od muškarca i žene, i učinili od vas narode i plemena – da biste mogli upoznati jedni druge! Uistinu, najplemenitiji od vas u Allahovim očima je onaj koji Ga je najdublje svjestan! Zaista, Allah je Sveznajući, o svemu Obaviješteni (49:13).*

174 Postoje brojni ajeti u Kur'anu koji afirmiraju sreću i uspjeh onih koji vjeruju i dobra djela čine, odn. koji su pobožni, ispravni itd., a koji su izuzeti iz opće osude ili općeg prijezirnog opisa cijelog čovječanstva.

175 Duvejdar, *Suver....*, str. 593.

pothesi, nužno implicira razlikovanje ili divergenciju na taj način da se ne može osigurati nikakav “kišobran”, nikakva zaštita koja bi bila validna za grupe koje stoje na suprotnoj strani. Ovdje, ako sukob nije riješen slučajnom sličnošću ili identičnošću ova dva gledišta, ili dobrovoljnim pomirenjem jedne grupe sa drugom, konflikt postaje apsolutno neizbježan. Pretpostavka je ovdje da je grupa krajnji izvor njenih vlastitih vrijednosti, te stoga nijedan standard koji prekoračuje grupu nije važeći u terminima od kojih sporna pitanja i različitosti među suprotstavljenim partijama mogu biti sastavljeni. Gledajući sa ovog aspekta, konflikt je *ex hypothesi* nerješiv. Ukoliko svojim vlastitim pogledima svaki od takmičara doživljava konflikt kao konačni, tada ne postoji drugi izlaz osim *ad baculum*, sa ishodom savlađivanja ili uništavanja jednog od strane drugog. Relativistička aksiologija, u svakom slučaju, ne dozvoljava nikakav mir čak ni za pobjednika koji je savladao svoga protivnika, jer sama činjenica da se radi o kohezivnoj grupi omogućila je toj grupi da uspostavi i brani svoj slučaj, a bilo koji član te grupe ima jednako pravo da se postavi kao različita grupa sa različitim povodom. Veća grupa nema načina da se odbrani od njenih rasparčanih subgrupa osim silom. Uskoro bi se tkivo koje tvori društvo raspalo. Rivalska plemena ili klanovi unutar istog plemena – slična situacija kao u Arabiji sa kojom se islam suočio na prekretnici sedmog stoljeća – uvukla bi jedno drugo u beskonačne i beznadežno nerješive sukobe. Historija Evrope nakon Reformacije nije bila ništa drugačija, osim što su zaraćene strane bile značajno veće.

U islamu, možemo zaključiti, ne može biti diskriminacije između jednog i drugog čovjeka. Islamsko društvo je otvoreno; i svaki čovjek mu se može pridružiti bilo kao konstitutivni član ili kao *zimmī* (štićenik). Drugo, islamsko

društvo mora težiti proširenju na cijelo čovječanstvo ili će izgubiti svojstvo "islamstva". Ono može nastaviti postojati kao muslimanska zajednica u iščekivanju da bude apsorbirano od drugog islamskog ili neislamskog društva.

b) Sve je relevantno

Druga praktična implikacija *et-tevhīda* za društvo može biti definirana kao primjena determinacije islamskog društva za svaki dio, aspekt i interes ljudskog života. Božija volja ili vrijednost obuhvata svu dobrotu gdje god da se ona nalazila; dobrota je očigledno sveprisutna, postojana ili moguća u svim dijelovima ljudskog života. Iz toga slijedi da društvo treba nastojati da traži aktualizaciju Božije volje na svim frontovima gdje god može dokučiti ili utjecati na tom frontu u pozitivnom pravcu.¹⁷⁶ Ovo ne znači da društvo ne uspostavlja hijerarhiju prioriteta; i niko ne bi cjepidlačio u tome kada pravedan udio svoje ukupne energije ulaže u *ed-da'va* (pozvanje), odbranu, obrazovanje ili ekonomski razvoj.

Islamska jurisprudencija i etika su konvencionalno klasificirali ljudske aktivnosti u pet klasa: obavezne, zabranjene, preporučene, pokuđene i neutralne. U slučaju prvog para, obaveznih i zabranjenih, islam je objavio javni zakon, tj. *šerī'a* (šeriat); dok je kod drugog para aktivnosti, pokuđenih i preporučenih, projicirao model ponašanja ličnosti Poslanika (s.a.v.s.) i njegovih ashaba (r.a.) te podučio njima muškarce i žene kako da se ugledaju na njih. Nadalje,

176 Onaj koji dobro zna one koji, i kada ih Mi čvrsto utemeljimo na zemlji, ostaju ustrajni u namazu, i sadaku dijele, i naređuju da se čini ono što je ispravno, a zabranjuju da se čini ono što je krivo; ali – kod Allaha se nalazi konačan ishod svih događaja (22:41).

islam je razvio stil življenja kojeg je obznanio preko folklora, poezije, raskoši dvorova i javnih funkcija. Iako se navedeni postupci razlikuju u stepenu prinude i osude koja se pripisuje prekršitelju, te pohvale i poštovanja u korist onih koji ih se drže, oni su jedinstveni u njihovoj pretpostavci relevantnosti islama prema aktivnostima kojima upravljaju. Svako islamsko društvo bi izgubilo svoj islamski karakter ukoliko bi svoje aktivnosti svelo na jedan ili dva aspekta života. U tom slučaju, ono bi se izrodilo u javni korporacijski klub, ili kooperativno društvo čije se postojanje opravdava zadovoljstvom jedne ili više ekonomskih, socijalnih, kulturnih ili političkih potreba njegovih članova. Islamsko društvo je konzistentno zato što je ideološko. Ono što ono sebi propisuje, to traži da se implementira od strane države. Sveobuhvatnost, stoga, nije samo potreba društva nego jednako i administrativna politika za državu (halifat).

Takvom konzistentnošću oskudijeva zapadnjačko društvo jer su društvu i državi dodijeljene različite uloge. Dok društva posvećuju dosta pažnje homogenizaciji njihovih građana i akulturaciji novopridošlih, njihov status je ograničen što se tiče moći; velikim dijelom to je zasluga duge prošlosti zloupotrebljavanja i borbe između kraljevstva, feudalizma, Crkve i naroda. Analogno tome, konstitucionalizam njima znači to da politička moć pripada samo državi, i to u najmanjem obimu koji je potreban za uspostavljanje unutrašnjeg mira, održavanje eksterne odbrane i za omogućavanje minimuma usluga javnih dobara.¹⁷⁷ Tek u skorašnje vrijeme pojavili su se neki koncepti općeg dobra za siromašne, rekreacije i slobodnog vremena, kontrole baznih indu-

177 V. autorove analize značaja kršćanstva za društvo u njegovoj knjizi *Christian ethics*, pogl. VII, str. 248.

strija i usluga.¹⁷⁸ Osnova na kojoj se ograničavala politička moć države u prošlosti bio je princip da je preddruštveno stanje prirode dobro te mu stoga ne treba interferencija od strane organiziranog društva, ili da je zlo te da mu treba minimum moći potrebne za odstranjivanje tog zla.¹⁷⁹ Posljednje gledište, koje je i najprihvaćenije, učvrstilo je poziciju takve osnove sa skeptičkom tvrdnjom da je dobro nepoznato, da sve što je dato jeste raznolikost želje i moralne svrhe, pa, prema tome, taj relativizam, ili *laissez – faire*, jedina je alternativa tiraniji.

Nijedna od ove tri osnove nije u skladu sa islamskim stavom da je priroda dobra i nevina; da priroda treba biti oblikovana kako bi se došlo do ispunjenja Božijeg obrasca; da je Božija volja, ili dobro, spoznatljivo kroz razum jednako kao i kroz Objavu; te da u primjeni čovjek može djelovati kako ispravno, tako i pogrešno, s tim da snosi odgovornost u oba slučaja.

c) Odgovornost

Treća praktična implikacija *et-tevhīda* za društvo je princip odgovornosti. Sveukupnost (totalizam) je stalno izložena prijetnji da preraste u totalitarizam, gdje regimentacija i kolektivism onemogućavaju napore društva da ostvaruje moralnu vrijednost. Stoga, potreban je još jedan princip koji bi štitio od jedne takve degeneracije.

Islam kaže da je svaki čovjek *mukellef*, obavezan da realizira Božiju volju. Ovaj *teklif* se temelji na njegovoj prirodnoj obdarenosti koju formira njegov *sensus communis*, a koji on

178 Ibid., str. 293-94.

179 Ibid., str. 254-56.

dijeli sa ostatkom ljudskog roda. Ovaj urođeni, ali odgojivi *sensus* je sposobnost kojom on spoznaje svoga Stvoritelja i uočava Njegovu volju kao ono što–bi–trebalo–biti njegovog života. Islam, prema tome, ne samo da utvrđuje odgovornost svakog čovjeka, nego kategorički poriče svaku pretpostavku ne – *teklifa* bilo kojem biću bez obzira da li se radilo o djetetu ili zdravstveno zaostalom čovjeku. To podrazumijeva da svaki čovjek nosi svoj vlastiti teret pri punoj svijesti i zadobija svoj dio poštovanja u proporciji od realizacije te odgovornosti. Ovo slijedi iz prirode *emaneta*, povjerenog čovjeku od strane Boga. Zaista je Bog mogao stvoriti svijet u kojem bi se vrijednost ostvarivala nepobitno, neophodnošću prirodnog zakona. Ustvari, On jeste stvorio jedan takav svijet, naime, prirodu. Samo je čovjeka On oblikovao drugačije, obdarujući ga slobodom da realizira ili prekrši Božiju volju te ga na taj način učinio sposobnim da odgovara za svoja djela. Ova odgovornost je suština moralnosti, jer gdje god je ona manjkava, nijedno djelo ne može imati moralnu vrijednost, i onaj viši, istaknutiji dio Božije volje neće biti realiziran. Kao posljedica toga, Božija volja bi bila osujećena, a Bog Koji biva osujećen nije Jedini, Transcendentni i Apsolutni Bog *et-tevhida*.

Totalistička i univerzalistička kakva može biti, realizacija vrijednosti u islamskom društvu mora nositi odgovornost da bi uopće imala moralnu vrijednotu. Kur'an je naglasio personalni karakter odgovornosti i porekao svaku mogućnost odgovornosti za drugoga, bilo za dobro ili za loše djelo.¹⁸⁰ Stoga je islam naložio da ne smije biti prinude¹⁸¹ i

180 ...niko neće nositi ničije breme (17:15); Ko god učini koliko trun dobra – vidjet će ga, i ko god učini koliko trun zla – vidjet će ga (99: 7-8).

181 Ne smije biti prisiljavanja u vjeru! (2:256); Da li, onda, misliš da bi ti mogao prisiliti ljude da vjeruju? (10:99).

postavio zahtjev da svako vjerski vrijedno djelo započne subjektivim *nijetom* (ličnom, unutrašnjom odlukom) da to učini, kao krajnjom potvrdom njegove dobrovoljnosti.

Odgovornost izvire iz moralne vizije, tj. iz percepcije vrijednosti, iz njihovih što-bi-trebalo-bit i što-bi-trebalo-činiti u njihovom odgovarajućem redoslijedu rangiranja. Pošto ljudi mogu biti prinuđeni da čine ali nikada da percipiraju, moralna odgovornost, stoga, osigurava svoju vlastitu garanciju. Kada je na djelu prinuda, odgovornost izostaje i moralnost biva, ustvari, prekršena. Međutim, primljena percepcija vrijednosti ne može biti prinudna, ona zaista može biti inducirana učenjem, bilo konceptima ili utiscima, kroz dijalektiku i kroz primjere. To definira rad islamskog društva u slijedećim terminima: da pomaže cijelom čovječanstvu da uočava i, nakon što uoči, da aktualizira vrijednosti koje konstituiraju Božiju volju. Ovo je podučavanje u njegovom najplemenitijem i najvećem smislu. Islamsko društvo je škola kosmičke veličine gdje se za svaki napor vjeruje da će biti edukativan; s ciljem da realizacija vrijednosti, koju bi takva edukacija mogla izazvati, može biti odgovorna te stoga i moralna. Jer samo tada bi viši nivoi Božije volje bili aktualizirani.

To bi bile implikacije *et-tevhīda* na teoriju društva. U konačnici, ove implikacije vode Ummetu: korporativnom, organskom, građanskom tijelu, koje nije ograničeno zemljom, narodom, rasom, kulturom, koje je univerzalističko, totalističko i odgovorno u svome korporativnom životu podjednako kao i u životu svakog od njegovih članova, što je neophodno da bi svaki čovjek ostvario svoju sreću na ovom i na budućem svijetu i za svaku aktualizaciju Božije volje u prostoru i vremenu.

NAČELO UMMETA

1. TERMINOLOGIJA

Društveno uređenje islama je jedinstveno. Nijedan od termina koji postoji u zapadnjačkim jezicima ne može upućivati na nj. U engleskome jeziku pojam “društvenog uređenja” podrazumijeva sistem vrijednosti ili principa koji upravlja ju životom društva. Bilo kakav sistem bilo kakvih vrijednosti ili principa može biti adekvatan za taj naziv s obzirom da čak i ono što se može nazvati haosom predstavlja jednu od formi ili uređenja društvenog življenja. Stoga je ispravno govoriti o kapitalističkom, komunističkom, demokratskom ili fašističkom, ili, pak, o engleskom, američkom, francuskom, kineskom ili indijskom društvenom uređenju. Kada govorimo o “društvenom”, adjektivu izvedenom od riječi društvo, značenje je dosta ograničenije. Termin “društvo” označava dobrovoljno udruživanje ljudskih bića s namjerom da ostvare izvjesne ciljeve (ono što bi Nijemci preciznije nazvali *Gesellschaft*). Društvo ne možemo identificirati sa zajednicom, koja predstavlja nedobrovoljno udruživanje ljudi koji pripadaju istoj ili sličnoj rasi, jeziku, historiji, kulturi, geografiji. Zajednicu Nijemci nazivaju *Gemeinschaft*. “Društvo” i “zajednica” mogu, ali se i ne moraju poklapati. Tako ova dva pojma u

francuskom i engleskom slučaju koincidiraju, dok u njemačkom, slavenskom i kineskom slučaju ne koincidiraju. Pripadnost zajednici je prirodna i neizbježna, izuzev emigracijom, naturalizacijom ili sistematskom akulturacijom. Pripadnost društvu, *per contra*, trenutačna je zato što je ona rezultat odluke. To je razlog zašto je skoro uvijek ograničena u djelovanju na pojedinog zajedničkog imenitelja i imenioce koje dijele članovi grupe. Ti imenitelji mogu varirati od ekonomskog interesa, kakav dijele članovi kooperativnog stambenog društva, pa sve do cjelokupnog opsega kulturnih vrijednosti koje bivaju implicirane kada određujemo specifičnu klasu ili grupu unutar grupe.¹⁸² Politički entitet teško da može ikada biti društvo. Iako se mogu pronaći neki izuzeci (Švicarska, bivša Jugoslavija i bivši SSSR), oni su svi skorijeg porijekla i rezultat djelovanja specifičnih faktora. Većina političkih entiteta koincidiraju sa zajednicama. Ako ne u potpunosti, onda je skoro koincidencija činjenica koja opravdava politički entitet i kao “naciju”. Stoga je moguće u zapadnjačkoj političkoj teoriji definirati državu kao teritorij sa postojećim granicama unutar kojih žive i kao specifičnu zajednicu kojom upravlja suverena moć sposobna da primjenjuje svoje odluke.¹⁸³

182 Na Zapadu se, u modernim vremenima, susrećemo sa pojavom da se, za zajedničke potrebe i odluke, osnivaju fondacije za ekonomska udruženja kakve su komercijalne kompanije, korporacije i kooperativna društva svih vrsta (za kredite, štednju, potrošnju, stamove, marketing itd.), ali nikada za državu. Pოდrazumijeva se da one počivaju na etničkim karakteristikama, koje su prirodne pa, prema tome, permanentne. V. Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Illinois: The Free Press 1962.), str. 393.

183 Ovo je tradicionalna, klasična definicija države u zapadnjačkoj kulturi. Ta definicija stoji u suprotnosti sa islamskom državom koja nije limitirana ni teritorijeom, ni etničkim, kulturnim, vjerskim ili političkim granicama. V. npr. George H. Sabine, *A History of Political Theory* (New York: Henry Holt and Co., 1947.), str. 764-65, i James B. Hastings, *Encyclopedia of the Social Sciences*, s.v. “The State”.

U islamu postoje dva termina koja odgovaraju terminu zajednice: *ša‘b* i *kavm*. Oni možda neće moći biti korišteni da označe društvo bez skrnavljenja njihovog značenja, odn. svijesti ljudi koji su označeni određenim nazivom.¹⁸⁴ Arapi, Turci i Perzijanci su svi i *ša‘b* i *kavm* ako pod time mislimo na njih kao zajednice koje se razlikuju jedna od druge, ako je naš cilj fokusiranje njihovih različitosti u jeziku, običajima, geografiji, genealogiji itd., ali oni nisu “društva” ni individualno ni udruženo sve dok se ta kategorija ne primjenjuje isključivo na njih, jer bi ta kategorija odmah uključila Malajce, Indijce, Bantuance, Slavene itd. Sve dotle dok ove zajednice više sudjeluju u islamu, njegovoj kulturi i civilizaciji, oni su integralni dijelovi jednog i jedinog Ummeta ili “društva” u islamu. Ummet je univerzalno društvo¹⁸⁵ koje obuhvata najširu moguću raznolikost etničkih grupa ili zajednica, ali čija ih odanost islamu povezuje u specifično društveno uređenje. Stvar se još više zakomplicira činjenicom da je svaka od muslimanskih zajednica jedan ummet, mikrokozam, zato što je ona nužno i legitimno odgovorna za govor i djelovanja svjetskog Ummeta sve dok on ne posjeduje legalno formiranu upravu ili instituciju sposobnu za primjenu islamskog zakona, efektivno predstavljanje univerzalnog Ummeta ili, prema tome, za preuzimanje odgovornosti. Razlog ovome je činjenica da islam njima osigurava sve važne kategorije kulture i civilizacije, društvene diferencijacije i klasifikacije, evaluacije u svim ličnim i većini društvenih i međudruštvenih poslova. Stoga je mnogo značajnije i opravdanije njihovo identificiranje na osnovu islama kojeg dijele

184 Ez-Zubejdi, *Tadž el-‘arus*, s.v. q-w-m, IX.

185 *Ovo je vaš ummet – jedan, ujedinjen i integralan – a Ja sam Gospodar vaš* (Kur’an, 21:92).

sa svjetskim muslimanskim bratstvom nego na osnovama koje ih čine zajednicom. Ovi elementi razlikovanja koje dobivaju od njihovih osobitih zajednica - ne poriču se, ali su relativno nevažni u poređenju sa onima koje im osigurava islam, oni prepoznaju sebe i postavljaju se na pravo mjesto koje im pripada.

Termin *ummet* je neprevodiv i mora se koristiti u njegovoj originalnoj islamskoj, arapskoj formi. On nije sinonim za "narod" niti "naciju" ili "državu", za izraze koji su uvijek determinirani rasom, geografijom, jezikom i historijom, ili njihovom kombinacijom. S druge strane, *ummet* je translokalni pojam; on, dakle, nije određen nikakvim geografskim pojmovima. Njegova teritorija ne samo da je cijela Zemlja, nego i cijelo stvaranje. *Ummet* nije ograničen ni na jednu rasu; on je transrasni i odnosi se na cijeli ljudski rod, na njegove aktualne i potencijalne članove. *Ummet* nije ni "država" zato što je on transtotalna svjetska država, unutar koje može sadržavati nekoliko "država". Na isti način, konstituenti Ummeta konstituišu Ummet čak i onda ako ne potpadaju pod politički suverenitet jedne države, čak ni ako se radi o islamskoj državi. Ummet je neka vrsta "Unije Naroda" sa jednom čvrstom i obuhvatnom ideologijom, svjetskom vladom i svjetskom vojskom za primjenu njegovih odluka. Ummet je društveno uređenje islama, a pokret koji teži ostvarivanju Ummeta ili aktualizaciji njegovih ciljeva označava se kao ummetizam.¹⁸⁶

186 V. autorov članak *On Arabism: 'Urubah and Religion: An Analysis of the Fundamental Ideas of Arabism and of Islam as Its Highest Moment of Consciousness* (Amsterdam; Djambatan, 1962.), pogl. IV.

2. PRIRODA UMMETA

a) Protiv etnocentrizma

Društveno uređenje islama je univerzalno; ono obuhvaća cijelo čovječanstvo bez izuzetka. Samim tim što je ljudsko biće, što biva rođen, svaki čovjek je aktualni član društvenog uređenja, ili potencijalni član čija je regrutacija obaveza ostalih članova.¹⁸⁷ Islam ukazuje na prirodu grupisanja ljudi u porodice, plemena i nacije kao ugovor stvoren i uređen od strane Boga.¹⁸⁸ Međutim, islam zabranjuje svaku ultimizaciju takvog grupiranja kao definitivnog za čovjeka, kao konstituirajući finalni kriterij dobra i zla. Proširujući zakonsko poimanje "porodice" i na sve srodnike koji pokazuju bilo kakvu genealošku relaciju jedni sa drugima, ma kako bili udaljeni, i upravljajući njihovim obostranim odnosima nasljedstva i pomaganja zakonom, islam je za veća grupiranja u plemena i nacije uspostavio funkciju komplementacije i kooperiranja sa drugima radi ostvarivanja koristi za sve.¹⁸⁹ Iznad svih ljudi, kako individua, tako i grupa, stoji zakon. Etnička raznolikost je činjenica. Ona je također, u izvjesnoj mjeri, i potreba. Izvan te granice, islam etničku raznolikost

187 U pogledu Božijih naredbi, priroda šeri'ata je takva da on obavezuje sve ljude da ih ispunjavaju bez ikakva izuzetka ili diskriminacije, zato što je islamske vrijednosti imaju isti cilj i pripadaju svim ljudima. Prema tome, svako ljudsko biće mora biti pozvano u islam od strane muslimana koji su već spoznali normativnost sadržaja islamske Objave. Više o ovome v. autorov članak "On the Nature of Islamic Da'wah," International Review of Muslims, vol 65, no. 260 (oktobar, 1976.).

188 *O ljudi! Mi smo vas sve stvorili od muškarca i žene, i učinili od vas narode i plemena – da biste mogli upoznati jedni druge! Uistinu, najplemenitiji od vas u Allahovim očima je onaj koji Ga je najdublje svjestan!...* (Kur'an, 49:13).

189 Ibid.

posmatra kao *matériel* podložen zapovijestima zakona. Onda kada etničnost prelazi u etnocentrizam, islam to osuđuje kao *kufir*, apostaziju, jer to vodi uspostavljanju drugog izvora zakona, drugog dobra i zla koga određuje sama ta etničnost. Pravno gledano, etnička razmatranja potpadaju u područje *mubāha* (dozvoljenog), i, s jedne strane, ograničena su područjem *harāma* (zabranjenog) i *mekrūha* (pokuđenog), a s druge strane, *mendūbom* (preporučenim) i *vādžibom* (obaveznim).

Islam nije štetan po etničnost; on doseže dokle i konstituisanje njihove vlastite političke države, njihovog vlastitog hilafeta, pozicije koja se smatra legitimnom još od el-Māverdijevih vremena, sve dok se u potpunosti pridržava šeri'ata¹⁹⁰ s obzirom na to da pridržavanje šeri'ata, suverenog etničkog entiteta, postavlja dužnost uspostavljanja mira i ratovanja samo ukorak sa Ummetom kao cjelinom te da taj entitet na taj način upravlja svojim odnosima, a sve u cilju kako bi se spriječilo da i druge zadesi nesreća i kako bi im se učinilo dobro. Izvan ovih granica, islam ne toleriše partikularizam već on svim Muslimanima postavlja vjersku obavezu da se bore protiv toga svim svojim snagama kada god i gdje god da se on pojavi.¹⁹¹ Islamski zakon je jedinstven za sve zahvaljujući njegovom Božanskom izvoru. Baš zato što je Bog jedan, Bog svih stvorenja, kao i svih ljudi, Njegov

190 Legitimnost je viša od hilafeta – taj stav je branio el-Eš'ari, a napadao el-Maverdi. Islamska pravna misao u to vrijeme je bila skoro postigla konsenzus o tom pitanju kako bi unaprijedila toleranciju, koju je emitirao Umajjadski hilafet u Kordobi i Fatimidski hilafet u Egiptu.

191 *Zato, ako se dvije skupine vjernika sukobe, izmirite ih; ali onda, ako jedna od tih dviju skupina nastavi da postupa nepravedno prema drugoj, borite se protiv one koja postupa nepravedno sve dok se ona ne vrati Allahovoj zapovijedi, a ako se vrate, izmirite ih po pravdi, i postupajte s njima pravično, jer, uistinu, Allah voli one koji pravično postupaju* (Kur'an, 49:9).

zakon mora da bude jedan i isti. On nije nikome pristrasan. On ne pravi izuzetke. Islam se, zbog toga, odnosi prema etnocentrizmu ozbiljno zato što pristrasnost predstavlja napad na naročitu transcendentnost Boga. Jer da bi Bog bio Krajnja Realnost, Krajnji Sudac (time i Krajnji Princip, Kriterij i Izvor), Njegov stav *vis-á-vis* svih stvorenja mora biti jedan i isti. Jer, ako bi se On odnosio prema bilo kojoj etničkoj grupi kao Njemu favoriziranoj, odn. kao drugačijom u odnosima sa Njim, Njegovim zakonom, Njegovim kosmičkim uređenjem, Njegovim sistemom nagrađivanja i kažnjavanja, to bi nužno vodilo skrnavljenju Njegove konačnosti i transcendentnosti. Tvrdnja da je konačna realnost pluralna - kontradikcija je koja nije vrijedna ni najmanje pažnje. Tako svaka varijanta etničkog relativizma: ljudskog - kao što je eudajmonizam, kulturnog - kao što je utilitarizam, kao i anglosaksonska tradicija političkog liberalizma, kao i svi nacionalizmi, kao i pitagorejski hedonizam, predstavlja novu – staru religiju Zapada.¹⁹²

b) Univerzalizam

Društveno uređenje islama tendira da bude univerzalističko.¹⁹³ Iako trenutačno može postojati u jednoj ili drugoj naciji, grupi nacija, ili samo grupi individua, ono je jedinstveno u težnji da obuhvati cjelokupno čovječanstvo. Islamski govoreći, prema tome, ne može postojati ni arapsko, ni tursko, ni perzijsko, ni pakistansko, niti malajsko društveno

192 V. autorov članak "The Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions", *Studia Islamica*, fascikl XXVIII, 1968., str. 29-62.

193 *Svi vjernici su samo braća* (Kur'an, 49:10); *Uistinu, ova vaša zajednica jedna je jedina zajednica pošto sam Ja Gospodar svih vas: obožavajte, onda, samo Mene* (Kur'an, 21:92).

uređenje, nego samo jedno: društveno uređenje islama. Ipak, društveno uređenje islama može započeti u bilo kojoj zemlji ili grupi, ali ono biva ozlojeđeno i postaje neislamsko ukoliko nije u neprestanom pokretu i ukoliko ne teži obuhvatanju cijelog čovječanstva. Idealna univerzalna zajednica je islamska, izražena svjetskim Ummetom. Ona nije *dépassé*, u neskladu sa vremenom, apsolutni srednjevjekovni ideal. Na Zapadu, ideal univerzalne zajednice je vladao milenij i po, od *Imperium Mundi* Rimljana do Reformacije. Pokušalo se nanovo uspostaviti jednu takvu zajednicu vizijom prosvjetiteljstva tokom Francuske revolucije, te još jedanput univerzalističkim vizijama demokracije i komunizma. U svakoj od ovih prilika, ideal je iskvaren, osrknavljen, uništen i sahranjen od strane partikularističkih, nacionalističkih i etničkih rušenja, razaranja njegovih neprijatelja. Nijedan od ovih pokreta nije ni štetan po univerzalistički ideal niti opisan kao istinski suprotstavljen idealu kao takvom. Etničke snage koje su okupljale narode oko njihovih vladara, u doba Reformacije su se protivile iskvarivanju ideala kako se prakticirao od strane Rimske crkve; i one nacionalističke snage koje su odbile prosvjetiteljski ideal Francuske revolucije protivile su se njegovoj korupciji od strane imperijalističke Francuske. Isto tako, slom ideala nakon Prvog i Drugog svjetskog rata nastao je uslijed zavjera i manipulacija cionizma i neokolonijalističkog imperijalizma. Drugim riječima, ideal je oboren zbog nedostatka istinskih propisa; zbog neuspjeha nerva na strani njegovih pristalica. Vjerovanje zapadnjačkih narodnih masa u ideal je nastavljeno, ali je ono doživjelo svoju konačnu nesreću u rukama savremenog skepticizma gdje ne samo da ništa nije sveto, nego ništa uopće nema svoje precizno i konačno značenje.

c) Totalizam

Islamsko društveno uređenje je totalističko, u tome smislu da ono islam drži relevantnim za svako područje ljudske aktivnosti. Osnova društvenog uređenja je Božija volja, koja mora biti relevantna za svako stvorenje u toj mjeri da ga je Bog obdario ustavom, strukturom i funkcijom.¹⁹⁴ Ljudska bića, u njihovoj fizičkoj, ličnoj, socijalnoj i duhovnoj prirodi, zaista imaju od Boga dat ustav koga bi trebali poštivati. Nijedna njihova aktivnost ne izmiče Božijoj determinaciji; i oni za sebe ne mogu odrediti nijedan cilj iz ma kojeg polja djelovanja a koji ne potpada pod šeri'atske kategorije *vadžiba* (stroge obaveze) pa sve do *harāma*. Osim toga, to je znak razvijenog mentaliteta i redefinirane vizije da je područje *mubāha* (dozvoljenog), što je više moguće, obuhvaćeno potrebama islama.¹⁹⁵ Pravni princip nepostojanja zabrane bez teksta (pravilo dozvoljenosti) preventivan je protiv nepravедnog i nevažećeg proširivanja zabrana, ali ne i protiv njihovih validnih ekstrapolacija. Analiziranje, deduciranje, induciranje, proširivanje, ekstrapoliranje islamskih zakona i činjenje njih relevantnim prema svemu što postoji - i vrijedno je i nužno. U suprotnom, obuhvatnost Božije volje na ko-

194 Kur'an, 25:2. Dok je univerzalizam islama evidentan u činjenici da su na-
lozi islama upućeni svim ljudima na temelju njihova humaniteta, njegov
tatalizam je isto tako univerzalan budući da ne postoji nijedno područje
koje nije obuhvaćeno njegovom legislativom. Musliman je obavezan da u
Objavi potraži rješenje za svako životno pitanje ili problem s kojim se su-
sretne. Idžtihad (samostalno razumsko iznalaženje rješenja) univerzalna
je obaveza svakog Muslimana, o čemu je Allah, dž.š., informirao u Kur'anu
(v. 6:38).

195 Ovo je jedan od "općih principa na kojima se gradi pravni sistem" (*el-
kava'id el-kullijje*). V. Subhi al Mahmasani, *Felsefe et-tešri' fi el-islam* (Bej-
rut: Dar el-'ilm li el-melajin, 1380./ 1961.), str. 261 ff; Abdulvehhab Hallaf
ove principe naziva "el-kava'id el-usulijje et-tešri'ijje." V. njegovo djelo *Ilm
usul el-fikh* (Kairo: Dar el-kalem, 1392.), str. 197 ff.

joj se šeri'at u konačnici zasniva postala bi upitna. Najbolje društveno uređenje, kao posljedica ove činjenice, jeste ono koje uređuje što je moguće veći broj ljudskih aktivnosti, a ne što je moguće manje njih; i najbolja vlast je ona koja najviše, a ne koja najmanje upravlja. Podsjetimo se da islamsko društveno uređenje nije samo klub, obrazovno društvo, trgovačka komora, trgovinska unija, potrošačka kooperativna ili politička partija u zapadnjačkom smislu ovog termina. Islamsko društveno uređenje je sve ovo i još više, kako je Hasan al Bannā običavao reći, upravo zbog relevantnosti Božije volje prema svemu što postoji.¹⁹⁶

Totalizam islamskog društvenog uređenja ne tiče se samo sadašnjih ljudskih aktivnosti u svim vremenima i na svim prostorima, kao ni samo ovih ljudi koji su subjekti ovih aktivnosti i koje posmatra kao svoje neophodne članove. Dok se svi muslimani smatraju regrutima u programima i projektima društva, dotle se nemuslimani posmatraju kao potencijalni članovi koje treba uvjeriti da se pridruže društvu. Stoga, nema završetka društvenom uređenju islama jer nema ni kraja životu i aktivnostima na ovome svijetu. Osnovni zadatak je interferiranje u svemu što jeste ili što se kreće ka završetku kako bi se on, ona, ono ili oni učinili većim i boljim izvršiocima Božije volje.¹⁹⁷ *Felāh* (lit. sreća, uspjeh) je istinsko preobraćanje zemlje u vrt Božiji (stvarno značenje kur'anskog koncepta *isti'mār el-erd* – izgradnja na zemlji), čovječanstva u heroje, genije i evlije koji će ispunjavati Božije obrasce. Naravno, moramo znati da činjenje toga bez moralnosti ne bi dovelo do *felāha*. *Felāh* zahtijeva

196 Ishak Musa el-Husejni, *El-Ihvan el-muslimun* (Bejrut: Dar Bejrut li et-tiba'a ve en-nešr, 1955.), str. 79.

197 ...ni jednu jedinu stvar Mi nismo zanemarili u ovoj Našoj Knjizi (6:38) (prijevod Dž.L.).

da sama djela transformacije, u svome nastojanju da ostvare ispunjenje u svojim područjima, izazovu ujedno i ispunjavanje Božijeg zakona.

d) Sloboda

Društveno uređenje islama je slobodno. Ukoliko se izgrađuje silom, ili ukoliko primjenjuje svoje programe prinuđivanjem naroda, društveno uređenje gubi svoje islamstvo. Discipliniranje može da bude nužno, ali ono može biti legitimno samo ako je ograničeno na područje implementacije. Prije toga, islam zahtijeva *šūru* (obostrano savjetovanje) pri ustanovljavanju discipliniranja koje, u svakom slučaju, može biti samo privremeno i koje se može odnositi samo na specifične projekte. Tamo gdje je discipliniranje pravilo, i prinuda pribjegava da postane princip; ishod može biti uspješna aktualizacija Božijeg obrasca, ali je to aktualizacija čija je vrijednost utilitaristička, a ne moralna. Jer da bi bila moralna, ona mora da započne subjektivom dobrovoljnošću, kao slobodna odluka donijeta iz vlastite predanosti vrijednostima, odn. Božijem obrascu.¹⁹⁸ Nema sumnje da islam teži aktualizaciji kako utilitarističkih, tako i moralnih vrijednosti, ali islam ne toleriše i ne poštuje ostvarivanje prvih bez ostvarivanja drugih. Potpuna aktualizacija je ona koja odjednom ostvaruje oboje. Allah, dž.š., ovome nas je elokventno podučio u Kur'anu. Kao svoj odgovor na stvaranje ljudi, melec, koji ne mogu učiniti loše djelo nego ispunjavaju Božije zapovijesti, pobunili su se ovim riječima: "Zar ćeš,

198 *Zaista, Mi smo tebe sa Plemenitih Visina darivali ovom Knjigom, koja donosi Istinu za (cijelo) čovječanstvo. I ko god izabere da (njome) upućen bude, čini to za svoje dobro, a ko izabere da u zabludi bude – samo na svoju štetu luta; a ti nemaš moći da odrediš njihovu sudbinu (39:41).*

(Bože), stvoriti stvorenje koje će rušiti i biti ubica, kada mi ne činimo ništa osim što Te veličamo i slavimo?” Bog, dž.š., im je odgovorio: “Ja imam svrhu koju vi ne poznajete”.¹⁹⁹ Kada bi ljudi bili kao meleci, nesposobni da učine zlo, njihova djela bi ispunjavala svaku Božiju želju ili naredbu, ali oni ne bi bili moralni. Moral je najviši dio Božije volje. Prema tome, ona mora da bude ono najviše što se traži od čovjeka, jer volja koja ne uživa moralnost ne može biti Božija, jer bi tada bila u kontradikciji sa samom sobom. Ista istina je izražena u Kur'anu u još jednom odlomku, jednako elokventnom i još dramatičnijem nego što je prethodni: “Mi smo ponudili povjerenje nebesima i Zemlji i planinama”, kaže Allah, dž.š., “ali su oni to odbili iz straha. Čovjek ga je preuzeo.”²⁰⁰ Nebesima i Zemljom, Božija volja biva aktualizirana neophodnošću prirodnog zakona; stvorenja nebesa i Zemlje nisu slobodna da nešto čine ili ne čine. Stoga, njihova aktualizacija nije moralna. Samo čovjekova aktualizacija jeste moralna, jer je čovjek jedini slobodan pred Božijim imperativom. To je razlog zašto samo on nosi Allahovo “povjerenje”.²⁰¹

Dovesti ljude do aktualizacije vrijednosti, osim ako to nije njihovo prinuđivanje na tu aktualizaciju, znači uvjeriti ih da to učine dragovoljno. To znači da bi aktualizacija vrijednosti bila moralna, ali to ne mora značiti ništa više osim podučavanja i uvjeravanja ljudi da vrijednosti jesu vrijednosti, da su Božija naređenja poželjni obrasci. Ovo od društvenog uređenja islama čini seminar ili školu na jednom višem nivou gdje je posao vlasti i lidera da podučavaju, da educiraju, da uvjeravaju, da prosvjećuju i da vode.

199 Kur'an, 2:30.

200 Kur'an, 33:72.

201 Ibid.

e) Pozvanje

Očigledno, Ummet nije tek slučajni razvoj prirode. On ne postoji radi sebe, a još manje radi bilo kojeg od njegovih konstituenata. On postoji isključivo kao instrument Božije volje, instrument koji teži, kroz Ummet, da pronade konkretizaciju u prostoru i vremenu. On konstituiše matricu Božije konačne Objave, instrument Njegove volje, i tačku u kojoj Božanstvenost susreće kosmos; ovdje je kosmos pokrenut na njegov beskrajni marš ka ispunjenju Božanske svrhe. Kako je to u Kur'anu elokventno kazano, Ummet postoji da bi "riječ Božija bila vrhovna"²⁰²

3. UNUTARNJA DINAMIKA UMMETA

a) Nema islama bez ummeta

Allah (dž.š.) je naredio: "I neka bude među vama *ummet* koji će pozivati na dobro, upućivati na vrline i zabranjivati razvrate. Oni koji tako čine su sretni" (Kur'an-i kerim, 3:104). Jasno je da je Muslimanima naređeno da se organiziraju u Ummet, koji predstavlja jedno društveno tijelo oformljeno na specifičan način. Kur'anski tekst nam je dao '*illa* (dovoljan razlog) naređenja, naime, "da pozivamo na dobro, da upućujemo na vrline i da zabranjujemo nemoral i razvrate". Ovaj '*illa*, kako god se okrene, jedini je "krajnji uzrok" ili konačna svrha kojoj Ummet treba da služi. U nešto manjoj

202 Ako vi ne pomognete Poslanika, onda znajte da će to Allah učiniti – upravo kao što mu je Allah pomogao u vrijeme kada su ga oni koji su uporni u poricanju Istine protjerali... i potpuno ponizio riječ onih koji su bili uporni u poricanju Istine, dok je Allahova riječ ostala vrhovna, jer Allah je svemoćan, mudar! (Kur'an, 9:40).

mjeri krajnji “krajnji uzrok” (stoga, instrumentalni uzrok) jeste činjenica da je Ummet taj koji čini mogućim pozivanje na dobro, naređivanje dobra i zabranjivanje zla i razvrata. Ummet je izvor muslimanskih prava, jednako kao i njegovih dužnosti, i on je tijelo unutar kojeg ta prava i te dužnosti mogu biti izvršene.

Poslanik (s.a.v.s.) naredio je: “Nije dozvoljeno da se tri Muslimana nađu u zemlji, a da ne odrede jednog od njih za svoga vođu (lidera).” S obzirom na činjenicu da je njihova svrha održavanje njihovih prava, primjena Božijih naloga, ostvarivanje pravde, izvršavanje *hudūda* (sankcija) i ostvarivanje sreće na ovom i na budućem svijetu, tada nema izmicanja od njihovog udruživanja u Ummet, organsko društvo sa *‘imāretom* (vladavinom).²⁰³

Neko bi mogao staviti prigovor da za realizaciju individualnih vrijednosti nije potreban ummet, da društvo kvari takvu realizaciju s obzirom na to da je vrijednost najviša kada je tajna. Naš odgovor, kao Muslimana, na ovu tvrdnju je da je to kršćanski stav. Zasigurno, islam naređuje individualne vrijednosti, općenito poznate kao *ihlās* (*nijja, sidk, ibtigā’, vedžhullāh, tuhr, emāne*, itd.), ali jednako tako zabranjuje monaštvo (Kur’an, 56:27). Jedinstvenost islamskog stava je u tome što smatra da *ihlās* nije vjerodostojan ukoliko se ne prenosi u vidljiva djela u prostoru i vremenu, kao i ako ne postoji naređivanje *ihlāsa* na nivou cijele zajednice. U kršćanstvu, društvo i država su Cesarovo/carevo područje. Ovo je tradicionalno shvatanje kršćanstva, temeljeno na tekstovima Svetih pisama Mateja 22:21, Marka 12:17 i Luke

203 Zaista, čak i prije smo Mi slali poslanike Svoje sa svim dokazima ove Istine, i preko njih smo Mi s Visina Plemenitih predavali Objavu, i tako vam davali vagu da njome vagate pravo i krivo, da bi ljudi mogli postupati pravedno... (Kur’an, 57: 25). V. i: 4:105; 5:49.

