

Muhammed Asad

OTVORENI PUT ISLAMA - OBNOVA DUHOVNOSTI

hrestomatija tekstova i eseja

Priređivač e-izdanja: bosnamuslimmedia.com



Biblioteka

Savremeni islamski mislioci

Knjiga 2

Muhammed Asad

OTVORENI PUT ISLAMA - OBNOVA DUHOVNOSTI

hrestomatija tekstova i eseja

Biblioteka:

Savremeni islamski mislioci

Knjiga: 2

**Izdavač pdf-izdanja:
www.bosnamuslimmedia.com
1430. hidž. / 2009. god.**

SADRŽAJ

SADRŽAJ	3
PREDGOVOR	7
MUHAMMED ASAD: NAJLJEPŠI DAR ZAPADA ISLAMSKOM ISTOKU - dr. Enes Karić.....	8
ASADOVO PUTOVANJE DO BISTRIH VODA - dr. Džemaludin Latić	27
PRIJEVOD I KOMENTAR SURE EL-FETH	32
PRIJEVOD I KOMENTAR SURE EL-‘ALEK	43
OTVORENI PUT ISLAMA	47
DUH ZAPADA.....	58
O OPONAŠANJU	72
DEDŽAL.....	77
DŽIHAD	108
POGLED NA JERUSALEM.....	141
"Oni se bore za Quds"	141
Jerusalem: "patrimonij" "Božijeg izabranog naroda"	142
Vrhunska tačka Isusove misije.....	143
A šta je s Muslimanima?	144

Jevreji pokraj Zida plača	146
PRINCIPI DRŽAVE I VLASTI U ISLAMU	149
Prevodiočeva bilješka	149
VLADAVINA UZ PRISTANAK NARODA I SA SKUPŠTINOM	150
Ciljevi islamske države	150
Vodeći principi.....	153
Izvor državnoga suvereniteta	156
Poglavar države	159
Princip konsultiranja.....	162
Izorno vijeće	164
Razlike u mišljenju	166
ODNOS IZMEĐU IZVRŠNE I ZAKONODAVNE VLASTI.....	169
Međuzavisnost funkcija	170
Jedna povijesna analiza	171
Izvršne ovlasti	176
Struktura vlade	177
Integracija zakonodavne i izvršne vlasti	182
Arbitriranje između zakonodavne i izvršne vlasti	184
ŠERI'AT NAŠE ZAKONODAVSTVO.....	187
AUTOROVA BILJEŠKA	187
I. PROLEGOMENA.....	190
II. VRIJEME PROMJENA	197
Validnost islama za stoljeća koja dolaze.....	198
Oni koji zabadaju glavu u pijesak	199
Da li je Kur'an naš stvarni vodič	200

III. RASPRAVA O MUSLIMANSKOM PREPORODU.....	202
Naša 'inteligencija' i novi misleći Muslimani	203
Može li islam oblikovati svoje društvo	204
Društvena ideologija šeri'ata.....	205
Nehaj prema autentičnim islamskim formama	206
IV. TEMELJI NAŠE CIVILIZACIJE	207
Ukoliko uklonimo šeri'at iz našeg života.....	208
Instinktivna ljubav muslimanskib naroda prema islamu.....	209
Zašto je islam danas beživotan.....	210
V. ISLAMSKA CIVILIZACIJA I ŠERI'AT.....	212
Islam - to nije samo puka faza u povijesti.....	212
Naša "ideološka" civilizacija	214
Svjesno, a ne samo emocionalno prihvatanje islamskog programa	215
VI. KO JE (PO)GRIJEŠIO	217
Zbunjenost brojnim fikhskim i kelamskim školama	218
Islam "iz druge ruke"	219
Nepristupačnost šeri'atu	219
Rigidnost vjerskog mišljenja - sterilnost u društvenom životu.....	220
Teško naslijeđe neoplatonskog filozofiranja	221
VII. RASPRAVA O NAPRIJED IZNESENOJ TVRDNJI.....	222
Autentični šeri'at je zatamnjen u mnoštvu knjiga o njemu.....	222
Stvarne intencije idžtihada	223
VIII. ASHABI I ŠERI'AT	225
Podjela sunneta	226
Definicija nass-a.....	226

KNJIGE MUHAMMEDA ASADA OBJAVLJENE NA BOSANSKOM JEZIKU	229
KNJIGE O MUHAMMEDU ASADU OBJAVLJENE NA BOSANSKOM JEZIKU	230

PREDGOVOR

Dragi čitaocē,

Nadamo se da ti ime Muhameda Asada nije nepoznato u nizu islamskih mislilaca koji su svojim djelom i angažmanom obilježili 20. stoljeće. U ovoj hrestomatiji mi smo napravili izbor od deset tekstova iz raznih njegovih djela, a kroz čije iščitavanje se može steći uvid u glavninu njegovih ideja i misli.

Muhammed Asad, kao svestrano obrazovan i samostalan mislilac bez uskih i ograničenih gledanja često susretljivih u islamskom svijetu, imao je vlastitu viziju o budućnosti islama, oštro se protiveći svakom ekstremizmu i skučenosti, ali, istodobno, čvrsto vjerujući u neophodnost očuvanja islamske tradicije i stvaralačke posebnosti u odnosu na Zapadni svijet, ne udaljujući se od Kur'ana i sunneta. Bio je često rastužen intelektualnom uskogrudošću islamskog svijeta, netolerantnošću ekstremista i snažno se zalagao za prava žena. Upravo se on zalagao da se u pakistanskom ustavu otvori mogućnost i ženi da se kandidira i za predsjednika države.

Djela Muhammeda Asada nastavljaju i nakon njegove smrti (1992) da vrše plodan i jak uticaj na generacije mladih muslimana, kako na Zapadu, tako i u islamskom svijetu. Ona također imaju veliki uticaj i odjek i kod nemuslimanke čitalačke publike. Naime, zahvaljujući knjigama Muhameda Asada mnogi nemuslimani su „otkrili“ islam i prihvatili ga za svoje životno opredjeljenje.

Bosnamuslimmedia.com

MUHAMMED ASAD: NAJLJEPŠI DAR ZAPADA ISLAMSKOM ISTOKU¹

*(Život, djela, djelovanje, utjecaj i mjesto u prevođenju i tumačenju
Kur'ana)*



Evropa, evropski i zapadni svijet općenito u XX st. dali su veliki broj istaknutih teoretičara, intelektualnih, duhovnih, ali često i vjerskih konvertita u islam, među kojima je mnoštvo njih stasalo u slavne i priznate komentatore Kur'ana, u tumače i branitelje islamske tradicije. Bilo je u njihovim redovima znamenitih putnika, sufijskih zanesenjaka, zaljubljenika islamskog Istoka, reformatorskih autoriteta, revivalista, revnosnih promotora islamske tradicije i tradicionalnih vrijednosti u još uvijek živim islamskim društvima muslimanskih zemalja.