20:25. Napori usmjereni na proširivanja opsega kršćanske etike, kako bi se ona učinila relevantnom i primjenljivom na društvo, ozbiljno su počeli nakon Reformacije; kalvinizam je bio idealan primjer; ali su svi oni odbijeni od većine i nikada nisu postali dijelom ortodoksne dogme osim u stavovima njihovih vlastitih sektaških sljedbenika. Tek kada je industrijska revolucija u Engleskoj eksploataciju čovjeka od strane drugog čovjeka dovela do najviših nivoa okrutnosti i degradacije, tek tada je kršćanska svijest poduzela mjere ka jačanju utjecaja relevantnosti Krista i na društvene odnose i javnu legislativu. Tek u posljednje dvije ili tri dekade, velikim dijelom kao reakcija na rasizam, komunizam i Drugi svjetski rat, taj interes je generaliziran. Čak i tada, kršćanski um nije se odlučio za potpunu afirmaciju kršćanske etike koja bi bila slična Ummetu. I onda kada je uočena potreba za Kristom na političkim i društvenim nivoima, izjavljuje se kako je relevantnost Krista u suprotnosti sa onim što Cesar na zemlji čini; nikada se ne gleda na Krista kao na onoga koji govori Cesaru što bi trebalo činiti.²⁰⁴

U islamu, sve se tiče Boga i sve ulazi u područje vjerskog imperativa. Zaista, *umma* je *sine qua non* sveukupne pobožnosti i moralnosti. To je razlog zašto je Bog (dž.š.) vjernike opisao kao “muškarce i žene koji su zaštitnici jedni drugih, koji potiču činjenje dobra i zabranjuju razvrate jedni drugima” (Kur’an, 9:71). Još direktnije, On nam je naredio da “sarađujemo jedni sa drugima u dobru radi ostvarivanja pobožnosti” (Kur’an, 5:3). S druge strane, Bog (dž.š.) nam je naredio da se “slažemo i ne suprotstavljamo jedni drugima onda kada to ima za cilj sprječavanje zla, izbjegavanje zločina i zaustavljanje nasilja” (Kur’an, 5:3). Didaktički, On je opisao proklet-

204 Barth, *Against the Stream*, str. 29-31.

nike kao ljude koji “nisu zabranjivali jedni drugima zlo koje se prakticiralo među njima” (Kur’an, 5:79). Zato je Poslanik (s.a.v.s.) rekao: “Kada ljudi vide da je počinjen razvrat i ne učine ništa kako bi to promijenili, Allah bi Svoju kaznu usmjerio ka njima”, te je, pojašnjavajući svoj sud, rekao da “kada je zlo tajno, ono pogađa samo njegovog vršioca; onda kada je javno i nije zabranjeno, onda pogađa sve.”²⁰⁵

Daljnje opravdavanje postojanja Ummeta može se izvesti analiziranjem etičke svijesti i individualne etike. Etička svijest otkriva da je moralni imperativ jedan koji je izveden, primjenljiv i ima značenje samo u kontekstu mreže odnosa sa prirodom i drugim osobama u koje je moralni subjekt involviran ili u kojima živi svoj život. Na osnovu činjenice da služenje Bogu znači realizaciju Njegove volje i da Božija volja, *in percipi*, jesu vrijednosti, ili *prius* koji sve čini vrijednim, slijedi da, ako čovjek treba služiti Bogu, onda mora ulaziti u međuljudske odnose koji mogu aktualizirati moralne vrijednosti. Baš kao što je besmisleno zahtijevati da duša, rastavljena od tijela, nepovezana sa svijetom prostor – vremena aktualizira utilitarističke vrijednosti, besmisleno je i očekivati da pustinjač – monah nepovezan sa drugim ljudima u odnosima trgovine, prijateljstva, braka, susjedstva, proizvodnje i potrošnje materijalnih dobara, rata i mira, iskušenja i rasuđivanja, pozvanja i učenja, rekreacije te estetskog uživanja i bratstva aktualizira ono što je moralno. Moralne vrijednosti su idealne suštine u transcendentnom vrhovnom plenumu osim ako nisu aktualizirane u naročitom tijelu takvih međuljudskih odnosa. Moralnost pretpostavlja postojanost takvih odnosa i nije moguća bez njih. Svaki odnos koji je napušten ili iz kojeg se povuklo znači da je vrijednost koja je relevantna prema tom odnosu,

205 Isma'il ibn Kesir, *Tefsir el-Kur'an el-'azim* (Bejrut: Dar el-me'arif, 1388./1969.), s.v. Kur'an, 5:79, vol. II, str. 83-84.

odn. vrijednost kojoj je taj odnos supstrat ili nosilac, osuđena na neaktualizaciju. Samotni život koga individualisti, pustinjaški isposnici ili monasi vode utemeljen je, u krajnjoj analizi, na okrnjenom području vrijednosti, jer je vođen principom da su vrijednosti čiji nosilac je svijest ili duša subjekta u svojoj biti, odn. u svojoj jedinstvenosti i samoći, jedine sastavnice područja vrijednosti, ili su najviše vrijednosti radi čijeg dostizanja mogu biti prekršene sve druge vrijednosti. Prethodno je - očigledna nesposobnost uočavanja postojanosti i drugih vrijednosti, isforsirani aksiološki monizam ili ekskluzivitet, a potonje je neosjetljivost na realnu pokretnu moć vrijednosti, pogrešno prosuđivanje njihovog redoslijeda i ranga; to je, zaista, poricanje njihove aksiološke konačnosti. Ne treba nas čuditi što su svi usamljeni ljudi, poznati pustinjaci i isposnici historije, vodili život pun neumjerenosti, čvrstine i, nerijetko, okrutnosti.²⁰⁶

Kada god moralna dimenzija biva definirana personalističkim terminima, ona nužno prelazi u individualizam koji svoj logički završetak nalazi u egoizmu. Jer ona mora, u krajnjoj instanci, zavisiti od unutrašnjih determinacija moralnog subjekta kojima samo njegova vlastita svijest može suditi. Moralni agent može htjeti najuzvišenije i najaltruističnije ideale. Ono što njegovo htijenje čini moralnim, nije, *ex hypothesi*, uzvišenost ili altruizam željene sadržine, nego način na koji njegova aktivnost biva disponirana u samom činu. To je taj prioritet – ne ekskluzivitet – njegove lične interne determinacije u konstituiranju etičnosti koji ga čini egoistom, zauvijek opčinjenim samim sobom. Ako se tvrdi da je opčinjenost samim sobom sama altruistički motivirana, kao u slučaju samovoljnog uzora, mora se pri-

206 Wiliam James, *The Variety of Religious Experience* (Njurok: Mentor Books, New American Library, 1953.), str. 269.

znati da, s obzirom da je ponašanje moralnog agenta više involvirano sa prirodom i drugim ljudima, onda je manje pouzdana uzornost zasnovana na tom ponašanju bilo njega, bilo čovječanstva. Tendencija bi stoga trebala biti težnja za uzornošću pa i po cijenu involviranja. Historijski, primjeri etičke unutrašnje determinacije su bili monasi i pustinjaci svih vremena i nacija, ljudi koji su vođeni etikom izolacije od svijeta, etikom antisvijeta, rezignacije i asketizma. Široko je poznato da je islam vjera kako privatnog, tako i javnog života, individue kao i države, svakodnevnog življenja kao i uzvišenog razmišljanja. Stoga, nije moguće bez ljudi postojati u mreži i vrtlogu odnosa sa prirodom i drugim ljudima, obostrano utječući i biti pod utjecajem, determinirati i bivati determiniran od strane drugih ljudi. Zaista, poznata izjava Poslanika (s.a.v.s.): “Vjera je više stvar postupanja sa drugim ljudima” samo je izraz ove sklonosti islama prema involviranju drugih ljudi u odnose ovoga svijeta.²⁰⁷ Činjenica je također izražena u Hajj ibn Jakžanovoj čežnji za zajednicom ljudi nakon što je otkrio istinu, i nakon njegovog dostignuća sveukupne sreće koju bi personalističko traženje moglo ikada snabdjeti, kako smo to već vidjeli.²⁰⁸

b) Jedan i jedini ummet

Allah (dž.š.) je rekao: “Ovaj vaš *ummet* je jedan *ummet*” (Kur’an, 21:29; 23:53). Ovim je Uzvišeni Bog htio da kaže da bi vjernici trebali imati jedan oslonac oko kojeg će se okupljati, jednu obuhvatnu svrhu, ključnu vrijednost koja sve njihove napore dovodi pod jedno sveobuhvatno značenje, naime

207 Ili radije: “Vjera se sastoji od toga da se drugi savjetuju da čine dobra djela.”

208 Ibn Tufejl, *Hajj ibn Jakzan*, prev. Georg N. Atiyah, u: *A Sourcebook in Medieval Political Philosophy* (Glencoe, IL: The Free Press, 1936.).

- služenje Bogu. Ummet jeste i mora uvijek ostati jedinstven, jer je Bog Jedan i Njegova služba je jedna. Njegova volja za cjelokupno čovječanstvo, sve prostore i sva vremena, otjelovljena u Kur'anu i sunnetu Poslanika (s.a.v.s.) i iskristalisana u šeri'atu – jedinstvena je. Njegova volja je za sve ljude; sva bića u potpunosti su jednaka u Njegovoj viziji. On ne očekuje ni od jednog naroda ili rase više ili manje nego što očekuje od svih drugih. Jedinstvenost Ummeta je, prema tome, vjerska i moralna, ne biološka, geografska, politička, lingvistička ili kulturna. Zbog toga je Poslanik (s.a.v.s.) i jevreje nazvao ummetom, iako su bili unutar istog lokaliteta kao i muslimani i iako su pripadali istoj političkoj, lingvističkoj i kulturnoj grupaciji. S obzirom na to da je njihova ideologija – vjerska i moralna – drugačija, on je smatrao da oni trebaju konstituirati svoj vlastiti odvojeni ummet. Islam ne poznaje nijedan ummet temeljen na biologiji, geografiji, politici, jeziku ili kulturi, nego - na vjeri. Stoga, nacija, rasa, država, kontinent – sve su ove kategorije poznate u modernoj zapadnjačkoj kulturi, ali nisu prisutne u islamu. Međutim, ovo ne znači da vjersko jedinstvo jednog ummeta ne može biti ojačano ili nadopunjeno drugim vrstama jedinstava. Jedinstvo prostora ili geografije, jezika i kulture, biološkog porijekla i rase, može, ustvari, da potpomaže vjersko jedinstvo. "Bliskiji odnosi su više oslonjeni na čovjekova dobra djela" - to je princip islamskog prava.²⁰⁹ Ustvari, ovdje islam tvrdi kako nijedna vrsta fizičke bliskosti ne bi trebala određivati ponašanje Muslimana individualca ili muslimanske grupe, izvan i više od vjerskog i moralnog faktora. "Mi smo vas stvorili od jednog muškarca i jedne žene", rekao je Allah (dž.š.), "i podijelili vas u plemena i narode da biste se međusobno upoznawali. Najplemenitiji među vama su oni koji su najmoralniji" (Kur'an, 40:13). Oči-

209 *El-Akrebun evla bi el-ma'ruf* – jedan od općih principa šeri'ata.

gledno, fizička bliskost nije potčinjena vrlini i pobožnosti, već etičkoj vrijednosti i ličnoj zaslugi, a ne obrnuto. Ummet, stoga, nije stvar rođenja ili geografije ili jezika. Ove osobine su nezavisne od nečije volje, te su stoga i nužne. Ummet, kao vjersko i moralno bratstvo - to je slobodno udruživanje pojedinaca koje se čini radi aktualiziranja sveukupnog područja vrijednosti, kako za njih same, tako i za cijeli ljudski rod; tradicionalnim islamskim terminima rečeno: radi ostvarivanja "sreće na ovom i na onom svijetu". Čovjek se ne rađa u Ummetu pukim slučajem, nego on bira i odlučuje da mu se približi kao racionalno biće. Ummet nije *gemeinschaft*, nego *gesellschaft*, ne zajednica po prirodi, nego zajednica po odluci, tj. "društvo".

Prilikom uspostavljanja islamskog pokreta, neposredno nakon Hidžre u njezinom prvom stoljeću, postojalo je pleme, jednostavna forma *gemeinschafta*, i carstvo, politički *gesellschaft* zasnovan na *gemeinschaftu* rase, jezika, kulture i historije, i obje forme su prosperirale. Islam je dotukao obje. On je uspostavio čisti *gesellschaft*, univerzalno bratstvo podvrgnuto vjerskom i moralnom zakonu, bratstvo u koje je pozvano cijelo čovječanstvo. Ovo je bila i još uvijek jeste najveća inovacija u društvenoj historiji čovjeka. Istina, kršćanstvo je uspjelo uspostaviti *gesellschaft* ili društvo temeljeno na religiji i moralu, ali, nažalost, vjerski i moralni sadržaj esencijalan za kršćanstvo je bio sveden na minimum, naimе, neopisivi eksperimentalni akt vjerovanja i najčišća etika namjere. Oboje su personalni, tajni ili unutrašnji, i zavise u potpunosti od svijesti pojedinca za njihovim izvršavanjem, kriticisma i evaluacije. Čim mu je dodat bilo koji značajan javni ili socijalni sadržaj, kršćanstvo se rasparčalo i dijelom zapalo u starije forme *gesellschafta* bazirane na *gemeinschaftu*. Rana crkvena neslaganja koja su se javila u Nici i Kaldeji donijela su kao posljedicu izuzetno visok stepen

semitskog (nasuprot grčkog) frakcionaštva među ljudima. Slično tome, veliki raskol 1058. god. prije Krista rezultirao je podjelom Istoka *versus* Zapada. Konačno, u reformacijskom pokretu šesnaestog stoljeća, nacionalne tendencije Nijemaca, Engleza, Francuza, Italijana, Nizozemaca...porazavajuće su determinirali ishod devedeset i pet teza koje je neuravnoteženi katolički svećenik Luther predložio svojim pretpostavljenima.²¹⁰

U islamu, prema tome, nijedna vjerska raznolikost i nijedna moralna nezavisnost ili neslaganje unutar Ummeta nije legitimno. Odstupanje od vjere Ummeta je hereza - jer u moralnom i vjerskom smislu, Ummet je nesumnjivo monolitan sistem. Njegovati suprotno znači dozvoliti Muslimanima da prakticiraju vjeru i slijede moralne principe koji nisu islamski, što je apsurdno. Osim toga, dozvoljavanje vjersko – moralne raznovrsnosti unutar islama znači odreći se *et-tevhida*, principa jedinstva istine i znanja. To je ravno dopuštanju da koegzistiraju dvije različite tvrdnje istine... Islam je definitivno protiv pluralizma konačne istine, a ne mišljenja o istini. On samo postavlja zahtjev da mišljenja budu odgovorna. On je odredio da *idžmā'* (konsenzus vjerskih eksperata) brine o ovoj odgovornosti i da orijentira ovo mišljenje. Islamska jurisprudencija dozvoljava da svaki konsenzus Ummeta bude srušen od strane kreativnog, inovativnog tumača, ali mu istodobno nalaže obavezu da za njega traži konsenzus Ummeta ili da trpi da bude odbijen kao *bid'a* (pokuđena novotarija). Bilo kako mu drago, reći da je Ummet jedinstven vjerski i moralno ne znači da on ne dozvoljava administrativna neslaganja i podjele. Zaista, u Ummetu može biti toliko administrativnih neslaganja ko-

210 Detalji idealizirane historije ove crkve mogu se pronaći u *Documents* Henrija Bettensona.

liko i valjanih zahtjeva. Pri određivanju prvog dana ramazana za post, prvog dana ševvala za Bajram i raspoređivanju fondova zekjata, šafijska škola tolerisala je samo neznatna neslaganja u Ummetu.²¹¹ Danas se sa sigurnošću može reći da su izvanredni napreci u komunikacionim tehnologijama od svijeta načinili tek provinciju. U svakom slučaju, javna administracija nije samo stvar komunikacije, a za Ummet se može reći da može biti onoliko djeljiv koliko to pravna efikasnost i birokratski servis zahtijevaju.

Treba biti jasno da administrativna autonomija unutar dijelova Ummeta ne daje toj provinciji zakonodavnu autonomiju. Sačinjavanje zakona u islamu praćeno je nadzorom kompletnog sistema jurisprudencije. U ovom sistemu, opći principi se razlikuju od njihove primjene. Prvi nisu podložni promjeni, jer su oboje od Boga naređeni i racionalni. Tamo gdje se iziskuje, čovjekova kreativnost je stvar prevođenja principa ili vrijednosti u specifičnu, konkretnu smjernicu ponašanja (u tzv. preskriptivizaciju zakona) te u provođenje ili realizaciju tih smjernica (u njihovu implementaciju). Samo propisivanje od strane Poslanika (s.a.v.s.) jeste normativno; i ono je takvo po Božijem odobrenju: "U Poslanikovom *sunnetu* naći će lijep uzor svaki onaj koji teži Bogu..." (Kur'an, 33:21), a bilo čije drugo propisivanje rezultat je ljudskog truda i podložno je uspoređivanju koherentnosti sa Kur'anom i sunnetom u cjelini i uspoređivanju sa konsenzusom Ummeta. Kreativni naponi bilo kojeg od dijelova Ummeta, bilo da su učinjeni u propisivanju ili u implementaciji (primjenjivanju) imaju argument na svojoj strani u onom aspektu islamskog zakona koga bi taj dio Ummeta trebao univerzalizirati uvjera-

211 'Abdurrahman el-Džeziri, *El-Fikh 'ala el-mezahib el-erbe'a* (Kairo: El-Matbe'a et-tidžarije el-kubra, bez god. izd.), s.v. "Beginning of Ramadan" and "Beginning of Shawwal," vol. I, str. 548-55.

vajući ostale muslimane Svijeta u njegovu validnost, ali onda kada u nastaloj debati muslimani Svijeta stanu čvrsto protiv toga, taj dio Ummeta mora da odustane od toga napora ili da ga promijeni.²¹²

Ne uzimajući u obzir naše vrijeme, Ummet je bio, tokom svoje povijesti, koliko – toliko monolitno jedinstvo vođeno jednim te istim islamskim zakonom. Politički, Ummet je bio ujedinjen pod jednim suverenitetom samo tokom vladavine Pravovjernih halifa i Umejjada (10-131. poslije Hidžre / 632 – 749. poslije Isaa, a.s.). Ostatak svoje povijesti, preko dvanaest stoljeća, on je bio rasparčan u mnogo političkih dijelova. Jedinstvo zakona je, naprotiv, bilo jače. Ono je dalo muslimanskom svijetu njegove institucije, njegovu etiku, njegov stil življenja i njegovu kulturu. Ono je podučilo muslimane svih rasa i kultura jednoj te istoj ideologiji i spojilo ih u jedno bratstvo posvećeno istim idealima. Jedinstvo islamskog zakona je uspješno izdržalo sve prijetnje fragmentacije, uključujući i osvajanja od strane stranih sila, tokom cijelih četrnaest stoljeća islamske povijesti. Može se sa sigurnošću reći da je šeri'at i vodilja i kičma muslimanskog jedinstva širom svijeta. To je činjenica koja Ummet čini istinskim univerzalnim bratstvom u kome su svi ljudi članovi, potencijalno rođenjem ili aktualno ličnom, slobodnom, etičkom odlukom da pristupe svjetskom društvu islamskog zakona.²¹³

212 Izgleda da je ovo jedini način na koji se dinamični i kreativni idžtihad može pomiriti sa podjednako željenom svrhom jednodušnosti i konsenzusa. I jedno i drugo se uklapa u islamski svjetonazor i njegov normativni sistem.

213 Ovdje bi se mogla povući paralela između integrativne uloge šeri'ata i solunskih zakona koji su nastojali da spoje grupe Grka raspršene oko Egejskog mora u jedno kulturno jedinstvo.

c) Priroda jedinstva Ummeta

1) Obuhvatnost

Nadati se da nikome ne treba dokazivati da je islam jedan obuhvatan sistem života. Islam ne razdvaja svijet na sakralni i profani; niti razdvaja život na vjerski i sekularni; niti razdvaja ljude na svećenstvo i laike. Sve ove podjele su, prema islamskom shvatanju, vještačke, neprirodne i nerazumne. Historijski, one sve pripadaju nemuslimanskim tradicijama; kršćanstvu *par excellence*, dobu *Imperium Romanae* u kome je kršćanstvo rođeno i formirano.

Islam je zaista relevantan za filozofiju religije, odn. za najviše principe metafizike, podjednako kao i za najsitnije detalje ličnog svakodnevnog života. U Kur'an-i kerimu čitamo o afirmaciji dualnosti bića, aktualnog stvorenja i transcendentnog Stvoritelja, prirode i čovjekove sudbine, njegove slobode i odgovornosti, instrumentalnosti i "rastegljivosti" stvaralaštva, uređenosti Univerzuma, jedinstva istine i vrijednosti. U toj istoj Knjizi nalazimo naredbe da uzvratimo pozdrav ljepšim pozdravom (Kur'an, 4:85), da tražimo dozvolu za ulazak u kuću prije nego uđemo (Kur'an, 24:26 – 28), da se obraćamo ljudima prijatnim glasom bez podizanja tona (Kur'an, 31:19). U isto vrijeme, i Kur'an i sunnet su nam podarili kompletan ritualni, politički, ekonomski, etički i društveni sistem. Istina, Kur'an nam ne daje sve detalje nego sve principe i tek poneke detalje kao primjere. U nekim područjima nam daje više detalja nego u drugim kako bi dokazao nešto važno. Tako i sunnet. Ali nema sumnje da su islamski nepovrjedivi propisi relevantni prema svemu. Ako postoji detalj koga Allah (dž.š.) ili Njegov Poslanik nisu objasnili, onda to znači da je ostavljen muslimanima da ga elaboriraju i specificiraju. Zasigurno,

muslimani su odgovorili zadatku i elaborirali najobuhvatniji zakonski sistem ikada osmišljen.²¹⁴

Teoretska osnova ove obuhvatnosti je aksiom po kome je svaka ljudska aktivnost nazovi nosilac neke vrijednosti. S obzirom da je svrha Ummeta aktualizacija vrijednosti, slijedi da bi Ummeet težio potpomaganju takve aktualizacije gdje god bi očigledno postojala mogućnost za to.

2) Materijalnost ili sadržajnost

Obuhvatnost prirode bilo kojeg jedinstva može biti formalna i apstraktna. Zaista, što je veća obuhvatnost, to je izraženiji formalizam i apstraktnost jedinstva; i cijela vjera, ili ovozemaljski svjetonazor, ili etika mogu se sabiti u nekoliko apstraktnih riječi koje, prema značenju, sve – ne znače ništa. Islamska obuhvatnost nije ostvarena nauštrb materijalnosti ili sadržaja. Naprotiv, ona je prilagođena konkretnom sadržaju, naime, specifičnim zakonskim propisima za svaku moralnu potrebu i, gdje se stvar nalazi izvan dohvata zakona, specifičnim zapovijestima kao vodičima za svako područje i za svaku oblast ljudske aktivnosti.

Evo nekoliko primjera obuhvatnosti - bez obilnog sadržaja. Kada hinduistički spekulativni mislioci kažu *Om*, oni pod time podrazumijevaju sve što je pod Suncem i iznad njega, a naši sufijski mislioci su to prilagodili u *Hu*. Filozofima je to veoma interesantna igra, da sve što je vrhovno guraju ka jednoj formuli koja uključuje sve. Bilo kako mu drago, žalosna je

214 Kur'an i sunnet su dva temeljna izvora svih islamskih zakona. Ogromni, široki korpus šeri'atskih propisa pokriva sva područja pojedinačne i društvene etike. Nijedan, dakle, islamski propis ne može biti validan ukoliko određena odredba nije sadržana sa spomenuta dva izvora ili ako nije u nekoj vezi sa njima.

istina da pod djelovanjem jednog takvog jednosložnog ključnog termina ljudi prijeđu put od života svetosti u život poroka i idolatrije. I Hindusi i sufije znaju da ništa u tom terminu ne može zaustaviti jedno takvo odstupanje ili nenormalnost.

Slično tome, pošto je primarni interes Isaa (a.s.) bio da slomi okamenjeni legalizam, literalizam i obogotvorenje jevreja, njegovi učenici su odlučili da ubace njegov suštinski etički i od Boga dati svjetonazor u jedan apsolutni sistem u kojem je sva moralnost internalizirana. Umjesto *Om*-a, metafizičkog sveobuhvatnog pojma Hindusa, oni su uveli "Ljubav", moralnu kategoriju koja uključuje - sve. Augustinova izreka "Voli Boga i čini šta hoćeš" postala je pravilo koje su svi upotrebljavali da bi opravdali svoje postupke.

Bog je, moramo pretpostaviti, dobar historičar religija koji poznaje čovjekove zamke i opaža mahane religija, kako je to mnogo puta u Kur'anu pokazano. Prema tome, jedino je prirodno da u islamu, koji je došao kao reformacija historijskih religija, Bog nije samo dao jedan ili više općih principa, negi i sadržinu, specifičnu građu moralnosti, pojedinačne naredbe i zabrane. Gdje nedostaje specifični sadržaj, islam je to ostavio čovjeku da ga traži i da ga uspostavi.

Očigledno je da je islam, svojom obuhvatnošću i sadržajnošću, monolitan. On teži da izgradi jedan sistem, potpun u svakom njegovom djeliću, gdje je ljudski život regulisan od rođenja pa sve do smrti. Nemuslimani kritikuju šeri'at zbog njegove perfektnosti (tj. sveobuhvatnosti).²¹⁵ U pravu su: islamska sveobuhvatnost i sadržajnost jesu nesumnjive činjenice; ta obuhvatnost i sadržajnost konstituiraju raznolikost vjere i njeno jedinstvo kao i njenu vrjednotu.

215 William MacNeil, *The Rise of the West* (Čikago: Chicago University Press, 1964.), s.v., "The Shari'ah."

3) Dinamizam

Po definiciji, monolitni sistem je isključiv i zatvoren za strane ili nove građe. To je temelj kriticisma orijentalista prema sveobuhvatnosti i sadržajnosti šeri'ata. Kao potpun i cjelovit sistem, šeri'at je, prema njihovome mišljenju, navodno, imao jedan i jedini istinski veliki trenutak u svojoj povijesti, naime - onda kada je dosegao svoje savršenstvo. Jednom kada je dosegnut ovaj vrh, mogao je samo opadati - jer bi njegova vječna samoobnovljivost, navodno, morala prestati. Monolitni sistem se ne može mijenjati kako bi se prilagodio novim situacijama jer bi se, u tom slučaju, neminovno našao u suprotnosti sa promjenom. Svaka promjena je *bid'a*. Ovo je također ispravan kriticism, ali ne šeri'ata, nego onih muslimanskih pravnika i njihovih sljedbenika koji su promišljeno ograničavali rast i razvoj šeri'ata. To su bili naši srednjovjekovni preci koji su islam povelili ovim putevima. Oni su zatvorili vrata *idžtihādu*, oni su proglasili da *idžmā'* bude samo prva *idžmā' selef-a* (prethodnih generacija) a onda i Poslanikovih ashaba kako nijedna inovacija ne bi bila uvedena. Mi danas možemo saosjećati sa njihovom vizijom potreba njihovog vremena i opravdavati ih, ali je smiješno da muslimani današnjeg doba slijede njihov primjer u ovom aspektu njihova djelovanja.

Usūlijūn, koji su uokvirili šeri'at u srednjem vijeku i doveli ga do najvišeg nivoa savršenstva, bili su izuzetno oprezni kada se radilo o uključivanju mehanizma za samoobnovu u njega.²¹⁶ Oni su opskrbili Muslimane i savršenim zakonom i institucijama i sredstvima za njegovo obnavljanje, te

216 Detalji o mehanizmu samoobnavljanja mogu se pronaći u svakom priručniku o *usul al fikh*-u (izvorima jurisprudencije) pod naslovima: *el-idžti-had*, *el-kijas*, *el-istihsan*, *el-mesalih el-mursele*.

ga učinili ili još savršenijim nego je bio, ili održali njegovo savršenstvo relevantno postojanim za sva vremena i prostore. Osim nekoliko pokušaja u savremenom dobu, muslimani nisu upotrebljavali samoobnovljivi mehanizam šeri'ata (naime, *el-idžtihād*, *el-kijas*, *el-idžmā'*, *el-istihsān*, *el-mesālih el-mursele*, itd.). Ovo nije pravo mjesto da analiziramo sve ove mehanizme, ali moramo razmotriti teoretsku osnovu na kojima oni počivaju.

Islam je vjera zlatne sredine: "I tako smo Mi od vas (muslimana) načinili narod srednjeg puta (*ummeten vesetan*) kako biste bili primjer umjerenosti čovječanstvu, i kako bi Poslanik bio primjer vama" (Kur'an 2:143). Islam je i općenit i partikularan, univerzalan i specifičan, formalan i sadržajan, monolitan i pluralističan, individualan i socijalan, i u tome se ogleda njegova snaga. On nam daje opći princip kao i odobrenje da ga prekršimo u slučaju neminovnosti, odn. u slučaju kada viša vrijednost može biti prekršena u traženju vrijednosti koja je otjelovljena u općem principu. Kur'anski propisi protiv krađe, ubistva, konzumiranja svinjetine te oni za molitvu, post, poštivanje roditelja, čak i za hodočašće – svi oni i više njih mogu biti prekršeni ukoliko bi njihova realizacija dovela do kršenja neke više islamske vrijednosti, ili ukoliko bi ugrozila ostvarivanje takve vrijednosti. Jedini princip koji se priznaje bez izuzetka u islamu je *et-tevhid*: "Bog neće oprostiti ako Mu neko pripiše druga, ali će oprostiti sve druge manje pogriješke onome kome On želi" (Kur'an, 4:47,155). Ova otvorenost islama prema interferenciji u njegovim naročitim naredbama sačinjava njegov dinamizam. Islam je doista čovjeku ostavio mnoge prostore otvorenih vrata. Ako u posljednjem stoljeću muslimani nisu upotrebljavali te ključeve i ako su sami sebi "zaključali" te prostore, oni za to ne mogu okrivljavati nikoga drugog do

sebe. Osim ovoga, nijedan princip nije apsolutan i nepovrjediv. Islam je vjera uravnoteženosti. Kao i u slučaju njegove umjetnosti – svih njegovih umjetnosti uključujući i književnost – koja je izgrađena na ovom naročitom principu *et-tevāzun*-a (ravnoteže), njegova aksiologija je uvijek osjetljiva balansirajući između dva zla ili vješte kombinacije sasvim različitih vrijednosti. U svome djelu *Es-Sijāse eš-šer'ijje*, Ibn Tejmijje je to lijepo izrazio slijedećim riječima: “Islam je vjera Božija, koja se nalazi između čovjeka koji čini previše i čovjeka koji čini premalo”. To je ona karakteristika koja islamu daje za pravo da sebe naziva *dīn el-fitre* samog života (vjerom Boga, prirode i razuma, balansa i zlatne sredine). Bez premca izražajan *tevāzun* - ravnoteža islama, islamska ravnoteža, afirmacija zlatne sredine i dinamizam - to je odgovor koji je Poslanik (s.a.v.s.) dao onima koji su, nošeni islamskim entuzijazmom, došli pred njega govoreći mu: “Odsada, postit ćemo svaki dan našeg života, molit ćemo se cijele noći i nikada nećemo dotaknuti ženu”. On im je uzvratilo: “Što se mene tiče, ja ću postiti određeni broj dana u godini a u ostalim danima ću jesti, molit ću se ali ću i spavati, i stupat ću u bračne odnose sa svojim ženama. Ko god ne želi da slijedi moj primjer, on ne pripada mome Ummetu”. U mnogobrojnim ajetima, Kur'an nam daje suštinu islamskog ethosa kao zdravog razuma u prisustvu vrjedonosne građe koja sadrži podjednake potencijalnosti za dobro i zlo.²¹⁷ Ovo su sva dobra na zemlji. Ali Knjiga ih je spomenula tek nekoliko: “žene, djeca, zlato i srebro, konji, stoka, njive”, prema tome, skupljajući sve ono što se pridruživalo i još uvijek se obično pridružuje poimanju “svijeta” u ljudskom umu. U ajetu 3:14, oni su okarakterisani kao nešto loše i muslimani

217 Elokventan primjer islamskog naglašavanja “zlatne sredine” može se pronaći, npr., u kur'anskom ajetu 17:29.

se pozivaju da ih se čuvaju, dok se u ajetu 7:31 prikazuju kao dobro i podstiče se traganje muslimana za njima. Vladajući princip je dat u ajetu 9:24, gdje je ogorčenost iskazana prema pogrešnom rangiranju, odn. čovjekovom preferiranju ovih dobara iznad Boga, Njegovog Poslanika i samonaprežanja u Njegovom pozivu. "Zlatna sredina" je očito sredina između ove dvije krajnje vrijednosti, ali je ujedno i ravnoteža među dvama traganjima za jednom i istom vrijednošću, što, srećom, kombinira to sa svim ostalim vrijednostima i daje svakoj njeno priznanje.²¹⁸

4) Organsko jedinstvo

Jedinstvo Ummeta je organsko, što znači da je Ummet poput organskog tijela čiji su dijelovi obostrano i višestruko međuzavisni jedan sa drugim i sa organizmom u cijelosti. Jer, dio koji radi za sebe znači da radi podjednako i za svaki drugi dio kao i za cjelokupan organizam, iz čega slijedi da raditi za sebe znači raditi i za svaki od drugih dijelova. Bog (dž.š.) opisuje sretne kao "one koji u svome bogatstvu prepoznaju pravo siromašnih i obespravljenih" (51:19), a sljedbenike Poslanika (s.a.v.s.) kao one koji su "strogi prema nevjernicima ali blagi i milosrdni jedni prema drugima"; kao "braću... čija su srca obavijena Njime u uzajamnoj ljubavi jednih prema drugima" (48:29). Poslanik (s.a.v.s.) bio je prezican kada je Ummet opisao kao "dobro uređenu i ujedinjenu zgradu, čiji svaki dio podupire druge" i usporedio ga sa tijelom koje reagira *in toto* uznemirenošću i groznicom kada god neki od njegovih dijelova bude povrijeđen.

Posljednji hadis Poslanika (s.a.v.s.), kojim on uspore-

218 V. fenomenološke analize kontradiktornih vrijednosti u: Nicolai Hartmann, *Ethics* (Njujork: Macmillan, 1932.), vol II, pogl. 2.

đuje Ummet sa organskim tijelom, možda je i najpodesnija deskripcija islamskog društva. Organsko tijelo je živo, i njegova živost je u njegovom organstvu, odn. u međuzavisnosti njegovih različitih dijelova u cilju podržavanja cijelog tijela i njihovo neprekidno izdržavanje od strane te cjeline, tj. tijela. Organstvo nije samo kvalitet života; ono je život. Jer, kada bi Ummet bio drugačiji, to bi za njega značilo propadanje u predislamski tribalizam pustinje. Čak i to uređenje, ma kakvo bilo, izgrađeno je na pretpostavljenom organstvu plemena bez kojeg ne bi moglo postojati. Ummet je, ustvari, samo proširio pleme uključujući cijelo čovječanstvo. Poricati organstvo ili potrebu Ummeta, prema tome, znači pretpostaviti kao dobro odvojeno postojanje individua izoliranih jednih od drugih, što ne samo da islam čini nemogućim, nego jednako tako čini i civilizaciju – te i sam ljudski život – nemogućom i nezamislivom.

Međuzavisnost može biti preuveličana jer može biti intenzivirana do nivoa predstavljanja ljudskog bića tek kao sitne ribe u većem tijelu ili većem stroju, nepristupačnom za njegovo vlastito napredovanje, samoispunjenje i sreću. Zla regimentacije i kolektivismu su se oduvijek teško odmjeravala u čovjekovoj svijesti, bilo u doba plemena, grada, nacije ili univerzalne zajednice. Opet ponavljamo, islam je propisao *tevāzun*, zlatnu sredinu, te objavio svoju svrhu kao dostizanje sreće pojedinca podjednako kao i grupe. Između apsolutnog individualizma kršćanstva i apsolutnog tribalizma judaizma i predislamskog shvatanja, islam je zaista zauzeo središnju poziciju afirmišući obje vrijednosti u umjerenosti i poričući obje krajnosti na krajevima spektra međuljudskih odnosa.

d) Mogućnost

Ovakav Ummet kako smo ga opisali na prethodnim stranama ne samo da je moguć; on je jedini preduvjet uspjeha povijesti. Nijedno drštvo i nijedna religija, nijedno pleme i nijedna država, nijedno carstvo i nijedna povijest nikada nisu uspostavljeni ili učinjeni uspješnim bez realiziranja u jednoj ili drugoj mjeri ovog ummetizma. Što je izraženiji ummetizam, to je veća i trajnija realizacija; što je manji ummetizam, to je uspjeh prolazan ili veći neuspjeh. Zaista, takav ummetizam je garancija, premda privremena, uspjeha samog šejtana. Ako šejtan i njegove legije zla ispune zahtjeve ummetizma, on i oni će se neminovno sresti sa uspjehom, premda njihov uspjeh ne bi mogao biti konačan ili odlučujući za ljudsku povijest. Cionisti su uspješni, Španci pod vodstvom Ferdinanda i Izabele koji su nas protjerali iz Španije, te Britanci, Francuzi, Italijani i Danci, itd., koji su kolonizirali našu Islamsku Domovinu – čak i divlji Tataari koji su masakrirali milione ljudi i zapalili naše najveće gradove – svi oni jesu ili su bili uspješni zato što su bili ili jesu i sada više ummetisti – ujedinjeniji nego što su muslimani bili ili što jesu sada. To je, bez sumnje, naša slabost. Nano-vo se u modernoj književnosti postavlja pitanje koje nema odgovora: “Zašto, kada musliman uzvikne *vā islāmah*, niko ne odgovara?” Očigledno je ovdje odgovor naš nedostatak ummetizma, naše mahane u ispunjavanju odredaba i principa ummetizma.

Stoga je neizbježno pitanje: Kako da formiramo ummetizam kod muslimana? Pretpostavljajući naše znanje o tome šta je ummetizam i o tome šta je poruka Ummeta – naime, ideologije islama – postavimo sebi praktično pitanje. Korak po korak, kako možemo izazvati ummetizam i promovirati

ga? Praktično koliko to može biti, to je pitanje na koje su sufije potrošile sav svoj genij dok su gubili moć viđenja konačnog cilja. Ibn Badže je analizirao njihove mahane i napisao djelo *Risāle et-tedbīr el-mutevehhid*, za koju mi, kao historičari ideja, možemo uvesti termin “društveni sufizam”. Sanusijev pokret u modernom dobu je bio blisko približavanje takvom ummetističkom sufizmu.

Postaviti pitanje: Kako mogu prouzrokovati ummetizam između dva muslimana? ustvari znači zapitati se: Kako mogu proizvesti hemijsku reakciju među njima koja će kao krajnji rezultat imati *et-tehabub* (međusobnu ljubav), *et-tevāsī ve et-tenāhī* (savjetovanje), *et-teāhī* (bratstvo), *et-te'āvun* (kooperaciju), *et-te'ālum* (podučavanje), *et-tezāvudž* (miješanje), *et-tevāsī* (utješivanje) i *et-tesāduk ve et-teānus* (prijateljstvo)? Koja vrsta djelovanja ili nedjelovanja, stvarnosti ili nestvarnosti, aktivnosti ili pasivnosti može proizvesti ummetski cement koji će, jedanput proizveden, dovesti do svih ovih vrijednosti i na taj način ostvariti Ummet? Ukratko, ovo je pitanje kako dva čovjeka ili više njih mogu da zavole jedan drugog. Izazvanje te transformacije u ljudima nije djelo čovjeka, nego Boga (dž.š.), kako je to u preko stotinu ajeta u Kur'anu, a.š., rečeno,²¹⁹ jer samo je On Taj koji je autor svake transformacije nabolje i svake transfiguracije (*el-hidaje*, *te'lif el-kulūb*, *šerh es-sadr*) te svake naklonjenosti prema ummetizmu. Ono što čovjek može da učini je ništa više do da postigne svrhu, tj. da osigura materijalni kontekst u kojem bi Božija inicijativa mogla da djeluje. Sasvim je moguće da takva ljudska priprema za Božije djelovanje možda nikada ne dovede do rezultata, ali to je slučaj kada je čo-

219 V. Muhammed Berekat, *El-Muršid ila ajat el-Kur'an el-kerim* (Kairo: El-Mektebe el-Hašimije, 1957.) pod pod gore navedenim riječima u listi ajeta koji ih sadrže.

vjekova inicijativa prkosna, uzaludno samouvjerena u samu sebe. Onda kada je ona kombinirana sa poniznim priznavanjem Božije moći, ona ne može da ne uspije. U suprotnom, Božije naređenje za bilo koje ljudsko djelovanje podbacuje i postaje jednako arogantno.

Možemo drugačije formulisati naše pitanje: Koje specifično djelovanje ili situacija može služiti kao materijalni kontekst Božijoj inicijativi? Jedini mogući odgovor ovdje je da ljudska bića sreću jedni druge, da priznaju i služe Bogu zajedno, da udruženo teže znanju i mudrosti, da rade i ostvaruju zajedno konkretne rezultate i, konačno, da jedu, proslavljaju, uživaju jedni s drugima i da se međusobno žene. Ukoliko su ove aktivnosti započete iskreno, ni radi kojeg drugog motiva osim težnje za Božijim Licem, onda se može vjerovati da će one proizvesti "ummetски cement". Nijedan drugi put neće voditi tome! Vjerovatno, sastajanje islamskog društva na lokalnim, regionalnim i nacionalnim nivoima jesu koraci koji vode u tom pravcu. Takva su i okupljanja petkom u islamskim udruženjima i centrima širom Svijeta. Bilo kako mu drago, sva ona su još uvijek okrnjena, neregularna, neredovna, slučajna, nedisciplinira i nepotpuna. Potrebno je mnogo više nego je do sada učinjeno, odn. – potrebna je institucionalizacija ummetskog sastajanja.

Radi toga se sugeriše svakome muslimanu koji prepoznaje u sebi potencijal za liderstvo, predanost islamu koja nadmašuje njegov lični interes i interes njegove vlastite porodice, da postane '*āmil* (utemeljitelj), organizator i lider '*urva vuskā* – udruživanja deset odraslih Muslimana uključujući i njihove porodice. '*Urva vuska* (lit. najčvršća veza) ima jednu svrhu i jedan *raison d'être*: islam. '*Āmil* identificira i poziva deset članova. On preuzima odgovornost za održavanje kontakta

sa njima, kako među njima samima, tako i među njima i višim institucijama Ummeta. ‘*Āmil* ustanovljava petkom uvečer okupljanje (džumu‘a, džemat), pozivajući ostale članove i njihove porodice u njegovu kuću svakog petka uvečer na dva ili tri sahata islamskog druženja. Nezamjenljivo, večernji džemat uključuje i zajedničko obavljanje *salāt el-‘iṣā* (jaciye), učenje dijelova Kur’ana, razgovor o nekim islamskim pitanjima i, konačno, zajedničko objedovanje i socijalizaciju. Sve četiri nabrojane stavke su neophodne, ali one ne bi trebale da izazivaju tegobu ili monotoniju. Učenje Kur’ana, provjeravanje islamskog znanja, jelo i druženje – ovo troje, za razliku od zajedničke molitve, mogu biti beskrajno raznoliki. Ako je moguće i pogodno, večernji džemat se može održavati i u kući drugih članova. Najzad, svaki član bi trebao imati priliku da organizira okupljanje kod svoje kuće. Idealno bi bilo kada bi se večernje okupljanje održavalo na principu rotacije kod svakog od članova datog ‘*urve*-a.

Prilikom izbora sastavnih članova ‘*urve*, ‘*āmil* bi morao voditi računa i o udaljenosti između njegove kuće i njihovih kuća. Lingvistički i kulturalni afiniteti, nacionalni i rasni bekgraund kao i nivoi kulture ne bi u islamu smjeli biti osnova za diskriminaciju. To je uvijek bila i uvijek će biti snaga islamskog društva: da je otvoreno, multirasno, kulturalno raznoliko, raznobojno i nevezano za generacijske jazove. Muslimanska djeca kao i djedovi i nane bi podjednako trebali učestvovati u večernjim okupljanjima kao i odrasli članovi. Tamo gdje je razvijena apatija, letargija, neposlušnost, nesuglasice i sukobljavanje, bilo prema večernjim okupljanjima ili muslimanskim aktivnostima na gradskom, državnom ili nacionalnom nivou, tada ‘*āmilov* vlastiti smisao za pravičnost, njegovo hrabrenje, utjeha, inicijativa, liderstvo i lična odgovornost - jedino su utočište.

Kako se *‘urve vuskā* bratstva šire, vremenom će se javiti potreba njihovog organiziranja, planiranja njihovih potreba i zadovoljavanja tih potreba. Iskustva jednih bi trebalo dijeliti sa drugima te stvoriti zajednički muslimanski pul talenta, informacija, moći, finansija i liderstva, koji će, prije ili kasnije, sačinjavati stubove islamskog pokreta. Ovo je slučaj kada pokret pretpostavlja preuzimanje velikog tereta liderstva. Periodično bi se trebali održavati seminari za *‘āmīle* kako bi ih se osposobilo da dijele iskustva sa drugima te obučilo za izvršavanje dosta podesnijih i efikasnijih funkcija. Islamsko vodstvo u određenoj geografskoj oblasti bi trebalo snabdjeti *‘urve* printanim prospektima “Lekcije za sedmicu”, koji također daju kur’anska kazivanja za čitanje, tako da mogu biti izdati u vidu sistematične prezentacije islama, ali i radi potrebe da se brzo reagira na događaje koji se tiču Muslimana širom Svijeta.

Kako se *‘urve* multiplicira i raste islamski pokret, tako se formiraju složenije organizacione strukture. Deset *‘urve* bi sačinjavalo jedan *usre*, deset *usre* jedan *zāvīje*, i deset *zāvīje* jedan *džemā‘a*. Na svakom od ovih nivoa bio bi uspostavljen administrativni organ koji bi pratio regionalne potrebe involviranih *‘urve-a*. Organizacija i struktura dolaze tek nakon što se ostvari to što treba da se organizira. Nemojmo naprasno da gradimo strukture na papiru, nego im omogućimo da izrastu iz rastućih realiteta. Pitanje koje treba postaviti svakome jeste kako da proizvedemo te realitete. Odgovor je, da ponovimo, da svaki musliman čini sve one neobavezne stvari sa svojom braćom muslimanima, da zajedno učestvuju u aktivnostima ibadeta, da nastavljaju islamsko obrazovanje i *el-emr bi el-ma‘rūf ve en-nehj ‘an el-munker* (naređivanje dobra i odvrćanje od zla.)

NAČELO PORODICE

1. DESTRUKCIJA INSTITUCIJE PORODICE U SVIJETU

a) Jednakost

Inspirirani vlastitim doktrinama o porijeklu društva, komunisti su promišljeno isplanirali da mjesto porodice zamijene komunom. Naime, komunisti su zamišljali idealne uvjete ljudskog života kao one u kojima ljudi žive u spavaonicama, hrane se u ručaonicama i tretiraju njihove potomke kao djecu države. Mada su kreirane mnoge komune, komunisti su ubrzo shvatili da je kolektivni metod lične organizacije osuđen na propast te da tradicionalna forma porodice nastavlja da postoji. Pretpostavka države je da je previše obaveza koje roditelji obično poduzimaju prema svojoj djeci iz ljubavi i brige prema njima oslabilo porodične veze. Danas, teško da postoji neki temelj na kome bi članovi porodice mogli graditi svoje odnose osim uspomene na zavisnost i druženje u djetinjstvu.²²⁰

U Zapadnoj Evropi i Sjevernoj Americi, kretanja ka velikim urbanim koncentracijama u potrazi za zaposlenjem

220 V. Norman W. Bell i Ezra F. Vogel, "The Family" (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1960.), pogl. IV.

učinila su od ljudi anonimuse. Miješanje spolova, gubitak moralnosti, ekonomska nezavisnost žena, čvrst brend individualizma i tradicionalna apsolutizacija prirode u njemu – sve to skupa je doprinijelo eroziji porodičnih odnosa. Razuzdanost i promiskuitet u drugoj polovini ovog stoljeća izražavaju žalosno stanje odnosa u koje je institucija porodice potonula. Trenutno, više od polovine sve djece rođene u gradovima je vanbračno. Porodica je postala animalna u smislu da traje tek onoliko dok su djeca fizički bespomoćna i dok im je potrebna stalna pažnja roditelja. Onda kada dostignu zrelost, materijalne potrebe nestaju i porodične veze se raspadaju. Još i gore, obuzetost roditelja poslovima izvan kuće, njihova psihička iscrpljenost i težnja da emocionalno zadovoljstvo traže izvan kuće znatno je oslabilo porodične veze čak i onda kada su djeca u osjetljivom dobu. Porodica kakvu smo prije poznavali je, praktički, na samrtnoj postelji.²²¹

Antropolozi su također doprinijeli krah institucije porodice podučavajući kako su moguće i ostale forme ljudskog udruživanja, te da su bile uspješne među životinjama i primitivcima. Njihovo stalno upućivanje na životinjski svijet, kada god se razmatraju ljudski problemi, ispralo je ljudima mozak govoreći kako je razlikovanje od životinja neprirodno; i poplava njihovih spekulativnih teorija kako su devijantne forme ljudskog udruživanja, kao npr. matrijarhat, poliandrija, itd., nekada bile pravilo – znatno su doprinijele istjerivanju porodice iz njenog tradicionalnog mjesta časti i nužnosti.

Kroz cijeli komunistički svijet i Zapad, institucija porodice je pretrpjela radikalne promjene. Danas, ona je ne-

221 William F. Kenkel, "Family in Perspective" (New York: Meredith Corporation, 1973), pogl. V, XII.

razdvojno povezana sa općim raspadom društva. To utječe i biva pod utjecajem kraha morala, socijalne kohezije, prenošenja tradicija i običaja kroz generacije. Bez obzira šta je uzrok i koji su efekti, civilizacija i porodica kao da su osuđeni da se zajedno rađaju ili da zajedno propadaju. Muslimanski svijet i ostatak Trećeg svijeta, koji su koliko – toliko uspjeli sačuvati svoj identitet od juriša komunizma i zapadnjačkih ideologija, jedina su preostala društva gdje porodica još uvijek zauzima svoje mjesto časti. Islamska institucija ima veće izgleda da preživi jer je poduprta islamskim zakonom i determinirana njenim bliskim relacijama sa *et-tevhīdom*, suštinom islamskog vjerskog iskustva.

2. PORODICA KAO KONSTITUTIVNA JEDINICA DRUŠTVA

Ostvarenje Božije svrhe za čovječanstvo znači da se ljudi međusobno žene i rađaju potomstvo, kao i da žive zajedno i time osiguraju ambijent odnosa unutar kojih moralni dio Božije volje može biti ispunjen ljudskim odlukama i djelovanjem. Ovaj ambijent se može sastojati od četiri nivoa, naime, samog čovjeka, porodice, plemena, nacije ili rase i univerzalnog Ummeta. Potreba za prvim nivoom je očigledna. Bilo koje ispunjenje bilo koje moralnosti zahtijeva od subjekta da stupi u etičke odnose sa samim sobom. Prepoznati to “ja”, sačuvati ga, promovirati i podvrgnuti ga determinaciji moralnih vrijednosti jesu uvjeti bez kojih bi se samo stvaranje spotaklo. Treći nivo, tj. pleme, nacija ili rasa, nije neophodan. On je iste prirode kao i *umma*, u kojem on uspostavlja relacije sa drugim bićima sa kojima nema biološku povezanost, ili relaciju koja je tako udaljena da nije predmet neposrednih osjećanja nego imaginacije. Iz ove perspektive,

nivo plemena (nacije ili rase) jedini je restriktivan s obzirom da on ne dograđuje ništa relacijama koje pojedinac može imati sa ummetom. Njegova uloga je da ograniči taj odnos članovima plemena (nacije ili rase) i da spriječi proširivanje članstva na druge pojedince. Ummet, *per contra*, zasniva odnose na temelju vjere ili ideologije, i širi svoje članstvo na sve zainteresirane bez obzira na rođenje ili socijalne slučajnosti kao što su jezik, boja ili historija. Odnosi u ummetu su humaniji i čuvaju ljudski dignitet gdje god odnosi plemena (nacije ili rase) krše taj dignitet temeljeći svoj ekskluzivitet na rođenju pojedinca. Zbog toga je islam dokinuo pleme/naciju/rasu kao osnovu uspostavljanja odnosa i zamijenio ih univerzalnim ummetom.²²² Tribalizam je preovladavao u predislamskom periodu neznanja i nazadnosti; njegov potomak, nacionalizam ili rasizam bio je dominantni kriterij u Rimskom i Perzijskom carstvu koji su prethodili islamu, kojima je islam podario *coup de grâce*. Oni su bili odgovorni za takvo zlo u odnosima među ljudima da su morali biti iskorijenjeni.

To ostavlja samo porodicu kao krajnju društvenu jedinicu, obavijenu pojedincem na jednoj i univerzalnim *ummetom* na drugoj strani. Njena značajnost u kosmičkom uređenju je naglašena u Kur'anu: "To je jedan od znakova

222 I, uistinu, ova vaša zajednica jedinstvena je zajednica, jer Ja sam Uzdržavatelj svih vas, Mene stalno imajte na umu! Ali oni (koji tvrde da vas slijede) pocijepali su svoje jedinstvo na komadiće, dio po dio, svaka skupina oduševljena (samo) onim što oni sami posjeduju (u svojim načelima). Samo ih pusti na miru, izgubljene u njihovom neznanju, do nekog (budućeg) vremena! (23: 52-54) ...Srca nevjernika drhte u bijesu i ozlojeđenosti, kao u danima džahilijeta (predislamsko doba). Ali srca Allahovih poslanika i vjernika počivaju u smirenosti i uvjerenju. ...Jer su oni bili najdostojniji ovog (Božanskog dara) i potpuno su ga zaslužili. A Allah ima potpuno znanje o svemu. (48:26). Položaj koji je njima Allah pravedno dodijelio je položaj pobožnih i pravednih (48:26).

Allahovih da je stvorio od vas vaše supruge, te među vama uspostavio ljubav i samilost”.²²³ Islam ne osuđuje seks; on ga posmatra kao nedužan, neminovan i dobar čin; i on ne samo da je dozvoljen, nego se i preporučuje muškarcima i ženama da traže svoje ispunjenje u njemu.²²⁴ Ipak, on ne navodi samo seks kao ostvarenje svrhe braka. Taj brak koji je zasnovan samo na seksu, ljubavnom sindromu romantizma, deklarira se kao nesavršen i nekompletan.²²⁵ Brak generira širok spektar međuljudskih odnosa koji su građa većeg dijela moralnog imperativa. Čovjek nailazi na dužnosti rađanja potomstva, ljubavi, podrške, savjetovanja, čuvanja, obrazovanja, pomaganja i prijateljevanja najprije prema članovima svoje porodice. Kategorija *zū kurbā* (srodstvo) smatra se veoma istaknutom u društvenim naređenjima Boga u Kur'anu.²²⁶ Ukratko, možemo reći da islam smatra porodicu nužnom za ostvarivanje Božije svrhe. Ne može biti *et-tevhida* bez tog ispunjenja, jer priznati Allaha (dž.š.) kao Jednog i Jedinog Boga znači priznati Ga kao Onoga Čija vo-

223 *I među čudima Njegovim je i ovo: On stvara supruge od vaše vlastite vrste, kako biste se priklanjali njima, i On donosi ljubav i nježnost između vas: u tome su, vidi, poruke za ljude koji razmišljaju!* (30:21).

224 *Vaše žene su vaše njive; idite, dakle, u svoju njivu onako kako zaželite, ali prvo pripremite nešto za duše svoje! Mislite na Allaha i znajte da vam je suđeno da Ga susretnete! A ti saopći radosne vijesti onima koji vjeruju!* (2:223). *...Njihovi muševi imaju puno pravo da ih ponovo preuzmu ako žele izmirenje, ali, po pravdi, prava žena (u odnosu na njihove muševu) jednaka su pravima (muševa) u odnosu na njih iako muškarci imaju prednost u odnosu na njih (u ovom pogledu)* (2:228).

225 “Odnosite se lijepo prema vašim ženama i budite ljubazni prema njima, jer one su vaši saputnici i predani pomagači. Upamtite da ste ih prihvatili kao vaše žene i uživali u njihovim dobrima samo Allahovim povjerenjem i sa Njegovim odobrenjem” (Haykal, *The Life of Muhammad*, “Farewell pilgrimage”, str. 486).

226 *Kako svjedoči i veliki broj ajeta u kojima se spominje termin kurbā* (2:77; 4:7, i dr.)

lja i naređenja jesu potreba, dobro i svrha za čovjeka. Držati se *et-tevhīda* znači doživjeti Božija naređenja kao obavezna, te činiti to znači težiti realizaciji stvarnopostojećih sadržaja koje aktualiziraju vrijednosti implicitne u tim naređenjima. One su sve logički povezane i neraskidive jedna od druge. Nije moguće ispuniti jednu bez ispunjavanja drugih. Bog zaista nije naredio ispunjavanje samo ovih vrijednosti, nego je uputio na metod i sadržaj koji su potrebni za ovu realizaciju. To su porodica i međusobni odnosi. Neophodnost obje kategorije se može racionalno utvrditi. Božija specifikacija tih kategorija je potvrda njihove racionalne nužnosti. Prema tome, ne može biti *et-tevhīda* bez porodice.²²⁷

3. SAVREMENI PROBLEMI

a) Jednakost

Nema sumnje da je Allah (dž.š.) stvorio muškarce i žene jednakim u njihovim vjerskim, etičkim i građanskim pravima, dužnostima i odgovornostima.²²⁸ Ipak, postoji nekoliko izuzetaka; svi oni odnose se na njihove uloge kao očeva i majki. Na vjerskom nivou, Allah (dž.š.) je uspostavio njihovu jednakost u ajetima 3:195, 9:71 – 72 i 16:97. Isti ajeti ukazuju i na njihovu etičku jednakost. Njihova građanska jednakost predmet je ajeta 60:12, 5:38, 24:2 i 4:32. Postoje tvrdnje da islam podržava

227 Porodica je jedinstvena oblast u kojoj je kur'anska Objava uvidjela potrebu za reguliranjem kako općih principa tako i najdetljanijih propisa, o čemu svjedoče i kur'anski propisi o braku, razvodu i naslijeđu. U drugim oblastima (primjerice u političkim, ekonomskim), Kur'an je objasnio samo opće principe bez dubljeg zalaženja u pojedinosti.

228 *Svakome – bio to muškarac ili žena – koji čini dobra djela, a vjernik je – sigurno ćemo dati da živi lijepim životom, i sigurno ćemo takvima podariti njihovu nagradu u skladu sa onim najboljim što su ikada učinili* (16:97).

nejednakost, na osnovu ajeta 4:34, međutim, stvar je potrebno detaljnije ispitati. Najprije, ovo se odnosi samo na kućne odnose. Dokaz za ovo je u ostatku istog ajeta, koji se bavi uvjetima primjene prvog dijela ajeta, od kojih se svi odnose na unutrašnje kućne odnose. Ovaj drugi dio ajeta se često izostavlja iz argumentacije kako bi se otvorio put neopravdanoj generalizaciji. U ovoj relaciji, muškarci su zasigurno primarni, pošto je patrijarhat jedina forma porodičnog života koju je čovječanstvo isprobalo i koje se pridržavalo. Porodica je kuća koja se mora braniti i za koju je potrebna supstanca za stalnu borbu izvan kuće. Muškarci su, evidentno, bolje disponirani za izvršenje ove dužnosti nego žene. Drugo, interpretiranje ovog ajeta u stilu zagovornika nejednakosti znači suprostaviti se i svim drugim ajetima gore navedenim koji grade jednakost na ključnim nivoima vjerskog, etičkog i građanskog života.

b) Različitost uloga

Islam ukazuje da su muškarci i žene stvoreni za različite, ali međusobno komplementarne uloge.²²⁹ Uloge materинства, održavanje kuće i dizanje potomstva, te uloge očinstva, zaštite kuće i izdržavanja porodice kao i sveobuhvatna odgovornost predviđaju različite fizičke, psihičke i emocionalne konstitucije muškaraca i žena. Islam blagosilja ovu raznolikost kao nužnu za samoispunjenje oba spola.²³⁰ Različitost uloga je veoma daleko od diskriminacije i segregacije. Obje

229 *Zato, ne žudite za blagodatima kojima je Allah obdario neke od vas obilnije od drugih! Muškarci će imati koristi od onoga što zasluže, a žene će imati koristi od onoga što zasluže. Molite, zato, Allaha (da vam da) iz Svoje dobrotivosti! Allah, zaista, ima puno znanje o svemu! (4:32).*

230 *I ovako im se odaziva njihov Uzdržavatelj: Neću previdjeti trud nikog od vas koji se trudi (na Mome putu), bio muškarac ili žena: svaki od vas je potomak nekog drugog (3:195).*

uloge su podjednako izložene vjerskim i etičkim normama i obje zahtijevaju svu inteligenciju, talent, energiju i samonaprežanje koje subjekti mogu prikupiti. Isto tako, ova različitost uloga nam ne govori ništa o područjima aktivnosti gdje se uloge muškarca i žene poklapaju, kao ni o onim područjima gdje ne dolazi u pitanje preklapanje uloga. Onda kada to prirodne sposobnosti učine poželjnim, ili nužnost cjelishodnim, tada aktivnosti muškaraca i žena mogu prelaziti u područja drugog spola bez prejudiciranja glavne podjele uloga po prirodi uspostavljene od strane Boga. U suprotnom, Kur'an ne bi dodijelio ženama puna građanska prava kao što ih je dodijelio, i koja niko ne dovodi u pitanje.

c) Izloženost i izolacija

Nema sumnje da Allah (dž.š.) nije namjeravao izolirati ženu od društva iza vela ili unutar zidina harema. Dokaz tome je i islamsko priznavanje njenih prava da učestvuje u vlasti (60:12), u javnom životu (9:71-72), ili, čak, u ratu (3:195). Očigledno je da je takva participacija suprotstavljena izolaciji ili skrivanju iza vela, te je nespojiva sa njima. Ono što je islam najopreznije zabranio je izbjegavanje one vrste izloženosti koja vodi nemoralnosti i bludničanju.²³¹ Ovdje, prema tome, postoje dva naređenja, jedno opće, koje je upućeno i muškarcima i ženama sa jednakim naglaskom, ako ne i više za muškarce s obzirom da

231 *(O, žene,) boravite mirno u svojim kućama, a ne ističite gizdavo svoje čari kao što su ih isticali u dane paganskog neznanja! (33:33); Reci vjernicima da spuste pogled svoj i da paze na čednost svoju: to će najviše pridonijeti njihovoj čistoći – (i) uistinu, Allah zna sve što oni čine. I reci vjernicima da spuste pogled svoj i da paze na čednost svoju, i da ne razotkrivaju (javno) svoje draži izvan onoga što je (pristojno), što može biti od njih očevidno; zato neka prekriju svojim pokrivačima za glavu prsa svoja! (24:30 – 31).*

se oni spominju prvi, ²³² i drugo koje se odnosi na žene, i nalazi se u istom ajetu kao u gore navedenom, tj. 24:30-31. Istina, Kur'an traži od žena da pokriju svoje tijelo, ali je precizno izostavio one dijelove koji su uobičajeno izloženi ako žena ispunjava svoju karijeru i sudbinu kako je naloženo islamom. Namjerno izlaganje ženske ljepote i ukrasa vodi iskušenju, te je stoga zabranjeno osim maloljetnicama i onim odraslim ženama u društvu osoba sa kojima ne mogu imati seksualne odnose, naime, kao što je otac, brat, sin ili amidža. ²³³ Izbjegavanje iskušenja je veliki etički ideal. To nije povezano sa ženinim ispunjavanjem njenih islamskih dužnosti u društvu. Pored svega, žene možemo vidjeti kako sa nepokrivenim licem, rukama i stopalima izvršavaju neometano sve islamske funkcije još od vremena Poslanika, čak i u samoj Mekki Mukerremi.

d) Brak i razvod

Vjerski je i etički imperativ za sve muškarce i žene da se vjenčavaju. ²³⁴ Visoki mirazi, nedostatak smještaja, obrazovanja i zaposlenje ne bi smjeli biti smetnja za brak ni jednog spola. Ovo su postale smetnje na Zapadu zbog visokih premija koje zapadnjaci stavljaju na materijalno dostignuće i njihove male zainteresiranosti za seksualnu nevinost. Porodica, kao nuklearna jedinica, neophodna je za one zaštitničke žene koje žele ostvariti ekonomsku nezavisnost prije braka. Islamska porodica, *per contra*, prošireni je model koji uključuje roditelje, djedove, nane, muškarce i njihove žene i potomke. S

²³² Ibid.

²³³ *I neka ne otkrivaju (više od) svojih draži bilo kome osim muževima svojim, ili roditeljima svojim (24:31).*

²³⁴ (30:21).

obzirom na to da su žene po šeri'atu naslovljene da budu podržavane od strane njihovih muževa ili od onih od kojih zavise, i budući da islam, u skladu sa patrijarhalnim sistemom, postavlja odraslom muškom članu obavezu da podržava ženu, većina muslimanskih muškaraca i žena se ženi u mladoj dobi. On ukazuje da je mogućnost žene da ostvari ekonomsku nezavisnost prije braka irelevantna prema pitanjima ženidbe. Nažalost, muslimanska omladina je, na alarmirajućem nivou, vesternizirana, što je dovelo do toga da je postalo veoma popularno među njima da teže ličnom ekonomskom osamostaljenju i na taj način odlažu brak do ispunjenja te nezavisnosti. To je veoma žalostan i tragičan razvoj. Prvo, lična ekonomska nezavisnost sama po sebi ne predstavlja zlo, ali mjerilo vrijednosti u njenoj pozadini možda predstavlja. Njeno pripisivanje kao neophodnog ideala je pretpostavka materijalističkog gledišta, i privrženost tome znači preferirati nuklearnu nad proširenom porodicom.. Ovo je, naposljetku, posljedica pretjeranog individualizma i subjektivizma. Lična ekonomska nezavisnost je mnogo češće uzrok nediscipliniranosti. Drugo, odlaganje braka izlaže oba spola iskušenju. Brak je štit nevinosti. Treće, u proširenoj porodici rani brak ne čini nemogućim zahtjeve supružnika. Moguće je da se oboje školuju ili da rade, budući da će uvijek biti njihovih dragih srodnika kod kuće koji će voditi domaćinstvo i podizati djecu. Islam, prema tome, preporučuje svim Muslimanima da se žene, i da to čine u ranoj dobi, te da se uvijek odlučuju za život u proširenoj porodici.

e) Proširena porodica

Allah (dž.š.) je uspostavio porodicu u njenom proširenom obliku. Šeri'at je to obuhvatio zakonodavstvom speci-

firajući članove porodice čije izdržavanje je obavezno kao što je obuhvatio i raspodjelu nasljednih prava među njima.²³⁵ Općenito govoreći, svaki srodnik je član porodice, ma koliko srodstvo bilo daleko, pod uvjetom da je u neimaštini i da ne postoji sposoban odrasli muški srodnik bliži njemu nego srodnik o kojem je riječ. Djedovi i nane, unuci, amidže te njihovi potomci imaju prioritet. Rođaci po ocu imaju prednost nad ostalim krvnim srodnicima. U praksi, muslimanska porodica je sastavljena od oko dvadeset osoba koje žive u ograđenom prostoru sa jednom kuhinjom i jednim *divānom* gdje se svi članovi okupljaju oko starijih i gdje se primaju musafiri.

Muslimanska porodica ne trpi generacijske jazove s obzirom na to da tri generacije žive zajedno. Stoga, socijalizacija i akulturacija mladih je uvijek kompletna, osiguravajući transmisiju tradicije i kulture uz minimalno moguće iskvarivanje. Ovdje, prošlost je istinski spojena sa sadašnjošću i sa budućnošću. Još jedna krucijalna prednost proširene porodice je što ona omogućava njenim članovima stalno druženje kada god oni to poželeva. Obično postoji dovoljno članova da bi se izabralo društvo, zavisno o preovlađujućem raspoloženju. Uvijek postoji neko ko je spreman za igru, za šalu, za diskusiju, za razmišljanje, za plakanje ili za nadanje. Ovo je presudan faktor za mentalno zdravlje. Proširenoj porodici nikada ne nedostaje dječiji element, odrasli element, ženski element, muški element, stariji element mudriji i iskusniji od svih ostalih.

Istina, proširena porodica nameće svojim članovima potrebu uspostavljanja discipline i obostranog poštovanja. Ona može, u nekim vremenima, da ograniči njihovu

235 Detaljnije o islamskom zakonu nasljeđivanja pogledati bilo koji tekst o šeri'atu (npr. el-Džezirijev *El-Fikh alā el-mezāhib el-erbe'a*).

privatnost. Ali život i ovaj svijet nam ne dozvoljavaju da se zabavljamo sa našim životima bez discipline i požrtvornosti, kao da je svijet stvoren za individualne ličnosti. Zasigurno, veoma je dobro da je osoba disciplinirana i da je spremna altruistički se žrtvovati za druge. Za nas je najbolje da naučimo kako da se discipliniramo kod kuće, blizu onih koji nas vole i koje mi volimo, radije nego blizu stranaca.

f) Žena - karijerist i islamski radnik

Toliko mnogo muslimana imitira Zapadnjake u traženju karijere kroz koju nastoje dostignuti ekonomsku nezavisnost i ličnu slobodu, da nešto moramo reći o islamskom stavu o ovom problemu.

Što se tiče ogromne većine muslimanskih žena, postoji mala ili nikakva sumnja da se one kreću ka tome da rade cijelo vrijeme i da se okrenu izgradnji karijere kao domaćice i majke. Bespotrebno je ukazivati kako takva karijera zahtijeva jednako, a ako ne i više, treninga kao i bilo koja druga karijera izvan kuće. Iskrivljeno je tu plemenitu karijeru opisivati terminima kuhanja i kućanskih poslova. Ona uključuje i brigu o ukućanima, starijim i mlađim; to je najteži posao na zemlji. Ona zahtijeva svu zrelu mudrost, inteligenciju, umješnost, kreativnost, spreman razum i iskustvo koje ta osoba može imati. Podučavanje je zasigurno potrebno tokom cijelog vremena koje osoba može provesti u njemu, bilo u disciplini održavanja kuće, ili obrazovanja, književnosti i umjetnosti, historije, psihologije i kulture.

Premda briga o kući, podizanje djece i njihovo odgajanje predstavljaju univerzalnu karijeru, istina je da to ne iscrpljuje sveukupnu energiju koju žena ima tokom svog ži-

vota. Njeno učešće u proširenoj porodici, bilo na njenoj ili na strani njenog muža, omogućava joj da ima pomagače, što joj osigurava više slobodnog vremena. Podizanje djeteta ne može trajati više od dvije dekade, ili tri maksimalno. Njen život može trajati i do tri dekade duže od toga. Je li uredu da muslimanska žena gubi svoje dragocjeno vrijeme na porodično torokanje kada bi mogla pomoći ummet svojim talentima i svojom energijom? Moguće je također da postoje žene koje nisu bile dovoljno sretne da se udaju, ili da imaju potomstvo, ili da žive u proširenoj porodici. Kako islam objašnjava život ovakvih žena?

Svaka žena, kao i svaki muškarac, mora nositi teret služenja Allahu (dž.š.) i da koristi Ummetu, u skladu sa njenim ili njegovim talentima i najboljim dispozicijama. Ovaj zadatak je dvostruko imperativan u današnjem vremenu zbog propadanja i uspavanosti, neiskorištenosti Ummeta. Niko ne može niti se smije poštediti. Naše sadašnje okolnosti zahtijevaju da svaka muslimanska žena bude i žena karijere barem tokom određenog dijela njenog života. Ovo može biti period njenog studiranja, ili tokom njenog perioda materinstva ukoliko živi u proširenoj porodici, ili nakon perioda materinstva.

Njen prvi zadatak je da se podvrgne podučavanju kao islamski radnik, da probudi svoj razum i hrani ga islamskom mudrošću, da se disciplinira i učestvuje u islamskom radu, te da se pripremi za takav rad koji joj može biti dodijeljen u islamskom pokretu. Ona bi trebala da stekne vještine za buđenje i podučavanje drugih muslimana, te da ih mobilizira za Allahov poziv. Ona bi također trebala razvijati vještine koje zahtijeva društveni rad u gradovima i naseljima. Kroz svoj društveni rad ona bi trebala probuditi ljude prema nji-

hovoj islamskoj dužnosti i pomoći ih kroz podučavanje i biti im dobar primjer čineći usluge muslimanima koje je dužna prema Allahu (dž.š.) i Ummetu. Praktički, svako područje aktivnosti joj je otvoreno i u svakom području je potrebna. Postoje mnogobrojne djelatnosti u kojima ona može dominirati, ali muslimansko društvo ima još veću potrebu za muslimanskom ženom – radnikom, veću nego što bi to bilo koja mobilizacija žena u ovoj generaciji mogla omogućiti.

NAČELO POLITIČKOG UREĐENJA

Et-Tevhīd tvrdi da je “ovaj vaš *ummet* jedan *ummet*, čiji Gospodar je Allah. Stoga, obavljajte svoju vjersku dužnost i služite Njemu, Allahu (dž.š.)”²³⁶ Činjenica da su vjernici uistinu jedinstveno bratstvo čiji se članovi međusobno vole u ime Boga, koji savjetuju jedni druge da budu pravedni i da budu strpljivi²³⁷, koji se čvrsto drže Allahovog užeta i ne odvajaju se jedni od drugih²³⁸, koji misle jedni na druge, naređuju dobro i zabranjuju ono što je zlo²³⁹, i, konačno, oni koji se pokoravaju Bogu i Njegovom Poslaniku (s.a.v.s.),²⁴⁰ predstavlja relevantnost *et-tevhīda* prema društvu.

236 Uistinu, (o, vi koji vjerujete) ova vaša zajednica jedna je jedina zajednica, pošto sam Ja Uzdržavatelj svih vas: obožavajte, onda, (samo) Mene! (21:92).

237 (Uistinu, svaki čovjek je na gubitku), osim onih koji vjeruju, i dobra djela čine, i jedni drugima propisuju držanje Isitne, i jedni drugima propisuju strpljenje u nevolji (103:2–3); ...da je od onih koji vjeruju, i koji jedan drugog podstiču na strpljenje u nevolji, i koji jedan drugoga na samilost podstiču (90:17).

238 I držite se čvrsto, svi zajedno, veze sa Allahom i ne razdvajajte se jedni od drugih! I sjetite se milosti kojom vas je Allah obdario: kako On, kad bijaste neprijatelji, ujedinio vaša srca i onda vi, Njegovom milošću, postadoste braća; i (kako) vas On, (kad) bijaste na rubu vatrenog ponora, spasi od njega! Ovako vam Allah objašnjava Svoje poruke kako biste mogli naći uputu! (3:103).

239 ...i kako bi među vama mogla izrasti zajednica (ljudi) koji pozivaju na sve što je dobro i propisuju da se čini što je ispravno, a zabranjuju da se čini što je zlo. Oni će postići sreću! (3:104).

240 ...I pokoravajte se Allahu i Njegovom Poslaniku, ako ste (istinski) vjernici! (8:1).

Vizija Ummeta je jedinstvena, kao i njegova osjećanja, volja i djelovanje. Postoji konsenzus u mišljenjima članova Ummeta, u njihovim odlukama, u njihovim stavovima i karakteristikama. Umme je uređenje među ljudima koga sačinjava trostruki konsenzus: uma, srca i moći. To je univerzalno bratstvo koje ne prepoznaje ni etnički ni rasni identitet. U njegovom djelokrugu, svi ljudi su jedinstveni; razlikuju se samo u stepenu pobožnosti.²⁴¹ Ukoliko bilo koji od članova Ummeta stekne znanje, moć, hranu ili komfor, njegova dužnost je da to podijeli sa drugima. Ukoliko bilo koji član ostvari svoje vlastito pregnuće, uspjeh ili blagostanje, njegova dužnost je da i drugima pomogne da dostignu isto.²⁴² Umme je uređenje među ljudima koje nastoji da upravlja njihovim životima i teži da upravlja i životima svih drugih ljudi shodno ummetskim vrijednostima i principima. Oni, članovi Ummeta, mogu da pripadaju mnogobrojnim teritorijama i različitim zajednicama, međutim, njihovo članstvo u Ummetu daje šeri'atu krajnji autoritet nad njihovim različitostima. Umme se ne temelji ni na rasi, ni na teritorijalnoj pripadnosti, ni na jeziku, ni na političkom i vojnom suverenitetu, niti na prošloj historiji; Umme se temelji na islamu. Ko god teži da islam učini svojom vjerom i da upravlja svojim životom prema islamskim zakonima, on je, *ipso facto*, član Ummeta. Ovo je značenje pravnog preduvjeta Šehadeta. Nijedan drugi uvjet nije neophodan. Prihvatanjem ovog izbora, svaka osoba preuzima na sebe obavezu da primjenjuje sva prava i uživa sve privilegije, ali i da se pridržava svih dužnosti koje su priznate šeri'atom.

241 *Uistinu, najplemenitiji od vas u Allahovim očima je onaj koji Ga je najdublje svjestan!* (49:13).

242 *...međusobno se pomažite u poticanju na dobročinstvo i sjećanje na Allaha, a ne pomažite se međusobno u poticanju na zlo i neprijateljstvo* (5:2).

Musliman, pojedinac, može živjeti bilo gdje na zemaljskoj kugli i može biti lojalan zakonima svoje zemlje sve dok oni nisu kontradiktorni šeri'atu u onim područjima koja se direktno tiču njegovog vlastitog života. Kada zakoni njegove rezidentne zemlje utječu na njegov život protivno islamu, on ima mogućnost ili da emigrira na islamsku teritoriju ili da podnosi taj negativni utjecaj na njegov život u nadi da će ostvariti svoje ciljeve, bilo islamske ili neke druge. Ummet nije dužan da interveniše u njegovo ime. Dužnost je svakog pojedinog muslimana da poziva druge u islam i da teži uspostavljanju Ummeta na njegovoj teritoriji; njihova je dužnost, kao muslimana, da teže objavljivanju i, po mogućnosti, implementaciji šeri'ata kako bi svi ljudi u zemlji u kojoj oni žive znali šta je to šeri'at i koji su njegovi ciljevi.

1. *ET-TEVHĪD I EL-HILĀFA*

Ummet, kako smo ga naprijed definirali, pokretačka je snaga svjetske obnove ili svjetske reformacije u cilju ispunjenja Božije volje. To je Božiji hilafet u stvaranju budući da se ovo predskazanje, prvobitno dato čovjeku kao takvom, mora proširiti na cijeli Ummet iz razloga koje smo naveli u prethodnim poglavljima. Ummet je na istom nivou kao i država, u smislu suvereniteta, te svih organa i moći koji proizlaze iz primjene suvereniteta. Kao država, prema Ummetu bismo se trebali odnositi prije kao prema hilafetu nego kao prema *ed-devle-u* (državi). Hilafet je dosta bliži islamskoj tradiciji, kao i tevhidu, čiji je on direktna i kur'anska dedukcija,²⁴³ dok je *devla* više moderni izraz te je dosta daleko od kur'anske ide-

243 Što je ukazano kur'anskim ajetima u kojima se spominju termini *hilāfa*, *hulefā'*, *halā'if*, *jestahlifukum* i dr.

je namjesništva koja je istinski *raison d'être* Ummeta. Kada, spominjući hilafet, mislimo na državu, onda moramo imati na umu da postoje radikalne razlike između zapadnjačkog viđenja države i Ummeta. Hilafet je, prema tome, Ummet sve dotle dok uzima u obzir primjenu suvereniteta od strane Ummeta, a što je suština Ummetovog namjesništva. Pri analiziranju hilafeta, predlažemo da analiziramo i implikacije tevhida na političku teoriju.

Hilafet podrazumijeva trostruki konsenzus: vizije, moći i proizvodnje.

a) *Idžmā' er-ru'je*

Idžmā' er-ru'je (konsenzus vizije) je zajednica uma ili svijesti, te stoga ima tri komponente. Prva komponenta je znanje o vrijednostima koje sačinjavaju Božiju volju i pokret u historiji koga je njihova realizacija izazvala. Očigledno je stoga da znanje može biti sistematično i historijsko. Sastavni dijelovi vizije, po prirodi stvari, jesu beskrajni. Stoga, totalna obuhvatnost ne može biti uvjet; ono što jeste i što mora biti uvjet jeste suština ili srž. To je struktura, metodologija odnosa, hijerarhizacije i interferiranja koja će, jednom savladana, omogućiti otkrivanje i uspostavljanje onoga što nedostaje u obuhvatnosti. Ovo se naročito odnosi na sistematično znanje o vrijednosti, čiji izvori počivaju na Objavi, odn. Kur'anu i sunnetu, i razumu, kroz njegovo razumijevanje njegovih vlastitih procesa (logika i epistemologija), realnosti uopće (metafizika), prirode (prirodne nauke), čovjeka (antropologija, psihologija i etika), te društva (društvene nauke). Ni u slučaju Objave niti u slučaju razuma ne postavlja se zahtjev da vizija bude teorijska, apstraktna, sačinjena od sistematizirane konceptualizacije sadržaja, nego intuitivna, odn. da

posjeduje perceptivno svjetlo koje može osvijetliti bilo koje područje određujući za viziju jedan imidž relevantnosti islama prema njoj.²⁴⁴

Znanje pokreta u historiji, realizacija islamskih vrijednosti koje je on proizveo, je, s jedne strane, primarno empirijski posao.²⁴⁵ To je razlog zašto su se rani Muslimani konstantno hranili odlukama Poslanika (s.a.v.s.) te odabranim anegdotama iz života njegovih ashaba. Ova vrsta potrebe prati svaku vjersku zajednicu, jer je od krucijalne važnosti za njene sljedbenike da mogu prevazići nivo spekulativnog razumijevanja njihove vjere i uzdići se na nivo poznavanja kako utjeloviti to znanje u praksi. Partikularne aktualizacije vrijednosti vrše vrijedan i poželjan pedagoški utjecaj na njihove učenike, i lakši su za prodiranje i pamćenje nego sistematične studije. Ma kako bilo, oboje su nužno potrebni za prouzrokovanje vizije potrebne za hilafet.

Vizija komponirana od obje kategorije, sistematske percepcije vrijednosti i njihovog historijskog oličenja, još je nepotpuna bez znanja o sadašnjici, te kako sadašnjica može realizirati te vrijednosti nanovo. Budući da hilafet nije tvorevina okrenuta nazadnosti i zaostalosti, te da mora postojati i funkcionirati u sadašnjosti i u budućnosti, onda je nužno da se odnosi na one vrijednosti koje se dovode u vezu sa sadašnjošću i da determinira koji će to stvarnopostojeći *matériel* realizirati koju vrijednost, te kako sadašnji uvjeti utječu na redoslijed ranga vrijednosti prilikom njihove aktualizacije.

Idžmā‘ er-ru’je, kako smo definirali ovaj izraz, pretpostavlja se izvoru vjerskog znanja. Poslanikov hadis koji gla-

244 (3:104)

245 Upravo je ova usmjerenost na konkretno kao i provođenje njegovih odredbi doprinijela reputaciji islama kao praktične religije (ortoprakse) i tako ga izražajno suprotstavila utopijskim religijama

si: “Moj Ummet se nikada neće složiti u neistini” dogradio je auru skoro svetosti *vox populi* Ummeta. Pored toga, on, taj glas naroda, nije dogmatičan, nego uvijek ostaje otvoren.²⁴⁶ Ova otvorenost je institucionalizirana u *idžtihādu*, sposobnosti - čak dužnosti – svakog razumnog Muslimana da odredi nanovo cijeli ili bilo koji dio ranga islamskih istina i vrijednosti. *Idžtihād* je, po prirodi, dinamičan i kreativan, i, po sebi, on se poziva na perceptivni razum. I njega je Poslanik blagoslovio hadisom: “Ko god čini *idžtihād* ali pri tome poćini pogriješku, i pored svega, zasluųuje dio moralne nagrade, a ko god čini *idžtihād* i dođe do istine, zasluųuje dvostruko više.” *Idžtihād* i *el-idųmā‘*, zajedno, konstituišu dijalektički pokret, sadržan od islamskog dinamizma u podrućju ideja. Jer, dok je *idųmā‘* učinjen svetim kao vrhunac napora za razumijevanje, on je podstaknut kreativnom energijom *idžtihāda*; i dok *idžtihād* kao najviša željena svrha razumijevanja biva posvećen, on je racionalan, proćišćen i učinjen kritićkim nuųnoću uvjeravanja svih Muslimana u validnost njegovih odluka – iz potrebe kako bi ta odluka bila odobrena od svih Muslimana (*el-idųmā‘*).

b) *Idųma‘ el-irade*

Konsenzus moći je zajednica volje, i on ima dvije komponente: *el-‘asabijje* (*sensus communis*, društvena kohezivnost), kojom su Muslimani predani da odgovore na događaje i situacije na jedan te isti naćin, u ujedinenjenoj poslušnosti Boųijem pozivu; i *en-nizām* (organizaciona i logistićka aparatura sposobna za kristalizaciju odluka i mobiliziranja Muslimana za ispunjavanje poziva te “prevođenje” što-bi-

246 U islamu, *vox populi* se nikada nije smatrao jednakim *vox dei*. Radije je ostao apsolutno potćinjen Allahovim naređenjima, autoritativan ako je u skladu sa njima i osuđen ako zastranjuje od toga.

trebalo–biti vrijednosti u njeno što–bi–trebalo–činiti za pojedince, grupe i njihove lidere).

El-‘asabijje nije isto što i konsenzus vizije i nije njezina posljedica. On može i treba biti osnažen i produbljen tom vrstom konsenzusa. Zaista, on je nemoguć bez takve vrste konsenzusa, jer tamo gdje ne postoji zajedničko shvatanje, nikada nećemo naći kohezivnost. *El-‘asabijje* zahtijeva još više nego konsenzus vizije: izražava se odlukom pojedinca da se identificira sa pokretom, da veže svoju sudbinu za sudbinu lađe kojom Ummet brodi, a zatim da odgovori, odn. da kaže i čini pozitivno “da” pozivu i svemu onome što taj poziv podrazumijeva. Sama odluka je temeljena na dugom procesu psihičke transformacije u pravcu u kojem se pojedinac identificira sa Ummetom, ali na čijem kraju njegova svijest skreće ka implementaciji i identificira se sa hilafetom kao historijskim nalogom Ummeta. Ovaj psihički proces može biti predmet obrazovanja i pedagogije. Tamo gdje jeste, bio bi prečišćen i obilat. Ali on se može pojaviti prirodno putem rođenja, njegovan u zatvorenim krugovima plemena, u kojem slučaju bi rastao sa fanatičnim i slijepim nagonom da se identificira sa plemenom ili rasom. U ovom ga je smislu Ibn Khaldun deklarirao kao bazu društvene kohezije.²⁴⁷ S obzirom da u islamu ovi materijalni elementi bivaju nadmašeni u korist ideologije *et-tevhīda*, *‘asabijje* islama bi mogao biti rezultat novog procesa, nove *paideiae* (aktivne i neprekidne transfiguracije samog sebe u imidž koji Bog želi). *El-‘asabijje*, stoga, mora biti željen, opskrbljen, razvijen i zreo. On ne može biti nehotični rast samo po prirodi; niti pobrkan sa nacionalističkim osjećanjem evropskog romantizma, koji se često opisuje kao nesvjestan, nepromišljen, neobjašnjivo interan i mra-

247 Abdurrahmān ibn Haldūn, *El-Mukaddime* (Kairo: Matbe'a Mustafa Muhammed, n.d.) str.127.

čan – što zaista jeste ‘*asabijje* tribalizma. Islamski ‘*asabijje* je promišljen, jasno objašnjiv kao etički i odgovoran čin. On je predanost i angažiranje u sudbini Ummeta u jasnom svjetlu *et-tevhida*, te u punom sjaju potpunog dohvata značenja *et-tevhida*. On je i primjerom pokazan u svojoj najčišćoj formi u žamoru hodočasnika u Mekki dok obilaze oko Kjabe, ili dok na Arefatu uzvikuju: “*Lebbejke Allāhumme lebbejk!*” (Tvome pozivu, o, Gospodaru, mi se odazivamo! Odazivamo Ti se!). To je sasvim protivno teritorijaliziranom i/ili rasiziranom i kulturiziranom paritkularizmu, kakav je bio zapadnjački nacionalizam svih ovih stoljeća.²⁴⁸

Kao element bitan za univerzalistički Ummet, pokrivajući širok dio zemaljskog globusa, *el-‘asabijje* ne može biti samo činjenica u ličnom životu Muslimana niti on može djelovati kao slobodan talas onako i kada to Musliman želi ili ga prepušta u djelovanje kao reakciju na situacije i događaje. Takvo nešto bi bio kaos globalnih dimenzija. Kako bi bio islamski i, stoga, odgovoran, *el-‘asabijje* mora biti discipliniran i uvezan u tajming, intenzitet, pravac i kooperativno djelovanje sa svim drugim Muslimanima. Ovo je aspekt *en-nizāma* prema kome je institucija idžme pripremila muslimansko razumijevanje značenja *tevhida*. Ciljajući na *en-nizām*, naši preci su veoma dobro znali da svaki Musliman mora biti obrazovan kao i književno pismen, da mora poznavati velike dijelove Kur’ana, biti upućen u *sīra* (životopis) Poslanika (s.a.v.s.) i *sijer* ashaba, da mora često posjećivati džemat blizak njegovoj kući i ibadetiti u obližnjoj džamiji zajedno sa ostalim Muslimanima. Zahtjev da se prilikom obavljanja namaza ramena Muslimana moraju međusobno dodirivati je, ustvari, imao namjeru omogućavanja živućeg prisustva, recipročne samoidentifikacije jednog sa

248 V. autorovo djelo: “*Christian Ethics*”, pogl. I, VII: “Urubah and Religion”, str. 206.

drugim, te kooperacije sa Ummetom; u doslovnom smislu te riječi, to je oslanjanje na svijest vjernika kako se ona okreće priznavanju Boga kao Gospodara i Vladara. Sve ovo je bio pripremni rad za institucionaliziranu organizaciju hilafeta. Džamija je tada bila, kao što bi trebalo da bude i sada, sjedište islamske aktivnosti, centar islamskog logističkog mehanizma, jer u njoj se Muslimani svakodnevno pojavljuju, dolaze u lični kontakt sa svojim prijateljima pod okriljem *et-tevhīda*, te dobijaju svoj dnevni obrok duhovnog, moralnog i političkog vitamina. Ovaj posljednji bi mogao - i jeste, ustvari - biti dat od strane bilo kojeg Muslimana koji je, svojim boljim znanjem i mudrošću, prisiljen da se obraća svojoj braći, ne isključujući ni samog halifu, pozivajući ih ispunjavanju Allahovih naredbi: "Pozivajte na put Gospodara svoga mudrošću i dokazima",²⁴⁹ i Poslanikove ideje dodjeljujući *nasihatu* (slobodno danom savjetu) istu visinu nagrade koja se daje za *idžtiḥad*.²⁵⁰ Ovaj kontakt i međudjelovanje sa braćom Muslimanima dosegao je vrhunac u džumma - namazu, kada se govor *imama* smatra konstitutivnim stubom namaza. Ova *hutba* (hutba, govor) odnosi se na stanje današnjice, sa sociopolitičkim i ekonomskim problemima sa kojima se muslimansko društvo suočava. Ovim zahtjevom da hutba uključuje odlomke Kur'ana i hadise namjeravalo se unijeti islamsku mudrost koja treba da govori o aktualnoj situaciji te tako izrazi njenu značajnost. Konačno, običaj da '*āmil* (guverner, upravitelj) sam bude imam džumma - namaza znači kristalizaciju, u svrhu izvršenja, konsenzusa koji se pojavljuje

249 *Pozivaj (cijelo čovječanstvo) na put Uzdržavatelja svoga mudrošću i lijepim opomenama, i raspravljaj s njima na najprijazniji način!* (16:125).