Leopold Weiss (Vajs) alias Muhammed Asad pripada duhom i vremenom jednoj znamenitoj generaciji zapadnih konvertita u islam, intelektualnih, duhovnih, a često i vjerskih "prebjega" u islam, među kojima treba spomenuti Lorda Stanleaya od Alderleya (stric filozofa Bertranda Russela [Rasla]), Muhammada Marmadukea Pickthalla (Piktol), Rene Guenona (Genon), Titusa Burckhardta (Burkhart), Frithjofa Schuona (Šuon), Martina Lingsa, Toshihika Izutsua (Izucu), Annemarie Schimmel (Šimel), Knuda Holmboea (Holmba), Henryja Corbina (Korben), Tima Wintera (Vinter), Murada Wilfrieda Hofmanna (Hofman), Barona Umara von Ehrenfelsa (Erenfels), Abdul Karima Germanusa itd. To su najpoznatija imena jedne prepoznatljive i uvažene

¹ Tekst objavljen kao uvod u „*Poruka Kur'ana, prijevod i komentar*“, Muhammed Asad, prijevod s engleskog: Hilmo Ćerimović, Izdavač: El-Kalem, Sarajevo, 2004. god.

plejade autora koji su umnogome obilježili muslimansko mišljenje Zapada tokom druge polovine XX st. Njihovo je islamsko mišljenje i djelovanje razučeno, ali svima im je zajednička crta odlazak i privremeno iseljenje (*hidžra*) na islamski Istok i dugotrajni boravak u tišinama biblioteka i džamija Kaira, Damaska, Teherana, Istanbula, Feza, Tunisa, Mekke i Medine.

Prirodno je bilo očekivati da djela ovih znamenitih ljudi steknu široku reputaciju i publiku na Zapadu, posebno među muslimanima Zapada, autohtonim muslimanskim narodima (Bošnjaci, Albanci, Pomaci...), ali i među muslimanskim iseljeništvom čije je potomstvo prihvatilo svoje nove zapadne domovine i progovorilo zapadnim jezicima zadržavši s ponosom vjeru svojih muslimanskih predaka. Ipak, za mnoge je iznenađenje činjenica da su ova djela počela vršiti značajan utjecaj i u samim središnjim zemljama islama. Njihova djela su prevedena na tradicionalne islamske jezike: arapski, turski, urdu i perzijski, a neke su njihove knjige doživjele i više od deset izdanja. To je fenomen koji zaslužuje našu pažnju i treba ga pomno istraživati.

* * *

Muhammed Asad je porijeklom jevrej, koji je rođen 1900. godine u današnjem poljskom gradu Lavovu, a što je nekada bio Lemberg u Galiciji, provinciji Austro-Ugarske.² Rekosmo da je porijeklom jevrej iz porodice sa dugom tradicijom rabina, s izuzetkom njegova oca koji se za rabina nije školovao već je po zanimanju bio advokat. Pa iako mu otac nije bio rabin, mladi Leopold je stekao izuzetno obrazovanje iz jevrejske vjerske i kulturne tradicije; još za mladosti bio je rječit u hebrejskom jeziku, a poznavao je i aramejski. U sklopu porodične rabinske tradicije studirao je *Stari zavjet* na

² Biografske i bibliografske podatke o Muhammedu Asadu ponajviše crpimo iz studije Isma'ila Ibrahima Nawwaba, 2 „*A Matter of Love: Muhammad Asad and Islam*“, objavljene u časopisu *Islamic Studies*, XXXIX, number 2., Islamabad, 2000., pp. 155- i dalje.

hebrejskom, a bilježe da je tumačenje *Starog zavjeta* usvajao preko komentara iz *Talmuda*, tj. *Mišne* i *Gemare*. Također je poznao i vještine biblijske egzegeze sabrane u jevrejskom djelu *Tergum*. To je bila glavna vjerska lektira u djetinjstvu i mladosti Leopolda Weissa.

Porodica mu se, međutim, u predvečerje Prvog svjetskog rata preselila u Beč kad je imao četrnaest godina. Napustio je školovanje i pokušao se pridružiti austrougarskoj armiji da bi se borio na već rasplamsalim frontovima strašnoga svjetskog rata. Ima podataka da je Leopold Weiss sanjao o vojničkoj karijeri, ali ubrzo nakon što je regrutiran u austrougarsku vojsku, njegove su se nade raspršile propašću Austro-Ugarske imperije.

* * *

Nakon Prvog svjetskog rata Leopold Weiss se vratio studiju filozofije i povijesti umjetnosti na Univerzitetu u Beču. U to vrijeme Beč je bio intelektualno žarište Evrope, a posebno su se isticali novi pravci u filozofiji, gdje je vrhunila tzv. "Bečka škola" i logički pozitivizam. Bila je to duhovna atmosfera koja je iznjedrila Sigmunda Freuda (Frojd), Alfreda Adlera, Ludwiga Wittgensteina (Vitgenštajn) i mnoge druge filozofe. Ali, Leopolda Weissa sve to nije zadovoljilo te se kao dvadesetogodišnji mladić otiskuje (godine 1920.) u srednju Evropu, gdje je radio različite poslove da bi preživio, a kasnije se zaputio u Berlin i tamo se skrasio neko vrijeme. U ovoj prijestolnici Leopold Weiss se posvetio novinarstvu i upoznao mnoge revolucionarne ličnosti tadašnje Evrope iz perioda pred veliku ekonomsku krizu.

Iz biobibliografskih napomena koje su vidljive u njegovom djelu *The Road to Mecca (Put u Meku)*³ uočavamo da je Leopold Weiss neko vrijeme živio u agnosticizmu budući da se bio udaljio od svojih

³ Ovo djelo Muhammeda Asada prevedeno je na bosanski i objavljeno u više izdanja u izdavačkoj kući Rijaseta Islamske zajednice u BiH, "El-Kalem". Prevodilac je Hilmo Ćerimović. (Treće reprint izdanje pojavilo se 1997, g.)

duhovnih jevrejskih spona. U dobi od dvadeset i dvije godine on se kao novinar otiskuje na Bliski istok (1922. g.) odakle je izvještavao za *Frankfurter Zeitung*, tada najprestižnije novine u Njemačkoj i Evropi.

Za vrijeme svog boravka u Jerusalemu 1922. g., Leopold Weiss je posjetio Chaima Weizmanna (Vajcman), neprikosnovenog lidera cionističkog pokreta. U to vrijeme već je bila odmakla cionistička propaganda za stvaranje Izraela. Na pitanje Leopolda Weissa kako će arapsko većinsko stanovništvo reagirati na državu Izrael, cionistička lider mu je hladno odgovorio: "Očekujemo da kroz nekoliko godina Arapi neće biti većina!" Ovaj susret sa Chaimom Weizmannom učinio je da Leopold Weiss (a kasnije i kao Muhammed Asad) postane veliki kritičar cionizma. Smatrao je, a to se dogodilo i događa još i danas, da cionistička ideja svima donosi "bolnu budućnost" (painful future).⁴