250 U cilju promoviranja legitimnosti kritičkog posmatranja vladara, Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: "Svaki onaj koji izgubi život nastojeći upraviti vladara na pravi put umire smrću šehida" i: "Ako ljudi budu svjedoci tiranskog ponašanja svog vladara i ne učine ništa da bi ga spriječili, i oni snose krivicu grijeha koji je teško kašnjev od strane Allaha."

iz sedmičnih rasprava; ili, reflektujući neostvareni konsenzus, da uspostavi liderstvo oko kojeg će se ljudi moći okupiti, te da osigura i testira potrebni *dénouchment* na konkretni predmet debate. U islamu, sve ovo je dio pokoravanja Bogu; aktualna transformacija zemlje i ljudi u svrsi radi koje je i sam Kur'an objavljen,²⁵¹ konkretno služenje napoličara u Božijem posjedu, koje je zemaljska, a ne psihička akrobatska odanost monaha na pustinjском stubu, niti upanišadski guru, niti samomortifikacija (poricanje svijeta i tjelesnih užitaka), niti prijezirno odbijanje historije od strane asketa bilo koje vjerske tradicije.

c) *Idžmā‘ el-‘amel*

Idžmā‘ el-‘amel je vrhunac svih prethodnih priprema. To je provođenje svih što – bi – trebalo – činiti kristalizirajući ih iz *idžme*; proces za koga se, kao ni vječnom dinamizmu *idžma* – *idžtiḥad* dijalektike, nikada ne može reći da je okončan i, takoreći, da dovodi čovjeka u posjed njegovog prava na raj. Aktualiziranje Božije volje u prostor – vremenu je za čovjeka nastojanje koje prestaje samo Sudnjim danom. Sastoji se od zadovoljavanja moralnih potreba Ummeta, od pružanja svakom njegovom članu obrazovanja dovoljnog kako bi se on u punoj mjeri doveo do samorealizacije, osiguravajući sva materijalna i moralna sredstva nužna za odbranu Ummeta od njegovih stranih neprijatelja kao i za realizaciju Božije volje širom svijeta.

Zadovoljavanje materijalnih potreba Ummeta je suština Božije volje, pa stoga i vjere. Imajući u vidu da je Bog stvorio

251 Uistinu, Allah ne mijenja stanje ljudi sve dok oni ne promijene sami sebe... (13:11); ...Onaj koji (dobro zna) one koji, (i) kad ih Mi čvrsto utemeljimo na zemlji, ostaju ustrajni u namazu, i sadaku dijele, i naređuju da se čini ono što je ispravno, a zabranjuju da se čini ono što je krivo; ali – kod Allaha se nalazi konačan ishod svih događaja! (22:41).

čovjeka kako bi Mu služio,²⁵² te da on to čini kao napoličar u posjedu Božijem,²⁵³ slijedi da Bog želi od čovjeka da obrađuje zemlju, da uživa u plodovima i silama prirode i da razvija civilizaciju za svoje zadovoljstvo.²⁵⁴ Potvrđujući ovu viziju, Kur'an je opisao siromaštvo kao šejtanovo zastrašivanje²⁵⁵ te izjednačio vjeru sa hranjenjem gladnih i zaštitom nejakim.²⁵⁶ To je posljedica čovjekovog namjesništva da on može uživati zadovoljstva i plodove stvaralaštva, naročito ukoliko je ispunio svoju dužnost služenja Bogu.²⁵⁷ U mesopotamskoj viziji, sam akt stvaranja čovjeka je smjestio u posjed Boga kao Njegovog roba, ali taj akt je bio i početak organizirane agrikulture, izgradnje brana ili navodnjavanja

252 *I (reci im da) Sam stvorio džine i meleke, nevidljiva bića, i ljude samo zato da Me mogu (spoznati i) obožavati... (51:56).*

253 *On reče: O, narode moj! Obožavajte (samo) Allaha: vi drugog Božanstva osim Njega nemate! On vas je stvorio iz zemlje i učinio da budete sretni na njoj. Molite Ga, zato, da vam oprost i grijehe vaše, a onda se okrenite Njemu u pokajanju – jer, uistinu, moj Uzdržavatelj je uvijek blizu, odaziva se (na poziv svakoga ko Ga zove)! (11:61).*

254 *Allah je obećao onima od vas koju su dosegli vjerovanje i koji čine dobra djela da će, sigurno, učiniti da oni dođu na vlast na zemlji, kao što je učinio (da neki od) onih koji su živjeli prije njih dobiju vlast; i da će, sasvim sigurno, čvrsto ustanoviti za njih vjeru kojom je On bio zadovoljan da im je podari; i da će, sasvim sigurno, učiniti da njihovo nekadašnje stanje straha bude zamijenjeno osjećajem sigurnosti – (otkrivši da) oni obožavaju (samo) Mene, ne pripisujući Božanske moći ničemu mimo Mene! Ali svi koji, nakon (što su shvatili) ovo, radije poriču Istinu – istinski su poročni! (24:55).*

255 *Šejtan vam prijeti siromaštvom i nalaže vam da budete škrti, dok vam Allah obećava Svoj oprost i darežljivost. A Allah je bezgraničan, Sveznajući (2:268).*

256 *Jesi li ikada razmišljao o (vrsti čovjeka) koji dokazuje da je laž svaki moralni zakon? Vidi, pa to je onaj koji odbija siročić i ne podstiče da se siromah nahrani! (107: 1 – 3).*

257 *Reci: Ko će zabraniti ljepotu koju je Allah stvorio za Svoja stvorenja, i ukusna jela?! Reci: Oni su (dopušteni) u životu na ovom svijetu svima koji su dosegli vjerovanje – a samo njihovi će biti na Dan ponovnog proživljenja! Mi ovako jasno izričemo ove poruke ljudima sa (prirođenom) spoznajom! (7:32).*

i odvođenja kanala, *zigurata* za objedinjavanje i skladištenje žetve, otkrića pisanja i čuvanja zabilježaka, te konačno i uspostavljanja vlasti na nivou naselja, gradova, provincija, nacija pa i svijeta. Ukratko, akt stvaranja je bio način kojim se svijet izvukao iz haosa i uspostavio kosmos.²⁵⁸

Semitski um nikada nije bio kadar da razumije poricanje ovoga svijeta ili mortifikaciju asketa. On nikada nije smatrao seks i rađanje, hranu i komfor kao suštinsko zlo. Po njegovom gledištu, zlim se uvijek smatrala njihova zloupotreba, a ne same pojave kao prirodni fenomeni. Gnostičko zavjetovanje, koje je kršćanstvo naslijedilo, sa svim svojim ignoriranjem tijela i općenito fizičkog svijeta, bilo je to koje je u kršćanski pokret ubrizgalo sjeme asketizma i poricanja ovoga svijeta. Zasigurno, islam jeste naredio post, ali je to učinio radi dvije svrhe: kao provjeru samosavlađivanja i kao saosjećanje sa siromašnima. Također je, u istom ajetu, naredio i da post mora biti prekinut u vrijeme zalaska sunca sa dosta hrane, pića i veselja.

Koji je to nivo materijalnih potreba čovjeka koje hilafet mora zadovoljiti ako želi ispuniti ono što se od njega očekuje? Minimum je dosta lahko odrediti; to je nivo pri kome bi glad, bolesti i razvratno ponašanje mogli biti iskorijenjeni u cijelom čovječanstvu, dok je maksimalan nivo nemoguće utvrditi s obzirom da nije moguće determinirati iskorištavanje sila i blagodati prirode. Oboje su funkcija stalnorastuće nadmoći prirodnih zakona ili obrazaca koje je Bog ugradio u prirodu radi ljudske koristi.²⁵⁹ Sve na zemlji i na nebesima je, govori

258 Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 60.

259 *I On vam je potčinio, (kao dar) od Sebe, sve što je na nebesima i na Zemlji; u tome su, zaista, poruke za one koji razmišljaju!* (45:13); ... *On je onaj koji je Zemlju učinio pogodnom za život na njoj: idite, onda, naokolo po svim njezinim predjelima i uživajte opskrbu koju (vam) On pruža, ali (uvijek imajte na umu da) ćete pred Njim oživljeni biti!* (67:15).

nam Kur'an, radi ljudske koristi. Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: "Ko god se uvečer bude sit odmarao kod kuće, a njegov susjed tokom dnevnog putovanja ostane gladan, taj je uvrijedio Boga"; a Omer (r.a.), drugi halifa, jednom je rekao: "Plašim se da me Bog na Sudnjem danu ne drži odgovornim za svaku mazgu koja se spotakne ili padne na nepopravljenim pločnicima u najudaljenijim selima moga hilafeta".²⁶⁰

Islam naređuje dobročinstvo kao i svaka druga vjera. Pozivajući da se dijeli sadaka, islam je imao za cilj da to uvede kao znak i izraz istinoljubivosti nečijeg vjerovanja. Međutim, iznad svih vjera, islam je uspostavio zekjat koji predstavlja godišnju pristojbu na imetak od 2,5% a koji se prikuplja odobrenjem javnog zakona. Nazivajući ga *ez-zekat* (čišćenje), islam je htio naglasiti da naš imetak nije čist i kao takav nije berićetan dok ga ne podijelimo sa svojom islamskom braćom. Nadalje se osiguravaju oni koji žive u oskudici te njima pripada ne milostinja, niti dozvoljene mrvice, nego pravo - pravo na imetak imućnih.²⁶¹ Islam je zabranio monopol kao gomilanje blaga, i ukinuo kamatu kao glavni instrument eksploatacije čovjeka od strane drugog čovjeka.²⁶² S druge strane, islam naređuje čovjeku da traži Božije blagodati bilo gdje i svugdje,²⁶³ da ne prestaje i da emigrira u potrazi za tim blagodatima – zaista da traži "milione", ali

260 Muhammad Husajn Hajkal, *El-Fārūk 'Umar* (Kairo: Matbe'a misr, 1364) vol. 2., p. 200.

261 ...i (dijelili su) iz svega što su imali obavezni dio onima koji su tražili (pomoć) i onima koji su oskudicu trpili (51:19).

262 (Teško onome) koji imetak gomila i smatra ga jamstvom, misleći da će mu njegov imetak dati da zauvijek živi! (104: 2 – 3); ...dok je Allah kupovinu i prodaju učinio zakonitim, a lihvarenje nezakonitim (2:275).

263 A kad se namaz završi, razidite se slobodno po zemlji, i nastojte postići (nešto) od Allahovih blagodati; ali spominjite Allaha često – kako biste postigli sreću! (62:10).

pod moralnim zakonom Boga, odn. bez izdajništva, varanja, krađa ili lopovluka. Jednom kada zaradi i sakupi taj “milion” ili bilo koji dio tog iznosa, ili mnogostruko više od toga, on to mora zasladiti zekjatom, i svoju vlasničku “istinoljubivost” dokazati sadakom.²⁶⁴

Dužnost hilafeta je da učini sve što je u njegovoj moći da omogućći svakom članu Ummeta da zaradi i uživa Božije blagodati na zemlji. Ali ova svrha, plemenita i nužna, veoma brzo se izrodi u okrutnu animalnost i degradaciju, iskrivljavanje ljudske ličnosti i izdaju sveukupne Božije volje jednom kada se prema njoj odnosi kao jedinom ili krajnjem završetku ljudskog života.²⁶⁵ Materijalne potrebe života su neminovne i dobre po prirodi; one su tu da bi se zadovoljavale na najvišem mogućem nivou. Međutim, one kao i cijeli materijalni aspekt života koga podržavaju samo su sredstva, instrument, nosilac za duhovno, bilo pojedinca, bilo Ummeta kao cjeline. Stoga, smatrati materijalna traganja krajnjim završetkom znači poricati duhovno.

To znači tvrditi da je duhovno prazan, rastjelovljen život ritualne i psihičke samotransformacije, kao alternativan životu materijalnog traganja. Duhovni život u islamu ima tri nivoa traganja koja se vrše sva odjednom. Prvo je angažiranje pojedinca u općim materijalnim brigama Ummeta. Ovo je zadatak potčinjavanja svojih vlastitih materijalnih potreba zahtjevima “ummetskog” rada. Drugo je traganje

264 (Zato, Vjerovjesniče,) prihvati taj (dio) njihova imetka koji je ponuđen u ime Allaha kako bi ih time očistio od grijeha i učinio da budu čedniji, i moli za njih; ta tvoja će im dova biti (izvor) utjehe – jer Allah sve čuje i sve zna! (9:103). - Kurʼanski ajeti koji upućuju na obavezu izdvajanja zekjata su mnogobrojni da bi se svi nabrojali. V. Berekat, *El-Muršid*...

265 Doista, težnja za nekom vrijednošću izuzimajući druge vrijednosti dovođi do tiranije ili monopola te vrijednosti. Takva pretjerana težnja skrnavi kako uloženi trud, tako i njene ciljeve i preobraća ih u nešto bezvrijedno.

za obrazovanjem kako samog sebe, tako i drugih na dvostrukom nivou; viz., da savladavanje prirodnih zakona učini plodouživanje prirode od strane čovjeka lahkim i mogućim, i da dijelektika idžma–idžtihad može postati još dinamičnija, kreativnija, da može dosegnuti čak i više instance Božije volje. Treći nivo je proizvodnja estetskih djela kristaliziranjem čežnje, apsiracija i karijere Ummeta, kako bi Ummet nastavio da aktualizira vrijednosti ili Božiju volju u povijesti.

Druga komponenta idžma–idžtihadu u konsenzusu proizvodnje/produkcije jeste odredba obrazovanja svakog od članova Ummeta do one širine i visine u kojoj u punoj mjeri može biti ostvarena samorealizacija svakog njegovog člana.²⁶⁶ Nijedan pojedinac nije realizirao svoj poziv kao Božijeg roba ako svoj lični potencijal nije razvio i usavršio koliko god je to moguće. Jedan takav pojedinac ne samo da će biti nesretan, i ne samo što će ummet sastavljen od takvih pojedinaca postati frustrirano društvo, nego će i iskušenje za traženje samorealizacije izvan granica Ummeta i zavjereništvo usmjereno na podrivanje i rušenje hilafeta nastaviti da love neiskorištene talente, neiskorištene energije i neispunjene duše. Hilafet mora da učini dvije stvari: da kreira potrebu, odn. da probudi skrivene potencijale u svojim članovima i da osigura sredstva za njihovo samoispunjenje. Ako ne uspije u prvome, onda na svojim rukama nosi Ummet ignorantnih i neprobuđenih naivnih ljudi. Ako ne uspije u

266 Čitaj u ime Uzdržavatelja svoga koji stvara... (96:1); ...Čitaj – jer Najdarežljiviji je Uzdržavatelj tvoj, Koji je poučio (čovjeka) peru, poučio čovjeka onome što nije znao (96: 3 – 5); ...Nije poželjno da svi vjernici idu u boj (za vrijeme rata)! Iz svake skupine između njih neki treba da se uzdrže od odlaska u rat, i neka se (umjesto toga) posvete postizanju dubljeg poznavanja vjere, i (tako budu u stanju) da podučavaju svoju braću koja se vraćaju kući kako bi se (i) oni mogli čuvati zla (9:122).

drugome, onda otvara vrata samopražnjenju i samotrošenju kroz emigraciju, ili samouništenju kroz rušenje iznutra, te rat i stranu eksploataciju izvana.

Hilafet mora, u cilju zadovoljavanja konsenzusa proizvođačke, mobilizirati Ummet kako bi osigurao sve što je neophodno za djelotvornu odbranu Ummeta od napada njegovih neprijatelja.²⁶⁷ Nijedan član nije dobrovoljac; svi su oni regruti u borbi kada je u pitanju opstanak Ummeta, ili kada zadatak pravljenja Božijeg poretka u svijetu zahtijeva njihovo djelovanje.

U konačnoj analizi, ova je strana *idžma‘ el-‘amela* ta koja konstituira najvišu sreću Ummeta, naime, njen doprinos islamizaciji svijeta. To je taj aspekt njegove vokacije koji podiže Ummet do nivoa pri kojem se on dokazuje u materiji ljudske historije, svjetske historije. Njegovo dostignuće na ovom nivou konstituira ummetsko krajnje opravdanje u očima Boga, *sub specie aeternitatis*.

2. ET-TEVHID I POLITIČKA MOĆ

a) Islam i muslimanski svijet: žalosne činjenice

Muslimanski svijet koji sada broji više od milijarde članova - koji obitavaju u području koje se proteže od Atlantika pa istočno sve do Pacifika - puštajući svoje korijenje i šireći se u Evropi i Americi, konstituira ogroman potencijal za uspostavljanje Božije riječi kao vrhovne u svijetu. Nažalost po

²⁶⁷ Zato, spremite protiv njih svu silu i borne konje koje ste kadri sakupiti kako biste mogli odvratiti Allahove neprijatelje, koji su i vaši neprijatelji i druge osim njih za koje možda ne znate, (ali) za koje Allah zna; a sve što budete potrošili na Allahovom Putu bit će vam nadoknađeno potpuno i neće vam biti krivo učinjeno! (8:60).

njega i po svijet, on je još uvijek veoma daleko od razvijanja i usavršavanja njegovih sposobnosti u interesu Božijeg poziva. Zaista, on se drži veoma nesigurnog balansa između korištenja njegovih vlastitih sposobnosti za njegov vlastiti razvoj; i trošenja tih sposobnosti na uzaludne napore kod kuće i konstruktivne napore radi koristi nemuslimana.

Velika većina ustava muslimanskih zemalja navodi islam kao državnu vjeru. Samo jedna, Saudijska Arabija, uzima tu tvrdnju ozbiljno, kao znak implementacije šeri'ata.²⁶⁸ Mnoge ostale zemlje, kao što su Pakistan i Kuvajt, dolaze poslije sa tvrdnjom da je islam *raison d'être* države i Ummeta, ali joj dodaju zapadnjačke deskriptivne pojmove, npr. da su oni nacije ili države zato što oni kombiniraju narod, teritoriju i suverenitet – mišljenje koje odmah pretpostavlja islam kao neadekvatan za *raison d'être* Ummeta. Treća klasa zemalja kao što su Egipat, Maroko, Sudan, itd., smatraju islam neophodnim šlagom na tortu, čija su unutrašnja struktura i sastav oblikovani prije zapadnjačkim negoli islamskim pogledima. Nacionalizam, nova *šu'ubijja*, imitirajući zapadnjački brend (Blut und Boden) romantizma, određuje imigraciju i naturalizaciju zakona, aktivno državništvo vođa, stil života inteligencije i drugih elita, i društveni samoimidž koji biva prenošen na obrazovanje i inspiraciju narodnih masa. Ne postoji nijedna muslimanska zemlja koja se održava u stalnoj mobilizaciji i budnosti u kakvoj se nalazilo Poslanikovo društvo tokom cijelog perioda Poslanikovog vladanja u Medini! I možda najgora od svih osobina muslimanskog svijeta danas je njegova propast na području obrazovanja! Ne postoji u njemu jedinstvena institucija koja preuzima na sebe teret obrazovanja petogodišnjeg Muslimana i njegovog

268 Prvo izdanje ove knjige objavljeno je 1982. g. – prim. prev.

ponovnog vraćanja Ummetu sa potpuno razvijenim potencijalima. Mi nemamo vještine koje ispunjavaju zadatak obučavanja muslimana za transformaciju svijeta i pravljenje materijalnog u sličnosti sa Božanskim obrascem u samoj svijesti tog, Božanskog obrasca, kao krajnjeg završetka njegove vlastite lične egzistencije. Postotak obrazovanih emigranata i frustriranih rezidenata u odnosu na ukupan broj doktoranata i magistranata je zastrašujuće visok. U drugoj krajnosti, postotak nepismenih u odnosu na pismene je bolno zabrinjavajući.

Nije uznemiravajuće to što se muslimani bûde iz njihovog dugog sna, što su njihova društva krhka u ekonomskom, društvenom i političkom ambijentu, ili što njihove države tapću iz inertnosti i letargije u *staccato* ritmu. Ono što je zabrinjavajuće je manjak vizije među muslimanskim liderima u Ummetu u ovom ključnom trenutku sadašnjosti i budućnosti. Ono što mi primjećujemo jeste posljedica tog nedostatka vizije, a to je apsolutna odsutnost napora da se izgradi islamski građanin, koji je predan ideologiji islama, kao da je u svojoj kući, na kraju dvadesetog stoljeća.

b) Obećanje političke moći

Nijedan *engagé* musliman neće razumjeti niti prihvatiti izvinjenja koja muslimanski političari obično daju o tužnim mahanama Ummeta u ovom stoljeću. I niko neće prihvatiti argument da inicijativa narodnih masa mora doći iz redova masa, prije nego može biti primijenjena od strane lidera hilafeta. Elita koju Ummet ima, zasigurno ima znanja, i to u izobilju. Ono što je sada potrebno, u ovom trenutku povijesti, jeste iskra koja će potpaliti volju Ummeta i pokrenuti je. Ovo može doći samo od onih lidera koji su spremni da

se angažiraju u opasnom poslu uključivanja u povijest kao njegov subjekt, a ne kao objekt.²⁶⁹

Uključivanje u povijest muslimanskog Ummeta, počinje kod kuće, u strpljivom, racionalnom građenju hilafeta za kojeg se ne može reći da postoji ni u jednoj današnjoj muslimanskoj državi. Jednom kada osigura privremenu bazu na kojoj će se usidriti, hilafet mora mobilizirati cijeli muslimanski svijet i pozvati ga na marš. Nijedna cijena se ne smije smatrati prekomjernom za ostvarivanje ovog cilja, osim ako bi to vodilo rastvaranja samog hilafeta. Njegovo osoblje može i treba podnositi napore ako napredak ka tom cilju ne može biti ostvaren bez toga. Jednom kada Ummet bude spreman, trenutak Ebu Bekrovog hilafeta će ponovo oživjeti. To će biti najveći trenutak koji se ikada dogodio poslije Hulefa'i-r-rašidina.

269 Recí: "Nikada nam se ništa ne može desiti osim onoga što je Allah odredio! On je naš vrhovni Gospodar; neka se vjernici u Allaha uzdaju!" Recí: Da li, možda, puni nade očekujete da nam se nešto (loše) desi – (dok vam se ništa ne može desiti) osim jedno od dvoje najboljih? Ali što se vas tiče, mi puni nade očekujemo da vam Allah nametne kaznu, (ili) On Sam ili našim rukama! (9:51 – 52).

NAČELO EKONOMSKOG UREĐENJA

Muhammedu Ikbalu, duhovnom osnivaču Pakistana, pripisuje se u zaslugu da je bio prvi u savremenom dobu koji je, u ime islama, ustvrdio da je “političko djelovanje izraz islamske duhovnosti”.²⁷⁰ Muslimani širom svijeta uvjerali su se u tu istinu i ponosno ponavljali Ikbalove riječi u svakoj prilici. Ovo područje je još otvoreno za islamskog mislioca Ikbalovog renomea da, u ime islama, proglasi svijetu da je i ekonomsko djelovanje izraz islamske duhovnosti. Muslimani bi se veoma brzo i lahko uvjerali u ovu novu istinu, kao i u onu Ikbalovu. Oni neće propustiti njezinu poentu, kao što nisu propustili ni poentu Ikbalove izjave; naime, da, suprotno od kršćanskog odvajanja crkve od države, islam smatra da “crkva” zahtijeva “državu”, da su postojanost i dobrobit države suštine vjere i, analogno tome, ekonomskog djelovanja. Ekonomija Ummeta i njegova dobrobit suštine su islama,²⁷¹ kao što je i islamska du-

270 M. Iqbal, *Reconstrucion of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1977.), pogl. V.

271 *Sjetite se kako vas je On učinio nasljednicima (plemena) 'Ād i nastanio vas zastalno na zemlji, kako biste (mogli) graditi za sebe dvorce na njezinim ravninama i isklesati brda (da vam služe) kao prebivališta! I neka su vam uvijek na umu Allahove blagodati i ne činite zlo na zemlji šireći pokvarenost! (7:74) ...On reče: O, narode moj! Obožavajte (samo) Allaha: vi drugog Božanstva osim Njega nemate! On vas je stvorio iz zemlje i učinio da budete sretni na njoj. Molite Ga, zato, da vam oprostí grijehé vaše, a onda se okrenite Njemu u pokajanju – jer, uistinu, moj Uzdržavatelj je uvijek blizu, odaziva se (na poziv svakoga ko Ga zove)! (11:61).*

hovnost nezamisliva bez pravičnog ekonomskog djelovanja.²⁷² Ova pozicija razdvaja islam od svih drugih vjera, jer nijedna druga vjera nije se tako čvrsto vezala za politiku kao što je to učinio islam, izuzmu li se drevni Egipat i Mesopotamija, gdje je kraljevstvo bilo sveto. Međutim, oni su osuđeni kao pagani. Isto tako, nijedna vjera nije se tako čvrsto vezala za ekonomiju kao islam, osim komunizma u kome je materija zauzela mjesto Boga, što je ideologija koju muslimani osuđuju kao oblik širka (idolopoklonstva). Istina, čini se da se islam ozbiljno približava i jednom i drugom ovom ekstremnome mišljenju, ali jednako ostaje toliko različit od njih da njegova bliskost s njima ne predstavlja nikakvu opasnost. Kao i prethodno poglavlje, u kome smo govorili o političkom uređenju, i ovo poglavlje teži da razjasni esencijalne relacije *et-tevhida* i ekonomskog uređenja, relacije koje su suštinske za islamsko vjersko iskustvo.²⁷³

1. ZAJEDNIČKI SUŠTINSKI PRIORITETI MATERIJALNOG I DUHOVNOG

a) Ne kao kršćanstvo

Nekoliko stoljeća prije poslanika Muhammeda (s.a.v.s.), Isa/Isus je prenio Božiju poruku čija je propozicija "Čovjek

272 ...i (dijelili su) iz svega što su imali obavezni dio onima koji su tražili (pomoć) i onima koji su oskudicu trpili. (51:19) ...Jesi li ikada razmišljao o (vrsti čovjeka) koji dokazuje da je laž svaki moralni zakon? Vidi, pa to je onaj koji odbija siročić i ne podstiče da se siromah nahrani! (107:1 – 3).

273 (107: 1 – 3) – Navodimo nanovo iste ajete zbog njihovog izuzetnog značaja. Ovim ajetima se ustvrđuje da odbijanje siročeta i nepomaganje u hranjenju gladnih i siromašnih znači poricanje same vjere, odn. cjelokupne vjerske doktrine, vjerovanja, etike, zakona, duhovnosti – svega!

ne živi samo od hljeba” bila od ključne važnosti.²⁷⁴ Matej i Luka, pisci Evanđelja koja im se pripisuju, povezali su ovu Isusovu propoziciju sa pitanjem kojim je satana (šejtan) testirao moć Isusa, navodnog “Sina Božijeg”, da pretvori puštinjsko kamenje u hljeb u trenutku slabosti budući da je bio gladan nakon četrdeset dana posta u divljini. Pokušaj da se ova izjava poveže sa time da je Isus sin Božiji je tako *mal – à – propos* da uopće ne treba da odvrća našu pažnju od same izjave koja je lijepa i važeća bez šejtanovog izazova. Čovjeku koji je postio četrdeset dana, kako Matej tvrdi bez imalo pretjerivanja, gotov hljeb bi bio krajnji izazov, a ne sinovstvo Boga. Podsjetimo da Isusov odgovor, kako su to izjavili Matej i Luka, nije bio neposredno poricanje propozicije da čovjek živi od hljeba, nego uvjetovane tvrdnje da čovjek živi *samo* od hljeba. Da je Isusovo poricanje bilo potpuno, i stoga osuđivanje samog materijalnog života, ovo ne bi bila izjava semitskog uma; prije bi to bio sud helenskog uma i, sasvim preobraćen u stav protiv sebe; najprije zbog identificiranja božanstva sa prirodom, a zatim zbog razočaranja i frustracija svojim vlastitim stvaralaštvom, homerski um se okrenuo protiv sebe u gnosticizam, suprotan ekstremni svjetonazor, i ustvrdio duhovnost potpuno suprotnu i različitu od prirode i materije.²⁷⁵ Drugi odlomci u Evanđeljima koji izražavaju takvo potpuno osuđivanje materijalnog svijeta, znamenito Matejevo 6:11 ff, diktirani su gnostičkim stavovima. Izjava o kojoj je riječ, u svakom slučaju, sačuvala je moralni balans tipičan za *dīn el-fitre*, jer je težila da osudi ne materijalno, nego zloupotrebu materijalnog. Ona je samo porekla da čovjek živi isključivo od hljeba. Stoga,

274 Ali, Isus je odgovorio, kako kaže Biblija: “Ne živi čovjek samo o kruhu, nego o svakoj riječi što izlazi iz Božijih usta” (Matej, 4:4).

275 Hans Jonas, *The Gnostic Religious*, (Boston: Beacon Press, 1958), str. 46.

ona predstavlja pojedinačni semitski, vjerovatno poslanički stav u helenskom svijetu.

U rukama kršćanske historije, ova Isusova izjava je postala kamen temeljac antimaterijalističke ideologije. Ona je izrasla u potpunu osudu materijalnog, svijeta i historije. Razvila je izolacionističku etiku asketizma, političkog cinizma i monaštva. Postala je ratni poklič nove religioznosti, koja je transformirala Isusovu vjeru u kršćanstvo, vjeru sv. Pavla, Atanaziusa, Tertulijana, Augustina i imperijalne Rimske crkve.²⁷⁶

Isus je poslan jevrejima da dokrajči njihov grubi materijalizam i da ih oslobodi ekstremnog legalizma kojem su ih bili potčinili njihovi rabini. Njegovo rješenje je moralo biti ponovno naglašavanje duhovnog, unutrašnjeg, personalnog, koje je bilo oslabljeno ili izgubljeno u literalističkom konzervativizmu rabina. Taj poziv je iskvaren od strane njegovih sljedbenika u drugi ekstremizam utemeljen na degradiranju materijalnog, vanjskog i javnog, društvenog. "Čovjek ne živi samo od hljeba" postao je izgubljeni, zloupotrijebljeni motto njegovog pokreta.

b) Islamski odgovor

1) Islam i vjere

Iz šire, svjetske perspektive, islam je konstituirao genialni proboj iz ustaljenosti u koju je svijet bio zapao kad je bio podijeljen između indijske i helenske religioznosti. Indijska religioznost je smatrala da je univerzum sam apsolut (Brahman), ne u njegovom idealnom obliku, nego u objekti-

276 V. autorovo djelo: *Christian Ethics*, II dio

viziranom, individualiziranom i partikulariziranom obliku, koga je osuđivala.²⁷⁷ Objektivizacija Brahmana, apsolutnog duha, nepoželjna je. Kao posljedica toga, vjerski, moralni imperativ je shvaćen kao bijeg iz područja vanjskog svijeta, koji je osuđen kao zlo, u područje apsolutnog (Brahmana, nirvane). Ovim gledištem, kultura materijalnog svijeta, odn. prokreacija i mobilizacija za proizvodnju hrane, obrazovanje, preuređivanje svijeta u prelijepi vrt i pravljenje povijesti jesu definitivna zla zato što šire, intenziviraju ili produžavaju stanje objektivizacije. Očigledno, jedina moralnost koja je u skladu sa ovim gledištem je individualistička i ona koja poriče ovaj svijet. Džainizam i teravada budizam ostali su vjerni njihovoj suštinskoj viziji Upanišada.²⁷⁸ Hinduizam je prihvatio viziju u korist obdarenih elita, izlažući poznatu religioznost u kojoj se kaste raduju oslobađanju njihovih patnji tek u narednom životu, dok nastavljaju da rade na određenim položajima u ovom životu bez imalo užitka i zadovoljstva da ispunjavaju svrhu svoga postojanja.²⁷⁹ Slično je i mahajana budizam sačuvao ovu viziju kao bekground i izgradio svoju religioznost iz domorodačke kineske ovozemaljske moralnosti i odredio bodisatve (ljudske pretke apo-teizirane u spasitelje) da iskupe ljude od patnji postojanja.²⁸⁰

Kombinirajući elemente egipatskih i grčkih vjera, mitraizma i bliskoistočnih misterioznih kultova, helenizam je progutao Isusov semitski pokret koji je težio da reformira legalizam i etnocentrizam judaizma. Stoga, grčko – egipatski element koji je identificirao Boga sa svijetom je

277 Ismā'il R. el-Fārūkī, *Historical Atlas.....*, str.237-8

278 Ibid.

279 Noss, *Man's Religions*, str. 103-4

280 Ibid., str. 155.

zadržan, ali modificiran i razblažen doktrinom inkarnacije koja je učinila da Bog postane čovjek i omogućila čovjeku da se asocira sa božanstvom. Dakle, ozlojeđenost ugnjetenog carstva, gnostička averzija prema materiji i svijetu i iskupljenička nada mitraizma i judaizma, svi zajedno su kombinirani da kršćanstvu daju njegov sud stvaralaštva kao propalog, svijeta kao zlog, države i društva kao tvorine đavola, i moralnog života kao individualističkog i svjetoporićućeg.²⁸¹

Posve je okrepljujuće razjašnjenje koje je, u tom pravcu, dao islam. Ostavio je postrani obje tvrdnje, indijsku i egipatsku, koje su identificirale Apsoluta sa svijetom, Stvoritelja sa stvorenjem, bilo u korist stvorenja, kao što je bio slučaj u Egiptu i drevnoj Grčkoj, ili u korist "Stvoritelja," kao što je bio slučaj u Indiji. Islam je, koristeći se historijom, redefinirao ovu drevnu mesopotamsku viziju potpuno beznačajnog odnosa između Stvoritelja i stvorenja, i viziju čovjeka kao sluge u posjedu Boga. Islamska reafirmacija je trebala biti kristalizacija ove drevne mudrosti, *dīn el-fitre*, kako je Kur'an-i kerim naziva.²⁸²

U ovom je kontekstu naš Poslanik (s.a.v.s.) poslan od Allaha (dž.š.) da ispravi ravnotežu, prepravi nesporazum i ponovno uspostavi odgovarajuće relacije između materijalnog i duhovnog. Čemu je podučavao naš Poslanik (s.a.v.s.)? Koji je smisao poruke koju je on dostavio?

281 V. autorovo djelo: *Christian Ethics*, str. 193.

282 *Ti usmjeri cijelo svoje biće, postojano, prema (jedinoj i uvijek istinitoj) vjeri okrećući se od svega što je lažno, u skladu sa prirodnom sklonošću koju je Allah usadio u čovjeka (jer) – ne dopustiti da ikakva promjena pokvari ono što je Allah tako stvorio – to je (svrha jedine) i uvijek istinite vjere; ali većina ljudi to ne zna!* (30:30).

2) Implikacije tevhida: svjetovnost

Započnimo razmatranjem pretpostavki ili primarnih principa islama. Suština islamskog vjerskog iskustva je tevhid, odn. priznavanje da nema drugog Boga osim Boga, Allaha (*lā ilāhe illallāh*). Ono što je osobito islamsko – te stoga i novo – u tevhidu kao metafizičkom principu jeste negativni aspekt njegove tvrdnje. Tvrdnja da ne postoji biće koje ima osobine, moći i ovlasti Boga osim Boga, Allaha, neposredno napada jevrejske, kršćanske i predislamske arapske poglede pridruživanja drugih bića Bogu. Tevhid je pročistio vjeru od svih sumnji koje se odnose na transcendentnost i jedinstvo Boga. Time je on postigao dvije svrhe: priznavanje Boga kao jedinog Stvoritelja univerzuma i izjednačavanje svih ljudi kao Božijih stvorenja, obdarenih istim esencijalnim kvalitetima stvorenog čovječanstva, istim kosmičkim statusom.

Tevhidu pripada i drugi aspekt, aksiološki. Tvrditi *lā ilāhe illallāh* znači da je Allah (dž.š.) jedina i krajnja vrijednost, da je sve drugo samo instrument čija vrijednost ovisi o Bogu, jer njegova vrijednost i dobrota bivaju mjereni njegovom ostvarenom aktualizacijom krajnje, Božije dobrote. To znači da je Bog krajnji završetak svih želja, da je On jedan i jedini Gospodar Čija volja je što – treba – biti svega što postoji. Ovim gledištem, čovjek je sluga čiji poziv i sudbina jesu služba Bogu, ili ispunjavanje Božije volje, tj. aktualizacija vrijednosti u prostoru i vremenu.

Zasigurno, čovjek je volio Boga i povinjavao se Njemu i ranije. Ipak, u indijskoj religioznosti On (impersonalni Apso-lut) je bio voljen i Njemu se povinjavalo kao suprotnosti materijalnog svijeta, i to kroz poricanje svijeta. U egipatskoj i grčkoj religiji Bog je bio voljen i povinjavalo Mu se kao samom materijalnom svijetu, kroz usklađivanje sa pozivom svijeta. Samo u

semitskoj religijskoj struji Bog je bio voljen, a pokoravalo Mu se kao ne – prirodi, nematerijalnom gospodaru prirode i materije. Međutim, semitska struja se okamenila u rabinistički judaizam, rasturajući se u romantizmu i hedonizmu Arabije i kombinirajući se sa mitraizmom i helenizmom formirajući rimsko kršćanstvo iz oslobađajućeg Isusovog prodora.²⁸³ Prema tome, tevhid je bio neophodan da vrati semitsku struju u njenu prvobitnu poziciju, naime, to da stvaranje ili prostor – vrijeme je medijum, *matériel*, u kome Božija volja treba biti aktualizirana; da je ona zasigurno dobra, ali njena dobrotu je od *materia prima* nužan ambijent za utjelovljenje ili konkretizaciju Božije volje. Svaka komponenta stvaranja je stoga dobra, i stvaranje ne samo da je najbolje od svih mogućih svjetova, ono je i bez mahanja i savršeno.²⁸⁴ Zaista, stvaranje ispunjeno vrijednošću od strane čovjeka posredstvom moralne vizije i djelovanja samo po sebi je Božija svrha stvaranja.²⁸⁵ Posljedično tome, uživanje njegovih elementarnih ili utilitarističkih vrijednosti je nevino; a svijet ispunjen vrijednošću je monument za Boga čije očuvanje i uvećanje jesu djela zahvalnosti i bogosluženja na strani čovjeka.²⁸⁶ Kao instrument za realizaciju apsolutnog, svaki

283 V. autorovo djelo: *Urūbah and Religion*.

284 *I On je taj koji je stvorio nebesa i Zemlju u šest vremenskih razdoblja; i sve (otkad je odlučio da stvori život) prijestolje Njegove svemoći počiva na vodi! Allah vas podsjeća na vašu ovisnost o Njemu da bi vas iskušao (i tako objelodanio) ko je od vas najbolji u ponašanju! (11:7); ... (Neka je uzvišen) Onaj koji je stvorio sedam nebesa u punom međusobnom skladu: ti nikakav nesklad nećeš vidjeti u stvaranju Samilosnog! Usmjeri pogled svoj (na to) još jednom: vidiš li ikakvu pogrešku? Da, usmjeri svoj pogled (na to) još jednom i još jednom: (svaki put) će ti se pogled tvoj vratiti zbunjen, umoran, poražen... (67:3 - 4).*

285 *Jer On je taj koji je učinio da naslijedite zemlju, i koji je uzdigao neke od vas u stupnjeve iznad drugih – kako bi vas mogao iskušati pomoću onoga čime vas je On obdario! (6:165).*

286 *Allah je onaj koji je potčinio more (Svojim zakonima, da) vam (bude od ko-*

objekt u stvaralaštvu je obdaren višom kosmičkom vrijednošću. Baš kao što ne smije biti diskriminacije između tačaka prostor – vremena osim u njihovoj instrumentalnosti čovjekove transformacije svijeta u obrazac koji mu je Allah (dž.š.) objavio. Nijedan materijalni objekt nije zao *per se*.²⁸⁷

Postoje još dva principa islama koja potkrjepljuju teze islamske svjetovnosti: islamska etika djelovanja i njezina eshatologija.

a. Svjetovnost i etika djelovanja

Tevhid predaje čovjeka etici djelovanja, tj. etici gdje se vrijedno i bezvrijedno mjere stepenom uspješnosti moralnih subjekata u uznemiravanju toka prostor – vrijeme, kako u njihovom vlastitom tijelu, tako i oko njega. On ne poriče etiku namjere, ali zahtijeva ispunjavanje ovih naloga kao preliminar-nih preduvjeta za pristupanje ispunjavanju naloga etike djelovanja. Uznemiravanje toka prostor – vrijeme, ili transformacija stvaranja, prema tome, moralni je imperativ muslimana. Musliman mora da uđe u grubu i surovu povijest i da u njoj donese

risti) – kako bi po njemu brodovi mogli ploviti po Njegovoj zapovjedi, i kako biste vi mogli da tražite (što vam treba) od Njegovih blagodati, i kako biste zahvalni bili. I On vam je potčinio, (kao dar) od Sebe, sve što je na nebesima i na Zemlji; i u tome su, zaista, poruke za one koji razmišljaju! (45:12 – 13); ...Upravo za tu svrhu smo ih Mi učinili podložnim vašim potrebama da biste mogli veličati Allaha za uputu kojom vas je ukrasio (22:37); ...Kako ne vidite da vam je Allah učinio podložnim sve što je na nebesima i sve što je na zemlji, i obasuo vas svojim dobročinstvima, i vidljivim i nevidljivim? (31:20).