Ovaj boravak je mladom Leopoldu Weissu pružio priliku da upozna uzavreli Bliski istok, da izbliza vidi učinke preplitanja i natjecanja pohlepnih interesa velikih sila za naftne resurse koji su sve više bili u samom središtu političkih i ekonomskih interesa. Osim toga, ova putovanja su Leopoldu Weissu dala jedan specifični oblik žive i neposredne naobrazbe i iskustva kroz susrete sa velikim brojem ljudi na Bliskom istoku, kako sa običnim beduinima, tako i sa istaknutim predstavnicima muslimanske uleme i inteligencije u tridesetim godinama XX st. Susreo je i nekoliko državnika i visokih muslimanskih lidera toga vremena, obišao zemlje između Libijske pustinje i snijegom pokrivenih visova Pamira, posjetio krajeve od Bosfora do Arapskog mora, boravio u Palestini, Egiptu, Transjordaniji, Siriji, Iraku, Iranu i Afganistanu.⁵ Ovaj period je bio presudan za duhovnu prekretnicu u životu Leopolda Weissa, što je kasnije rezultiralo njegovim prihvatanjem islama. Kako je u svome djelu *Islam at the Crossroads* (*Islam na raspuću*) kazao, islamu ga nije privuklo neko posebno učenje,

⁴ O ovome v. šire u: Asad, *The Road to Mecca*, pp. 94-95. (V. također prijevod ovog djela od Hilme Čerimovića, str. 90-93.)

⁵ Isma'il Ibrahim Nawwab, isto, p. 157.

već ona cjelovita divna, nerazjašnjivo koherentna struktura moralnog učenja i praktičnoga životnog programa.⁶

Po povratku u Berlin 1926. g. Leopold Weiss je nakratko nastavio da radi svoj novinarski posao, ali je iste godine odlučio migrirati u muslimanski svijet sada već kao Muhammed Asad. Za njega bi se moglo kazati da je imao i duhovno i prostorno preseljenje. Bio je, naime, očaran duhom muslimanskog svijeta, ali i razočaran stanjem u kome su se nalazili muslimanski narodi u vremenima kad je on proputovao tradicionalnim zemljama islama. Emigrirao je i u jedno i u drugo, postao je "ambasador islama", kako kaže Malise Ruthven (Rutven).⁷ Tokom cijelog svog života interesirao se

za islam i njegove sljedbenike" (...) i premda je ideološki i emocionalno bio uvijek odan muslimanima, njegov pristup prema njima ostao je saosjećajan, ali nije bio ulizivački, bio je uvijek inteligentno kritičan, ali nikada snishodljiv. Iznad svega, Asad je bio duboko posvećen učenjima Kur'ana i Poslanika, žilavo neovisan u svome mišljenju, žestoko antisekularan po svojoj orijentaciji, rigorozno konzistentan u svojoj logici i uvijek netrpeljiv prema ekstremističkom mišljenju ili ponašanju.⁸

Asadov drugi boravak na Bliskom istoku bio je u znaku intenzivnog čitanja klasične islamske literature, kao i druženja sa istaknutim političkim i vjerskim ljudima muslimanskih zemalja. Isma'il Ibrahim Nawwab tvrdi da se šest godina gotovo svakodnevno družio sa kraljem `Abdulazizom ibn Saudom (umro 1953.), osnivačem moderne Saudijske Arabije. Isma'il Ibrahim Nawwab tvrdi:

Muhammed Asad je proveo znatno vrijeme u svetim gradovima Mekki i Medini, gdje je studirao arapski, Kur'an,

⁶ Muhammad Asad, *Islam at the Crossroads*, izd. Dar al-Andalus, Gibraltar, 1987., p. 11. (Djelo "*Islam na raspuću*" na bosanski je preveo također Hilmo Čerimović, a izišlo je u izdanju El-Kalema u Sarajevu.)

⁷ V. Malise Ruthven, "*Muhammad Asad: Ambassador of Islam*", Arabia: The Islamic World Review, septembar 1981., p. 59.

⁸ Isma'il Ibrahim Nawwab, isto, p. 159.

hadis ili Poslanikovu tradiciju, i povijest islama. Ova su ga proučavanja dovela do "čvrstoga uvjerenja da je islam, kao duhovni i društveni fenomen, još uvijek, uprkos svim zaprekama do kojih je došlo usljed nedostataka muslimana, najveća pokretačka snaga koju je čovječanstvo ikada iskusilo". Otada je Asadov interes bio "usredsređen oko problema obnavljanja islama". Njegovo akademsko poznavanje klasičnog arapskog - olakšano bliskošću sa hebrejskim i aramejskim, semitskim posestrimskim jezicima - unaprijeđeno je opsežnim putovanjima i susretima sa beduinima u Arabiji.⁹

Godine 1932. Muhammed Asad se iz Arabije zaputio u Indiju, sa željom da proučava tamošnja muslimanska društva, a imao je i namjeru da se iz tog regiona prebaci u krajeve istočnog Turkestana. U tadašnjoj još uvijek nepodijeljenoj Indiji Muhammed Asad se susreće sa pjesnikom i filozofom Muhammedom Iqbalom (umro 1938.), zadobija njegovu naklonost i sa njim ostvaruje plodnu saradnju.

Iqbal mu je tada izložio svoje zamisli o stvaranju države Pakistana, i Asad je tu ideju prihvatio braneći je u svojim javnim nastupima. Nakon 1947. g. Asad je prešao u novostvoreni Pakistan i od vlade bio naimenovan za rukovodioca u Odsjeku za islamsku obnovu (Department of Islamic Recontruction) čija je dužnost bila da formuliра ideološke temelje ove nove države.¹⁰ Kasnije je Asad bio premješten u pakistansko Ministarstvo vanjskih poslova, gdje je rukovodio odsjekom za Bliski istok. Nakon ovog položaja služio je kao opunomoćeni ministar Pakistana za poslove sa Ujedinjenim narodima gdje je ostao sve do 1952. g. U periodu 1952.-1955. g. Muhammed Asad je pisao svoju slavnu autobiografiju *Put u Mekku*. Glavninu ove knjige Asad je napisao u Njujorku.

* * *

⁹ Isma'il Ibrahim Nawwab, isto, p. 160.

¹⁰ Šire o ovome v. u: Isma'il Ibrahim Nawwab, isto, p. 160.

Muhammed Asad je 1955. g., nakon uspješno završenog rada na svojoj autobiografiji *Put u Mekku*, napustio Njujork i nastanio se u Španiji. U toj godini on je odlučio da radi na svom vlastitom prijevodu Kur'ana, za koji Isma'il Ibrahim Nawwab tvrdi da je bio njegov životni san.¹¹ Rad na prijevodu Kur'ana išao je uporedo sa radom na polju služenja islamu i njegovoj afirmaciji.

Muhammed Asad je za rad na svome prijevodu Kur'ana izvršio jednu nesvakidašnju pripremu. Prvo, svojom bogatom karijerom i boravkom na islamskom Istoku on je stekao velika, živa i praktična iskustva iz neposredovanoga upoznavanja islamske sadašnjice i muslimanske današnjice. U ovom pogledu Isma'il Ibrahim Nawwab kaže:

Asad je pokušao da premosti jaz između tradicionalnih i modernih svjetova. Bio je čovjek koji se gnušao nad novoskovanim idejama: vesternizacijom, sekularizmom, nacionalizmom i materijalizmom, koje se šire islamskim svijetom i za koje je on smatrao da su uznemiravajuće sa stanovišta religije i društva. Poput drugih autora i mislilaca koji su u sebi imali 'iskru plamena koji je raspalio srca Poslanikovih Drugova', Asad je na ovaj izazov novoskovanih ideja odgovorio pomirenjem religije i modernizacije i proizveo jednu široku sintezu islama, modernosti i potreba današnjeg društva.¹²

Za razliku od mnogih muslimanskih reformatora XX st., Muhammed Asad nije iza sebe imao nikakav pokret, niti je pripadao bilo kakvoj organizaciji. Sve što je imao bilo je britko znanje, marljiv rad, jasnoća razmišljanja i razložno i uvjerljivo izlaganje argumenata.

* * *

¹¹ Isma'il Ibrahim Nawwab, isto, p. 161.

¹² Isto, p. 164.

Mnogi proučavaoci Asadova djela tvrde da je njegova glavna inspiracija bio Kur'an i Poslanikova tradicija. Pa ipak, neposredno obraćanje Kur'anu i svraćanje na njegove stranice bilo je pobuđeno reformatorskim djelom Muhammeda `Abduh (um. 1905.) i Muhammeda Iqbala (um. 1938.) kao i onih mislilaca koji su "ranije ustanovili dijagnozu bolesti muslimanskih društava i propisali slične lijekove za njih".¹³ Muhammed Asad se ustrajno i marljivo družio sa onim muslimanskim velikanima koji su širili ponos i ufanje u pripadništvo islamu i islamsku veličinu, prijateljevao je sa onima koji su "htjeli sačuvati islam u promjenljivom, nestalnom svijetu".¹⁴ U ovoj teškoj zadaći Muhammed Asad se, kako kaže Isma`il Ibrahim Nawwab, najviše oslanjao na svoje pero.

Između 1920. i 1980. g. Muhammed Asad je objavio znamenite knjige koje će postati klasična lektira milionima muslimanskih čitalaca tokom XX st., i na Zapadu i na Istoku.

* * *

Njegov prvijenac *Neromantični Orijent* (na njemačkom se pojavio pod naslovom *Unromantisches Morgenland - Aus dem Tagebuch einer Reise*) objavljen je 1924. g: u izdanju *Frankfurter Zeitung*, a završen potkraj 1922. g. Ova knjiga je divan putopis u kome Leopold Weiss opisuje svoje putovanje sa slikarkom Elsom Schiemann (Šimen), koja je bila njegova prva žena, zemljama Palestine, Transjordanije, Sirije, Egipta, Turske i Malte. Prema Muradu Hofmannu,¹⁵ ovo djelo predstavlja "mali dnevnik" (small diary), a posebno su impresivne stranice na kojima Leopold Weiss opisuje svoje susrete sa Arapima. Na mnogim stranicama ove knjige još uvijek

¹³ Isto, p. 165.

¹⁴ Isto, p. 165.

¹⁵ V. Murad Hofmann, *Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam*, objav. u *Islamic Studies*, XXXIX, number 2., Islamabad, 2000., p. 233 -247.

vidimo jedan lijepi i arhaični, rekli bismo: arhajski Bliski istok, sa gradovima koji nisu bili zagađeni industrijom niti prenapučeni stanovništvom (Amman je, recimo, 1922. g. imao svega 6000 stanovnika).

* * *

Pa ipak, pravu intelektualnu, književnu i islamsku najavu Leopold Weiss je imao u svome djelu *Der Weg nach Mekka* (*Put u Mekku*, englesko izdanje *The Road to Mecca*). Nakon samog izlaska, ovo je djelo postalo bestseller.¹⁶ Hofmann tvrdi da je u Njemačkoj ovo djelo bilo po svome utjecaju na drugom mjestu, odmah nakon Kur'ana, kad je posrijedi islamska lektira, i ono je dovelo do većeg broja prelazaka u islam.¹⁷ Ova knjiga daje "izvorni opis duhovnog pejzaža islama".¹⁸

Djelo *Islam na raspuću* (*Islam at the Crossroads*, prvo izdanje izašlo u Lahori, izdavač Ashraf, 1934.) najavilo je Muhammeda Asada kao reformatora i kritičkog proučavatelja muslimanske današnjice. Asad u ovoj knjizi predviđa "pojavu islama kao treće sile između kapitalizma i komunizma".¹⁹ Asad priznaje da islam posjeduje živu tradiciju, poziva da se ona iznova i na svjež način protumači, traži da se prevaziđe "okamenjenost *fikha*", i "plitkoumnost 'ulemanskog staleža". Asad, također, traži od muslimana da proučavaju egzaktne zapadne znanosti, ali da pritom ne preuzimaju sekularne filozofije koje su u temelju tih znanosti. U djelu *Islam na raspuću* Asad ne traži reformu islama, jer je smatrao da se islam kao duhovna i društvena institucija ne može popravljati, ali je tražio da se muslimani reformiraju.

¹⁶ Prvo se pojavilo englesko izdanje (*The Road to Mecca*, 1954), a potom i njemačko izdanje (*Der Weg nach Mekka*, 1959)

¹⁷ Murad Hofmann, *Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam*, p. 237.

¹⁸ Murad Hofmann, isto, p. 237.

¹⁹ Murad Hofmann, isto, p. 238.

U njegovom važnom djelu *Sahih al-Bukhari: The Early Years of Islam* (prvo izdanje u Lahori, 1938. godine) Muhammeda Asada "susrećemo kao tradicionalnog alima", veli Murad Hofmann, jer se Asad u njemu okušao na području koje je, tradicionalno, bilo rezervirano za 'ulemu. U ovom djelu Muhammed Asad je preustrojio redoslijed dijelova Buharijeve zbirke hadisa, slijedio je princip nizanja tradicija i predanja po temama, zatim ličnostima, kao i po hronološkom redu. Ovim je Asad htio iznijeti jedan pokušaj "koherentnog čitanja ove (hadiske) građe".²⁰

Asadovo englesko izdanje dijelova Buharijeve zbirke hadisa sadrži priređivačeve obimne bilješke, čime je htio da učini hadise živim i da ih kontekstualizira. Asadovu preciznost i lucidnost koju vidimo na svakoj stranici kasnije susrećemo i u brojnim bilješkama i komentarima koje je napisao za svoj prijevod i komentar Kur'ana, *The Message of the Qur'an* ("Poruka Kur'ana"). Prema Muradu Hofmannu,

ovim širokim bilješkama o dijelovima *Sunneta* Asad je slijedio svoje mišljenje - koje je prvi put iskazano u djelu *Islam na raspuću* - da nije *fikh*, nego su Kur'an i Sunnet ono na šta se moramo iznova usredsrediti kao na središnji dio islama.²¹

Ima mišljenja da je Muhammed Asad ovim izdanjem dijelova Buharijeve zbirke htio da, sa svoje strane, opovrgne kritiku hadisa koju je iznio Ignaz Goldziher (Goldcier) i, kasnije, Joseph Schacht (Šaht). Također, Asad je imao namjeru da cijelu Buharijevu zbirku objavi i prokomentariše na svoj način, ali u tome ga je omeo Drugi svjetski rat. Britanske vlasti su ga u Indiji počele tretirati kao njemačkog državljanina i internirale ga neko vrijeme.