287 *Onaj kome vlast nad nebesima i Zemljom pripada, i Koji ne rađa potomka, i Koji nema sudionika u vlasti Svojoj: jer On je onaj koji stvara svaku stvar i određuje njezinu narav u skladu sa (Svojom vlastitom) zamisli! (25:2);... Sedmera nebesa veličaju Njegovu veličinu bezgraničnu, i zemlja, i sve što oni sadrže; i nema ničega a da ne veliča Njegovu bezgraničnu veličinu i hvalu: ali vi (ljudi) ne možete shvatiti način na koji Ga oni veličaju! Usitinu, On je vrlo blag, Opraštać veliki! (17:44).*

željenu transformaciju. On ne može da vodi monaški, izolacionistički život osim kao pripremu za samodiscipliniranje i samosavlađivanje. Čak i tada, ako ta priprema nije korisna u cilju ostvarivanja većeg uspjeha u transformaciji prostor – vremena, ona je osuđena kao egocentrizam; jer bi u tom slučaju svrha bila samotransformacija kao krajnji cilj, a ne pripremanje za transformiranje svijeta. Sjetit ćete se da je Poslanik (s.a.v.s.) običavao da se povlači, izolira i disciplinira, posebno prije spuštanja Objave. Zaista, može se reći da je Objava bila vrhunac *te-hannusa* (izoliranja; udaljavanja od idolopokloničkog svijeta). Sufije tvrde da je komunikacija sa Božanskim kakvu je uživao Poslanik (s.a.v.s.) u pećini Hira najviše dobro koje čovjek može da dostigne u njegovom zemaljskom životu, te da je Muhammedovo silaženje iz pećine u Mekku *untergang*. Međutim, mi znamo da je Allah (dž.š.) bio Taj Koji mu je naredio ne samo da siđe dolje, nego i da nadmudri svoje oponente kada su kovali zavjeru da ga ubiju, da izgradi zajednicu, da se iseli, da izgradi državu, da promovira i upravlja materijalnim životom i vanjskim svijetom svoga naroda.²⁸⁸ Muhammed (s.a.v.s.) mogao je biti još jedan kršćanski Isus baveći se samo duhovnim svijetom i predajući se njegovim neprijateljima za raspeće. Ovo bi bio daleko lakši pravac. Umjesto toga, naš Poslanik (s.a.v.s.) suočio se sa političkom, ekonomskom i vojnom stvarnošću i pravio povijest. On je bio i muž i otac, trgovac i staratelj, državnik i sudija, vojni vođa, *daʿī* (pozivač u islam) i poslanik - sve odjednom. Objava koja mu je došla i koje je on bio prvo utjelovljenje nije ostavila nijedno područje bez vodilje i pravca.²⁸⁹ Islam nije moguć bez države i sudskih institucija koje njome uprav-

288 V. autorov članak: "On the Raison d'Être of the Ummah"

289 ...nema zvijeri koja hodi po zemlji, niti ptice koja leti na krilima svojim, a da nije (Allahovo) stvorenje kao i vi sami; ni jednu jedinu stvar Mi nismo zanemarili u odluci Našoj! (6:38).

ljaju - zato što je islam vjera djelovanja, a djelovanje je javno i društveno, dok je etika namjere personalna i nema potrebu da prevazilazi savjest.

b. Svjetovnost i islamska eshatologija

Nadalje, islamska eshatologija je radikalno različita od eshatologije judaizma i kršćanstva. U judaizmu, "Kraljevstvo Boga" je alternativa hebrejskoj situaciji u izgnanstvu. Bilo je to Kraljevstvo Davidovo nostalgично projicirano od strane onih koji su ga izgubili i koji se sada nalaze na najnižim nivoima zarobljenitstva i degradacije.²⁹⁰ Što se tiče kršćanstva, njegova glavna tendencija bila je borba sa materijalističkim, eksternalističkim, posvjetovljenim etnocentrizmom jevreja. Stoga je bilo nužno da kršćanstvo spiritualizira Kraljevstvo Davidovo i da ga sasvim ukloni iz polja prostor – vrijeme. "Kraljevstvo Boga" je postalo "neki drugi svijet", a ovaj svijet je postao privremeni ambijent Cezara/Cara, đavolski, "tjelesni".²⁹¹ Islam je, *per contra*, proglasio jedno i jedino kraljevstvo, jedno i jedino prostor – vrijeme. Sva ona što – treba – biti trebaju i mogu da se dese u njemu kroz čovjekovo posredništvo. Jednom kada se to okonča, samo dodjeljivanje i izvršenje suda, te dovršenje nagrade i kazne mogu naći svoje mjesto. *Ed-dār el-āhire* ili *el-āhire* (drugi svijet, Ahiret) nije alternativa tome. Ovdje nije 'azāb el-āhire, sevāb el-āhire (nagrada i kazna na drugom svijetu) to što se zasluđuje na ovome svijetu; niti je ono što se zarađuje

290 V. autorovo djelo: *Christian Ethics*, 116.

291 "Ne zgrćite sebi blago na zemlji, gdje ga moljac i hrđa nagrizađu i gdje ga kradljivci potkapaju i krađu. Zgrćite sebi blago na nebu, gdje ga ni moljac ni hrđa ne nagrizađu i gdje ga kradljivci ne potkapaju niti krađu. Doista, gdje ti je blago, ondje će ti biti i srce!" (Matej, 6:19 -22).

posredstvom *takve* (bogobožnosti) transcendentna nagrada, ne razmjena boljeg kraljevstva za lošije kraljevstvo. To je razlog zašto napuštanje ovoga svijeta asketizmom ne znači ulazak u drugi svijet.²⁹² On nije rekao: Težite drugome svijetu nauštrb ovog; niti nas je On savjetovao da poričemo ovaj svijet ili da mu dopustimo da se izgubi iz našeg vidika.

Iz ovog dijela možemo zaključiti da je islam svjetovna vjera; da je za islam prostor – vrijeme oblast koja mora biti realizirana - posredstvom čovjeka. “Izvršnost u djelima”, *el-felâh*, u terminima u kojima Kur'an opisuje svrhu stvaranja, ne može imati neko drugo značenje osim transformacije materijalnog u stvaranju, odn. ljudi i žena, rijeka i planina, šuma i žitnih polja, sela i gradova, zemalja i naroda. Očigledno je da ispunjavanje ovog svijeta, ovog prostora i ovog vremena vrijednošću nije važno samo za vjeru, nego i za naročiti sveukupni predmet vjere.²⁹³

3. Islamska svjetovnost i čovjekov moralni trud

a. *Moralni subjekt i njegova vlastita ličnost*

Šta to znači kada se praktičkim, konkretnim i svakodnevnim terminima kaže da je islam svjetovna vjera? To znači da je musliman – istinski musliman, a ne onaj koji je to samo po imenu – ličnost čija su djela određena šeri'atom. Neki od ovih propisa se odnose na njegovu vlastitu ličnost, kao npr. oni koji se tiču obreda, težeći pritom da utječu na stanje svijesti ili na njegovo tijelo. Oni koji teže da utječu na

292 *Umjesto toga, onim što ti je Allah podario teži (dobru) na onome svijetu, a ne zaboravljaj ni svoj (pravičan) udio na ovome svijetu; i čini dobro (drugima) kao što je Allah tebi dobro učinio; i gledaj da ne širiš nered na zemlji, jer, usitinu, Allah ne voli one koji nered šire! (28:77).*

293 (107:1 – 3).

njegovo tijelo po prirodi su materijalni. Da bi se ispunili, potrebno je djelovati ekonomično, odn. proizvoditi ono što subjekt, ustvari, i može proizvesti i činiti to u većoj količini nego što su njegove potrebe tako da taj suvišak može biti razmijenjen za one robe i usluge koje mu osiguravaju hranu, smještaj, odjeću i medicinske usluge. Njegova moralna zasluga na tom polju je direktno proporcionalna njegovom uspjehu u traženju Allahovih (dž.š.) blagodati.²⁹⁴

Etika islama se jasno opredjeljuje protiv prosjačenja, protiv parazitskog življenja od rada drugih. *Es-sunne eš-šerife* (časni sunnet, riječi i djela poslanika Muhammeda, s.a.v.s.) za nas je zabilježio bezbroj prilika u kojima se hvale čovjekov ekonomski trud i osuđuje njegova ekonomska rezignacija,²⁹⁵ a i šeri'at je definirao koje su to osobe koje mogu biti izdržavane od čovjeka ili države terminima različitih kategorija kao što su fizički hendikepirani, stariji ljudi, djeca, žene, bolesni, čime je označio nelegitimnim da zdravi odrasli muškarci budu izdržavani od nekog drugog ili od države. Zaista je Kur'an na nekoliko mjesta osudio siromašne izbjeglice kao ljude koji su odgovorni za političko – ekonomsko stanje u kome su se našli.²⁹⁶

294 *A kad se namaz završi, razidite se slobodno po zemlji i nastojte postići (nešto) od Allahovih blagodati; ali spominjite Allaha često – kako biste postigli sreću!* (62:10).

295 *Darovi dati u ime Allaha (namijenjeni) su samo siromašnima i bijednima, i onima koji njima upravljaju, i onima čija srca treba pridobiti, i za oslobađanje ljudi iz ropstva, i onima koji su preopterećeni dugovima, i (za svaki vid borbe) na Allahovom Putu, i za putnike: (ovo je) odredba od Allaha – a Allah je Sveznajući, Mudri!* (9:60).

296 Više od polovine kategorija pod koje se hadis svrstava tiču se čovjekovog rada, njegovog zarađivanja i raspoređivanja imetka, tj., *el-bujū'* (prodajni ugovori), *el-muzāre'a* (poljoprivredno partnerstvo), *džihād* (rat ili samoodbrana), hrana, piće, odijevanje, ukrašavanje, znanje i njegovo usvajanje, itd.

Drugi propisi koji se tiču muslimanskog stanja svijesti, kao što su propisi obavljanja islamskih obreda, ne zahtijevaju izvršavanje potpuno personalnih priprema, odn. aktivnosti čija je svrha ili krajnji cilj potpuno stanje svijesti subjekta. Kao što je dobro poznato, namaz koji ne vodi većoj pravičnosti u ostalim aktivnostima svakodnevnog života, te stoga i u njegovim odnosima sa drugim osobama - bezvrijedan je.²⁹⁷ Ulaženje u živote drugih ljudi, utjecanje na njih ili mijenjanje nabolje opća je svrha svih islamskih propisa.²⁹⁸ Musliman je, prema tome, dijametralno suprotan *monasteru*, bilo budističkom, bilo kršćanskom, koji se povlači od drugih osoba kako bi radio isključivo na svojoj ličnosti - zato što su u njihovom shvatanju spasenje i sreća sadržani u stanju svijesti koju čovjek može izazvati u sebi i kojoj jedino on može biti sudija. S druge strane, ući u lične živote drugih ljudi te tamo skrenuti sve aktivnosti prema ciljevima koji su propisani Kur'anom i sunnetom - to je predikament koji muslimana čini najdruštvenijim bićem u stvaralaštvu. Najveće i najsvetije stanje svijesti u islamu, naime - poslaničko stanje Muhammeda (s.a.v.s.), nije namjeravano da bude za lično uživanje ili za njegove lične relacije, nego sredstvo za oblikovanje života najmanjeg kao i svakog čovjeka na zemlji.

297 *Pazi, one koje melec sakupljaju usmrćujući ih dok još griješe protiv samih sebe, (oni) će upitati: Šta je bilo s vama? Oni će odgovoriti: Bili smo suviše slabi na zemlji. (Melec) će reći: Pa zar Allahova zemlja nije bila dovoljno široka za vas da napustite područje zla? [Zar niste stoga mogli učiniti ništa bolje od trpljenja ugnjetavanja i slabosti u tišini i pasivnosti? – opaska autora]. Takvima je odredište Džehennem! O, kako loš kraj putovanja! (4:97).*

298 *...i redovno klanjaj, jer namaz odvraća (čovjeka) od odvratnih djela i od svega što je protivno razumu (29:45).*

b. Moralni subjekt i druge osobe

Šeri'atski propisi koji se tiču odnosa sa drugim osobama – a takva je većina njih – mogu se, opet, podijeliti na one koji se odnose na njihova tijela i one koji se odnose na njihove svijesti.

Posljednja grupa propisa pokriva područje koje se najbolje može opisati kao obrazovanje i savjetovanje. Musliman je obavezan da obrazuje svoje srodnike kao i cijelo čovječanstvo i da im daje vječne savjete – sve u svrhu usmjerenja njihovih života ka ispunjavanju Božanskog obrasca naređenog od strane Allaha (dž.š.). Obrazovanje i savjetovanje muslimana od muslimanskog moralnog subjekta je tako ozbiljna i teška stvar da ju je Allah (dž.š.) izjednačio sa srećom.²⁹⁹

Naređivanje dobra i zabranjivanje zla je obrazovanje u najvišem smislu. Vrlina i pravičnost jesu krajnji završeci svekupnog obrazovanja u islamu, vjere koja ne toleriše ni znanje ni umjetnost radi vlastite koristi. Obrazovanje radi koristi, odn. radi plodouživanja prirode, proizvodnje robe i usluga, ima jasne veze sa materijalnim potrebama čovjeka i njihovim zadovoljavanjem.

Konačno, dolazimo do onih propisa koji se tiču drugih ljudi u tjelesnom aspektu, odn. koji imaju veze sa zadovo-

299 Vidi, Allah je od vjernika kupio živote njihove i imanja njihova obećavajući im u zamjenu Džennet, (i tako) se oni bore na Allahovom Putu, ubijaju i ginu, obećanje koje je On doista odredio Sebi u (riječima) Tevrata, i Indžila, i Kur'ana. A ko bi mogao biti vjerniji svojoj pogodbi od Allaha? (To je uspjeh) onih koji se okreću (Allahu) sa teobom (kada god pogriješe), i koji (Ga) obožavaju i hvale, i dalje nastavljaju (tražiti Njegov lijep prijem), padaju na koljena (pred Njim) i padaju na sedždu u obožavanju, i naređuju da se čini ono što je ispravno, a zabranjuju da se čini ono što je krivo, i drže se granice koju je Allah postavio. Pa prenesi, (Poslaniče) radosnu vijest (o Allahovom obećanju) svim vjernicima! (9:111 – 112).

ljavanjem materijalnih potreba drugog čovjeka. Ovdje smo, opet, suočeni sa totalističkom izjavom Kur'ana.³⁰⁰ Vjera, u njezinoj cjelini, izjednačena je sa materijalnom kategorijom "odbijanja siročadi i zanemarivanja hranjenja siromašnih". Kratka sura završava osuđivanjem onih koji izjavljuju islam a obustavljaju svoju pomoć siromašnima - kao da je, ponovo, pobožnost izjednačena sa zadovoljavanjem materijalnih potreba drugih ljudi od strane muslimana.³⁰¹

Rana islamska povijest dala nam je značajne primjere ovog islamskog stava. To je izjava Ebu Bekra es-Siddika o totalnom ratu protiv onih plemena koja odbijaju plaćanje zekjata u centralni državni trezor nakon smrti Poslanika (s.a.v.s.). Ono što je značajno je optužba koja je donijeta protiv njih. Oni su bili okrivljeni za *er-ridde* (otpadništvo od vjere, apostaziju), kao da je vjera ono što su oni porekli. Ebu Bekrovo shvatanje, kao i shvatanje Poslanika (s.a.v.s.), zaista je to da su vjera i zadovoljavanje materijalnih potreba drugih ljudi - izjednačeni.

Nadalje, islam poklanja veliku pažnju svakom aspektu života muškaraca i žena dajući im zakonski karakter. On je izgradio svoj društveni sistem oko specifičnih obrazaca raspodjele bogatstva. Prema tome, ne može se izbjeći zaključak da, u islamu, ekonomski trud i uživanje njegovih plodova predstavljaju najvažniju stvar moralnosti. Islam je zaista ideologija u tom smislu da nam je šeri'at, njegov zakon, dao

300 ...i jedni drugima propisuju držanje Istine, i jedni drugima propisuju strpljenje u nevolji! (103:3).

301 Jesi li ikada razumišljao o (vrsti čovjeka) koji dokazuje da je laž svaki moralni zakon? Vidi, pa to je onaj koji odbija siroče i ne podstiče da se siromah nahrani! Teško onima koji klanjaju, a srca im daleko od njihova klanjanja, onima koji žele samo da ih (drugi) vide i hvale, i koji, usto, uskraćuju svakom pomoć (bližnjima svojim)! (107:1 – 7).

obrazac distribucije materijalnog bogatstva prema kome trebamo urediti naše živote.³⁰²

c. *Svjetovnost i homo economicus*

Odgovor na pitanje da li je čovjek odredljiv u terminima njegovog ekonomskog traženja, prema tome, mora biti afirmativan. Čovjek je odista *homo economicus*, ali ne u smislu Max Weberovog potčinjavanja čovjeka suverenim ekonomskim zakonima koji dominiraju nad njegovom aktivnošću. U sebi, ekonomski zakoni mogu biti suvereni, ali ekonomski obrazac prema kome čovjek potčinjava svoj život - to je njegov vlastiti dobrovoljni izbor. Čovjek je slobodan da upravlja svojim životom bilo kojim od mnogih ekonomskih obrazaca. On je *homo economicus* u onom smislu da ekonomski obrasci kojima on potčinjava svoj život jesu određeni njegovom prirodom, njegovom idejom o sebi.

Prema tome, islam ukazuje na vjeru kao način vođenja života na zemlji. Vjera nema nikakvu drugu osim ove svrhe. To je dimenzija zemaljskog života, realizirana u potpunosti onda kada je taj život proživljen moralno u odgovornosti prema Bogu, prirodi, samome sebi i društvu. Za razliku od drugih vjera koje za sebe podižu cijela kraljevstva drugačija od svijeta u kojima vladaju izvan života na zemlji, islam sebi pripisuje savjest ove zemlje, ovog života.

Život na ovoj planeti biva usrećen ili unesrećen stavovima i djelima ljudi jednih prema drugima, ali ne u apstraktnom smislu, ne sve dotle dok se to tiče onih roba koje su lišene ekonomske vrijednosti. Svijet i život naseljenika šume

302 V. Muhammad Sakr, *El-Iktisād el-islāmī* (Džedda: El-Ma'hed el-'alemi li ebhas el-iktisād el-islāmī, 1980).

neće se usrećiti ili unesrećiti putem njegovih saradnika darežljivih u pružanju lišća, grančica ili drveća njemu, zraka ili vode, nego njihovom darežljivošću u dijeljenju sa njim divljači koju su uhvatili, drvene građe koji su izravnali za izgradnju, ili vode već prenesene od rijeke prema prebivalištu. Drugim riječima, ako će milosrđe služiti kao instrument vjere čija svrha jeste blagostanje čovječanstva, onda ono mora za svoj predmet imati dobre ekonomske vrijednosti. Čovjekovo ekonomsko ponašanje doprinosi ili ne doprinosi sreći života na zemlji. To je razlog zašto vjera teži da ga podvrgne normama moralnosti, odgovornosti. Islam, svjetovna vjera *par excellence*, prirodno teži da uredi ljudski život na način da mu omogući aktualiziranje obrasca koji mu je namijenio njegov Stvoritelj. O tome govori islamska izreka: *Inne ed-dîn el-mu‘āmele* – Vjera je, zaista, (način) kako se čovjek odnosi prema svojoj braći.³⁰³

2. UNIVERZALIZAM ISLAMSKOG EKONOMSKOG UREĐENJA

Prethodni islamski stav o dobroti i nužnosti materijalnog, jedinstven među svjetski poznatim vjerama i ideologijama, nije dat samo u korist neke grupe a isključiv za druge, niti se, po islamu, podrazumijeva da jedna grupa uživa veće koristi od neke druge grupe. Podsticanje na rast, promjenu nečijih materijalnih uvjeta, naporan rad i težnja za obilatim životom, plodouživanje prirode i uživanje u svim dobrim stvarima usmjereni su ka cijelom ljudskom rodu. Univerzalni *pax Islamica* ne bi značio ništa ako ne bi donio sretniji život svima. Njegove bi tvrdnje zvučale isprazno ako islam

303 Prenose Imam Muslim i Imam Buhari.

ne bi težio unaprijeđenju materijalnih uvjeta svih ljudi. Jer, nedovoljno je opravdanje za promjenu nečijeg duhovnog i/ili političkog stanja ako patnje i bijeda života na zemlji ostanu nepromijenjene. Ako su, u skladu sa islamom, materijalno i duhovno povezani, slijedi da su onda oni takvi za svakoga, te da bi promjene nabolje na duhovnom ili političkom nivou trebale pokazati vidljive efekte i u materijalnoj sferi. Svaka proturječnost ili mahana u bilo kojem segmentu izopačila bi cjelokupan sistem, ali najprije bi izopačila naročitu transcendentnost Boga. Božija transcendentnost ne dozvoljava nikakvu diferencijaciju među ljudskim stvorenjima kao objektima Božije zaštite ili etičke normativnosti, ili kao primalaca Božijih blagodati nezavisno od njihovih ličnih napora.³⁰⁴

Iz ove značajne premise islamske implikacije na ekonomsko uređenje slijede dva ključna principa: prvi, da nije dan pojedinac ili grupa ne smiju eksploatisati drugog; i drugi, da se nijedna grupa ne smije izolirati i odvojiti od ostatka čovječanstva sa nekolicinom ograničavajući svoje ekonomske uvjete samo za sebe, bilo to u bijedi, bilo u izobilju. Ljudska priroda unaprijed disponira potrebu za otklanjanjem izolacijskih zidova sprječavajući ih od dijeljenja blagostanja imućnih. Stoga je nevjerovatno da bi oni podržali ili prakticirali izolacionizam. Čak i ako bi to učinili, odluka bi teško bila donijeta od strane napaćenih narodnih masa. Prije bi to bila odluka njihovih vladara koji ih eksploatišu zarad koristi nekolicine. S obzirom na to da su narodne mase u tom slučaju eksploatisane, njihovo stanje izolacionizma mora biti privremeno, i ubrzo bi moglo postati predmet revolucije.

304 V. autorov rad: "Divine Transcendence and Its Expression", World Faiths, br.107 (proljeće, 1979.)

Ako je, s druge strane, stanje izolacionističke grupe na strani moćnika, to je vjerovatnije odluka obje strane, vlada-ra i onih kojima se vlada. Njihov cilj bi bio sačuvati njihovo bogatstvo za sebe, i spriječiti da se ono širi na druge.³⁰⁵ To je planirani egoizam prakticiran od strane grupe kao cjeli-ne. U ljudskoj historiji, ovo je bio više zajednički fenomen, dok je u našem dobu kolonijalizma, neokolonijalizma i im-perijalizma ovaj fenomen dobio užasavajuće manifestacije. Stanovnici Zapadne Evrope sebi su dopustili visok rast ži-votnog standarda nauštrb jeftinog rada i prirodnih resursa Afrike i Azije. Potom im se pridružila i Amerika, te je svijet postao podijeljen na bogati Sjever i siromašni Jug. Tokom stoljeća, kolonijalistička eksploatacija Azije – Afrike izgra-dila je ogromne rezerve kapitala u zapadnjačkim zemljama čineći njihov industrijski razvoj mogućim. Tehnološka revo-lucija, koja se odvija danas, bila bi nezamisliva bez bezbroj-nih miliona Azijaca i Afrikanaca koji rade na plantažama i u rudnicima, bez beskonačnog broja brodova koji prenose blagostanje Azije – Afrike – u proizvodnju, sirove materija-le, minerale ili poluproizvode Evrope i Amerike.³⁰⁶

Sve ovo je sasvim suprotno islamu gdje je prvi etički princip da svaka osoba ima pravo uživati plodove svoga rada: “Svakoj osobi pripada korist dobra koje učini, i sva-kome šteta za zlo koje uradi” (Kur’an, 2:286). Lišiti osobu njenog priznanja jeste čin agresije mrzak Bogu, velika ne-

305 Takva je, primjerice, svrha svih poreza na promet i carina, i imigracijskih zakona u nacijama savremenog svijeta. Njihove nacionalističke ideologije propisuju svemu i svakome da blagostanje svoga vlastitog naroda stave ne samo ispred blagostanja cijelog čovječanstva nego i po cijenu cijelog čovječanstva.

306 Ismā’il Abd Allāh, *World Chaos or a New Order: A Third World View*, “World Faiths and the New World Order”, (Washington: The Interreligious Peace Colloquium, 1978.), str. 48-68.

pravda za koju se agresor mora pokajati i nadoknaditi žrtvi. U suprotnom, Bog bi na njega spustio Svoj gnjev i kaznio ga na ovom i na budućem svijetu. Bog je svemoguć i može djelovati kako bi nanio tu kaznu na različite načine, ali On djeluje kroz uzroke izazivajući odgovarajuće posljedice za njih. Agresija i nepravda stvaraju takvu mržnju i ozlojeđenost da, kada one eksplodiraju u brutalnim revolucijama, izvršioci nepravde, njihove institucije i sve ono što su njihove ruke napravile biva uništeno i zbrisano sa lica zemlje.³⁰⁷

Ovo nije daleko od onoga što su historičari rekli o zakonima prirode. Kada jedan dio društva postane imućan i grupni egoizam prouzrokuje da se on odvoji od svojih susjeda kako bi sačuvao svoje blagostanje za sebe, tada počinje odbrojanje za njegovo uništenje. Nije važno da li se to dešava u jednom te istom društvu ili između različitih društava na kontinentalnom ili globalnom nivou. Zaista, ako se ovaj zakon činio neispravan u prošlosti, kada su komunikacije bile spore i kada su društva mogla sačuvati svoje izobilje u odvojenosti od drugih, to više nije slučaj danas. Društva svijeta, kao i različite klase i grupe unutar svakog od njih, jednako su međuzavisne i respektabilne ekonomije. Niko ne bi mogao zadržati svoje izobilje i nezavisnost tako dugo. Historičari kakvi su bili Ibn Haldun, Oswald Spengler i Arnold Toynbee stekli su slavu ilustrirajući ovaj jednostavni zakon prirode koga je svaki Mesopotamac trećeg staleža poznao, ali u vjerskim kosmičkim terminima.³⁰⁸

Shvatanje Omera ibn Hattaba (r.a.) o ovom pitanju je apsolutno značajno. Naime, odmah nakon što su mir i sigurnost

307 Ovo stoljeće je svjedok nebrojenim revolucijama potlačenih protiv kapitalističkih eksploatatora. U narednom stoljeću ćemo ih zasigurno vidjeti još više.

308 ...i (ako) oni (nastave) postupati grješno, kazna (sudbine) izrečena toj zajednici se izvršava, i Mi takvu zajednicu do temelja uništimo! (17:16).

ponovno uspostavljeni širom provincija nove islamske države, on je jednim potezom dokinuo sve granične carinarnice kao i barijere trgovini. Možda desetljeće ranije, Poslanik (s.a.v.s.) srušio je hiljadu i jedan sporazum kojim je svako pleme kontroliralo razmjenu i pripajalo sebi dio dobitka. To je omogućilo Arabiji da se razvija i takmiči sa svjetskim carstvima, da podržava vojsku koja bi potkrjepljivala njihove tvrdnje. Sve od Indijskog okeana i Dalekog Istoka, trgovina se sada mogla slobodno odvijati duž cijelog Zelenog polumjeseca i Sjeverne Afrike. Zaista, odredbe šeri'ata su omogućile da dobra iz Bizantije, tadašnjeg neprijatelja islamske države, kao i njeni građani slobodno ulaze i izlaze iz islamskih provincija. Međuzavisnost je bila činjenica međunarodne razmjene koliko i vjerske svijesti Muslimana. Za Muslimana, ekonomska sudbina grupa ili nacija, jednako kao i pojedinaca, u konačnici je u rukama Allaha (dž.š.). *Er-rizk* je ono čime Muslimani označavaju Božije raspoređivanje ekonomskih uvjeta. Na svakoj drugoj stranici Kur'ana³⁰⁹ iznova čitamo da Allah daje *rizk* pojedinicima, a pojedinicima to uskraćuje; da je Njegovo činjenje Njegovo zadovoljstvo; te da je Njegovo zadovoljstvo suština sveukupne pravednosti. Vjernikov moralni razum ga podučava da Allah (dž.š.) ne čini nepravdu te da svakome daje dio koji mu pripada. Vjerovati u Boga znači biti apsolutno siguran da je raspoloživi *rizk* u potpunosti Njegov. Ne činiti tako znači narušiti Njegovu jedinstvo, Njegovu transcendentnost, i Njegovu kategoričnost – ukratko, to znači poreći *et-tevhīd*.³¹⁰

Musliman je stoga svojom vjerom obavezan da radi u korist *laissez – faire* ekonomske politike. Vještački poreme-

309 Berekat, *El-Muršhid*, "Rizk."

310 V. autorov članak: "Is a Muslim Definable in Terms of His Economic Pursuits?", *Islamic Perspectives: Studies in Honor of Mawlana Sayyid Abu al Ala Mawdudi* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1979), str. 183.

ćaji pravednoj razmjeni za njega su - zabranjeni. Globalno govoreći, protekcionizam – ako je njegova svrha uspostavljanje vještačke agrikulture ili industrije gdje ne postoje ni ljudski ni prirodni resursi za to – suprotan je njegovoj viziji svijeta upravljanoj od strane Uzvišenog Boga. Ali njegovo vjerovanje je sklono lahkoj pobuni, i zaista prekipi na najmanje naznake zloupotrebe *laissez – faire* za bilo koju svrhu monopolisanja ili eksploatacije. Da dokaz treba stati protiv jednih takvih nemoralnih preduzetnika, islamski sud i Ummet iza njega smatrali bi to kao djelovanje ravno prkošenju Božijem imperativu. Prethodne diskusije su naročito relevantne za aktualne tenzije između “svijeta koji ima” i “svijeta koji nema”. Posebno su nezahvalna ograničenja na ulazak, naturalizaciju ljudi, kao i ulazak i transfer dobara i fondova, koje bogati svijet stavlja pred siromašni svijet kao prepreke njihovoj emigraciji, njihovom slijeđenju *rizka* - opskrbe gdje god ju je Allah (dž.š.) stavio na raspolaganje.³¹¹

3. ETIKA PROIZVODNJE

Allah (dž.š.) stvorio je ljudski rod kako bi Mu služio. On je ljude učinio Svojim namjesnicima na zemlji i pokorio im sve iz stvaranja. On im je izričito naredio da “putuju po zemlji”, da traže Njegove blagodati i da uživaju u plodovima prirode.³¹² On je obećao da će On i Njegov Po-

311 U ovom kontekstu razmatraj status stranaca koji Jemenci i dalje imaju u Saudijskoj Arabiji već tri generacije. Ovo je potpuno u suprotnosti sa rasističkim evropskim nacijama, koje su voljne dati državljanstvo svoje zemlje bilo kome nakon produženog perioda stanovanja ili rada unutar njezine teritorije.

312 (62:10).

slanik s ponosom gledati na čovjekova dostignuća.³¹³ On je učinio rad, proizvodnju hrane, melioraciju zemlje, izgradnju naselja i gradova, činjenje usluga, izgradnju kultura i civilizacija, reprodukciju i odgajanje ljudi i žena za nastavljajanje, ovjekovječivanje i uživanje plodova ljudskog rada, definitivnim Njegovom namjesništvu³¹⁴ te, konačno, učinio sve ovo sastavnim dijelovima ibadeta, same vjere, i dijelom *raison d'être* Njegovog stvaranja.³¹⁵ Očigledno je, prema tome, da čovjek treba da proizvodi. Nijedna vjera, nijedna ideologija nije u toj mjeri i toliko jako podsticala čovjeka na rad kao što je to učinio islam.³¹⁶ Po dolasku u Medinu, nakon Hidžre, Poslanik (s.a.v.s.) upitao je ensarije (muslimane Medine) da li će da adoptiraju (usvoje) muhadžire, njihove prijatelje muslimane koji su emigrirali bježeći od smrti i ruku neprijatelja. Mnogi od muhadžira su prihvatili da budu adoptirani, te tako ponovo dožive sva iskušenja njihovog samoobnavljanja. Neki od njih su i prihvatili manje zajmove kako bi započeli sa svojim biznisom, a koje su kasnije otplaćivali. Oni koji su se najviše svidjeli Poslaniku (s.a.v.s.) bili su oni koji su bili isuviše ponosni da prihvate bilo kakvu pomoć. Bez kapitala, alata ili zanimanja oni su otišli na otvorena polja da sakupljaju drvo za ogrjev, nosili to na svojim leđima u grad da prodaju te,

313 *I reci (im, Vjerovjesniče): Radite, a Allah će motriti na vaša djela, a (tako isto i) Njegov Poslanik, i vjernici, i (na kraju) ćete biti dovedeni pred Njega koji zna sve što je izvan dosega opažanja stvorenih bića kao i sve što se može dokazati čulima ili razumom stvorenja – i onda će On učiniti da shvatite ono što ste radili!* (9:105).

314 *Jer On je taj koji je učinio da naslijedite zemlju, i koji je uzdigao neke od vas u stupnjevima iznad drugih – kako bi vas mogao iskušati pomoću onoga čime vas je On obdario* (6:165).

315 (11:7).

316 Kur'ansko podsticanje na *'amal*, odn. dobra djela, stalno je i sveprisutno.

malo - pomalo, stvorili za sebe "prodajne punktove" u poslovnom svijetu.³¹⁷

Prema tome, islam se zalaže za maksimalizaciju proizvodnje. On očekuje od svake osobe da proizvede više nego što potroši, da pruža više usluga nego što se njemu pruža. Život pojedinca bi trebao okončati sa neto dobitkom, što bi se računalo kao njegov ili njezin doprinos stvaranju. Na Sudnjem danu, svaka osoba će biti prozvana da čita svoju knjigu, da opravda svoje postojanje na zemlji.³¹⁸ Ona osoba kojoj njezina životna produktivnost ne bi dala za pravo da kaže ne više od *j'ai vecu* neće uopće biti dobro primljena. I ona može biti osuđena - zavisno od njezine unutrašnje motivacije koja je vodila tu osobu da ne da nikakav doprinos stvaranju, kao što je cinizam, egoizam, lijenost ili skepticizam ili najveća samoubraženost onih koji misle da svijet njima duguje život.

Tu su i oni čiji je veliki imetak takav da im je omogućio da se povuku ranije, ili da se nikada ne uključe u procese proizvodnje zbog obilatog nasljedstva njihovih roditelja ili srodnika. Kada god takvi ljudi odluče da se povuku iz proizvodne aktivnosti, oni sami sebe osuđuju u očima islama. Zaista, islam ne dozvoljava da se povuku iz proizvodnje bez kažnjavanja. Njegova neposredna kazna će biti oporezovana kao zekjat od 2,5% svake godine, što bi kalkulacijom za bilo koji fond vodilo njegovom iscrpljivanju u rasponu od 35 godina, ili jedne generacije. S obzirom da osoba o kojoj je riječ živi na račun tog fonda, sigurno je da će se on iscrpiti i mnogo ranije. U bilo kojem slučaju, takav fond ne bi mogao istrajati nakon

317 Haykal, *The life of Muhammad*, 177-8.

318 (*Reći će mu se:*) Čitaj knjigu svoju! Dovoljan si danas ti *sām* da napraviš obračun svoj! (17:14).

35 godina. Motivacija bi, stoga, bila i veća kako bi se izbjegla takva amortizacija fonda, da se njegov vlasnik povрати u proizvodnju. Ovo bi samo uvećalo njegovo bogatstvo, jednako kao što bi pomoglo da on time pokrije svoje životne troškove; jer će povрати, najvjerojatnije, biti viši od 2,5%.

4. ETIČKI PRINCIPI PROIZVODNJE

a) Proizvodnja uključuje vađenje materijala i upotrebu snaga proizvođača, bilo poljoprivrenog, bilo industrijskog. Korištenje prirode mora biti odgovorno. Islam ostavlja društvu da, kroz dobro uređene organe, regulira upotrebu prirode kako bi se zadovoljio kriterij odgovornosti. Bilo kako mu drago, odgovornost ne toleriše ni pustošenje ni ekstravaganciju. Kur'an je nazvao takve krivce "prijateljima šejtana".³¹⁹ On nalaže muslimanu da se koristi prirodom u onim količinama i na one načine koji su potrebni za proizvodnju koja u konačnici mora biti opravdana u terminima ljudske potrebe. Islamska odgovornost zahtijeva da se ne smije nanositi šteta prirodi u procesu njenog iskorištavanja od strane čovjeka. Islam podučava da su prirodni materijali i sile Božiji darovi nama.³²⁰ Dar, prema tome, ne znači

319 *Pazi, rasipnici su, zaista, šejtanske vrste – jer se šejtan pokazao vrlo nezahvalnim Uzdržavatelju svome! (17:27).*

320 *I Allah vam je dao (sposobnost da gradite) svoje kuće kao mjesta odmora, i obdario vas je (vještinom da) od koža životinja pravite prebivališta – kojima lahko možete rukovati kad putujete i kad konačite – i (da pravite) kućnu opremu i dobra za povremenu upotrebu od njihove (grube) vune, i njihove vune meke poput krzna, i njihove dlake! A od onoga što je stvorio Allah je odredio za vas (razna) sredstva zaštite: On vam je dao u brdima skloništa, i obdario vas je (sposobnošću da pravite) odjeću koja vas štiti od vrućine (i studeni) kao i onu koja vas štiti od vašeg (uzajamnog) nasilja! Tako vas On dariva punom mjerom blagodati Svojih kako biste bili predani Njemu (16:80 – 81).*

i pravo svojine. On znači dozvoljenu upotrebu za datu svrhu. Vlasnik jeste i uvijek ostaje Allah (dž.š.). Kako su Mesopotamci običavali reći: On je Gospodar imanja, a čovjek je tek sluga. Ovaj stav je i stav islama. Dar koji nam je dat mora biti vraćen Stvoritelju našom smrću ili umirovljenjem, unaprijeđen i uvećan kroz proces proizvodnje. U najmanju ruku, mora biti vraćen netaknut, onakav kakav je i primljen. Kur'an je emfatički ponovio da se u stvaranju sve vraća Allahu (dž.š.).³²¹ "Zlostavljanje prirode" i njezino zagađivanje, što su trenutno nesreće industrijskih društava, posljedica su njihovog neodgovornog iskorištavanja Božijeg dara prirode. Kapitalizam kakav jeste, zaluden i opijen svojim uspjehom, vodilja je zapadnjačkog preduzetnika u istovarivanju štetnih otpadaka njegovih proizvodnih operacija u jezero ili rijeku ne misleći o katastrofalnim posljedicama koje to može izazvati za životinje, biljke i ljude. Zemlja je ogoljena za pružanje njezinih materijala i ostavljena nesposobna za upotrebu, ružna za gledati; ona je, ni kriva ni dužna, prouzrokovala sve vrste hazarda ljudima kao i okolini. "Ekološka ravnoteža", "okoliš" i "recikliranje" postali su zajednički termini na Zapadu sa učestalošću njihovog narušavanja. Priroda je bila "zlostavljana" svuda oko nas: morski planktoni, ništa manje od ozonskog omotača stratosfere - sve je došlo u opasnost zbog rasipničke i neodgovorne proizvodnje, "planirane zastarjelosti" zapadnjačkih industrija. Po prvi put u ljudskoj historiji, kapitalistički preduzetnici govore o "planiranoj zastarjelosti" njihovih proizvoda i čine to bez i najmanjeg

321 ...jer, sve što postoji vraća se Njemu (kao Izvoru svom)! (11:123); ...Pa (tada) bi sve bilo odlučeno i Allahu bi sve bilo vraćeno! (2:210) ...Tako su se oholo i nerazumno ponašali on i vojske njegove na zemlji – kao da su mislili da se nikada neće pojaviti pred Nama (da im se sudi)! (28:39); Allahu se svi morate vratiti... (5:48).

stida. Očigledno, žrtva je u dominirajućoj ideologiji koja je nesposobna da svojim sljedbenicima osigura psihički mehanizam potreban za sve discipline. Ona im ne daje ni viziju budućnosti, ni kriterij, ni savjest kojom bi mogli zaustaviti nezasitu želju za profitom. Ništa nije sposobno da stane pred ovaj kapitalistički nagon određen da traži svoje stalno-ubrzavajuće ciljeve *pereat mundus*. *Pereat mundus* nije samo ilustracija govora; on je, doslovno, istina zapadnjačkog kapitalista čiji je proizvod alkohol, oružje, radioaktivni i drugi štetni materijali, ali to je i istina fabrikâ mnogih proizvoda čija proizvodnja oslobađa toksične otpade.

Takva zluopotreba prirode dijametralno je suprotna etici tevhida, i osuđuje se najjasnijim formulacijama. Kako to islam vidi, proizvodne operacije moraju biti nedužne i čiste od početka do kraja. Ni životinjski, ni biljni svijet pa ni čovjek ne smiju biti oštećeni time. Tamo gdje se javi šteta, ona mora biti nadoknađena. Tamo gdje ne postoji pojedini građanin ili grupa koji bi doveli štetnog preduzetnika pred lice pravde, islamska država, kao povjerenik prirode, obavezna je da sravni račune sa zlostavljačem za njegova djela.³²²

b) Islam nalaže da proizvodnja dobara i usluga bude apsolutno bez varanja i lažnog predstavljanja. Odgovornost za porođenje ovog zahtjeva pripada instituciji *hisāba*. Kako bi što bolje obavljao svoju dužnost, muhasibu je šeri'atom dodijeljena moć policije kao i sudskog zakona. Njegov je prerogativ i dužnost ne da sjedi i čeka da mu se podnese žalba, nego da obilazi terene i čeprka, tražeći žalbe, naru-

322 Zagađivanje planete ili uništavanje njenih resursa suprotno je svrsi radi koje je Allah (dž.š.) postavio ljude na njoj, viz. ... *isti'mār* (11:61) - obnova i razvoj nabolje.

šavanja i štetne incidente.³²³ Danas, dužnosti muhasiba su preuzeli različiti vladini organi, ali čak i danas, agresivnost muhasiba, njegova inicijativa da izloži prijestupnike i sveukupne načine kojima bi im mogao stati ukraj – još uvijek nedostaju, jer modernizmu manjka entuzijazam za dobro koje stvara vjerovanje u Allaha (dž.š.).

Genijalnost proizvođača u varanju njihovih potrošača je beskrajna. Na zapadnjačkim poslovnim školama, kursevi studija nude takve stručne predmete kao “pakiranje”, koje je sada postalo umjetnost čija je svrha prodati proizvod čak i ako ga kupac ne želi, a da ne spominjemo subjekte oglašavanja i propagande, koji su postali možda i najznačajnija karika u proizvodnom preduzeću. Od plemenite svrhe da osigura informacije koje mogu koristiti ljudima, marketing je postao umjetnost obmanjivanja *par excellence*. Pozivi raznolikim ljudskim požudama – taštini, seksu, zadovoljstvu i komforu, redefiniranje sreće i zadovoljstva u čisto materijalističkim, egoističkim i subjektivnim terminima, potpomoglo je da reklamu učini nervnim centrom ekonomije. Posljedica toga je stvaranje novih nagonskih potreba ljudima koje se samo nadodaju njihovoj psihičkoj bijedi. Ustvari, lažne reklame su promijenile gledišta narodnih masa. One su ih odvojile od njihovih tradicionalnih ideala i okrenule ih idealima koji sračunato služe preduzetniku i čine proizvodnju još unosnijom.

U islamu, proizvođač je pod utjecajem četiri principa koji direktno utječu na njegove proizvodne operacije. Prvo, ni njegova vjera ni njegov vjerezakon ne dozvoljavaju mu da se uključi u proizvodne procese isključivo radi ostvarivanja profita. Proizvodnja bi trebala imati za cilj osiguranje korisnih i upotrebljivih stvari za ljude, dok je profit tek sporedni proi-

323 Tekijjuddin Ahmed ibn Tejmije, *El-Hisāb fī el-islām ev vezīfa el-hukūme el-islāmijje* (Medina: Islamic University Press).

zvod operacije, a ne njezina načelna svrha. Drugo, materijali koji su haram ili zabranjeni šeri'atom ne smiju se proizvoditi uopće, osim u onim okolnostima gdje je opravdana potreba za njima. U ovom slučaju, potrebne su mjere predostrožnosti kako bi se spriječilo da ljudi budu oštećeni time. Treće, ono što se proizvede treba da bude predstavljeno kao takvo, ne kamuflirano, ne kao ono što bi ljudi možda mogli poželjeti. Pakiranje ne smije biti prakticirano kao umijećet obmanjivanja. Četvrto, proizvođačeva predanost tevidu osigurava mu potrebnu savjest da nametne sebi kôd povjerenja, i pridržava se njega bez obzira na državna gonjenja. Slučajevi narušavanja etike proizvodnje su, u islamskom zakonodavstvu, predmet trenutnih administrativnih sudskih rješenja. Osim nadoknađivanja štete svima onima koji su bili zavedeni ili oštećeni djelovanjem, ova narušavanja nose sa sobom i kazne srazmjerno njihovoj ozbiljnosti kao slučaj krivokletstva, jer je obmana upućena svim ljudima države kao i Samom Bogu.

c) Proizvodnja mora donositi profite. Kao privatno preduzeće, ono ne može biti odvojeno od profitnog interesa. U odsustvu profita, aktivnosti bi se zaustavile i investicija bi se preusmjerila. Tevid nalaže da se određivanje profita realizira pravedno.³²⁴ Ne postoji *a priori* odgovor na pitanje koja je to pravedna cijena, pravedni profit. "Iznenadni profit" nije po definiciji odvratan u islamskom moralnom smislu, pod uvjetom da to "iznenadan" nije djelo tržišnih manipulacija, te da njegov profit ne proizvodi neprikladne štete ljudima. Islam je načelno protiv kontrole cijena. Ipak, njegova pozi-

324 Ovo je očevidna implikacija kur'anske naredbe za pravednim djelovanjem, vladanjem i suđenjem ('*adl*, *kist*, negacija *zulm*-a, i njihove izvedenice). V. i: *The Muslim World and the Future Economic Order* (London: The Islamic Council of Europe, 1979), posebno dio III, str 35.

cija je više usmjerena ka sprječavanju vještačkog i induciranog prekomjernog rasta cijena kao i zaustavljanju nemoralnih “iznenadnih” profita. Islam je više naklonjen kontroli cijena ili plata projektiranih da spriječe gubitak proizvođaču ili trgovcu, na bazi mišljenja da biznis donosi podjednako obje mogućnosti: i ostvarivanja profita i rizika od gubitka.³²⁵

Drugi važan faktor koji određuje pravednu cijenu proizvoda, usluge ili robe jeste nadnica. “Pravednu nadnicu” je jednako teško odrediti kao i “pravednu cijenu”. Ipak, tevhid upućuje svakom odraslom “radniku” pravo na minimalnu nadnicu koja mu garantira da izdržava sebe i svoju porodicu. Islamska država ne može tolerisati da bilo ko radi unutar njezinih granica za nivo nadnice koji je znatno ispod potrebnog za opstanak. Ipak, proizvođači u bilo kojoj muslimanskoj zemlji ne smiju biti kažnjeni zbog niskog nivoa ekonomskog razvoja zemlje ili Ummeta kao cjeline. U svakom slučaju, minimalna nadnica nije pravedna nadnica. Pravedna nadnica je određena i vrstom i stepenom pripremljenosti radnika, kao i napora potrebnih za proizvodnju. Ovdje ponuda i potražnja ne igraju tako bitnu ulogu budući da njihov utjecaj može biti samo privremen, zato što je *fard kifaja* (kolektivna dužnost) Ummeta da osigura podučavanje i podučeni ljudski kadar neophodan za sve njegove potrebe. Ispunjavanje ovog farza Ummeta nužno bi dovelo do otklanjanja efekata ponude i potražnje. “Pravedna nadnica” ne može biti razmatrana u svjetlu općih ekonomskih uvjeta pretežno u području o kome je riječ. Osim “pravedne nadnice”, postoje i drugi faktori koji utječu na “pravednu cijenu”, ali oni ne mogu biti unaprijed određeni.

325 *Thoughts on Islamic Economics* (Dacca, Bangladesh: Islamic Economic Research Bureau, 1979) poglavlja 1-4, “Distribution of Wealth.”

5. ETIKA POTROŠNJE

Princip svjetovnosti koji proizlazi iz tevhida implicira zakonitost potrošnje. Potrošnja, odn. težnja za materijalnim vrijednostima ili za zadovoljavanjem želja i potreba temeljno je pravo koje rođenjem pripada cijelom ljudskom rodu. Njezin minimum je opstanak, a njezin maksimum je ona tačka pri kojoj potrošnja postaje *tebzīr* (ekstravagancija, prekomjerno udovoljavanje potrošačkim željama). Ta tačka može biti definirana kao ona u kojoj psihički faktori igraju veću ulogu u determiniranju potrošnje materijalnih dobara nego materijalne potrebe. Tamo gdje je dobro ili usluga samo po sebi psihološko, tačka ekstravagancije se može definirati kao ona pri kojoj potrošnja biva diktirana drugim psihičkim potrebama od onih koje su neposredno naklonjene od strane proizvođača ili usluge.

Primjer prethodno navedenog bi bila osoba koja kupuje proizvod ne iz potrebe nego iz sujeta, a primjer drugog bi bila osoba koja kupuje kartu za filharmonijsku predstavu ne kako bi uživala u performansu nego kako bi nadmašila neke snobovske porodice u gradu. Pod okriljem tevhida, čovjek bi trebalo da troši u skladu sa svojim potrebama. Ostatak svojega prihoda ili bogatstva trebalo bi da potroši na sadaku, na Allahovom (dž.š.) Putu, ili da reinvestira u biznis gdje bi to moglo proizvesti veće blagostanje zaposlenicima kao i veće prihode drugima. Kada je Poslanik (s.a.v.s.) upitan koji dio prihoda bi muslimani trebali davati na Allahovome Putu, odgovor je dat Objavom: "Odgovori: Ono što je višak u njihovim potrebama!"³²⁶ Ovaj odgovor retroaktivno definira ekstravaganciju kao, takoreći, dodjeljivanje svih onih dobara koja su

326 *I pitaju te o onome što treba trošiti (na Allahovom Putu). Reci: Što god možete pregorjeti (2:219).*

izvan zadovoljavanja stvarnih potreba u sadaku ili za javne potrebe. Naravno, uvećana proizvodnja (uvećana reprodukcija) i njezine potrebe za investiranjem i preduzetništvom uključene su u termin "potrebe" koji se nalazi u ovom ajetu.

Milosrđe je staro koliko i čovječanstvo. Sve vjere svijeta, i svi etički sistemi koje je čovječanstvo poznavalo, ukazivale su na milosrđe kao na visoku vrijednost i moralnu vrlinu i podsticale svoje sljedbenike i druge da to prakticiraju. Islam je nastavio ovu tradiciju i posvetio veliki dio Objave podsticanju ljudi na merhamet i dijeljenje sadake. Svijest islama, ipak, otišla je dalje, mnogo dalje. Uviđajući potrebu za milosrđem, vječite potrebe miliona ljudi koji pate, oskudicu materijala i letargiju sa kojom su narodne mase obično mobilizirale svoje energije da bi ispunile svoje potrebe, tevhid je nadmašio milostinju zekjatom. Međutim, on nije ukinuo milostinju. Naprotiv, dao joj je jače preporuke i nazvao je sadakom. Kur'an je opisuje kao pokajanje³²⁷ i čišćenje za koju se dobiva zaslužno velika nagrada.³²⁸ Allah (dž.š.) naredio je Poslaniku (s.a.v.s.) da prikuplja zekjat od muslimana kao sredstvo njihovog pročišćenja.³²⁹ Kur'an nadalje upozorava da, ukoliko sadaka nije data potupuno u ime Allaha (dž.š.), ona je upropašćena kao moralna vrijednost.³³⁰

327 *Zar oni ne znaju da je samo Allah onaj koji može prihvatiti teobu od robova Svojih i da je (istinski) Primalac svega što je ponuđeno u ime Njega – i da je samo Allah Primalac teobe, Darivatelj Milosti? (9:104).*

328 *(Zato Vjerovjesniče) prihvati taj (dio) njihova imetka koji je ponuđen u ime Allaha kako bi ih time očistio od grijeha i učinio da budu čedniji, i moli za njih; ta tvoja će im dova biti (izvor) utjehe – jer Allah sve čuje i sve zna! (9:103).*

329 *Ibid., također: I budite ustrajni u namazu i dajite zekjat, obavezu koja čisti! Jer koje god dobro djelo pošaljete naprijed za same sebe, naći ćete ga kod Allaha. Pazi, Allah vidi sve što radite! (2:110).*

330 *O, vi koji ste dosegli vjerovanje, ne oduzimajte svojim sadakama svu valja-*

Zekjat je vid poreza koji se izdvaja na imetak. Za razliku od sadake, koja je doborovoljna i može biti data direktno primaocu, u bilo koje vrijeme i u bilo kojem iznosu, zekjat je godišnji porez koji mora biti dat državi ili Ummetovim ispravno određenim autoritetima. Njegova stopa je 2,5% i primjenjuje se na cjelokupan imetak – kao višak propisanog minimuma nazvanog *en-nisāb* – osim onoga koji nije prikladan i koji postaje nečije vlasništvo. Zalihe u trgovini su izuzetak, kao i alati i proizvodna sredstva, kuća i oprema za život, ali ne i lično bogatstvo vlasnika, likvidno, neopipljivo, pokretno ili nepokretno. Zekjat mora biti plaćen državi zato što je država odgovorna za njegovo sakupljanje i distribuiranje. Distribucija zekjata je specificirana za osam kategorija: bijedne, siromašne, sakupljače zekjata, one čija se srca žele privoliti islamu, zarobljenike, bankrotirane, putnike i na Allahovom (dž.š.) Putu.³³¹

Zekjat je najistaknutija dužnost naređena od Allaha (dž.š.) pored pokoravanja Njemu. Zaista, namaz jedva da je ikada spomenut a da ga ne slijedi spominjanje zekjata odmah poslije ili u narednom ajetu,³³² i vjernici se uvijek opisuju kao oni koji vjeruju, obavljaju namaz i daju svoj zekjat.³³³

nost ističući vlastitu dobrotu i vrijedajući (osjećanja siromašnih), kao što čini onaj koji svoje bogatstvo troši samo zato da bi ga ljudi vidjeli i hvalili, a ne vjeruje u Allaha ni u Sudnji dan. On se može uporediti sa glatkom hridi s (malo) zemlje na njoj – i onda se na nju sruči olujni pljusak i ostavi je tvrdu i pustu. Ovakvi neće imati nikakve dobiti za svoja (dobra) djela jer Allah je upućuje ljude koji odbijaju priznanje Istine! (2:264).

331 Darovi dati u ime Allaha (namijenjeni) su samo siromašnima i bijednima, i onima koji njima upravljaju, i onima čija srca treba pridobiti, i za oslobađanje ljudi iz ropstva, i onima koji su preopterećeni dugovima, i (za svaki vid borbe) na Allahovom Putu, i za putnike: (ovo je) odredba od Allaha – a Allah je Sveznajući, Mudri! (9:60).

332 Berekat, *El-Muršid*, s.v. *salāt, zekāt*.

333 Zaista će sreću postići vjernici: oni koji su skrušeni u namazu, i koji se okre-

Njegovo doslovno značenje “zaslađen” odaje njegovu duhovnu ulogu. Ostvareno bogatstvo je “kiselo” osim ako nije zaslađeno njegovom podjelom sa braćom. On nije samo porez iznuđen od strane impersonalne vlade da plaćamo troškove ljudi koje možda nikada nećemo poznavati, porez koji plaćamo samo zato što to moramo činiti. Prije bi se moglo reći da je zekjat samonametnuta dužnost dijeljenja Božijih blagodati, u koju se ulazi u Njegovo ime; institucija u čijem učestvovanju ljudi nalaze svoju duhovnu rehabilitaciju davaocu, i ekonomsku moć Ummetu. Što se tiče primaoca zekjata, oni ne treba da se osjećaju poniženim i uvrijeđenim zbog njihovog primanja - zato što zekjat nije milostinja. Bog je priznao njihova “prava” u bogatstvu imućnih.³³⁴ Kategorija “radi Allaha” veoma je osjetljiva na mnoge interpretacije, i skoro pa su sve dužnosti koje pripadaju državi klasificirane pod tu kategoriju, uključujući i odbranu Ummeta. Zaista, idealno bi bilo društvo u kojem cjelokupan prikupljeni zekjat biva potrošen od strane države na bazi te kategorije i izvan granica države. To bi značilo da je država oslobođena siromašnih, nejakih i jadnih ljudi, ili zarobljenika koji trebaju biti oslobođeni, bankrotiranih osoba nesposobnih da vraćaju svoje dugove i dr.

Konačno, zekjat i sadaka bi zajedno trebali pridonijeti približavanju društva idealu distributivne pravde koliko god je to moguće. U ovom cilju je Kur'an izjednačio “odbacivanje

*ću od svega što je ništavno, i koji su usredotočeni na unutarnju čistoću... (23:1–4); Ova Božija knjiga – nek u to ne bude nikakve sumnje – (nami-
jenjena je), da vodi sve one koji Boga stalno imaju na umu, koji vjeruju u
(postojanje) onoga što je izvan dosega ljudskog opažanja, koji su ustrajni u
klanjanju i udjeljuju od onoga čime ih Mi opskrbljujemo za uzdržavanje...
(2:2 – 3).*

334 ...i (dijelili su) iz svega što su imali obavezni onima koji su tražili (pomoć) i onima koji su oskudicu trpili. (51:19).

siročadi i odbijanje izdržavanja siromaha” sa “proturječnosti cijeloj vjeri”. To je razlog i zašto nema stranice u Časnoj Knjizi na kojoj Allah (dž.š.) nije podstaknuo muslimane da daju od sebe, od svoga bogatstva, svojoj braći u ime Allaha (dž.š.). Tevhid je taj, kao prvi princip ekonomskog uređenja, koji je kreirao prvu “državu blagostanja”, i islam je taj koji je institucionalizirao taj prvi društveni pokret. Ali islam i njegova sama suština, *et-tevhid*, učinili su mnogo toga za socijalnu pravdu kao i za rehabilitaciju čovječanstva da je ponižavajuće za njih da se opisuju terminima najvećih ideala savremenih zapadnjačkih društava.

Pored prethodnog, tevhid je postavio princip da islamska država mora biti oslobođena monopolizma i gomilanja. Oni su osuđeni kategorički i bez ikakvih uvjeta.³³⁵ On je propisao podršku za sposobnog odraslog čovjeka za veliki broj srodnika i rođaka, i podupro njihovu međuzavisnost šeri'atskim zakonima nasljedstva. Ukratko, svojom relevantnošću za ekonomsko uređenje, tevhid je pripremio Ummet za ostvarivanje sreće na ovom i budućem svijetu, za *husnejejn* (obje sreće), kako ih je Kur'an nazvao.³³⁶ Tamo gdje Ummet ne uspije da ostvari obje sreće, odn. da osigura materijalnu, psihičku i duhovnu sreću na zemlji na moralan način koji osigurava Božije zadovoljstvo i Džennet, onda je on bi-jedno podbacio i iznevjerio i njegovo vodstvo se pokazalo kao vodstvo koje nije vrijedno Ummetovog povjerenja. Kao

335 *(Teško onome) koji imetak gomila i smatra ga jamstvom, misleći da će mu njegov imetak dati da zauvijek živi! (104:2) Ali, svima koji sakupljaju riznice zlata i srebra i ne troše ih na Allahovom Putu prenesi vijest o teškoj patnji (na onom svijetu)... (9:34).*

336 *Reci: Da li, možda, puni nade očekujete da nam se nešto (loše) desi – (dok vam se ništa ne može desiti) osim jedno od dvoje najboljih? Ali što se vas tiče, mi puni nade očekujemo da vam Allah nametne kaznu, (ili) On sām ili našim rukama! (9:52).*

individualni član Ummeta, musliman je spreman da bude vođen, upućen, regrutiran i mobiliziran, čak i regimentiran gdje je to nužno, u cilju da osigura sebi i sebi ravnima obje sreće. Tokom njegovog prosječnog produktivnog života od četrdeset godina, moralo bi biti više nego dovoljno produktivne energije da se održi tokom njegovog produktivnog perioda kao i u njegovom djetinjstvu i u poznijim godinama. Ekonomski život mora biti uređen dovoljno dobro da bi osigurao obje sreće. Ako nije, onda ne treba kriviti ni pojedinca ni prirodu. Treba kriviti lidere Ummeta, njegove vladare. Međutim, islam nedvosmisleno podučava da nijedan narod nije bolji od svojih vođa. Stoga, u konačnici, neuspjeh je na strani ummetskog kolektiva, što zahtijeva mnogo radikalnije promjene od promjene vlasti.

NAČELO SVJETSKOG UREĐENJA

1. UNIVERZALNO BRATSTVO

Budući da je Allah (dž.š.) jedini Bog, slijedi da su Njegova naređenja važeća za sva ljudska bića. Univerzalizam se primjenjuje na ljude kao subjekte – kao one koji ispunjavaju naređenja, i kao objekte – kao one na kojima se naređenja ispunjavaju. Nekada su se ljudi udruživali na temelju rase ili kulture, ili i jednog i drugog u isto vrijeme. Islam je osigurao jednu novu osnovu za ljudsko udruživanje – ummet.

Ummet je, kao što smo to vidjeli, trojaki konsenzus vizije, volje i djelovanja za koje se pretpostavlja da ga samo muslimani dijele. Univerzalizam impliciran tevhidom nalaže novo formiranje. Imajući u vidu da je muslimanski ummet novo društvo, organizirano ne na osnovu plemena ili rase, nego na osnovu vjere, i od nemuslimana se očekuje da učine isto, tj. da preraštu svoje plemenske i rasne veze i organiziraju se na temelju vjere. Vjera nije nikakva nazadna perspektiva, niti stagnirajući, prejudicirani, ekskluzivistički princip udruživanja kakvim ga je moderna zapadnjačka propaganda predstavila. Ona je, još uvijek, najvažniji aspekt ljudskog života na zemlji. Vjera nam daje najviše moguće određenje čovjeka. Duga i žestoka bitka zapadnjačkih naroda protiv kršćanske crkve odgovorna je za lošu re-

putaciju koju vjera ima na Zapadu.³³⁷ Znajući da su lojalnost vladaru, etnocentrizam i nacionalizam bile sile koje su vodile rat protiv Crkve, vjera kao temelj udruživanja i univerzalistička zajednica koju je njegovala bile su odbačene i osuđene.³³⁸ To je razlog zašto se zapadnjački um, pod okriljem prosvjetiteljstva, ponovo vratio idealima univerzalne zajednice, težeći istom crkvenom idealu ali sada temeljenom na razumu umjesto na ličnom vjerovanju. Nanovo, taj ideal je odbačen zbog neuspjeha Zapada da podrži otpor protiv nacionalističkog imperijalizma revolucionarne Francuske.

Islam je težio da svijet prepozna na osnovu čovjekovoga gledišta realnosti, njegovog ideala za samog sebe, njegove rodbine i potomstva, te njegovoga gledišta na konačnu sudbinu, kako njegovu, tako i sudbinu čovječanstva – svega što konsitituiše vjeru. Islam ne bi od nemuslimana zadržavao jedno takvo uređenje koje njegovi vlastiti sljedbenici uživaju organizirajući se na osnovu vjere. Naprotiv, on insistira da im se ukaže poštovanje na njihovo odbijanje da priznaju i ozvaniče se kao udruženja zasnovana na nekom drugom osnovu. Zaista, tim je veće poštovanje islama koji smatra i nesljedbenike kao saučesnike u najvažnijim pitanjima života na zemlji i smatra ih samo kao društva oformljena oko njihovih odgovora na ta pitanja.³³⁹ Prije Hidžre, Poslanik

337 Ovo se naročito odnosi na korupciju u rimskoj katoličkoj crkvi čiji su prelati vladali, iznuđivali bogatstvo od njihovih evropskih subjekata, te se prepuštali raskalašenoj potrošnji tog bogatstva na njihovo vlastito blagostanje i estetsko uljepšavanje Rima.

338 Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Harper, 1935.), pp. 91, 235, 244.

339 Ovo je značenje šeri'atske kategorije *ez-zimmi*. Islam je definirao ljudska bića u terminima njihove religijske privrženosti. Oni koji nisu bili Muslimani klasificirani su kao članovi njihovih svojstvenih vjerskih zajednica koje su sačinjavale korporativne entitete sa punom zakonskom karakternošću u okvirima islamskog zakona.

(s.a.v.s.) organizirao je muslimane u udruženje utemeljeno na vjeri. On je ujedinio plemenske zajednice Evs i Hazredž, a potom ih ujedinio sa muslimanskim dijelom plemena Kurješ koje je on odaslao u Medinu. Nadalje, on je ujedinio slobodne sa robovima, gospodare sa njihovim slugama, učinio ih sviju jednakima uspostavljajući Božiji zakon kao vrhovni među njima. Jednako tako, postavio se kao njihov politički i sudski vođa. Međutim, nedugo nakon što je stigao u Medinu, jula 622. god., naložio je formiranje saveza u koji su ušli muslimani i jevreji i u skladu s kojim su organizirali svoje živote. Ovaj savez je bio ustav islamske države, kao i ustav svjetskog uređenja koga islam teži izgraditi za cijelo čovječanstvo. Objavljivanje ovog ustava bilo je ujedno i pokretanje islamske države, kao i islama kao sastavnog pokreta u svjetskoj povijesti. Ovu posljednju činjenicu halifa Omer ibn Hattab (r.a.) uzeo je kao dan početka islamske historije, kao početnu tačku islamskog računanja vremena.³⁴⁰

Navedeni ustav bio je sporazum koji je kreirao islamsku državu, sačinjen između Poslanika (s.a.v.s.), muslimana, jevreja i njihovih partnerskih idolopokloničkih plemena iz Medine. Njegov garant bio je Bog, u Čije ime je i proglašen. Ovaj sporazum najprije je srušio sistem udruživanja koji je definirao čovjeka prema njegovim plemenskim vezama te artikulirao njegove dužnosti, prava i odgovornosti kao lojalnost prema njegovom plemenu. Umjesto tribalizma, sporazum je izrazio vjeru kao prvi princip i pod svojom zaštitom ujedinio narode različitih plemena, društvenih statusa i ra-

340 Na taj način, islam je donio nešto potpuno novo, drugačije od svih pretходnih religija, kod kojih je rođenje ili smrt osnivača ili, pak, pokretanje njegove svećeničke službe označavano njihovim početkom vremena. Također, ovo nije ni slučaj kao u judaizmu, gdje se proizvoljno označava datum stvaranja i sve vrijeme obračunava od te vremenske tačke.

zličitih rasa. Odsada su svi muslimani članovi jednog otvorenog, organskog ummeta čija društvena spona jeste islam.³⁴¹ Pored ovog ummeta muslimana, postojao je još jedan ummet - jevrejski. Kao i muslimani, i oni su se organizirali u jedinstveni organski entitet bez obzira na njihovu plemensku povezanost. Njihov ummet je vođen jevrejskim zakonom (Torom), i životi njegovih članova uređivani su u skladu sa propisima judaizma interpretiranim od strane rabina. Islamski ummet ima dužnost da štiti jevrejski ummet, da provodi odluke rabinskog suda i osigura mu slobodu, mir i okruženje neophodne za njegovo opstojanje i razvijanje.

Šest godina poslije, kršćani Nedžrana u južnoj Arabiji susreli su se sa Poslanikom (s.a.v.s.) u Medini da diskutiraju o njihovom odnosu prema islamskoj državi. Poslanik (s.a.v.s.) lijepo ih je primio i pozvao u islam. Oni koji su prešli u islam inkorporirani su u muslimanski ummet, dok je one koji su zadržali kršćanstvo Poslanik (s.a.v.s.) organizirao u drugi ummet, slično jevrejima, sa istim prerogativima i dužnostima. Kasnije, nadolazeće halife su proširile isti status i na zoroastrijance, hinduse i budiste. Kako se proširivala islamska država, novi konvertiti su uvećavali redove muslimanskog ummeta, a oni koji nisu mijenjali vjeru ostajali su članovi jevrejskog, kršćanskog ili drugih ummeta. Iz prethodnog je, stopu po stopu, izrastala islamska država inkorporirajući u sebe nove nemuslimanske subjekte islamske države te ih rehabilitirala kao građane novog uređenja. Dugo vremena, nakon inicijalne ekspanzije islamske države, tokom prvog desetljeća Hidžre, preovladavajuća većina građana u islamskoj državi nisu bili muslimani. Njihova bu-

341 *Uistinu, (o,vi koji vjerujete u Mene) ova vaša zajednica jedna je jedina zajednica, pošto sam Ja Uzdržavatelj svih vas: obožavajte, onda, (samo) Mene! (21:92).*

dućnost i sigurnost, njihovo dobro postojanje i institucije, morale su obuhvatati znatan dio državne brige.

Islamska država nije bila država u nacionalnom smislu te riječi, kakav danas postoji. Ona nije bila homogena, nacionalno integrisana jedinica, zajednica u *gemeinschaft* smislu termina, čiji je *raison d'être* bio odbrana i služenje sebi kao mjera svih stvari. Islamska država je, zapravo, bila jaki centar podržavan odbrambenim snagama i ummetom muslimana, kao i federacija autonomnih vjerskih zajednica, pri čemu je svaka od njih posjedovala svoje vlastite vjerske, društvene, političke i ekonomske institucije. Iznad svih njih postojala je islamska država samo sa izvršnom moći. Država nije imala zakonodavnu moć zato što je zakon na koji se ona pozivala propisan od Boga. Država je postojala u cilju ispunjavanja Njegove volje. Njezina misija na zemlji jeste da se proširuje i tako poveže sve ljude zajedno na osnovu poslušnosti i služenja Bogu, jer je Bog podijelio ljude na plemena i nacije kako bi se oni međusobno upoznavali i kooperirali.³⁴² Suverenitet u islamskoj državi pripada Zakonu, tj. šeri'atu. Država, sa svim njezinim institucijama, jedini je izvršilac Zakona. Ovaj Božiji zakon propisuje državi misiju transformiranja svijeta i čovječanstva prema Božanskim obrascima, ili potrebama, objavljenim od Boga.

Islamska država je, prema tome, bila obavezna uključiti ne samo kršćansku, jevrejsku i druge zajednice kao konstituentne, nego i cijelo čovječanstvo. Stoga je bilo potrebno da njezin ustav bude dovoljno obiman kako bi osigurao *modus vivendi* u kojem sve zajednice mogu živjeti u miru i pravednosti i međudjelovati jedna sa drugom sa obostranim poštovanjem. Sve ovo omogućio je ustav islamske države.

342 O ljudi! Mi smo vas sve stvorili od muškarca i žene, i učinili od vas narode i plemena – da biste mogli upoznati jedni druge. Uistinu, najplementiji od vas u Allahovim očima je onaj koji Ga je najdublje svjestan! (49:13).

a) *Pax islamica*

Novo svjetsko uređenje za koje se islam zauzimao bilo je uređenje mira. Rat i neprijateljstvo moraju zavijek nestati sa zemlje. Mir je generaliziran i otvoren prema cijelom čovječanstvu, pojedincima i grupama. Allah (dž.š.) naredio je muslimanima: "O vi koji vjerujete, živite u uređenju mira u potpunosti i ne slijedite šejtana!"³⁴³ On je naredio muslimanima da pozovu sve ljude pomirenju. "Ako oni (protivnici) pristaju na pomirenje, i vi također biste trebali pristati i osloniti se na Allaha".³⁴⁴ Uređenje mira je ponuđeno svim narodima, i od sviju se očekuje da ga prihvate i da svesrdno pristupe takvom uređenju. Poziv miru ne smije biti odbijen. Ako se odbije, onda je to znak da ta strana ne želi mir, što je ravno objavljivanju rata. U najboljem slučaju, odbijanje pomirenja može značiti da ta strana ne želi ulaziti ni u kakve relacije sa drugom stranom. Međutim, to je izolacionizam, izbor koji se, iako nije nasilan, jednako osuđuje kao i rat zato što on vodi ili preziranju traženja mira koje predstavlja islamska država ili želji da se štiti narod date države protiv miroljubivih međusobnih veza sa narodom islamske države. Obje alternative zaslužuju prinudan odgovor islamske države: prva zbog toga što je nehumano odbiti pomirenje od bilo koga, i druga zbog toga što je to uvrjedljivo za dostojanstvo ljudi koji su pozvani da pristupe takvim međusobnim vezama. Zaista, postavljanje ljudskog bića iza jedne takve izolacione zavjese, sprječavanje njega/nje da se upoznaju sa drugim ljudima, napad je na njegov/njezin integritet i,

343 O, vi koji ste dosegli vjerovanje, u potpunosti se Allahu predajte, a ne slijedite šejtanove stope jer je šejtan, zaista, vaš otvoreni neprijatelj! (2:208).

344 Ali ako su oni skloni miru, budi i ti sklon miru, i uzdaj se u Allaha: uistinu, samo On sve čuje, sve zna! (8:61).

stoga, djelo agresije na njegovu / njezinu ličnost. Projicirani međuodnos sa građanima islamske države može uključivati i one komercijalne i društvene relacije koje građani druge države mogu smatrati za osudu. Ali, iznad svih ekonomskih i društvenih povezanosti stoji idejna, islamska tvrdnja da je ljudski rod dužan da uspostavi univerzalni mir, uređenje komunikacije gdje su ljudi slobodni da daju i da uzimaju, da čuju i da budu saslušani, da uvjeravaju i budu uvjereni u Istinu. Islamska država je obavezna svojim sporazumom da proglasi Božiju riječ, i da učini sve da se ta Riječ čuje. Bilo da je poruka prihvaćena ili ne, to je samostalna stvar o kojoj ljudi apsolutno slobodno odlučuju i biraju. Ali ljudi nisu slobodni da ne čuju. Dolazeći iz odgovorne države, takvo odbijanje znači klevetanje naroda od strane njihovih vođa i neracionalan odgovor na kritičku tvrdnju islama.

b) Islamski zakon nacija

Ukoliko je odgovor date države prema ponudi sporazuma o pomirenju s islamskom državom pozitivan, tada država pristupa u *pax Islamica*, ili novi svjetski poredak i automatski preuzima sva prava i privilegije koje pripadaju njezinom članstvu. Političke, ekonomske, društvene, kulturne i vjerske institucije pridruženog člana, u tom slučaju, ostaju netaknute. Zaista, oni su sada oslonjeni na zaštitu islamske države. Odsada, oni se ne mogu mijenjati sredstvima nasilja ili revolucije, ili bez pristanka naroda koga se to tiče. Svako prkošenje i zloupotreba presuda i odluka takvih institucija, uključujući sve pobrojane sudove, odmah bi izazvali moć islamske države na njihovoj strani da se suprotstavi njihovim napadačima. Unutrašnji poslovi tog naroda ili države nastavljaju se upravljati shodno njihovim vlastitim zakoni-

ma. Narod je bio u potpunosti slobodan da uređuje svoje živote u skladu sa propisima njihove vlastite vjere, kako su je oni sami sebi interpretirali ili kako im je interpretirana od strane pretpostavljenih institucija. Budući da je dužnost muslimana da pozivaju ljude Bogu, islamu, Njegovoj vjeri, novim građanima će se obratiti muslimani i pozvati ih da razgovaraju o islamskom izboru. Ipak, ovo mora da bude obavljeno sa najvišim poštovanjem prema njihovim ličnostima i njihovoj vjerskoj tradiciji. Bog je naredio muslimanima da upoznaju nemuslimane sa islamom sa ljubaznošću i saosjećanjem: "Pozivaj (ljude) Gospodaru svome mudrošću i lijepim savjetom! Razgovaraj sa njima lijepo, nježno!"³⁴⁵ Ako oni prihvate poziv islama, oni postaju muslimanska braća i sestre, a ako ne prihvate, njihova odluka mora se ispoštovati i oni se ne smiju zlostavljati ni pod kojim okolnostima. Iznad svega, ne smije biti prinude, varanja, primamljivanja ili podmićivanja nekoga da prijeđe u islam. Allahovo naređenje je apsolutno nedvosmisleno: "Nema prinude u vjeru!" (Kur'an, 2:256). Prinuditi nekoga ili podmititi ga na preobraćanje znači navući na sebe Božiju srdžbu. Štaviše, takav postupak u svjetlu islamskog zakona nije obavezujući i ne proizvodi nikakve posljedice.

Kada svakodnevni život dovodi nove građane islamske države u sukob sa njezinim starim građanima, tužitelj i optuženi imaju jednako pravo da se pozivaju na zakone Ummeta. Sud koji bude saslušavao njihov slučaj morat će poštivati ovaj princip i suditi u skladu sa njim. Tamo gdje se može javiti osporavanje, najbolje za obje strane kao i za pravičnost njihovih ummeta jeste da se konstituiraju osnov za drugi pokušaj na istom ili višem sudu.

345 *Pozivaj (cijelo čovječanstvo) na put Uzdržavatelja svoga mudrošću i lijepim opomenama, i raspravljaj s njima na najprijazniji način...* (16:125).

Šeri'at priznaje pravo svake osobe da traži prednost zakonskog procesa. Novi građani, pojedinci ili grupe, mogu učiniti isto. Nije važno da li je žalba usmjerena na drugog muslimana pojedinca, grupu ili prema samoj islamskoj državi. Svaki član nemuslimanskog ummeta može tužiti halifu, islamsku državu, ummet Muslimana ili bilo kojeg Muslimana pojedinačno. Islamski sud je *ipso facto* opunomoćen da pregleda žalbu i da djeluje u skladu sa zakonskim propisima. Zaista, tužilac ne mora uopće biti građanin islamske države da bi se njegova žalba razmatrala na islamskom sudu. Sve osobe na svijetu, uključujući nemuslimane kao i one koji nisu podanici islamske države, mogu uputiti žalbu islamskom sudu. To je izvrsna superiornost islamskog međunarodnog zakona kojom on ne priznaje pravo samo suverenim nacijama da se pozivaju na njega, nego to pravo jednako priznaje i pojedincima. Objašnjenje ovoga je da islamski zakon ima cilj da postigne pravdu definiranu u individualnim terminima, pošto zapadnjačko međunarodno zakonodavstvo teži sporazumijevanju među suverenim grupama, dok izostavlja činjenicu da grupni interes ne mora da se podudara sa individualnim interesom te da je mnogo češće personalni individualni interes žrtvovan zarad koristi moćnika. Čini se možda nepogodno da islamski zakon omogućava siromašnom građaninu druge države, ili građaninu bez države, da tuži cijelu islamsku državu i doveđe njenog halifu pod svoju tužbu. Ali, u islamu pravda je u potpunosti nezavisna i besplatna za osobu koju sud tuži i za koju se ispostavi da je nedužna; to je cijena koju uvijek snosi krivac. Međutim, pravičnost tog siromaha je mnogo važnija u očima zakona nego prijestiž ili luksuz moćnog halife. Kao što je i Ebu Bekr es-Siddik rekao o ovome kao pretpostavci Hilafeta: "Moćni će biti malehni u mojim očima sve dok ja

od njih ne istrgnem pravo nejakih! Nejaki će biti moćni u mojim očima sve dok im ne povratim njihova prava!”³⁴⁶

Isto tako, islamski međunarodni zakon je posvetio veliku pažnju rehabilitaciji ratnih zarobljenika zarobljenih u međunarodnim sukobima. Ovakvi ljudi su obično zalag u pregovorima među grupama u kontekstu njihovog poslijeratnog poravnavanja. U najboljem slučaju, njihovi životi i sudbine padaju pod ingerenciju arbitražnih konvencija evropskih sila. Islamski zakon priznaje pravo ratnom zarobljeniku da se iskupi, sam sebe ili na svoju vlastitu inicijativu, bilo nečim što neki od njegovih vlastitih srodnika ili prijatelja mogu ponuditi za ovu svrhu, ili nečim što on lično može proizvesti u smislu materijalnih dobara ili usluga. Islamska država ne smije odbiti pravednu ponudu otkupa koja joj je ponuđena od strane samog zarobljenika ili od nekoga za njegov račun; islamska država u ovom slučaju mora pružiti svoju ruku. Islam zahtijeva od svih muslimana, pojedinaca i grupa, da posvete najmanje jednu sedminu zekjata fondovima za otkup zarobljenika, muslimana ili drugih. Dok pridaje velike zasluge naporima za otkup zarobljenika, islamska pobožnost priznaje oslobađanje zarobljenika kao pokajanje za velike grijehе. Kada žena zarobljenik ostane trudna, njezin zarobljenički status automatski prestaje i tada ona uživa puna prava kao slobodna žena njezinog zarobljivača sve do smrti. Ovaj interes u ohrabrivanju personalne pravde prouzrokovao je da islamski međunarodni zakon otvori mogućnosti za individualne građane druge države da uđu u direktne odnose sa islamskom državom. Pravo da kupuju i prodaju u islamskoj državi, da prevoze osobe, dobra i fondove kroz

346 Ibn Hisham, *The life of Muhammad*, preveo A. Guillaume (London: Oxford University Press, 1955.), 687.

njezinu teritoriju može biti predmet pojedinačnih sporazuma između islamske države i interesa stranog državljanina, zvanog *el-isti'mān*.

Sve ovo nam ukazuje na dominantne brige islamskog međunarodnog zakona, naime, na pravednost i pravičnost, kao i slobodu da se pravdom ostvaruje blagostanje, interes i prosperitet muslimana ili nekog drugog građanina. Interes ljudi je, ukratko, prioritetniji od interesa kolektiva, dok je u zapadnjačkom međunarodnom pravu interes kolektiva taj koji se uzvisuje.³⁴⁷

c) *Rat*

Nasuprot svih ovih privilegija koje se odnose na one pojedince i grupe koji postaju dio *pax Islamica-e*, stoji jedna jedina obaveza osim odanosti novom uređenju. Ta obaveza je plaćanje poreza koji se sakuplja jednom godišnje od svih nemuslimana. Taj porez se naziva *džizja*. Džizja je mnogo niža nego zekjat koji je obavezan za sve muslimane, i ona obavezuje sve žive odrasle muškarce samo onda kada su oni finansijski sposobni. Svećenici, maloljetni, žene i nasljedstvo su izuzeti, za razliku od slučaja kada se radi o Muslimanima. Islamski sudski zakon je naložio da islamska država mora refundirati prikupljenu džizju kršćanima i jevrejima ukoliko ne bi uspjela da zaštiti granice njihovih naselja od napada i uništavanja od strane bizantijskih snaga ili nekog drugog neprijatelja.³⁴⁸

347 V. Povelju Ujedinjenih nacija iz 1945. god. Isti je slučaj i kod Lige naroda, koju je UN naslijedio, i Međunarodnog suda pravde u Haagu, koji i dalje egzistira.

348 V. T.W. Arnold, *The Preaching of Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publisher, 1961.), 61.

Nadalje, nemuslimani nemaju vojnu obavezu da služe u odbrambenim snagama islamske države. S obzirom na to da je država ideološka, od nemuslimana se možda neće moći očekivati da pravično služe i, ukoliko to bude potrebno, da daju svoj život za državu. On, zasigurno, može biti dobrovoljac; i ako jeste, onda se tretira kao musliman i izuzima se i od obaveze plaćanja zekjata kao i džizje. On može biti zaposlen u islamskoj državi i dospjeti do najviših građanskih službi. Mnogi jevreji i kršćani su dostigli pozicije premijera ili velikog vezira, kao Hasdai ben Sharput u sudu 'Abdurrahmana II, ili Sergius u doba Umejada.³⁴⁹

Islamski zakon je postavio vrlo precizna uputstva za objavljivanje i vođenje rata. Pravo da objavi neprijateljstvo nije u rukama izvršnih autoriteta nego u rukama sudskog zakona, koji zahtijeva da se podnese dokaz da je počinjena agresija ili nepravda protiv islamske države i njezinih građana. Nije zakonito, odn. kažnjivo je od strane suda kao i od strane Boga svako ubijanje ili okrutno uništavanje imovine, napadanje svećenika, žena i djece osim ako su i oni fizički uključeni u ratovanje na vojnom polju. Iznad svega, islam je zabranio agresiju i stoga osudio svaki rat u koji se uđe radi samopovećanja teritorije, plijena ili moći. Na isti način, islam je naredio muslimanima da spremno polažu svoje živote kada pravda bude uzurpirana i kada njezino vraćanje zahtijeva žrtvovanje. Islam podučava da je Musliman koji da svoj život u borbi za pravednost *ipso facto* šehid (mučenik) čije je mjesto u Džennetu zagarantirano. Šehid je najviša i najplemenitija kruna koja može biti stavljena na nečiji život: "Ne reci da su mrtvi oni koji su živote dali služeći Allahu;

349 Phillip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan Co., 1963), pp. 195, 524.

oni su živi, iako to vi ne možete osjetiti..!”³⁵⁰ “Oni koji su vjerovali i borili se sa Poslanikom, zalažući svoj imetak i svoj život, njima pripada velika nagrada i oni su sretni. Allah je za njih pripremio bašče kojima rijeke teku. Tamo je njihovo vječno boravište....”³⁵¹

350 *Nemoj misliti o onima koji su poginuli na Allahovom Putu da su mrtvi! Ne, nikako. Oni su živi! Kod svoga Uzdržavatelja imaju opskrbu... (3:169).*

351 *Međutim, Poslanik i svi koji dijele njegovu vjeru bore se gorljivo (na Allahovom Putu) imecima svojim i životima svojim: njih izvanredno dobro čeka (na onome svijetu), oni će postići sreću! (9:88).*

PRINCIPI ESTETIKE

1. MUSLIMANSKO UMJETNIČKO JEDINSTVO I NJEGOVI IZAZIVAČI

Nema svrhe raspravljati o jedinstvu islamske umjetnosti. Iako će historičar prepoznati mnoštvo varijacija u njezinim motivima, građi i stilovima koji se razlikuju kako po svojoj geografiji, tako i po vremenu svoga nastanka, prevladavajuća osobina cjelokupne islamske umjetnosti jeste njezino jedinstvo svrhe i forme. Od Kordobe do Mindanaoa, nakon što su ova područja ušla u islam, njihove umjetnosti su odustale od postojeće konstitutivne karakterizacije i razvoja dajući prednost novoj stilizaciji, formiranju plodnih pokreta i slobodi izraza. Cjelokupna islamska umjetnost pribjegla je korištenju visoko emotivnih riječi Kur'ana i hadisa, arapske i perzijske poezije ili islamske mudrosne literature, riječi koje je do u nedogled ponavljala u arapskoj kaligrafiji. Isto tako, svi muslimani su kroza stoljeća s najdubljim emocijama učili i uče Kur'an i ezan, čak i u onim slučajevima kada su razumijevali vrlo malo ili skoro ništa od smisla proučenih arapskih riječi. U tim slučajevima, njihov diskurzivni razum i razumijevanje ne funkcioniraju, ali njihove osjetilne i intuitivne moći u potpunosti su pokrenute, očigledno, usvajajući

estetske vrijednosti tih riječi. Zaista, njihova estetička moć shvatanja, pošto je jača od njihova teoretskog razumijevanja, dovoljno je kompetentna za čitanje i da, zahvaljujući usvajanju estetskih vrijednosti, neposrednoj intuiciji uvijek da prednost u razumijevanju. Diskurzivno razumijevanje uvijek igra sekundarnu ulogu pružajući ruku pomoćnicu u ukupnom razumijevanju poruke.

Takva je oduvijek bila moć estetskih vrijednosti Islama i takvo umjetničko jedinstvo oduvijek postojalo; oni (tj. ta moć i to jedinstvo) proizveli su najraznovrsniji ansambl kultura, tako da bi putnik koji bi se zaputio od obala Atlantika do zapadnih obala Pacifika mogao da se blisko upozna sa jedinstvenom islamskom arhitekturom ukrašenom arabeska-ma i arapskom kaligrafijom na čitavom ovom ogromnom području. U svakodnevnicima ljudi raznovrsnih rasa, boja kože, jezika i stilova življenja taj putnik bi zapazio jedan te isti osjećaj u književnim, vizualnim i muzičkim vrijednostima koje je donio islam.³⁵²

U članku čiji je naslov “Misconception on the Nature of Islamic Art- Pogrešno razumijevanje islamske umjetnosti”, na koji se čitalac može pozvati,³⁵³ ukazali smo na tzv. orijentalističke “naučnike” u području dekoracije, slikarstva, arhitekture, literature, muzike i teorije umjetnosti. Ovdje ćemo se pozabaviti onim najvećim zapadnjačkim naučnicima kakvi su: Richard Ettinghausen, H.G. Farmer, M.S. Di-

352 Dokaz za ovu tvrdnju je činjenica da su u čitavome muslimanskom svijetu predominantne jedne te iste estetske vrijednosti. Vrhunac u ovoj prosudbenoj hijerarhiji drži kopiranje Kur’ana u arapskoj kaligrafiji: ukrašavanje njegovih ajeta po kućama, džamijama i javnim ustanovama i njihovo učenje u improvizaciji koja se temelji na nekoliko notnih skala te upotrebi njegovih fraza u dekoraciji književnoumjetničkih stranica.

353 V. spomenuti autorov članak u: *Islam and Modern Age*, vol. I, no. 1, maj 1979, str. 2949-.

mand, T. W. Arnold, E. Herzfeld, K.A. C. Creswell i G. von Grunebaum, koji su se povremeno ili profesionalno bavili ovim pitanjima. U svakom slučaju, argumenti naučnika su tu da se analiziraju ili pobijaju. Svima koji su podvrgnuti pogrešnim pretpostavkama – tj. predrasudama – bit će teško shvatiti doprinos koga su muslimanski narodi dali u umjetnosti kroza stoljeća; takvi misle da je islam zaustavio ili ograničio, pa čak i da je osiromašio umjetničke tendencije, te da se islamu ima zahvaliti samo za estetski uspon sveprisutnoga korištenja kur'anskih ajeta na arapskome jeziku, što Herzfeld naziva “bigoterijom” (vjerskom zatucanošću), a u njegovome kršenju – kroz prijevod Kur’ana na druge jezike – Ettinghausen je, sa ništa manjim žarom, vidio početak kraja jednog monopola. Svaki od ovih naučnika pokušavao je da sagleda ono što je izvan spomenute “bigoterije” a što su Muslimani proizveli uprkos islamu i njegovim zapovijestima. Prema njima, muslimansko plemstvo ili kraljevske dinastije uživali su u figurativnom izrazu po njihovim palačama i bibliotekama i štitili ga, kao što su to činili i sa muzikom uz koju se “pribavljao alkohol i razvrat”, koje islam zabranjuje. Vrlo malo shvativši čak i o ovim “grješnim” umjetnostima, koje su, estetički govoreći, potpuno islamske, oni uopće nisu govorili o beskrajnom području koje su ove umjetnosti zauzele u cjelokupnoj produkciji diljem Svijeta Islama.

Neki od spomenutih naučnika pokušali su dati neka psihoanalitička objašnjenja. *Horror vacui* s kojim su se oni nosili bilo je pitanje zašto muslimanski umjetnik određenim uzorkom ili mustrom prekriva sve površine. Drugi su, u svome opiranju, išli dalje pa su zaključivali kako je muslimanski umjetnik neki *color-hedonist* – umjetnik koji se ne može zasititi boja, koji naivno stimulira strast za ispraznim, svijetlim proplamsajima boja, i na taj način reducira napor

i strast genija kroza stoljeća do samog *Reizfahigkeit*-a, strast koja bojom kvari slikarski dar.