²⁰ Murad Hofmann, isto, p. 239.

²¹ Isto, p. 239.

Principi države i vlasti u islamu (The Principles of State and Government in Islam) je, također, vrlo značajno djelo Muhammeda Asada. Objavljeno je 1961. g. i sadrži 107 stranica.²² Na pripremi ovog djela Muhammed Asad je radio u vrijeme kad je bio zaposlen u različitim sektorima vlade novostvorene države Pakistana. I u ovom djelu Muhammed Asad diže svoj itekako snažan mudžtehidski glas muslimanskog intelektualca koji temeljito, na tragu Kur'ana i tradicije, promišlja šta bi danas značili principi islamske države i vlasti.

Asad je bio svjestan da islamska povijest ne bi mogla osigurati modele koji bi se mogli izravno kopirati. Medinska konfederacija bila je ustanovljena u vrlo osobenim okolnostima; također je bila jedinstvena i po tome što je njome vladao Božiji Poslanik. Kasnije je islamsku povijest uveliko karakterizirao despotizam. Ideje Nizam al-Mulka (um. 1092.) i al-Mawardija (um. 1058.) ne bi mogle poslužiti kao planovi za islamsku zajednicu industrijskog doba. Asad je, stoga, oštro osjetio potrebu da napravi jasnu distinkciju između relativno malog seta Božanskih normi koje vladaju državom i vladom, koje se nalaze u Kur'anu i Sunnetu, koje jedino zaslužuju ime *šeriata*. Što se tiče *fikha*, tj. ogromnog sadržaja pravila izvedenih iz Kur'ana i Sunneta, on je spravljen od strane čovjeka, bez obzira na činjenicu što su im krajnji izvori bili ukorijenjeni u Objavi.²³

U ovom djelu Asad smatra da u islamu i izvršna i zakonodavna vlast, po njegovom viđenju *šeriata* i *fikha*, moraju biti birane, odnosno izborne ("the leadership of the state must be of an elective nature").²⁴

²² Izdanje iz 1961. g. pojavilo se u okviru University of California Press. Reprint je objavljen na Gibraltaru, Dar al-Andalus, 1980. godine.

²³ Murad Hofmann, isto, p. 240.

²⁴ Muhammed Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Dar al-Andalus, Gibraltar, 1981., p. 36.

Muhammed Asad je smatrao da demokratija nije u suprotnosti sa islamom, a u tome su ga danas podržali Jusuf al-Karadavi i Fethi Osman.

* * *

Muhammed Asad pokazao se i dokazao kao izuzetno dobar putopisac sa velikim književnim darom; također, njegovo pero je ispisalo briljantne komentare o pojedinim dijelovima Buharijeve zbirke hadisa, a bio je vičan i u pisanju tekstova iz područja koje se ponegdje danas označava "političkim islamom". Ali, Muhammed Asad je pisao i vrlo nadahnute eseje sa islamski inspiriranim tonalitetom. To se jasno vidi u jednoj njegovoj zbirci naslovljenoj *Ovaj naš zakon i drugi eseji (This Law of Ours and Other Essays)*.²⁵ Murad Hofmann smatra da je ovo, po svoj prilici, posljednja knjiga koju je Asad napisao, ili se, pak, radi o djelu koje sadrži neke njegove posljednje rasprave.

U ovom djelu vidimo sada već jasno formulirani Asadov koncept razdvajanja pojmova *šeriat* i *fikha*. On od muslimanskih vjerskih i intelektualnih autoriteta traži da povuku jasne granice između *šeriat* i *fikha*. "Stvarni šerijat mora se identificirati (i kodificirati)", govorio je, a "novi *idžtiħad* potreban je da se razvije moderni *fikh*, koji će odgovoriti na savremena pitanja."²⁶ Asad je, također, u ovim svojim idejama isticao da ovaj moderni *fikh* mora biti mnogo jednostavniji od tradicionalnog *fikha*.

Asad je ovim svojim stavovima o *fikhu* i potrebi da se *fikh* dinamizira umnogome dijelio mišljenja nekih muslimanskih revivalista i reformista. Podsjetimo se nakratko da je Sejjid Kutb kritikovao tzv. "*fikhu l-avrak*" (fikh uzet iz starih i preživjelih knjiga).²⁷ Kada danas

²⁵ Muhammed Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, Dar al-Andalus, Gibraltar, 1987.

²⁶ Murad Hofmann, *Muhammed Asad: Europe's Gift to Islam*, p.241.

²⁷ O ovome šire v. u: *Tumačenje Kur'ana i ideologije XX stoljeća* (priredio Enes Karić), izd. "Bemust", Sarajevo, 2002. g. (V. poglavlje o Kutbovom komentaru

popularni islamski vaiz Jusuf el-Karadavi izlaže svoje teze o "fikhu koji uvažava prioritete muslimana" (*fikhu l-evlevijjat*) u njegovim razmatranjima zapažamo velike utjecaje iz djela i nazora Muhammeda Asada o fikhu kao promjenljivom dijelu islamskog zakonodavstva.

Na mnogo mjesta u svojim djelima, u različitim navratima i formulacijama, Muhammed Asad kritikuje tzv. islamske fundamentaliste u pogledu njihovog nazora o *šeriatu* i primjeni *hududa* (tjelesnih) kazni. Prema njegovom mišljenju, velika je greška fundamentalista u tome što većina njihovih lidera polazi od *hududa*, kažnjavanja za prijestupe. Međutim, Asad smatra da su *hudud* kazne krajnja mjera šeriatu, a ne njegov početak. Početak šeriatu jesu prava ljudi, i na pravima ljudi islam toliko mnogo insistira. Asad je govorio da u islamu ne postoji kazna a da za nju nije vezano i odgovarajuće ljudsko pravo.

Asadovi *Eseji*, zapravo, pokazuju da je on razvijao koncept funkcioniranja "muslimanskog društva" u savremenom dobu te da je bio itekako obazriv spram upotrebe sintagme "islamska država".

Ne može puka činjenica da su muslimani većina, kao ni to da muslimani drže ključne vladine položaje, niti čak funkcioniranje personalnih zakona šeriatu, - niti jedno od toga ne može nam poslužiti kao opravdanje da bilo koju muslimansku državu opišemo kao "islamsku državu".²⁸

Ovim je Muhammed Asad jasno pokazao puteve kritike onih režima u većinskim muslimanskim zemljama koji su "revolucionarnim metodama" nametali zakone o *zekjatu*, *hidžabu*, tjelesnim kaznama (*hudud*), zabrani kamate i sl. Asad je bio prije svega za projekte koji će omogućiti jednoj muslimanskoj zajednici da, prije svega, stvarno živi i primijeni moralne zasade islama ("a community that really lives according to the tenets of islam").

Kur'ana gdje ovaj znameniti mufessir govori o potrebi da se fikh iznova osvježava i formulira.)

²⁸ Muhammad Asad, *This Law of Ours and Other Essays*, isto, p. 109.