Nažalost, nikad se nije desilo da bilo koji od ocjenjivača islamske umjetnosti - koji umjetnost općenito ocjenjuju normama i standardima zapadnjačke umjetnosti- pokaže ozbiljan odnos prema umjetnosti o kojoj govorimo. Njihove interpretacije umjetnina kao izraza muslimanske kulture bile su u startu pogrešne i odraz njihove površne inteligencije. Izuzmu li se minorni proplamsaji Titusa Burckhardta i Louisa Masignona, kao i staložena uzdržljivost Earnsta Kuhnela u ovoj vrsti interpretacije, historičari islamske kulture su jednoglasni u stavu da se umjetnost može ocjenjivati samo standardima zapadnjačke estetike. Svaki od njih je stajao krajnje zbunjen pred umjetnošću u kojoj nema figura, drame i naturalizma. Nema čitaoca njihovih radova koji neće i sam biti u konfuziji kada ne nađe ništa od zapadnjačke umjetnosti s kojom oni sve dovode u vezu, ili koji, čitajući te radove, neće osjetiti duhovno gnušanje koje ovi naučnici nude u svojim unaprijed postavljenim stavovima o islamskoj umjetnosti.

U drugom članku³⁵⁴ analizirali smo prirodu grčke umjetnosti i bliskoistočnu umjetničku tradiciju u reakciji na grčku umjetnost nakon Aleksandrove invazije. Suština grčke umjetnosti je naturalizam. Međutim, taj se naturalizam ne može shvatiti kao naivna, fotografska imitacija prirode. Prije bi se moglo reći da je on osjetilno predstavljanje *a priori* ideje čija priroda traži da se dalje utjelovljuje, ali je teško da se to ikada uspješno ostvari. Sva stvorenja su, dakle, djelomične ovočiasovne ideje prirode. Priroda je ostvarena

354 V. autorov članak "On the Nature of the Work of Art in Islam", *Islam and the Modern Age*, vol. I, no. 2 (august 1970), str. 6881-.

u svakom svome stvorenju kao ideja koja je bliska *arete*-i starogrčke *paideia*-e. Sukladno ovoj teoriji, ljudski portret je ugaoni kamen najviše umjetnosti. Ideja čovjeka je najbogatija i najkompleksnija entelehija prirode. Njezina dubina i unutarnja raznovrsnost konstituira jedan beskrajni majdan za umjetnika, majdan koga on istražuje, u koga zalazi i koga predstavlja. Zbog toga, čovjek je u ovoj kulturi bio “mjerilo svih stvari”: on je shvaćen kao kruna kreacije, nosilac i otjelovljenje svih, najviših i najnižih vrijednosti. Zbog toga je i bog predstavljen u ljudskom imidžu; humanizam je bio religija, a obožavanje ovako shvaćenog boga postalo je kontemplacija o beskraju dubini i raznovrsnosti najskrovitije ljudske prirode. Otuda je cjelokupna helenska civilizacija nužno bila odraz ove suštine helenske kulture.

Bliski istok nam se predstavlja u dijametralno drukčijoj tradiciji. Ovdje je čovjek samo instrument Boga, koga je on stvorio da Mu služi. Čovjek nikada nije dovršen u samome sebi i sigurno nije mjera bilo čega; Božanstvo je to koje se “snabdjelo” ovom pozicijom; Njegove norme su zakon za čovjeka. Ovdje nema Prometeja; ovdje postoji samo čovjek koji je sluga u vlasništvu Boga, blagoslovljen kada ispunjava Njegove zapovijesti, bez blagoslova kada ih krši i osuđen na kaznu kada Bogu prkosi. Božija Božanstvenost je, međutim, *mysterium* (tajanstvena), *tremendum* (izaziva strahopoštovanje) i *fascinosum* (fascinirajuća). Kao takva, ona je čovjekova opsesija, njegova *idee-fixe*. Njegova stalna preokupacija je šta to Bog želi i na koji način to želi; njegova sudbina je da bude vezan za Boga. Čovjek odatle vuče svoje značenje, svoj dignitet i kosmički status. Zato je bilo neophodno da cjelokupna bliskoistočna civilizacija bude izraz ovog aspekta bliskoistočne kulture. Sve što pripada prirodi i, povrh toga, sve što je u ljudskoj prirodi najmoćniji je natjecatelj za

poziciju kod Boga; Prometejeva priča nije završena, nego je to mitopoetička hronika o čovjekovoj borbi sa božanstvom za supremaciju. Najprije, takva iskušenja i takva konfuzna predstava Boga i prirode, tako bliska Grčkoj i Egiptu koji su je proizveli, morala je biti pobijana i prognana iz svijesti; a zatim, sva svijest morala je biti apsorbirana u Božanskom području koje je njezin izvor, njezina norma, njezin gospodar i njezina sudbina. Mnogo prije Aleksandra, međutim, bliskoistočna umjetnost izumila je stilizaciju u kojoj se očitovala snažna struja protiv naturalizma. Ovaj prodor je bio utoliko snažniji i još emfatičniji kada je Bliski istok doživio nasilnu invaziju Grka i helenizma na njegove narode.

Judaizam, druga bliskoistočna kultura i religija, herojski se borio protiv helenskog imperijalizma; Filon je bio možda najveći nesretni slučaj u području kulture. Judaistički estetički transcendentalizam u modernim vremenima djelomično su iskvarile kultura i religija Zapada, posebno nakon najeзде evropskog romantizma sa njegovim furioznim, iracionalnim, partikularističkim naturalizmom sadržanim u krilatici *la nation, das Volk, Blut und Erde*. Majčica Rusija, Zemlja Božijega Kraljevstva, itd., orijentirali su judaizam da čuva svoju umjetnost vjernu originalu bliskoistočne vizije. “Ne urezuj Moga lika” – jevreji nisu shvatili samo kao odbranu od idolatrije nego i kao estetički princip. Njihove sinagoge ostale su umjetnički prazni holovi izuzmu li se one u muslimanskom svijetu gdje su jevreji oponašali islamske razvojne tokove.

U njihovoj estetici osjećala se potreba da bude zasićena poezijom svetog spisa, ali su njihovi osjećaji odbijali sve zahtjeve za njihovim učešćem u viziji Boga. Bog, kako zahtijeva i na što podsjeća njihova vjera, ili se ne može intuirati

bez takvih osjetilnih ciljeva, ili, ako može, onda - nije Bog. Lišenost osjetilnog bila je involvirana u intuiciji Prvog Principa svih bića, koji je bio transcendentniji objekt te intuicije i čišći od same nje.³⁵⁵

2. TRANSCENDENCIJA U ESTETICI

Et-tevhid označava ontološku odvojenost Boga od cjelokupnog područja pojavnog svijeta. Sve što nije On – stvoreno je, netranscendentno, podvrgnuto zakonima prostora i vremena. Ništa u pojavnom svijetu ne može biti Bog niti Božansko ni u kojem smislu, posebno u ontološkom smislu; *et-tevhid*, kao suština monoteizma, to poriče. Bog je u potpunosti drukčiji od svakog bića, u potpunosti drukčije prirode, pa, prema tome, transcendentan je. On je jedino transcendentno Biće. *Et-tevhid* nadalje naučava da Bogu ništa nije slično,³⁵⁶ pa, prema tome, ništa što je stvoreno ne može biti slično Njemu niti može biti simbol Njega, ništa Ga ne može predstaviti. Zaista, On je, po definiciji, izvan predstavljanja. Bog je Onaj koga nikakva estetska – dakle, osjetilna – intuicija ne može dokučiti.

Estetsko iskustvo znači razumijevanje kroz ono što je dato putem osjetila, ono što je *a priori* natprirodna – pa, dakle, transcendentna – suština koja djeluje kao normativni princip predmeta koji se opaža. To je ono što taj predmet mora da bude. Vidljivi predmet je bliži suštini, i ljepši. U

355 Ovo je nužni dio definicije transcendencije po kojoj se ono što je transcendentno može neposredno opaziti racionalnom moći, tj. pošto osjetila igraju neznatnu ulogu u procesu intuicije, opaženi predmet ne može biti transcendiran u potpunosti.

356 (*Allah*), *Stvoritelj nebesa i Zemlje... Ništa nije kao On; i On sve čuje i sve vidi* (42:11).

slučaju žive prirode, biljke, životinje i naročito čovjeka, ljepota je ono što dolazi kao istinska, vjerna *a priori* suština u mogućnosti, tako da bi svako ko ima moć prosuđivanja mirne duše mogao da dođe do zaključka da je u estetskom predmetu elokventno i jasno priroda artikulirala samu sebe; da je ljepota predmeta ono što je priroda rekla o njemu, pošto je on tako rijedak među hiljadama i jedan bez nedostataka. Umjetnost je proces raz-otkrivanja u prirodi koja je natprirodne suštine i koja je predstavlja u vidljivoj formi. Evidentno, umjetnost nije imitacija stvorene prirode; ona nije osjetilno predstavljanje *natura naturata*-e, predmeti čije je “oprirođivanje” ili prirodna stvarnost kompletno. Fotografsko predstavljanje koje reproducira predmet može biti korisno za ilustraciju ili dokumentaciju, za uspostavljanje identiteta, ali kao umjetnina - ono je bezvrijedno. Umjetnost je čitanje suštine u prirodi, suštine koja je ne-prirodna, i davanje vidljive forme toj suštini, forme koja joj je svojstvena.³⁵⁷

Pošto je definirana i analizirana na ovaj način, neophodno je da umjetnost u prirodi pronađe onu mogućnost koja nije od prirode. Ali ono što nije od prirode – transcendentno je; i samo to je ono što ima Božanske osobine za ovaj status. Štaviše, pošto je *a priori* suština, kao predmet estetskog razumijevanja, normativna i lijepa, ona na poseban način privlači ljudske emocije. To je razlog zašto ljudi vole lijepo i ono što je determinirano njime. Gdje god oni vide lijepo u ljudskoj prirodi, *a priori* natprirodna suština u ljudskosti idealizira se do transcendentalnog stepena. To je ono što su Grci nazivali *apotheosis*-om ili transfiguracijom ljudskog u

357 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea – Svijet kao volja i ideja*, preveo R.B. Haldane i J. Kemp (London: Routledge and Kegan Paul Limited), vol. I, treće izd., str. 217.

božansko. Naročito su ljudi skloni da se dive takvoj transfiguriranoj ljudskosti i oni na nju znaju da gledaju kao na božanstvo. Moderni čovjek Zapada ima malo tolerancije za bilo kakvo božanstvo kao metafizičko biće, ali u sferi etike i vladavine, “božanstva” koja je on kreirao u svojoj idealizaciji ljudskih strasti i tendencija realne su determinante njegova djelovanja.³⁵⁸

Ovo objašnjava zašto su u staroj Grčkoj umjetnosti predstavljale božanstva kao *apotheoses* ljudskih elemenata, osobina i strasti, vizualno u skulpturi i imaginarno u poeziji i drami, koje su bile najistaknutije estetičke discipline. Predmet koga su one predstavljale, naime, božanstvo, bog, bio je lijep zato što je on bio idealizacija onoga što bi trebala biti ljudska priroda. Njihova ljepota nije skrivala unutarnje konflikte svakog od tih božanstava baš zato što je svako bilo stvarni predmet prirode apsolutizirane u njezinom božanskom, tj. natprirodnom stepenu.³⁵⁹

Samo je u Rimu, toj pozornici grčke dekadencije, supremna grčka umjetnost skulpture degenerirana u realistički, empirijski portret raznih imperatora. Međutim, čak i ovdje to nije bilo moguće bez deifikacije imperatora. U Grčkoj, gdje je ova teorija ostala netaknuta vijekovima, umjetnost drame se razvijala uz umjetnost skulpture upravo zato da bi predstavila međusobne unutarnje konflikte bogova tako što se proširila u serije događaja u koje su bili uključeni karakteri. Konačna svrha bila je predstavljanje njihovih individualnih karaktera koje su gledaoci prepoznavali kao ljudske,

358 Friedrich Nietzsche, *Works – Djela*, preveo i izdao Walter Kaufmann (New York: The Viking Press, 1954), str. 459; Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton: Princeton Press; Meridian Books, 1956), str. 102.

359 Murray, *Five Stages*, str. 57, 60, 63.

sasvim ljudske, ali koji su bili izvor beskrajnog užitka. Smatralo se nužnim i prirodnim da dramatični događaji koji su se razvijali pred njihovim očima vode do tragičnoga kraja. Ova neumitnost otklanjala je žestoki bol koga u sebi nosi tragedija; ova neumitnost je kroz katarzu pomagala da kod tih gledalaca ukloni krivnju koju su osjećali zbog nemoralnih očitovanja i težnji bogova. To je bio razlog zašto je umijeće tragedije, rođene i usavršene u Grčkoj, bilo vrhunac književnog umijeća jednako kao i čovjekoljubivih djela.. U vrlo rijetkom iskazu istine, orijentalist von Grunebaum kaže da Islam nema figurativnih umjetnosti (skulpture, slikarstva i drame) zato što je on slobodan od toga da se bogovi otjelove ili budu imanentni u prirodi, pri čemu misli na bogove koji su, u svojim aktivnostima, u konfliktu sa drugim bogovima ili sa demonom.³⁶⁰ Von Grunebaum je ovakvom tvrdnjom mislio da ukori islam, iako je ovakva postavka, ustvari, primarna distinkcija islama. Islam je jedinstveno slavan po tome što je on apsolutno čist od idolatrije, tj. zamjene stvorenog bića sa Stvoriteljem.

Et-tevhid nije protiv umjetničkog stvaralaštva niti protiv uživanja u ljepoti. Upravo obrnuto, *et-tevhid* blagosilja ljepotu i promovira je. Apsolutnu ljepotu *et-tevhid* vidi samo u Bogu i Njegovim objavljenim riječima. Prema tome, on je u startu bio sklon tome da kreira novu umjetnost prikladnu svome svjetonazoru. Pošavši od premise da ne postoji drugi Bog osim Allaha, muslimanski umjetnik je prihvatio uvjerenje da ništa u pojavnom svijetu ne može predstavljati ili izraziti Boga. Zbog toga je on stilizirao sve što se nalazi u pojavnom svijetu koga predstavlja, tj. kroz tu stilizaciju, on

360 V. spomenuti članak ovog autora "On the Nature of the Work of Art in Islam."

se, koliko god je mogao, udaljio od toga svijeta. Zaista, predmet toga svijeta se, u tome procesu, toliko udaljio od njega da je postao nešto što je gotovo neprepoznatljivo. U umjetnikovoj ruci, stilizacija je postala ono negirajuće sredstvo pomoću koga on kaže "Ne!" svakoj pojedinosti u pojavnom svijetu – da bi to sredstvo kreiralo samo sebe. Istovremeno poričući prirodnost te stilizacije, muslimanski umjetnik u vidljivoj formi izražava negativni aspekt Šehadeta, naime, da ništa drugo nije Bog osim Allaha. Ovaj Šehadet muslimanskog umjetnika je zbiljski ekvivalent poricanja transcendencije u prirodi.³⁶¹

Ali, muslimanski umjetnik nije stao ovdje. Njegov stvaralački nagon se pojavio onda kada mu je postalo jasno da je izraziti Boga u figuri prirode jedna stvar, a izraziti Njegovu neizrazivost u takvoj figuri je nešto sasvim drugo. Tako je on shvatio da je Allah – uzvišen je On u Svojoj transcendenciji – Koji se vizualno ne može izraziti, najviši mogući estetski predmet za čovjeka. Bog je apsolutan, subliman. Doći do stanovišta da je Njega nemoguće predstaviti bilo čime što je stvoreno – to znači biti dokraja ozbiljan spram Njegove apsolutnosti i sublimnosti. Kada ljudska imaginacija dokuči da Njemu nije slično ništa što je stvoreno, to znači dokučiti Njega kao "Ljepotu – kojoj ništa drugo što je lijepo nije slično." Neizrazivost Boga je Božiji atribut čije je značenje beskonačnost, apsolutnost, prvobitnost ili bezuvjetnost, neograničenost. Beskonačnost je neizraziva u svakom smislu.³⁶²

Težeći ovoj liniji islamskog mišljenja, muslimanski umjetnik je izumio umijeće dekoracije i transformirao ga u

361 Ibid., 76.

362 V. autorov članak "...Divine Transcendence...", 1119-.

“arabesku”, nerazvijajući dizajn koji se širi u svim pravcima *ad infinitum*. Arabeska preobražava predmet iz prirode koji se ukrašava – svejedno bilo to u tekstilu, na metalu, vazi, stori, plafonu, stupu, prozoru ili na stranici neke knjige – u lagahni, transparentni i plutajući uzorak koji se širi do u beskonačnost u svim pravcima. Taj predmet iz prirode nije on sam, nego je to jedan novi predmet koji se pretvorio u nešto drugo. On je to postao jedino u polju vizije. Estetski, predmet prirode u tretmanu arabeske postaje izlog koji izlazi u beskonačnost. To sugestivno zapažanje beskonačnosti – to je prepoznavanje jednog značenja transcendentnosti onog jedinog značenja koje je osjetilnom predstavljanju i intuiciji dato putem negacije.³⁶³

Ovo što smo istakli objašnjava zašto je izrazita većina umjetnina koje su proizveli muslimani – apstraktna. Čak i kada se radi o figurama biljaka, životinja ili ljudi, umjetnik ih stilizira u skladu sa poricanjem njihove stvaralačke snage, kako bi zanijskio da je bilo kakva natprirodna suština nastanjena unutar njih. U ovom pokušaju, muslimanski umjetnik se pomaže jezičkim i književnim naslijeđem. Na isti način on razvija arapsko pismo kako bi sačinio beskonačnu arabesku, šireći njezin nerazvijajući dizajn u svim pravcima kaligrafskih rješenja. Pa dalje: muslimanski arhitekt svoje zdanje gradi u arabesci fasade, divhane, horizonta, kata. *Et-tevhid* je samo nazivnik koji je zajednički za sve umjetnike čiji je svjetonazor islam, svejedno koliko oni bili geografski ili etnički odvojeni jedni od drugih.³⁶⁴

363 V. autorov članak “On the Nature of the Work of Art in Islam,” str. 78.

364 V. autorov članak “...Divine Transcendence...,” str. 22.

a) Islamski prodor u estetsko

Ništa nije *rerum natura* što može poslužiti kao sredstvo za izražavanje Božanskog, ništa samo po sebi ne isključuje mogućnost predmeta iz prirode da služi kao sredstvo za izražavanje onoga što je sama istina, naime, da je Bog zaista beskonačan i neizraziv. Ne postoji stvar koja može izraziti Boga zato što je On neizraziv, niti postoji neka druga stvar koja bi izrazila istinu otjelovljenu u ovoj prepoziciji. Kao što je svima poznato, izazov da se na osjetilan način izrazi istina da je Bog osjetilno neizraziv čini da imaginacija u svakoj vrsti umjetnosti – posrne. To je nemoguće. Zaista, ovdje je umjetnički genij islama učinio svoj trijumfalni prodor. Mi smo vidjeli da je stilizacija koja je bila poznata i prakticirana na drevnom Bliskom istoku bila prisiljena da se uzdigne na novi nivo usavršavanja u reakciji helen-skog naturalizma koga su nametnuli Aleksandar i njegovi nasljednici. Pod Islamom, koji se sada konfrontirao sa tim istim helenizmom u kršćanskoj oblandi, semitska reakcija je bila također stroga u području estetskog jednako kao i u području teološkog pregnuća. Islamsko žestoko poricanje Kristove Božanstvenosti bilo je ravno njegovom poricanju naturalizma u estetskom predstavljanju prirode poduprtom njegovom stilizacijom. Stilizirana biljka ili cvijet karikatura je stvarnog predmeta iz prirode, nešto što je ne-prirodno. Privučen time, autor kao da kaže "Ne" prirodi. Zar to nije prikladan način da se izrazi ne-prirodnost; zar to nije sama negacija naturalizma? Dati sami, međutim, stilizirana biljka ili cvijet mogli bi da izraze ne-prirodu, ali na individualan način koji sugerije smrt prirode u tome predmetu. Dajući denaturalizirani status prirodnog predmeta, može se izraziti uzvišeni naturalizam, koji je, sam po sebi, potpuno suprotan

islamskoj svrsi, kao što se vrlo često zdravlje izražava kroz bolest i život kroz smrt. Tamo gdje je judaizam pao, islam je uspio: sačuvao je neizrazivost Božijeg Bića.³⁶⁵

To je taj izazov do koga se uspeo muslimanski umjetnik. Njegovo jedinstveno, kreativno i originalno rješenje bilo je da predstavi stiliziranu biljku ili cvijet u beskrajnom ponavljanju u nizu, tj. da porekne svaku individualizaciju i, u posljedicu, da progna naturalizam iz svijesti jednom i zauvijek. Taj identično ponavljani predmet ne-prirode izražava ne-prirodnost. Ako bi umjetnik, u svome dodavanju, pomoću ponavljalog predmeta ne-prirode estetski izražavao beskonačnost i neizrazivost, onda bi za posmatrača rezultat bio isti: *La ilahe illallah* izraženo verbalno i diskurzivno – jer su neizrazivost i beskonačnost sadržaj umjetničkog predstavljanja koji se implicitno nadaju kao svojstva ne-prirode. Islamska duša misli da postoji način da se vizualne umjetnosti usaglasa sa primarnim diktatom semitske svijesti, ali se ovdje onda ispriječi velika zapreka, naime, kako će bilo šta u *rerum nature*, ma kako bilo stilizirano, biti sredstvo za izražavanje beskonačnosti ili neizrazivosti.

1) *Arabljanska svijest: historijski supstrat islama*

Došavši do ovog rješenja, islamska svijest je popustila pred svojim historijskim supstratom: arabljanskom svijesću. Ovo je jedno historijsko pitanje o kome nas obavještava Objava, taj nosilac istine o Bogu, a koristi se kao *Sitz-im-Leben* za njezinu događajnost. Ova svijest je bila konkretno zbirana u osobi poslanika Muhammeda, s.a.v.s., koji je primio Objavu i sa ljudskim rodnom komunicirao u prostoru

365 V. autorov članak "On the Nature of the Work of Art in Islam."

i vremenu. Ta svijest je bila posrednik poslanstva. Njezina ostvarenja u umjetnosti, jeziku i pismu bila su čudesna čak i prije islama, i ta činjenica je odredila da nova Objava bude data na literarno subliman način: arabljanska svijest je bila spremna da je prihvati i ponese.

Prvi instrument arabljanske svijesti i otjelovljenje svih njezinih kategorija bio je arapski jezik. Suštinski i primarno, ovaj jezik počiva na tri konsonantska korijena od kojih je svaki podložan konjugaciji kroz tri stotine različitih oblika mijenjanjem vokalizacije, dodavanjem prefiksa, sufiksa ili infiksa, dodatka u sredini riječi. Koja god se konjugacija uzme, sve riječi koje imaju istu konjugalnu formu imaju i isto modalno značenje bez obzira na njihov korijen. Korijensko značenje ostaje, ali u novom obliku to značenje postaje drugačije, modalno (načinsko) značenje, koje se dobiva konjugacijom, i koje je uvijek i svugdje jedno te isto.³⁶⁶ Jezik tada ima logičku strukturu, koja najednom postaje jasna, potpuna i shvatljiva. Nakon što se ova struktura učvrsti, ona postaje gospodar jezika, tako da znanje o korijenskom značenju tada zadobije sekundarnu važnost. Književna umjetnost se sastoji u konstruiranju sistema koncepata koji su međusobno povezani na takav način da u igru uvide paralelizme i kontraste koje stvara konjugacija korijena, dok u isto vrijeme ta konjugacija čini mogućim da se razumijevanje kreće kroz mrežu u kontinuiranoj i neprekinutoj liniji. U arabesci svaki od mnoštva trokutova, kvadrata, krugova, petokraka, šestokraka i osmokraka naslikan je drukčijom bojom i prepleću se jedan s drugim: oni zabliješte oči, ali ne i duh. Prepoznavši svaku figuru zasebno, duh se može

366 Ovo se može reći za gotovo sve semitske jezike. Trokonsonantska struktura korijena jedna je od najistaknutijih osobina semitskih jezika.

kretati od jednog pentagona do drugog uprkos njihovoj kolornoj raznovrsnosti i prolaziti od jedne do druge slike oduševljen pred realizacijom paralelizma i kontrasta koje su priskrbili identični oblici, tj. identični načini različitih kori-jenskih značenja.

Konstitutivni karakter arapskoga jezika je, isto tako, konstitutivan u njegovoj poeziji. Arapska poezija se sastoji od autonomnih, upotpunjenih i nezavisnih stihova, od kojih je svaki identična realizacija jedne te iste metričke mustre. Pjesnik je slobodan da izabere jednu od trideset mustri poznatih u tradiciji, ali kad je ta mustra jednom izabrana, čitava pjesma mora biti usaglašena sa svakim dijelom te mustre. Čuti i uživati u arapskoj poeziji – to znači pojmiti datu mustru i, ukoliko se pjesma recitira, kretati se nošen metričkom strujom, iščekujući i prihvatajući ono što je ta pjesma anticipirala. Čvrsto pozicionirane riječi, koncepti i opažene konstrukcije različite su u svakom stihu. To je ono što priskrbljuje razne varijacije, ali strukturalna forma je jedna kroz čitavu pjesmu.

Ova bazična geometrija arapskoga jezika i arapske poezije omogućila je arapskoj svijesti da pojmi beskonačnost u dvije dimenzije. Postoji zaista beskrajno mnogo korijena riječi, tako da bi se svakoj novoj kombinaciji bilo kojeg od tri konsonanta konvencionalno moglo da dodijeli neko novo značenje. Arabljanska svijest usvojila je strane korijene sa jednom čvrstom staloženošću uvjereni da će oni, kada prođu kroz mlin konjugacije ovoga jezika, biti potpuno arabizirani. Beskonačnost njihova broja u direktnoj je vezi sa beskonačnošću njihovih konjugacija. Postoje poznati obrasci konjugacije: konjugira se limitiran broj korijena i njihove konjugacije su poznate i u upotrebi, ali rječnik arapskoga je-

zika - poput Websterova ili Oksfordskog rječnika - je takav da je kategorički nemoguće da se sve riječi u njega unesu i klasificiraju. Zbog toga što svi tradicionalno poznati korijeni riječi nisu konjugirani, lista korijena nikada ne može biti dovršena; zbog toga što svi načini konjugacije nisu iskorišteni, ni lista tih načina ne može biti dovršena. Tradicionalna svijest nije isključila nove načine, nego je ostala da čeka vizionare koji će ih opravdano preuzeti i upotrijebiti. Dakle, arapski jezik, poput arapskog toka postojanja, je sistem koji je jasan u centru (zahvaljujući tradiciji) i nejasan na rubovima, koji se do u beskraj šire u svim pravcima.³⁶⁷

Da se vratimo poeziji. Metrički obrazac stihova, postavši konstitutivan - to onda, zapravo, znači da se stihovi jedne pjesme mogu čitati u onom poretku kako ih je pjesnik komponirao ili u nekom drugom poretku. Čitala se sprijeda ili otpozadi, pjesma je jednako ljupka - zato što nas pjesnik vodi istim obrascem kroza sve stihove, a ponavljanje nam donosi radost disciplinirajući našu intuitivnu moć da čeka i razumijeva ono što čekamo u raznovrsnim značenjskim nijansama i opažajnim konstruktima. Po definiciji, nijedna arapska pjesma nije završena, zatvorena ili u bilo kojem smislu kompletirana tako da nikakav dodatak ili nastavak ne bi mogao biti doživljen ili shvaćen. Zaista, arapska pjesma može biti proširena u oba pravca kako na svome početku, tako i na svome kraju bez i najmanje povrjede njezine *esthetique*, proširena i nepovrijeđena kako od strane čovjeka koji drži do vlastitog stila, tako, i još više, od strane njezina sastavljača. Zaista, ukoliko smo dobri čitaoci, mi se možemo, najprije, pridružiti pjesniku u vrijeme kada on uživo spravlja svoju pjesmu, i drugo, možemo nastaviti njegovu

367 V. autorov članak "Islam and Art", *Studia Islamica*, sv. xxxvii (1973), str. 93.

pjesmu za našu vlastitu ugodu u onom času kada nas je ona ganula i uzdigla u onaj tren kada je ona nastajala i “lansirala” nas u naše vlastito beskrajno poetičko prostranstvo. Nije nikakav neobičan fenomen u arapskom svijetu za pjesnika, kada ga sluša probrana publika, da mu ta publika improvizirano “asistira” u recitiranju njegove pjesme koju ona nikada prije nije čula, ili da ta ista publika doda svoje komentare na njegovu pjesmu više nego što bi on to mogao učiniti.³⁶⁸

2) Prvi artefakt u Islamu: el-Kur'an el-kerim

To je bila arapska svijest koja je poslužila kao supstrat i matrica Islama. Islamska Objava, *el-Kur'an el-kerim*, došla je kao *chef d'oeuvre*, iznenadno sublimno ispunjenje svih ideala i normi te svijesti.

Ako je išta umjetnost, onda je to Kur'an. Ako se ičim muslimanski duh može uzbuditi, onda je to, prije i iznad svega, Kur'an. A ako je igdje ova ganutost, ovo uzbuđenje, ovaj utjecaj toliko dubok da postaje konstitutivan, onda je to u kur'anskoj estetici. Nema muslimana koga kur'anske kadence (padanje intonacije na završecima ajeta), rime i *ev-džuh el-belaga* (faceti ili aspekti rječitosti) neće potresti u dubini njegova bića; nema muslimana čije norme i standarde ljepote Kur'an neće preoblikovati i sačiniti prema svojoj viziji.

Ovaj aspekt Kur'ana muslimani nazivaju njegovim *i'džaz-om* (nadnaravnošću), njegovim “postavljanjem čitaoca pred izazov da pokuša da ga imitira, ali nikad u tome

368 Istu interaktivnu saradnju između recitatora i publike nalazimo u muzičkim i pjesničkim recitalima u srednjovjekovnim salonima diljem muslimanskog svijeta, o čemu često izvještava literatura ovog perioda (v. *Kitab el-egani* od al Isfahanija).

neće uspjeti”. Tačnije, Kur’an prkosi svojim slušaocima, Arabljanima, koji su imali najviše književno iskustvo i umijeće, da proizvedu nešto “nalik na Kur’an” (2:23), i kori ih zbog njihova neuspjeha da to učine (10:38; 11:13; 17:88). Neki neprijatelji islama – savremenici Allahovoga Poslanika dali su se u ovaj posao i bili posramljeni ocjenom ne samo njihovih oponentata nego i njihovih prijatelja.³⁶⁹

Muhammeda, s.a.v.s., nazivali su “opčinjenim, luđakom” (18:22), a Kur’an “sihrom” (21:53; 25:4) - na temelju kur’anskog utjecaja na svijest slušalaca (69:38-52).

Svako će priznati da, iako kur’anski ajeti nisu usaglašeni ni sa jednim poetskim obrascem, oni proizvode isti efekat kao i poezija, ali na najvišem nivou. Svaki ajet je savršen i upotpunjen u samome sebi. On se često rimuje sa prethodnim ajetom ili ajetima i sadrži jedno ili više vjerskih ili moralnih značenja otjelovljenih u literarnim izrazima ili artikulacijama sublimne ljepote.

Trenuci kada se uči Kur’an toliko su moćni da to učenje nagna slušaoce da mu se neodoljivo predaju, da očekuju nove ajete i dosižu do najintenzivnije tišine dok ih slušaju. Onda se taj proces ponavlja sa svakim novim jednim ajetom, ili sa dvama, trima ili sa grupom od po tri ili više njih.³⁷⁰

Da li su muslimanski Arabljani, kada su u sedmom stoljeću izišli izvan granica Arabijskog poluotoka, sa sobom ponijeli ikakvu umjetnost? Da li su oni dali doprinos i u čemu umjetničkom osvajajući pojedine narode? U neznanju ili zbog predrasuda, a često sa žalosnom kombinacijom jed-

369 Abdulkadir el-Džurdžani, *Dela’il el-i’-džaz* (Kairo: El-Matbe’a el-‘arebijje, 1351. h.).

370 Ebulferedž el-Isfahani, *Kitab el-egani* (Bejrut: Dar el-sekafe, 1374./ 1955.) svjedoči o takvim neizbrojivim slučajevima.

nog i drugog, svaki zapadnjački historičar islamske umjetnosti odgovorit će: “Ne.” Otac ove discipline je tvrdio: “Oni koji su formirali te armije (prve arapske armije islama) bili su uglavnom beduini, ali čak ni oni koji su došli iz naseljenih mjesta kakva su bila Mekka i Medina nisu znali ništa iz umjetnosti arhitekture.”³⁷¹ A mlađe generacije ponavljaju za njim *ad nauseam*: “Od svoje arabljanske prošlosti do danas, muslimanska umjetnost nije polučila nikakav rezultat.”³⁷²

Kako su njihove tvrdnje suprotne istini! Sve nove islamske umjetnosti potekle su iz svoje arabljanske prošlosti, sve su one konstitutivne i značajne, naime, njihov duh, njihovi principi i metod, njihova svrha i način ostvarivanja te svrhe. Sigurno, islamska umjetnost traži materijal i teme za svoje napore u vizualnim poljima, i ona ih je dobila gdje god ih je tražila, ali je napadno plitkouvno u bilo kojoj diskusiji o smislu i značaju, historiji ili teoriji umjetnosti isticati kako je ovo traženje bilo “posuđivanje.” Umjetnost je umjetnost na temelju svoga stila, sadržaja ili umjetničkog postupka, a ne na temelju *materiaux*-a koji se koristi i koji je, u većini slučajeva, izveden geografskom ili socijalnom slučajnošću. Islamska umjetnost je jedinstvena prije svega zahvaljujući svome predislamskom temelju, naime: arabljanskoj svijesti. Kategorije te arabljanske svijesti determiniraju umjetničku produkciju svih muslimana.³⁷³

371 K.A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture* (Oxford:arendon Press, 1932.-1940.), vol. I, str. 40.

372 V. Richard Ettinghausen, “The Caracter of Islamic Art”, *The Arab Heritage*, izd. N.A. Fais (Princeton: Princeton Univeristy Press, 1944.), str. 25167-.

373 V. El-Faruki, “Urubah and Religion,” str. 211.

b) Estetska realizacija u vizualnim umjetnostima

Vizualna umjetnost Zapada u potpunosti je naslonjena na ljudsku prirodu, svejedno da li ona predstavlja ljudsku figuru, krajolik, stil življenja ili, čak, apstraktni dizajn ili ne-dizajn. Islamska vizualna umjetnost nema interesa za ljudskom prirodom; nju interesira samo Bog. Pošto njezina svrha nije da izrazi neke nove facete ljudske prirode, ona se onda i ne bavi figurom, tj. ona ne portretira beskrajni slijed čovjekova izgleda izraženog u ljudskoj prirodi. Čovjekov karakter, apriorna ideja čovjeka analizirana u milion detalja i potpomognuta dubinom ili visinom ljudskog personaliteta – sve ovo je za muslimanskog umjetnika nebitna stvar; Bog je njegova prva ljubav i posljednja opsesija. Stajati pred Bogom, biti u Njegovom prisustvu, za njega je obilježje svekolikog postojanja, svekolike plemenitosti i ljepote. Zbog i radi toga su muslimani sebe okružili svakovrsnim stimulansima koji ih vode intuiciji ovog Prisustva.

Najprije, pošto stilizacija proizvodi denaturalizaciju prirode, prvi arabljanski Muslimani bili su prisiljeni da dođu do ovog izuma i stanovišta. Nadalje, stilizacija znači odsustvo varijacije i razvijanja od stabla do grane i lišća onako kako se oni javljaju u biljnom carstvu. Stablo i grana postali su jedna gusta tekstura, jedna dionica ili oblik koji se proteže kroz čitav crtež. Razvijanje motiva nije poništilo odsustvo varijacije. Svi listovi i cvjetovi u istom crtežu dati su tako da ne liče jedni na druge. Konačno, ponavljanje je smrtni udarac naturalizmu. Ponavljajući vlat, list ili cvijet jedne za drugim u beskrajnom nizu kakav se ne može naći u prirodi, iz crteža je protjerana svaka ideja prirode. Ponavljanje proizvodi ovaj efekat tako uvjerljivo i nepogrešivo da se s time miri čak i njegov vlastiti neprijatelj, tj. razvija-

nje, koje omogućuje da se ono što se razvilo unutar dijela umjetnine ponavlja u njezinoj cjelini. Na taj način, svijest poništava prirodu, a pred njom se javlja ne-priroda. Ukoliko stabljika, list i cvijet i dalje nose trag prirode u svijesti posmatrača, onda će linija, prava i izlomljena, kružnica, ras-cvat ili putanja, u slobodnim dizajnima ili u geometrijskim figurama, izvan svake sumnje, to poništavanje dovršiti. Sve one mogu biti kombinirane sa stabljika-list-cvijet građom, koja posmatraču još rječitije govori o namjeri da se dosegne “geometrizirani”, ne-prirodni aspekt.

Konačno, ukoliko se ponavljanje podvrgne simetriji, tako da se u ekvidistanci širi u svim pravcima, tada umjet-nina u svojoj suštini postaje beskrajno polje vizije. Ponekad, samo jedan dio ovog polja po svome naхоđenju bira umjet-nik, a uokviruju ga krajevi stranice, zida, neke površine ili kanafasa. Tamo gdje se koriste životinjske figure, kao npr. u perzijskim minijaturama, ne-priroda se dosiže stilizacijom životinje kojoj se daju ljudska lica i tijela koja su bez indi-vidualizacije, karaktera i personaliteta. Čovjek, kao i cvijet, može predstavljati ne-prirodu – putem stilizacije. Samo na taj način se briše personalitet i karakter. To je razlog zašto najveće perzijske minijature uvijek imaju više ljudskih fi-gura koje se ne mogu razlikovati jedna od druge.³⁷⁴ Poput arapske pjesme, minijatura je sačinjena od više dijelova, od-vojenih jedni od drugih, s tim da svaki dio konstituira svoj vlastiti centar. I kao što publika uživa dokučujući, u svome duhu, književne dragulje u stihovima oblikovanim po za-datim obrascima, tako isto i posmatrač kontemplira nad minornom arabeskom na ćilimu, vratima, zidu, konjskom sedlu, turbanu, odjeći itd., postavljenom u centru minija-

374 T.W. Arnold, *Painting in Islam* (Oxford: The Clarendon Press, 1928.), str. 133.

ture, svjestan da postoje i drugi centri *ad infinitum* prema kojima se on kreće.³⁷⁵

Izvan svake je sumnje da u cjelokupnom slikarstvu i dekoraciji u islamskoj umjetnosti postoji kretanje, jedno neizbježno kretanje od jednog jedinstva u dizajnu do drugog, potom od jednog dizajna do drugog, od jednog cjelovitog polja vizije do drugog takvog polja koja susrećemo na velikim portalima, fasadama ili zidovima, i ne postoji umjetnina u islamskoj umjetnosti gdje je takvo kretanje završeno. To je ona suština koja se nastavlja u viziji posmatrača; to je onaj pogled koga proizvodi imaginacija u kontinuitetu; to je onaj duh postavljen u pokret koji zahtijeva da se motri beskonačnost. Masa, zapremina, prostor, ograda, gracioznost, kohezija, tenzija – sve su ovo *facta* prirode koja se ukidaju ukoliko intuicija dosegne ne-prirodu. Samo dizajn, onaj obrazac koji je generiran u jednom trenutku nadahnuća, okružuje muslimanskog zaljubljenika u ljepotu, zaljubljenika koji se rasprši u beskonačnom prostoru u svim pravcima. To je ono što ga drži u kontemplativnom raspoloženju koje traži intuicija Božijeg prisustva. Ne samo dizajn korice knjige, iluminirane stranice koju čita, ćilima ispod njegovih nogu, stropa, unutarnjih i vanjskih zidova njegove kuće, nego i čitav njegov prostor za stanovanje konstituira takvu arabesku gdje su bašča, trijem i svaka soba samostalni centri sa svojom arabeskom koja stvara svoj vlastiti zamah.

Ali – šta je to arabeska? Mi koristimo ovaj termin uvjereni da čitalac zna šta on znači. Baš tako! I to zato što se arabeska otprve razlikuje od svake druge umjetničke forme. Ona je sveprisutna u svim muslimanskim zemljama i ona konstituira definitivni karakter ili element svekolike islam-

375 Stuart Cary Welch, *A King's Book of Kings: The Shah-Nameh of Shah Tahmasp* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1972.), str. 30.

ske umjetnosti. Ona je ispravno nazvana “arabeskom” zato što je arabljanska/arapska kao što su i arabljanska poezija i arabljanski Kur'an arabljanski u svojoj *esthetique*. Ona predstavlja transformaciju svakog miljea u nešto islamsko, i to je ono što daje jedinstvo umjetnostima najraznovrsnijih naroda, i to će svako nepogrješivo prepoznati.

Suštinski, arabeska je dizajn komponiran od više jedin-stava ili figura koje su združene jedna pokraj druge i koje su tako isprepletene da tjeraju posmatrača da se kreće od jedne figure ili jedinstva do druge figure ili jedinstva u svim pravci-ma, sve do vizije koja se provlači kroz umjetninu od jednog do drugog (fizičkoga) kraja. Ta figura ili jedinstvo uistinu su kompletni i autonomni, a u isto vrijeme su povezani sa sli-jedećom figurom ili jedinstvom. Vizija je takva da vas tjera da se krećete, da slijedite obris i percipirate dizajn jedne figu-re i da tražite onu slijedeću. Ovaj proces konstituira “ritam” arabeske. To kretanje bi moglo biti dosadno da su te figure odijeljene jedna od druge; arabeska bi bila nekompleksna, be-sadržajna, kad bi se radilo o pojednostavljenom tkanju pra-vih linija. Međutim, ukoliko su njezine figure ili jedinstva više povezani, one nas utoliko više tjeraju na kretanje, na zamje-ćivanje pojedinih njezinih dijelova i njezina ritma; i što više otpora tome kretanju čine krugovi i izlomljene linije, veća je snaga koja izvire iz arabeske. Veći *momentum* (unutarnja snaga) omogućuje da posmatračev duh lakše dođe do “ideje razloga” koji pokreće imaginativno oponašanje izvan fizičkih granica ove umjetnine, kao pokušaja da se proizvede ono što duh traži. Ovaj proces se mora ponavljati, tako da, kada ima više različitih arabeski u jednoj umjetnini, svaka od njih po-kriva jedan strukturalni dio. Cilj je jasan: polet imaginacije nad arabeskinim zadatim zamahom. Ako se to ne dogodi u prvoj, ponovit će se u drugoj, trećoj ili desetoj arabesci.

Arabeske su floralne ili geometrične, zavisno od toga da li je u njima upotrijebljen *et-tevrik* (stabljika-list-cvijet) ili geometrijski *resm* (figura) kao artistsko sredstvo. Geometrijska figura može biti *katt* (linearna) ukoliko se u njoj koriste prave ili izlomljene linije, ili *rami* (putanjasta) ukoliko se u njoj koriste multicentrične savijene linije. Ona također može biti kombinirana od jednih i drugih linija i onda se naziva *rahvi*. Arabeske su planarne (zasnovane na nacrtu) ukoliko su date u dvjema dimenzijama, a najraskošnije su one koje se javljaju na zidovima, portalima, stropovima, namještaju, odjeći, ruhu, ćilimima, koricama i stranicama knjiga. One također mogu biti spatialne (prostorne) ili tro-dimenzionalne, konstruirane od stupova, lukova i “rebara” kupola. Ova vrsta arabeske je naročito lijepa u arhitekturi Magreba i Endelusa, a svoju najvišu realizaciju postigla je u Velikoj džamiji u Kurtubi (Kordobi) i na Crvenoj palači (*el-hamra*) u Garnati (Granadi). U Alhambri je cijela kupola sačinjena od mnoštva isprepletenih lukova koji stoje na istaknutim stupovima, a svaki od njih je plod najtoplije imaginacije koja se može vidjeti; i svaki ima svoje isplanirano mjesto u Alhambrinom nizu. *Momentum* je toliko moćan da nema toga koga neće nagnati da se kreće u njegovom ritmu i da intuitivno osjeti beskonačnost. Grandiozna fasada kolosalne džamije, portal njezinog ogromnog zida, površina toga portala, toka koja visi na sredini vrata, minijatura na stranici knjige, dizajn ćilima ili tepiha, ili čovjekove odjeće, kaiša i kopče na njemu – sve to podstiče Muslimana da izgovara *La ilahe illallah* i da percipira beskonačnost i neizrazivost transcendentnog polja ne- prirode i ne-stvorenoga.³⁷⁶

376 *Pogledi do Njega ne mogu doprijeti, a On do pogleda dopire; On je milostiv i upućen u sve* (6:103).

c) Arapska kaligrafija: prvobitna i osnovna umjetnost svijesti o transcendenciji

Muslimanska svijest je toliko obuzeta Božijom transcendencijom da je ona poželjela da je vidi izraženu posvuda; uzbudljivo je posmatrati koliko načina i sredstava pronalazi ta svijest da bi proklamirala Božiju sveprisutnost. Te načine i sredstva njezin je genij stvorio sa najvećim žarom u spravljanju obrazaca koga je čovječanstvo ikad upoznalo. Čak ni beskrajne varijacije arabeske nisu bile dovoljne za ovaj genij u vizualnim umjetnostima. Ta svijest je koristila svaki raspoloživi *materiel d'art* i preobrazila ga u ogledalo koje reflektira njezinu vlastitu bit; ta svijest i dalje stoji spremna za još odvažniju pobjedu.