A sada dolazimo do magnuma opusa Muhammeda Asada: *The Message of the Qur'an (Poruka Kur'dna)*. Asad je ovo svoje remek-djelo pripremao za vrijeme svojih dugih boravaka na islamskom Istoku, uglavnom u Saudijskoj Arabiji i Pakistanu. Prema mnogim podacima, prijevod je kompletirao dok je boravio u Švajcarskoj i Maroku; u tim je zemljama došlo i do samog finaliziranja ovog projekta, koji je iz štampe izišao 1980. g.

Ima mnogo meritornih ocjena da je Asadova *Poruka Kur'ana*, prijevod i komentar Kur'ana na engleskom jeziku, jedan od najbolja tri prijevoda ove Knjige na engleskom uopće. Tako Murad Hofmann veli da se, kad su savremeni engleski prijevodi Kur'ana posrijedi, uz Asadov prijevod mogu ravnopravno staviti samo prijevodi Abdullaha Yusufa Alija i Muhammada Marmadukea Pickthalla.

Asadov prijevod Kur'ana je možda jedini prijevod koji je u cjelini preveden na nekoliko jezika kao što su turski i švedski. Njegov prijevod je posebno cijenjen zbog lucidnosti i preciznosti njegovih komentara, utemeljenih na njegovom veličanstvenom vladanju beduinskim arapskim jezikom. Čitaoci možda ponajviše cijene u ovom prijevodu to što ih Asad smatra odraslim osobama. Asad izlaže korijen prijevodnog problema, navodi druge opcije (i razloge zašto ih odabire), a potom objašnjava kojim razlozima on daje prednost u svom posebnom prijevodu.²⁹

Muhammed Asad je u svome prijevodu Kur'ana htio udovoljiti nekim zahtjevima i zadacima koje je sam pred sebe postavio. Prvo - a u vezi je s njegovim odličnim poznavanjem arapskoga jezika - Asad je htio ponuditi jedan filološki prijevod Kur'ana na engleskom jeziku. To vidimo po prevođenju mnogih ključnih riječi Kur'ana, kaš što je npr. rabb ili ar-rabbu - i). Mnoštvo engleskih prijevoda prije Asadovog ovu

²⁹ Murad Hofmann, *Muhammad Asad: Europe's Gift of Islam*, p. 142.

su riječ prevodili engleskom riječju *Lord* (*The Lord* - što znači *Gospodar*, tj. Bog). Muhammed Asad riječ *rabb* prevodi engleskom riječju *Sustainer* (*The Sustainer*), što znači *Uzdržavatelj*, *Odgajatelj*, i sl. Očito je da je Asad odustao od one konvencionalne gospodar - rob relacije (Bog kao Gospodar i čovjek kao rob), te se opredijelio za etimološko čitanje kur'anske riječi *rabb* (koja je korijenom bliska arapskom glagolu *rabba - jurabbi - tarbijjatun* (*odgajati, voditi od manjeg ka većem, uzdržavati da bi se nešto razvilo*, itd.).

Ovakvih Asadovih prevodilačkih primjera odstupanja od višestoljetnih starih konvencija u islamskom bogoštovnom jeziku ima dosta. Upućeniji čitaoci će ih brzo raspoznati i valjano ocijeniti njihov doseg i djelotvornost.

Druga odlika Asadova prijevoda Kur'ana jeste racionalnost. On traži da se Kur'an čita umno i razumom. Karakteristično je da je i svoj prijevod Kur'ana posvetio "onima koji razmišljaju", što je vjeran navod iz Kur'ana koji se u Knjizi ponavlja na više mjesta.

Ova posveta njegova prijevoda Kur'ana "onima koji razmišljaju" nije puki *motto* već sadrži vrlo važne metodološke najave. U svome prijevodu Kur'ana Muhammed Asad odstupa od mnogih ulemanskih, a to je za njega značilo konvencionalnih rješenja u razumijevanju Knjige, jer ih je smatrao neadekvatnim i anahronim. Na više mjesta u svojim djelima Muhammed Asad pokazuje da ga oduševljava činjenica da u "islamima nema svećenstva/monaštva". To je za njega značilo da je Kur'an otvorena knjiga, i da je zadaća prevodiočeva *idžtihada* da Knjigu neprestano prevodenjem vraća njenom izvornom smislu i značenju, onom značenju koje nije postalo okamenjena i nedjelotvorna tradicija, ma koliko potonja vremena tu tradiciju razumijevanja Božanskog Teksta i Riječi mogla smatrati svetom.

Koristan primjer Asadovog prevodilačkog poduhvata je njegovo prijevodno rješenje za riječ *takva* koju se i u nas u našim ulemanskim krugovima stotinama godina prevodilo riječju "*bogobojaznost*", dok se izvedenica *el-muttakun* prevodila kao "*bogobojazni*". Muhammed Asad je protiv ove konvencije; on smatra da prijevod riječi *takva* kao

"*bogobojaznost*" ne prenosi adekvatno pozitivni sadržaj ovog izraza *takva*.³⁰

Stoga je Asad punudio jedno svoje rješenje: *takva* je po njemu *svijest o Bogu, svijest o Božijem sveprisustvu* (the awareness of His all-presence...).³¹ Kur'anska riječ *el-muttekun* znači, prema njegovom prijevodnom rješenju, "*oni koji su svjesni Boga*". Ovakvo Asadovo opredjeljenje u njegovom prijevodu dopalo se velikom broju njegovih čitalaca, jer se na islam ne gleda kao na "vjeru koja pobuđuje strah u čovjeku pred Bogom", već koja podstiče čovjeka "da bude svjestan Boga".

Šta to mi, zapravo, vidimo iz ovih primjera Asadova odstupanja od višestoljetne konvencije. Opažamo, prije svega, njegovu želju da pronikne u "izvorno" značenje kur'anskih riječi i sklopova. Ali, to su htjeli učiniti i do tog rezultata doći i svi drugi prevodioci i komentatori Kur'ana, pa zašto bi, onda, Asad tu bio iznimka?! Na ovo naše retoričko pitanje treba dati odgovor da je Asad od svih engleskih prevodilaca najkonzistentniji u svojim prevodilačkim rješenjima i traganjima za "izvornim" značenjem Kur'ana. On u predgovoru za svoj prijevod Kur'ana tvrdi da je, nakon objavljivanja Kur'ana, došlo do "institucionaliziranja" nekih termina Kur'ana u smislu da su mnoge riječi Kur'ana - nakon što je islam postao "institucionaliziran" u konačnom setu zakona, moralnih zasada i praksi - okamenjene te se Kur'an ne može pravilno razumjeti ukoliko ga jedino čitamo u svjetlu kasnijih ideoloških razvijanja (the Qur'an can not be correctly understood if we read it merely in the light of later ideological developments).³²

Za ovu svoju tvrdnju Asad ima niz dokaza. Na primjer, on tvrdi da se čak i sama riječ *islam* u kasnijim vremenima i potonjim epohama islamske povijesti počela "ideološki čitati". Prema Muhammedu Asadu,

³⁰ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Dar al-Andalus, Gibraltar, 1984., P. 3. (The conventional translation of *muttaqi* as "God-fearing" does not adequately render the positive content of this expression...).