Predislamska historija poznavala je *esthetique* riječi, u umjetničkoj prozi i poeziji. Iako nigdje nije bila razvijena kao u rukama predislamskih Arabljana, i Mesopotamci, Hebreji, Grci, Rimljani i Hindusi razvili su ovu estetiku do neslučenih granica. Ali, ne postoji slučaj da je igdje i kod koga- uključujući Arabljane – postojala bilo kakva *esthetique* vizualne riječi. Pisalo se na sirov, estetski neinteresantan način u čitavom svijetu, kao što je to, većim dijelom, i danas slučaj. U Indiji, Vizantiji i na kršćanskom Zapadu, pismo se koristilo u njegovom osnovnom kapacitetu, naime – kao logički simbolizam. Vizualno (figurativno) predstavljanje u umjetnostima kršćanstva i hinduizma bilo je promišljano pismom, tj. logičkim simbolizmom slova koje treba da izrazi željeni diskurzivni koncept. Diskurzivnome mišljenju nije potrebna pomoć vizualnog umijeća osim u slučaju kada je to umijeće nemoćno da samo izrazi željenu apriornu ideju. Apolonu i Afroditi ne treba takav potporanj. Vizualno i samo vizualno oni “božanstveno” govore svome posmatraču – zato što se božanstvo ili

a priori ideja intuiraju u samoj ljepoti ljudskog oblika i karaktera koji su dati na osjetilan način. Isto tako, u vizantijskoj i hinduističkoj umjetnosti figure nisu lišene ovakve sugestivne ljepote, čak i kada su stilizirane. To je razlog zašto je pismo u ovim dvjema kulturama ostalo izvan njihovih umjetnosti. Njegova funkcija u umjetnostima Zapada i Indije je potpuno diskurzivna; njegov simbolizam je krajnje logičan i dat isključivo za razumijevanje, što nije ni nalik na brojeve ispisane arapskim ili rimskim brojkama. Isti takav slučaj je bio sa svime što je bilo ispisano arapskim jezikom prije islama. Sa dolaskom islama i njegovom okrenutošću ka transcendenciji u vizualnim umjetnostima, novi horizont u pismu čekao je da bude istražen; islamski genij se prihvatio i ovog izazova.

Arapska riječ za Boga bila je pisana u *nesh*-u (krivom pismu) naslijeđenom iz nabatejskih spisa ili u *kūfī* (uglastom pismu) naslijeđenom iz aramejskoga jezičkog naslijeđa preko sirijskog. Značenje je dobivano logično i diskurzivno kao i u svakom drugom jeziku, čak i pored toga što su narodi koji žive na Bliskom istoku ipak nekako razaznavali ponešto od onoga što se naziva "kaligrafijom." I Rimljani su razvili neke kaligrafske mogućnosti, ali je značenje slova ostalo da bude logično i diskurzivno. Keltski redovnici u Irskoj imali su neke iluminirane rukopise poput *Knjige o Keltima*. Njihova kaligrafija, međutim, nije makla dalje od rimske. Slova su zaobljavana i uljepšavana putem dekoracije, ali potpuna signifikacija ostala je logička. Dekoracija je bila izobilna, ali ona nije izmijenila karakter slova, nego je svako slovo (o) stajalo isto. Pogled je išao od jednog slova do drugog; razumijevanje je bilo posredovano; mišljenje i pamćenje su se udruživali kako bi prevodili grafička slova u riječ ili koncept. Nije postojala estetska intuicija napisanog slova, riječi, linije ili sentence.

Postepeno, za vrijeme dviju generacija, islamski umjetnik transformirao je arabljansku riječ u vizualnu umjetninu unoseći u razumijevanje estetsku signifikaciju i dajući osjetilnoj intuiciji značenje potpuno drugačije od onog diskurzivnog značenja koje daje diskurzivna moć. Poput ostalih umjetnosti, i ova nova umjetnost je bila podvrgnuta ukupnom cilju islamske svijesti. Njezine vizualne moći su se razvijale tako da su konstituirale arabesku. U nabatejskim i sirskim spisima slova su bila odijeljena jedna od drugih, kao i u grčkim i latinskim spisima. Arabljanski umjetnik ih je povezao tako da, umjesto da gleda slovo, oko je preko njega prelazilo letimično i osjetilnom intuicijom sagledavalo cijelu riječ, cijelu frazu ili liniju. Drugo, arabljanski umjetnik je oblikovao slova tako da je mogao da ih rastegne, produlji, sažme, nakosi, proširi, izravna, zavije, razdvoji, podeblja, suzi, poveća u jednom njihovom dijelom ili u cjelini –kako je želio. Alfabet je postao podvrgnut umjetničkom materijalu, spreman da otjelovi i ostvari svaku estetsku shemu ili ideju u kojoj je kaligraf uživao. Treće, njemu je na usluzi bilo sve što je naučio iz umjetnosti arabeske, posebno stiliziranje cvijeća i geometrizacija, da bi što bolje ukrasio ne samo pismo, nego i da bi, ukrašavajući pismo, njime ukrasio i arabesku u njezinom autentičnom pojavljivanju. Arapsko pismo je na taj način postalo prepuno talasastih linija, kadro da se rasplamsa i kompletira u samom sebi, svedeno da li je aranžirano geometrijski ili u širokoj raspršenosti. To novo, zahtjevno oblikovanje alfabeta omogućavalo je kaligrafu da na jedan ili na oba načina slijedi estetski nad-plan koga je namislio da razvija. Konačno, on je taj alfabet "otvorio" tako da nije samo primao arabeske dekoracije nego se i stapao s njom u konstituiranju jedne veće arabeske. On je radio u korist moguće druge arabeske razvijajući svoje pismo, ili u

korist pisma razvijajući i njega i arabesku. Suštinski karakter slova, kojima je davao čitljivost, bio je sačuvan, i on je u pismu konstituirao ono što su metrički obrasci konstituirali u poeziji ili što su geometrijske i cvijetne forme konstituirale u arabesci. Ponavljanje njihovih čitljivih oblika davalo im je njihov *momentum*. Kao i arabeska, arapsko pismo se transformiralo u osnovni medijum otvorenog diskurzivnog razumijevanja; alfabet ili logički simbolizam transformirao se u osjetilni umjetnički materijal i estetski medijum koji proizvodi estetsku intuiciju *sui generis*. Ovo je bio trijumf ljudskog umijeća i, kao takav, on je nadišao posljednju domaju diskurzivne misli i integrirao se u područje osjetilne estetike. To je bila najviša i ultimativna pobjeda islama.

Islam drži da Božija riječ pojmovno najbolje približava čovjeka Bogu te da je ona najneposredniji izraz Njegove volje. Pošto je Bog transcendentan, Njega je zauvijek nemoguće percipirati; Njegova volja komunicira s ljudskim rodnom posredstvom Njegove riječi u Objavi. Riječ Kur'ana je, dakle, Bog-*in-percipi*, i Njegova riječ mora biti s najvećim respektom očuvana autentičnom i uljepšana; njezino pismo je u islamu estetska sublimacija *par excellence*. Tim prije arapska kaligrafija ima dodatni razlog da se razvije do te mjere da unese osjetilnu intuiciju Božanskog realizacijom potpune Božije neizrazivosti i nepredstavljivosti u svijesti. Pošto je arapsko pismo postalo arabeska, ono je moglo ući u svaku umjetninu i ostati tamo *de jure*, nezavisno od njezina pojmovnog sadržaja, odnosno, ono je moglo preplaviti svaku umjetninu i oplemeniti je kompletiranjem njezina estetskog *momentum*-a ili vrijednosti svejedno da li je to pismo bilo integrirano u tu umjetninu ili na neki drugi način. Sa poštovanjem prema svetom tekstu koje ima svaki musliman, umjetnost pisanja se brzo širila, mobilizirala

najveći broj talenata i naselila svaki moment muslimanova života. U kamenu, štuki ili drvetu, na papiru, koži ili tekstilu, u kući, kancelariji, trgovini i džamiji, na svakom zidu i u sobi, arapsko pismo postalo je javna umjetnost Islama. Tako šireći svoj utjecaj i prisustvo, nema grada ili sela koje u svakom stoljeću nije dalo desetine stručnjaka ove umjetnosti. Čak ni neprijatelji Islama nisu bili imuni na ovaj utjecaj. U kršćanskoj Španiji, Francuskoj i Italiji ovo pismo su neznane i nekompetentnost bili zvanično protjerali, ali su do danas ostali neki njegovi tragovi – kao znak njegove prestižne estetske moći.³⁷⁷ Estetska osjetilna intuicija koja se ponavlja moćna je da proizvede isti zamah imaginacije u svome letu ka razumskoj ideji kao i svaka arabeska. Možda, čak, i više – jer zato što je posmatrač u mogućnosti da u isto vrijeme čita njegov diskurzivni sadržaj, arapsko pismo će putem intelekta i proizvesti specifični cilj imaginacije i potaknuti, u *momentum*-u, kretanje ka tome cilju. Nije onda čudno što je arapska kaligrafija, kopirajući Kur'an, postala najpopularnija umjetnost muslimanskog svijeta kroza stoljeća. Kraljevi i plebejci u sebi nose jednu uzvišenu nadu čitavog svoga života: biti u stanju da se kopira cijeli Kur'an – pa umrijeti!³⁷⁸

Kako izvještava ez-Zamahšeri (u svome djelu *Usus el-belaga*, s.v. "Kelam") vezir Muhammed Ebu 'Ali Mukla stepenovao je pisanje poezije i, prema "kompoziciji" iste estetske funkcije, razdijelio ga u dvije umjetnosti. On je naznačio da postoji pet glavnih vrlina u umjetnosti pisanja, kako slijedi: *et-tevfije* (davanje riječi njezinog punog udjela u slovima od

377 Historičari umjetnosti formirali su atribut "mozarapski" kojim označavaju cjelokupnu tradiciju kršćanske dekoracije u Španiji i Italiji u koju su uneseni arapski motivi i dizajni.

378 Ovo potvrđuju nebrojeni oklijevajući pokušaji da se kopiraju tekstovi iz Kur'ana koje su činili ljudi iz svih društvenih staleža: kraljevi i plemići kao i obični svijet.

kojih je sastavljena tako da je odnos između cjeline i dijela izbalansiran i harmoničan); *el-ilmam* (davanje svakom slovu prostora, snage i naglaska koliko mu pripada); *el-ikmal* (davanje svakom slovu svega što je saglasno sa njegovim vizualnim personalitetom izraženim u ispravnoj poziciji, u stanju kada je položeno, kada ima rezolutan zavoј, kada je prepušteno samo sebi i kada je krivudavo); *el-išba'* (davanje svakom slovu svega što zahtijeva njegov unutarnji audio personalitet izražen u finesi ili jasnoći); *el-irsal* (mlaz linije u slobodnom pokretu neometan ni oklijevanjem ni nekom unutarnjom smetnjom, kako bi se proizveo *momentum* velike brzine).³⁷⁹

Ebu Hajjan et-Tevhidi u svome djelu *'Ilm el-kitabe* kaže: "Općenito, pisanje je duhovno dizajniranje materijalnim sredstvima."³⁸⁰

Stoljećima su muslimani recitirali izreke anonimnog mudraca u kojima stoji: "Čovjekov duh stoji ispod šiljka njegova pera;" "Pisanje je navodnjavanje misli;" "Lijepo pisanje ublažava slabo promišljanje, ali poklanja jaku misao sa životnom snagom."³⁸¹

Mnogim srednjovjekovnim učenjacima, koji su zaslužili da nose velika imena u humanistici, kakvi su Abd Rabbih, Muhammed Emin, Ibn el-Esir, Ibn en-Nedim, el-Kalkašandi i dr., njihovi muslimanski nasljednici odali su priznanje za ono što su učinili na polju pisanja. Oni su zaslužni što se arapsko umijeće pisanja razvilo više nego ićije drugo, što

379 Nadži Zejnuddin, *Musavver el-hatt el-arebi* (Bagdad: El-Mu'džem el-'ilmi el-'iraki, 1288. / 1968.).

380 Ibid., str. 396, gdje Zejnuddin navodi čitav pasus Tevhidijeve *Risale fi 'ilm el-kitabe*, neobjavljeni rukopis biblioteke Kairskog univerziteta.

381 Ibid.

je ono doseglo najvišu ljepotu, izraz i slavu kojima nema ravnih i, konačno, što su, sa vjerskom, uzvišenom vrlinom, uložili toliki trud da bi izrazili Božiju mudrost. Čak je i sam Kur'an, koga su oni sa zadovoljstvom i potpunim uvjerenjem smatrali ispravnim i krajnje poštovanim, učinio svetim pisanje u ajetu koji ističe plemenitost pera i pisanja.³⁸²

I dok sve umjetnosti oplemenjuju i vrše human utjecaj na onoga ko ih cijeni, grčka i renesansna umjetnost uzdigle su samog čovjeka i potakle njegovu imaginaciju i volju za većom uzvišenošću samorealizacije. Na taj način čovjek je podučavan plemenitijem i dubljem humanizmu, humanizmu koji je toliko velik da se u svojoj svijesti stopio sa božanstvom, ultimativnim standardom i nadom. U Islamu, umjetnost nastoji i uspijeva u tome da postigne isti cilj oplemenjivanja, humanizacije i samorealizacije, i to zahvaljujući tome što se čovjek stalno postavlja u sveprisutnost Boga. Božije Biće, ne- ljudsko i transcendentno, idealizam islamske umjetnosti nikada nije generirao kao Prometeja, hvalisavca ili prkosnika. Ljudsko biće kao takvo disciplinira sebe kroz svijest o svojoj transcendenciji. Da li je to ograničavanje? Svakako, ali ograničavanje transcendentnim vrijednostima koje su, po definiciji, beskonačne, vrijednostima koje je bolje "promatrati" i "usvajati" uspravno stojeći pred njima nego biti u "konfuziji" s njima. Ukoliko su oba područja vrijednosti apriorna, "konfuzija" s njima za čovjeka je nemoguća *ex hypothesi*: Prometej će zauvijek ostati samodopadan čovjek. Veličina islamske umjetnosti identična je sa islamskom vjerom, naime, obje teže ka tome da se očuva distanca spram uzvišene, transcendentne stvarnosti.

382 Nūn. *Tako Mi pera i onoga što oni pišu...*(68:1-2); Čitaj – jer Najdarežljiviji je Gospodar tvoj, Koji je podučio čovjeka peru, Koji je podučio čovjeka onome što ne zna (96:3-5).

BIBLIOGRAFIJA

- 'Abd Allah, Ismā'il, *World Chaos or a New Order: A Third World View*, "World Faiths and the New World Order", eds. Joseph Gremillion and William Ryan (Washington: The Interreligious Peace Colloquium, 1978.)
- Ahmad, Kurshid and Ansari, Zafar; eds. *Islamic Perspectives: Studies in Honor of Mawlana Sayyid Abū al 'Alā Mawdūdī „Is a Muslim Definable in Terms of His Economic Pursuits?“* (Leicester: The Islamic Foundation, 1399/ 1979)
- Arnold, T.W., *Painting in Islam* (Oxford: The Clarendon Press, 1928.)
- Arnold, T.W., *The Preaching of Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishing, 1961)
- Barth, Karl, *Against the Stream* (London: SCM Press, 1954)
- Barth, Karl, *Church Dogmatics*, tr. G. W. Bromley and T.F. Torrence (London: T&T Clark, 1960)
- Battenson, Henry, *Documents of the Christian Church* (London: Oxford University Press, 1956)
- Bell, Norman W. And Vogel, Ezra F, eds. *The Family* (Glencoe, IL: The Free Press, 1960)
- Berekat, Muhammed, *El-Muršid ila ajāt el-Kur`ān el-kerīm*, (Kairo: El-Mektebe el-ħašimijje, 1957.)
- Brhādaranyaka Upanisad* 3.7.3.
- Buber, Martin, *On Judaism* (New York: Schocken Books, 1972)
- El-Buhārī, Muhammed ibn Ismā`il, *El-Džāmī' es-sahīh*.
- Clemen, Carl, *Primitive Christianity and Its Non-Jewish Sources*, tr. Robert G. Nisbert (Edinburgh: T&T Clark, 1912)
- Cox, Harvey, *The Secular City* (New York: Macmillan, 1956)

- Creswell, K.A.C., *Oriental Religions in Roman Paganism* (New York: Dover Publications, 1956)
- Duvejdir, Emīn, *Suver min hajāt er-resūl* (Kairo: Dar el-Me'arif bi Misr, 1372/1953)
- El-Džezīrī 'Abdurrahmān, *El-Fikh 'alā el-mezāhib el-erbe'a* (Kairo: Matbe'a Mustafa Muhammed, n.d.)
- El-Džurdžānī, 'Abdulkādir, *Delā'il el-i'džaz* (Kairo: el-Matbe'a el-'arebijje, 1352 H.)
- El-Eš'arī, Ebulhasan, *Mekālāt el-islāmijjīn* (Kairo: Mektebe en-nehda el-misrijje, 1373/1954)
- Ettinghausen, Richard, *The Character of Islamic Art in The Arab Heritage*, ed. N.A. Faris (Princeton: Princeton University Press, 1944)
- El-Fārūkī, Ismā'il Rādži, *Dževher el-hadāre el-islāmijje*, El-Muslim el-mu'āsir, Vol.7, No.27 (1901/1981)
- El-Fārūkī, Ismā'il Rādži, *Usūl es-sahjūnijje fi ed-dīn el-jehūdī* (Kairo: Ma'hed ed-dirāsāt el-'arebijje el-'alije, 1963)
- Al Fārūqī, Ismā'il Rāji, *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of its Dominant Ideas* (Montreal: McGill University Press, 1967)
- Al Fārūqī, Ismā'il Rāji, *Divine Transcendence and Its Expression*, World Faiths, No. 107 (Spring, 1979)
- Al Fārūqī, Ismā'il Rāji, *Historical Atlas of the Religions of the World* (New York: The Macmillan Co., 1974)
- Al Fārūqī, Ismā'il Rāji, *Islam and Art*, Studia Islamica, Fasciculi XXXVII (1973)
- Al Fārūqī, Ismā'il Rāji, *The Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions*, Studia Islamica, Fascicle XXVIII, (1968)
- Al Fārūqī, Ismā'il Rāji, *Misconceptions of the Nature of the Work of Art in Islam*, Islam and the Modern Age, Vol. 1. No.1, (May, 1970)
- Al Fārūqī, Ismā'il Rāji, *On Arabism: 'Urubah and Religion: An Analysis of the Fundamental Ideas of Arabism and of Islam as Its Highest Moment of Consciousness* (Amsterdam: Djambatan, 1962)
- Al Fārūqī, Ismā'il Rāji, *On the nature of Islamic Da'wah*, International Review of Mission, Vol.65., No.260 (October, 1976)
- Al Fārūqī, Ismā'il Rāji, *On the nature of the Work of Art in Islam*, Islam and the Modern Age, Vol.1., No.2, (August, 1970)

- Al Fārūqī, Ismā'il Rāji, *On the Raison d'être of the Ummah*, Islamic Studies, Vol.2, No.2, (June, 1963)
- Al Fārūqī, Ismā'il Rāji, and A.O. Naseef, *Social and Natural Sciences* (London: Hodder and Stoughton, 1981)
- El-Gazālī, Ebū Hāmid, *El-Munkiz min ed-dalāl* (Damascus: University Press, 1376/1956)
- El-Gazālī, Ebū Hāmid, *Tehāfut el-falāsife*, tr. Sabih Ahad Kamali (Lahore: The Pakistan Philosophical Congress, 1958)
- Gordis, Robert, *A Faith for Moderns* (New York: Macmillan, 1932)
- Hallāf, 'Abdulvehhāb, *Ilm usūl el-fikh* (Kairo: Dar el-kalem, 1392/1972)
- Hastings, Nicolai, *Ethics*, tr. Stanton Coit (New York: Macmillan, 1932)
- Hejkel, Muhammed Husejn, *El-Fārūk 'Umer* (Kairo: Matbe'a Misr, 1364)
- Haykal, Muhammad Husayn, *The Life of Muhammad*, tr. Al Fārūqī, Ismā'il Rāji (Indianapolis: American Trust Publications, 1976)
- Hiriyanna, M., *Outlines of Indian Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1961, 1 st. Ed., 1932)
- Hitti, Phillip K. *History of the Arabs* (London: Macmillan Co., 1963)
- El-Husejñi, Ishāk Mūsā, *El-Ihvān el-muslimūn* (Bejrut: Dār Bejrut li et-tibā'a va en-nešr, 1955)
- Ibn Bādže, *Risāle tedbīr el-mutevehhid*.
- Ibn Hishām, *The Life of Muhammad*, tr. A. Guillaume (London: Oxford University Press, 1955)
- Ibn Kesīr, Ismā'il, *Tefsīr el-Kur'ān el-'azīm* (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1388/1969)
- Ibn Haldūn, 'Abdurrahmān, *El-Mukaddime* (Kairo: Matbe'a Mustafā Muhammed, n.d.)
- Ibn Tejmiyye, *Es-Sijāse eš-šer'ijje* (Bejrut: Dar el-kutub el-'arabijje, 1966)
- Ibn Tufayl, Hayy ibn Yaqzān, tr. George N. Atiyah, in *A Sourcebook in Medieval Political Philosophy*, ed. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi (Glencoe, IL: The Free Press, 1936)
- Iqbal, Muhammad, *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1977)
- El-Isfahānī, Ebū el-Feredž, *Kitāb el-egānī* (Bejrut: Dar es-sekafe, 1374/*El-Islām va el-hadāre* (Rijad: W.A.M.Y. Publications, 1401/1981)

- James, William, *The Variety of Religious Experience* (New York: Mentor Books, New American Library, 1953)
- Jonas, Hans, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, 1958)
- Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton: Princeton Press, Meridian Books, 1956)
- Kenkel, William F., *The Family in Perspective* (New York: Meredith Corporation, 1973)
- Larrabee, Harold A., *Reliable Knowledge* (New York: Houghton Mifflin Company, 1945)
- Lewis, C.I., *Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle: The Open Court Publishing Co., 1946)
- MacNeil, William, *The Rise of the West* (Chicago: Chicago University Press, 1964)
- Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, (Glencoe, IL: The Free Press, 1962)
- El-Muhammesānī, Subhi, *Felsefe tašrīf el-islām* (Beirut: Dār el-'ilm li el-melājīn, 1380/1961)
- Muhammed ibn 'Abdulvehhāb, *Kitāb et-tevhid* (Kuvajt: I.I.F.S.O., 1399/1979)
- El-Muhzirī, el-Hāfiz, *Muhtesar Sahīh Muslim*, ed., Muhammed Nāsir ed-dīn el-Elbānī (Kuvajt: ed-Dār el-kuvejtijje li et-tibā'a)
- Murray, Gilbert, *Five stages of Greek Religion* (Garden City, NY: Doubleday, 1955)
- Murti, T.R.V. *The Central Philosophy of Buddhism* (London: Allen and Unwin, 1955)
- Muslim ibn el-Hadždžādž el-Kušejrī, *El-Džāmi' es-sahih*
The Muslim World and the Future Economic Order (London: The Islamic Council of Europe, 1979)
- Nādžī, Zejnuddīn, *Musavver el-hatt el-'arebī* (Bagdad: El-Medžme' el-'ilmī el-'irākī, 1980)
- En-Neššār, 'Alī Sāmī, *Menhedž el-bahs 'inde mufekkirī el-islām ve nakd el-muslimīn li el-mantik el-aristatālīsī* (Kairo: Dār el-fīkr el-'arebī, 1367/1947)
- The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Macauley Jackson (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1977)

- Niebuhr, Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Harper, 1935)
- Niebuhr, Reinhold, *Moral Man and Immoral Society* (New York: Scribner's, 1955)
- Nietzsche, Friedrich, *Works*, tr. and ed. Walter Kaufmann (New York: The Viking Press, 1954)
- Noss, John B., *Man's Religion* (New York: Macmillan, 1974)
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy* (New York: Oxford University Press, 1958)
- Pritchard, James, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton: Princeton University, 1955)
- The Qur'an*
- Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1951, 1st, ed., 1923)
- Robertson, John M., *Pagan Christs* (Seacaucus, N.J.:University Books, 1911)
- Sabine, George H., *A History of Political Theory* (New York: Henry Holt and Co., 1947)
- Santayana, George, *Skepticism and Animal Faith* (New York: Scribner's, 1923)
- Sakr, Muhammed, *El-Iktisād el-islāmī* (Džedda: El-Ma'hed el-'alemi li ebhās el-iktisād el-islāmī, 1980)
- Schleiermacher, Friedrich, D. , *Religion – Speeches to its Cultural Despisers*, tr. John Oman (New York: Harper and Brothers, Publishers, 1958)
- Schopenhauer, Arthur: *The World as Will and Idea*, tr. R.B. Haldane and J.Kemp (London: Routledge and Kegan Paul Limited)
- St. Augustine, *Against Two Letters of the Pelagians*, Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series vol. 5., (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1978)
- St. Augustine, *De Diversi Quaestionibus, Ad Simplicianum*
- St. Augustine, *The Enchiridion*, A Select Library of the Nicene and Post –Nicene Fathers of the Christian Church, First Series, eds., Phillip Schaff (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978)

- Eš-Šehristānī, Muhammed Abdulkērīm, *El-Milel va en-nihal* (Kairo: El-Azher Press, 1328/1910)
- Et-Tevhidī, Ebū Hajjān, *Risāle fi 'ilm el-kitābe*, An unpublished MS, Cairo University Library
- Thoughts on Islamic Economics* (Dacca, Bangladesh: Islamic Economics Research Bureau, 1979)
- United Nations Charter*, 1945.
- World Faiths*, London: Journal of the World Congress of Faiths
- Zaehner, Robert, *Hinduism* (New York: Oxford University Press, 1966)
- Ez-Zubejdī, M. M., *Tādž el-'arūs* (Dār mektebe el-hajāt, 1965)

INDEKS IMENA

A

'Abdurrahmān II, 300
Abraham (v. i Ibrahim)
Ādam, 69, 349
Adonis, 160
Aleksandar, 306, 308, 315
Antonius, 144
Afrodita, 328
Apolon, 328
Aristotel, 136
Arnold, Thomas, 305, 324, 335
Ashoka, 158
Atanazius, 254
Augustin, 51, 70, 82, 135, 141, 148, 206, 254, 341

B

Bennā, el, Hasan, 37, 38, 190
Barth (v. i Karl Barth), 70, 133, 161, 195, 335
Buda, 158
Burckhardt, Titus, 306
Bizantija, 272

C

Calvin, 148
Creswell, A.K.C., 305, 322, 336

D

Dimand, M.S., 304

E

E. Herzfeld, 305

Earnst Kuhnel, 306

Ebū 'Alī Mukla, 332

Ebū Bekr es-Siddīk, 266, 297

Ebū Hajjān et-Tevhīdī, 333, 341

Ebū Se'īd el-Hudri, 66, 110

Eš'arī, el, 76, 77, 186, 335

Ettinghausen, Richard, 304, 322, 336

Ezra, 217, 335

F

Fariseji, 140

Ferdinand, 212

Filon, 3308

G

Gautama (v. Buda)

Gazali, 99, 116, 117, 149

H

H.G. Farmer, 304

Hajj ibn Jakzan, 93, 198, 338

Hajzenberg, 117

Hamra, el, 327

Hasdai ben Sharput, 300

Hazredž, 291

Herzfeld, 305

Hira, 91, 260

Hobbs, Thomas, 169

I

Iblis, 48, 132
Ibn 'Abd Rabbih, 333
Ibn el-Esir, 333
Ibn en-Nedim, 333
Ibn Badže, 213
Ibn Haldun, 237, 271
Ibn Nafi, 'Ukba, 92
Ibn Sina, 41, 42
Ibn Tejmijje, 209
Ibrahim, 26, 29, 107
Ikbāl, 251, 338
Izabela, 212

J

Jakob, 68

K

Kaldeja, 200
Kalkašandi, 333
Kant, Immanuel, 45, 72, 137, 141, 157
Karl Barth, 70, 161, 335
Karma, 109, 158
Khazraj, al, 291

L

Laban, 68
Lewis, C.I., 49, 339
Luther, 148, 161, 201

M

Magreb, 327
Mari, 70
Massignon, Louis, 306
Mesopotamija, 252

Mesija, 82
Mindanao, 303
Mitra, 160
Musa, 66, 190
Muhammed, 38, 41, 61, 64, 66, 91, 92, 107, 252, 260, 263, 316, 321, 338
Muhammed Emin, 333
Muhammed ibn Abdulvehhab, 38, 67, 114, 189
Muhammed Idris es-Senusi, 38
Muhammed Ikbāl, 251
Mutekellimun, 113

N

Nedžran, 292
Nirvana, 84, 255

O

Omer ibn Hattab, 271, 291
Oswald Spengler, 271

P

Pachmius, 144
Pascal, 96, 98
Pavle, sv., 70, 96, 99, 147, 148, 254
Platon, 61, 136
Prometej, 307, 308, 334

R

Rivakijun, 42

S

Selefijski pokret, 25, 36, 38
Sangha, 158
Santayana, George, 117, 340
Senusijev pokret, 213
Schleiermacher, 96, 340

Shawwal, 202
Sokrat, 136
Sadukeji, 140

Š

Šu'ubijje, 36

T

Tertullian, 70, 254
Tillich Paul, 21, 71, 133, 134
Tirmizi, 66
Toynbee, Arnold, 271

U

U.S.S.R, 182
Ujedinjene nacije, 299

V

Von Grunebaum, G., 305, 312

W

Weber, Max, 267

Z

Zamahšeri, 332
Zoroaster, 80

RJEČNIK POJMOVA STRANOG PORIJEKLA

A

A fortiori – sa jačim razlogom

A la Pascal – po Paskalu, po načinu Paskalovom

A la West – na zapadnjački način

A priori – prije, od uzroka do posljedice

Actus – djelo

Ad infinitum – do beskonačnosti

Ad nauseam – do odvratnog (gnusnog) ekstrema

Āhire, el – drugi svijet, život poslije smrti

Ājāt – množina od *Ājet*

Ājet – znak, oznaka ili dokaz

Allāh a'lem – Allah zna najbolje

Allāh ekber – Allah je najveći

'Amel – djelo ili poslovi putem kojih pojedinac zaslužuje
nagradu ili kaznu

'Āmil – (1): osnivač, organizator ili lider *'urve vuskā*;
(2): guverner

Arete – greben u planinama

'Asabīje – *sensus communis*, društvena kohezivnost

'Azāb el-āhire – kazna na budućem svijetu (*Ahiretu*)

B

Bar – Adam – dobro odgojena i stoga čedna osoba
Barnash – također, dobro odgojena i stoga čedna osoba
Bej'a – konvencionalna vjernost data halifi ili šefu države
Bellum omnium contra omnes – rat svih protiv svih
Bête noire – nešto što uzrokuje bespotreban strah
Bid'a – novotarija, osuđena inovacija
Bilā kejf – bez upućivanja na način
Blut und Boden – krv i meso
Blut und Erde – krv i tlo
Bujū' – prodajne transakcije

C

Chef – d'oeuvre – remek-djelo
Condition sine qua non – neophodan uvjet
Coup de grace – završni udarac

D

Dā'ija – onaj koji poziva u islam
Dār el-āhire – posljednje boravište, budući svijet
Dār el-harb – “Kuća” (područje) rata
Dār el-islām – “Kuća” islama, istinska islamska država
Dār es-selām - “Kuća” mira
Das Volk – narod
Da'va – misija, pozvanje
De jure – po pravu, zakonski
Demut – poniznost, skromnost

Denovement – ishod, rješenje
Dépassé– koji prekoračuje, nadmašuje
Deus otiosus – nedjelotvorni, podli bog
Devle – država
Die Willkur – izbor, proizvoljnost, slobodna volja
Dīn el-fitre – vjera Boga, prirode i razuma, ravnoteže i pravila
 “zlatne sredine”
Dīn el-hanīf, ed – istinska vjera
Dīvān – dvor

DŽ

Džāhili – nemusliman, predislamski Arap
Džāhiliije – predislamski period, džahilijet
Džemā'a – deset *zāwīyaha*, grupa
Džihād – samonaprezanje, pravedan rat vođen za islam
Džinn – bića koja je Allah stvorio od vatre, od kojih su neki
 vjernici a neki nisu, džini
Džizja – porez koji se skuplja jednom godišnje od svih
 nemuslimanskih subjekata islamske države

E

Elan – žar, entuzijazam
El-'Akrebūn evlā bi el-ma'rūf – srodnici imaju veće pravo na
 sadaku
El-Emr bi el-ma'rūf va en-nehj 'an el-munker – naređivanje
 dobra i zabranjivanje zla
Emāne – Božije povjerenje
Emn – sigurnost

Ensār, el – prvi Muslimani iz Medine

Esthetique – estetika

Evdžuh el-belaga – aspekti rječitosti (elokvencije)

Eudaemonia – aristotelijanski termin; označava sreću kao
posljedicu aktivnog života vođenog razumski

Ex cathedra – sa velikim autoritetom

Ex hypothesi – po spekulaciji

Ex nihilo – iz ničega

F

Facta – djelo

Fard – obaveza

Fard kifāje – kolektivna obaveza

Felāh – blaženstvo ostvareno kroz rad, uspjeh, sreću i lagodnost

Fitre – prirodno stanje u kome se rađa svaka osoba

G

Gemeinschaft – zajednica

Gesellschaft – društvo

Grosser Stille – veliki mir, škola

Guluvv – fanatizam, prekomjernost

H

Hadīs – narativno prenošenje riječi ili djela Poslanika, neka je
mir na njega

Hadždž – godišnje hodočašće u Mekku radi izvršavanja
specifičnih obreda bogoslužjenja u specifično vrijeme i na
specifičnim mjestima

Hakk – istina
Halā'if – nasljednici
Halifa – namjesnik, Božiji namjesnik
Harām – ono što je zabranjeno
Hatt – linearan, linija
Heilsgeschichte – spasenje
Hidāje – upućivanje na ono što je ispravno i istinito
Hidžra – iseljenje iz islamskih razloga
Hilāfe – namjesništvo
Hisāb – obračunavanje (djela)
Homo economicus – ekonomsko biće
Homo religious – biće čija svijest je uvijek aktivna
Horror vacui – priroda se gnuša vakuuma
Hu – izvedenica iz arapskog *huve*, ili On je, pri čemu se misli na Allaha
Hudūd – posebna kazna propisana od Allaha u Kur'anu za specifične zločine pod specifičnim uslovima
Hulefā' – Božiji namjesnici
Husnejejn – dvije sreće (zemaljska i sreća na budućem svijetu)
Hutba – govor, retorički dio džuma-namaza

I

Ibtigā' vedžh Allah – težiti za postizanjem Allahovog zadovoljstva
Idée fixe – fiksna (nepromjenljiva) ideja
I'džāz – moć za onesposobljavanje; nedostižnost
Idžmā' – konsenzus
Idžmā' el-'amel – konsenzus djela
Idžmā' el-irāde – konsenzus volje

Idžmā' er-ru'je – konsenzus vizije
Idžmā' el-idžtihād – konsenzus proizvodnje
Idžtihād – primjena pravnih principa i željnost u formulaciji islamskog zakona
Ihlās – iskrenost i čistoća namjere
Ikmāl – davanje svakom slovu sve ono što je usklađeno sa njegovom vizuelnom personalnošću izraženo duševnim raspoloženjem
'Ille – dovoljan razlog, fundamentalno objašnjenje
'Ilm et-tevhīd – teologija
Ilmām – davanje svakom slovu njegovo dužno mjesto i moć ili istaknutost
Imago Dei – imidž Boga
Imām – lider vjerski, politički, akademski ili drugi
Īmān – uvjerenje, vjera
Imperium Mundi – svjetska vlada, država
Imperium Romanum – Rimska država
Inne ed-dīn el-mu'āmele – vjera je uistinu onakva kako se čovjek odnosi prema svojoj braći
Ipso facto – na samoj činjenici, činjenično
Irsāl – odašiljanje, slanje
Istihsān – pravno preferiranje jedne zakonske dedukcije nad drugom
Isti'mān – tražiti obećanje sigurnosti
Isti'mār – obnova, razvoj nabolje

J

Jekīn – neuprljano sumnjom, sigurno
Jevm el-hisāb – Sudnji dan

Jusr – lagodnost, tolerancija, prihvatanje želja do utvrđivanja njihove nepoželjnosti

K

Kadā' – javno pravosuđe

Kader – sposobnost za djelovanje

Karma – zakon samovječitosti

Kavā'id kullīje – opći principi

Kavā'id usūlijje tešrī'ijje – opći principi donošenja zakona (propisa)

Kavm – pleme; narod

Kelime – izjava, vjeroispovijest islama

Kesb – stečevina; posljedica djelovanja

Kezib – laganje

Kijās – zakonska dedukcija putem analogije

Kist – pravičnost, nepristrasnost

Kūfi – ugaoni, angularan, forma arapske kaligrafije

Kufr – nevjerovanje

Kurbā – srodstvo

Ku'ūd – odmaranje, neaktivnost

L

La bonté chrétienne – kršćanska dobrota

La ilāhe illallāh – nema Boga osim Boga

Laissez – faire – teorija koja podržava autonomni karakter ekonomskog uređenja; doktrina o neuplitanju u poslove drugih

La nation – nacija

Lebbejke allahumme lebbejk! – Tvome pozivu, o, Gospodaru, mi se odazivamo! Odazivamo ti se!

M

- Mal à – propos** – neblagovremen
Mana – naklonost, ljubaznost
Massa pecata – propalo stvorenje
Materia prima – osnovna supstanca
Matériaux – realna postojanost
Matériel – materijalan, stvaran
Matériel d'art – stvar umjetničkog napora
Mekrûh – ono što je pokuđeno
Mendûb – preporučeno
Mesâlih el-mursele, el - pravni princip favoriziranja nečega u interesu većeg dobra
Modus vivendi – način življenja, privremeni sporazum
Monaster – samostan, manastir
Mu'âmelât – transakcije
Mubâh – dozvoljeno
Muhâdžirûn – Muslimani koji su emigrirali u Medinu, ili bilo ko drugi radi islama
Muhâsib – javni računovođa
Mukellef – zakonski odgovoran, nadležan
Munâfik – licemjer
Murû'e – hrabrost, viteštvo, darežljivost
Muzâre'a – poljoprivredno partnerstvo

N

- Nesîha** – dobrovoljno dat savjet, znači željeti dobro nekome
Nesh – kurzivno, arapsko pismo
Nijjet – lična, unutrašnja odluka, namjera

Nisāb – propisani minimum bogatstva, propisan kao preduvjet za davanje zekjata

Nizām – organizacijski i logistički aparat sposoban za odlučivanje

O

OM : Om Mani Padue Hum – svi pozdravi dragulju u lotosu

Orthopraxies – praktična vjera, dosl. ispravno djelovanje

P

Paideia – kultura

Par excellence – najbolji u svojoj vrsti

Pax Islamica – islamski mir

Per contra – naprotiv

Per se – po sebi, po samom sebi

R

Rasion d'être – razlog postojanja

Rahvī – kombinovane cvjetne i geometrijske arabeske

Rāmī – putanja

Rāšidūn – pravedni

Reatus – veze, uzice

Reizfahigkeit – sposobnost opčinjavanja ili pozivanja, privlačenja

Rerum natura – prirodne stvari

Resm – crtanje

Ridde - apostazija

Rizk – Božije raspoređivanje ekonomskih uvjeta

S

Sā'a – čas, posljednji dan

Sadaka – (dosl. parče istinoljubivosti), sadaka, milostinja

Sahābe – Poslanikovi prijatelji

Salāt – propisana molitva, namaz

Salāt el-džumu'a – zajednička molitva petkom, džuma-namaz

Salāt el-'iṣā' – večernja molitva, jacija

Savm – post

Scandalon – kamen spoticanja za razum

Selef – prethodne generacije

Sensus communis – društvena kohezivnost

Sevāb el-āhire – nagrada, sevap na budućem svijetu

Sidk – iskrenost

Sijer – biografije, množina od *Sīrah*

Simpliciter – doslovno

Sine qua non – bez čega se ne može; nešto esencijalno, nužan uvjet

Sīra – biografija, naročito Poslanika (s.a.v.s.)

Status quo – postojeće stanje ili prilike

Sub specie eternitatis – pod pojavljivanjem, aspektom, vječnosti; pojam koji se koristi da označi opažanje fenomena

Sui generis – jedinstven

Summum bonum – plenum vrijednosti, vrhovno, najviše dobro

Sunen – zakoni i obrasci

Sunnet, es – Poslanikov put

Sūra – poglavlje Kur'ana

Š

Ša'b – narod

Šehāde: (1) priznanje islamskog vjerovanja, svjedočenje da nema drugog Boga osim Boga (Allaha) i da je Muhammed Njegov poslanik; svjedočenje (2) mučeništvo

Šerh es-sadr – zadovoljstvo

Šerī'a – zakon, islamski zakon, Božiji zakon

Širk – pridruživanje Bogu sudruga, drugih bogova; sknavljenje tevhide

Šūrā – obostrane konsultacije

Šu'ūbīje – tribalizam

T

Tāgūt – lažni bog; primamljivac

Takvā – pobožnost, pravednost

Ta'til – neutralizacija Božijih atributa kroz njihovu alegoričku interpretaciju

Te'āhi – bratimljenje, udruživanje ljudi kao braće, sa istim pravima i odgovornostima

Te'ālum – učenje

Te'āvun – kooperacija

Tebzīr – ekstravagancija

Tehābub – obostrana ljubav

Tehannus – prekršiti zakletvu

Teklif – obaveza, odgovornost, moralna dužnost

Te'lif el-kulūb – smirenje srca

Tergīb – obećanje nagrade na ovom i budućem svijetu

Terhīb – prijetnja kaznom, patnjom ili bolešću

Tesāduk ve te'anus – prijateljevanje
Tesavvuf – misticizam
Tevāsī – utješivanje
Tevāzun – ravnoteža
Tevfije – davanje svakoj riječi njenog punog udjela slova od kojih je komponirana tako da odnosi između cjeline i dijela budu uravnoteženi i harmonizirani
Tevhīd – unizacija, unizacija Boga, unizacija božanstva
Tevrik – stabljika – list – cvijet, dizajn
Tezāvudž – miješanje, mještoviti brak
Toto – cijeli
Travail de singe – iskušanje vatrom
Tuhr – pročišćenje, čistoća

U

Ummet – zajednica muslimanskih vjernika
Umme veset – srednja linija među narodima čovječanstva
Una substantia – jedna supstanca
Untergang – pad, krah
'Urūbe – arabizam, arapska ideja ili karakter
'Urve – porodična jedinica, dosl. veza, spona
'Urve vuskā – udruživanje deset odraslih Muslimana uključujući i njihove porodice
'Usre – deset *'urve*-a
Usūl el-fikh – jurisprudencija, izučavanje pravnih izvora metodologije
Usūlijjūn – učenjaci *usūl el-fikha*

V

Vā islāmāh – avaj Islam! (izražavanje žalosti)

Vādžib – obavezno

Viz-a-vis – licem u lice, opozitno

Voila! – pogledaj

Vox populi, Vox Dei – glas naroda je glas Boga

Z

Zann – pretpostavka, manje nego izvjesno znanje

Zāvije – deset *usre*-a

Zekāt – pročišćenje kroz plaćanje procenta ostvarenog bogatstva
siromašnim i jadnim

Zigurat – hram u obliku piramidalnog tornja

Zimmī – saveznik, nemuslimanski subjekt islamske države

Zīne – zadovoljstvo, ljepota

Zū kurbā – srodstvo, srodnik

Zulm – nepravda