³¹ Muhammad Asad, isto, p. 3.

³² Muhammad Asad, isto, p. VI.

ljudi su riječ *islam* u vrijeme objavljivanja Kur'ana shvatali kao "*samopredanost Bogu*" (self-surrender to God), dok su samu riječ *muslim* razumijevali na način da označava "*onoga ko se svojevolumno predaje/pokorava Božijoj volji*" (one who surrenders himself to God).³³ Asad samouvjereno tvrdi da prvi recipijenti Kur'ana nisu smatrali da riječ *muslim* označava „člana specifične zajednice ili (religijske) denominacij“. ³⁴

U ovom kontekstu Asad se pozabavio i riječju *kufir* koja je vrlo frekventna u Kur'anu. U današnjim konvencionalnim prijevodima Kur'ana (in the conventional translations of the Qur'an) ova riječ se obično prevodi u značenju "*nevjerstva*", "*nevjerništva*", i sl. Prema Asadu, u tom prijevodu je ova riječ "neopravdano pojednostavljena" (unwarrantably simplified) u prijevodna rješenja tipa "*nevjerstvo*" i *nevjerništvo*, dok je kur'anska riječ *kafir* također, prema Asadu, u takvim konvencionalnim prijevodima reducirana na "*nevjernika*". A riječ *kafir*, prema Asadu, u Kur'anu ne označava naprosto "*nevjernika*", već onoga koji "*niječe istinu*" (one who denies the truth).³⁵ U bilješci o riječi *kufir*, koju je donio na temelju kompiliranih mišljenja iz vrijednih klasičnih komentara Kur'ana, Muhammed Asad je objasnio da *kufir* sadrži ideju "*prekrivanja*", "*zakrivanja*", tj. namjernog nijekanja Istine (Boga).³⁶

Ovakvih primjera Asadove hermeneutike Kur'ana ima mnogo i vrlo je važno znati metodološka polazišta koja je u svoj prijevod Kur'ana impregnirao ovaj znanstvenik. Njegov prijevod Kur'ana naišao je na oduševljenje diljem muslimanskog i zapadnog svijeta. Sretne su okolnosti da je i bosanski jezik počašćen prijevodom ovog Asadovog djela, a zahvaljujući velikom djelu i marljivom radu gospodina Hilme Čerimovića.

³³ Isto, p. VI.

³⁴ Isto, p. VI.

³⁵ Isto, p. VI.

³⁶ Isto, p. 907. ('... kafir, "one who covers"...).

Asadovo ukupno djelo pohvalili su znameniti ljudi današnjeg doba. Još za života dobio je mnoga priznanja. "Mnogo ih je koji su napisali više knjiga od Asada", veli Murad Hofmann. "Malo ih je, međutim, izvršilo utjecaj kao on. Uzimajući samo u obzir njegova djela, Asad je doista najveći austrijski (i evropski) dar islamu u XX stoljeću..."³⁷ Seyyed Hossein Nasr također priznaje Asadovu veličinu i utjecaj. Nasr u svome djelu *The Heart of Islam (Srce islama)* tvrdi da je "*The Road to Mecca*" (*Put u Mekku*) dirljiv opis iskustva austrijskog novinara koji se otisnuo u islamski svijet 1927- godine, primio islam i postao velika muslimanska intelektualna ličnost".³⁸

Malise Ruthven priznaje Asadovu komentatorsku lucidnost i u svome djelu *Islam, A Very Short Introduction*³⁹ navodi Asadovo mišljenje o suri El-Fatihi kao svojevrsnom sažetku Kur'ana.

Mnogi su bili zadivljeni Asadovim jezikom i stilom pisanja o temama islama. Muzaffar Iqbal ubraja Asada među autore "koji pišu o islamu jezikom koji zapadni čitalac može lakše razumjeti".⁴⁰

U John L. Espositovom *Oksfordskom rječniku islama*⁴¹ za Asada je rezervirana posebna odrednica u kojoj se, između ostalog, veli da je "dao prednost racionalističkom tumačenju Kur'ana".

³⁷ Murad Hofmann, Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam, p. 243.

³⁸ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam, Enduring Values for Humanity*, Harper San Francisco, 2002., p. 319. (Ovo djelo je izišlo u izdanju El-Kalema, 2002. g., u prijevodu Rešida Hafizovića, Nevada Kahterana i Enesa Karića.)

³⁹ Malise Ruthven, *Islam, A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1997., p. 25. (Ovo djelo izišlo je na bosanskom u našem prijevodu i u izdanju sarajevske izdavačke kuće "Šahinpašić".)

⁴⁰ Muzaffar Iqbal, *Islam and the West in the Emerging World Order*, objavljeno u zborniku *Islam and the West (Encounter and Dialogue)*, izdanje Islamic Research Institute i Center for Muslim-Christian Understanding, priredili Zafar Ishaq Ansari i John L. Esposito, Islamabad/Washington, 2001., p. 271.

⁴¹ *The Oxford Dictionary of Islam*, ured. John L. Esposito, Oxford University Press, 2003., p.25.

Muhammed Asad je umro 1992. g. i pokopan je na malom muslimanskom greblju u Granadi.

Neka ga Allah uvede u rajske bašče!

Enes Karić

Sarajevo, maj 2004.

ASADOVO PUTOVANJE DO BISTRIH VODA¹

Davno smo, kad se pojavilo prvo izdanje „Put u Meku” Muhammeda Asada, istakli značaj ovog djela za naše prilike. Nezavisno od toga što ono, evo, doživljava drugo izdanje², ne može se reći da je imalo zaslužen odjek i trag kod naših čitalaca.

I danas smatramo da je Asadovo djelo (napisano 1952.) izvanredni primjer savremene islamske književnosti, snažno, upečatljivo svjedočenje jednog zapadnog intelektualca o islamu i narodima koje je on kulturno i civilizacijski oblikovao. Pokušaću u sljedećim redovima da pružim obrazloženje.

Muhammed Asad prešao je u islam kao mlad čovjek. Bio je dopisnik *Frankfurter Zeitung*a s Bliskog istoka. Jevrej, erudit, pronicljiva duha, islamu i muslimanskom svijetu prilazio je polahko i, što je najznačajnije, bez predrasuda. Ne treba insistirati na činjenici što je Asad prelaznik u islam; stotine tzv. muslimanskih intelektualaca danas se odriču islama i vrijednosti koje je on neizbrisivo unio u život njihovih naroda. S druge strane, upravo je Asad, vrhunski intelektualac poznat u čitavom islamskom svijetu, zagovornik dijaloga, stvarnog dijaloga između muslimana i *Ehlu-l-kitaba*, „sljedbenika Božanske Naredbe” (Asadov izraz), Jevreja, kršćana i drugih monoteista, i nigdje nije porekao vrijednosti judaizma ili kršćanstva; istakao je sekularizaciju Zapada i njene posljedice. Jedan drugi, znamenitiji pisac, kršćanin Deni de Ružmon, napisao je u svojoj čuvenoj knjizi „*Ljubav i Zapad*” da Evropa živi sam „pod formalnim znakom kršćanstva.”

Ono što je na svom duhovnom putu našao Leopold Vajs bila je prirodna čovjekova vjera, kur'anska *al-fitrah* (30:30). Čitalac se prisjeća Ž. Ž. Rusoa i njegove „Vjeroispovijesti savojskog vikara”. Radi se o istom traženju nepatvorenih i nikakvim posrednicima zatamnjenih

¹ Tekst objavljen kao Predgovor bosanskom izdanju Asadovog djela „*Put u Meku*”.

² Do sada su objavljena četiri izdanja na bosanskom jeziku. (op. priređivača)

istina vjere. Asadov put ili dio puta, prije i poslije njega, prešli su, osim Rusoa, poznati slobodoumni Zapadnjaci: Kant, Tolstoj, Jaspers, Garodi itd.

Oni su monoteizam shvatili i doživljavali kao istinsku slobodu čovjekova bića, ali nijedan o tome nije svjedočio kao Muhammed Asad.

Asad zaista svjedoči. Naglašavam izraz „svjedočenje” zbog toga što je „Put u Meku” autobiografija u Frajevom značenju ovog specifičnog oblika pripovjedačke proze, „oblika ispovijedi” koji u zapadnoevropskoj književnosti vuče svoje porijeklo od sv. Augustina.

„Put u Meku” je autobiografija čovjeka koji je došao do islama i u njemu ostao iskreno i zauvijek. Ta autobiografija ima pejzaže, kolorit i crtice putopisa, napetost kriminalističkog romana i - što je najljepše u njoj - vrhunski uspjele, rasute eseje. Ali, zbog toga što „svaka kultura ima pravo na vlastite književne vrste” (Frye), radije bih ovo djelo svrstao u još uvijek teorijski nedefinisanualipostojeću islamsku književnost. To znači da Put u Meku” pripada porodici djela u kojima njihovi autori svjedoče o svom odnosu prema Bogu, islamu, muslimanima i njihovim sudbinama i, u tom kontekstu, o svijetu u kome žive.

Muslimanski pisci ne žele da govore samo lijepo, „kićeno”, već i istinito i aktuelno.

Razloge tome ovdje, dakako, ne možemo iznositi, ali mislim da je osnovni u karakteru islama, vjere koja toliko insistira na istini i realnosti i koja obuzima čitavo ljudsko biće i njegov život.

U slobodi u kojoj je napisano, i koju osvaja, djelo islamske književnosti ruši ograde koje ga sputavaju, pa zbog toga islamski pisci ne pokazuju strast za pristajanjem niti za odustajanjem od oblikovnih konvencija vlastite ili „tuđe” književne tradicije.

Istina, neki oblici (upotrebljavamo ovu riječ radi jasnosti ostavljajući po strani strukturalističku i semiotičku postavku o „sraslosti” oblika i sadržaja književnog djela) nisu zaživjeli u islamskoj književnosti (tragedija npr.), što svoj razlog ima u islamskom svjetonazoru. Ako je, kao što jeste, djelo islamske književnosti

angažirano, ono je angažirano, primarno, svojim „predmetnim slojem”. Ono je angažirano na islamski (ne na ždanovistički!) način: budi i razvija islamski estetski ukus i „metafizičkesuštine” i moralno uzdiže.

Što je najvažnije, junaci islamske književnosti ne žive u opuštenom „svijetu bez Boga” (Lukač), već je Bog njihov prijatelj, prisutan u svakom trenutku i na svakom koraku.

Sve gornje karakteristike ima „Put u Meku”, proza koja otkriva i uznosi, ponekad dovodi do tuge (priča o neustrašivom Omeru Muhtaru i esej o tužnim iranskim očima), a ponekad raduje.

Muslimanski svijet kojim krstari Asad dvadesetih godina ovog stoljeća uzburkan je, kao i uvijek. Šutljiva sreća i gorki taksirati smjenjuju se s vremena na vrijeme, iz pokrajine u pokrajinu. Narod koji je zavolio Asada kao brata i u kojem je Asad odbacio mučnu ljušturu stranca i usamljenika, predstavljen je realistički, bez idealiziranja. Zamolio bih naše čitaoce da se ne srde na jedan opis plesačice, pijenje opijuma i araka i na neka druga mjesta. Asad bi pogriješio da nam nije govorio i o tome.

Možda je to trebalo da učini u većoj mjeri. Muslimanski svijet ne treba, i ne može, da bježi od svoje slike i sudbine ukoliko želi da očuva svoju samosvijest.

Kako rekoh, najljepše stranice svoga „Putu u Meku” Asad je ispisao u esejima koji spontano prekidaju (flash-back) putopis. Pisac je naprosto zapanjen islamom koji ne razdvaja „sveto i profano”, duh i tijelo, individualno i društveno, koji je stvorio „čovječanstvo koje ne žuri”, svijet »potpuno zaokružen u sebi - a ipak otvoren na sve strane”, islamom koji je „organski sklad razuma i osjećaja” - „da pokaže čovjeku ne samo kako da osjeća nego isto tako kako da živi pravedno.”

On je islam razumio kao kôd: svi elementi su na svom, prirodnom mjestu i funkcionišu onako kako odgovara čovjekovoj prirodi. Islam je ovdje vjera duhovne slobode (odgovor završnom poglavlju Fromovog „Bjekstva od slobode”) i sinteze, za Asada lično „put - a ne kraj”.

Zatim bih istakao nekoliko drugih eseja: Asadovo razmišljanje o poslaniku Muhammedu prilikom njegovog i Zejdovog dolaska u Medinu („čak i nakon trinaest vijekova Poslanikove duhovno prisustvo je ovdje gotovo isto tako živo kao što je onda bilo. Samo zbog njega rasuta grupa sela, koja su se nekada zvala Jesrib, postala je grad kojeg vole svi muslimani sve do danas, kao što ni jedan grad nigdje na svijetu nije bio voljen... nikada nije ni jedan čovjek, mrtav već preko trinaest vijekova, bio voljen tako lično i od toliko mnogo ljudi, kao on koji leži sahranjen pod velikim zelenim svodom” - str. 204, 205), Asadovo razumijevanje odnosa Zapad - Bog (str. 119), političkog i kulturnog pada muslimana (str. 159) i, posebno, esej o Ka’bi kojim blistavo završava ovo djelo.

Tu je nekoliko istorijskih ličnosti muslimanskog svijeta s kojima se pisac upoznao: Ibn Saud, tadašnji kralj Saudi Arabije, Riza Kan, i najupečatljiviji i najdraži Seid Ahmed, Veliki senusi s rukavom koji se diže kao „orlovo krilo”, tragični junak iz libijskih pustinja.

Asad o njima govori korektno, ne predimenzionira ali i ne potcjenjuje njihove zasluge i njihove politički nezrele, štetne, ponekad kobne poteze.

Dodajmo još nekoliko predanja koja su saživjela s muslimanskom dušom (Harut i Marut, Dedžal, Ibrahimov ovan, Hasan i Husejn) i to će biti skoro sav svijet „Putu u Meku”.

Jedna metafora: voda koja teče pa je zbog toga stalno bistra, ponavlja se dva-tri puta. Predivna je i skladno se uklopila u strukturu djela. Njeno značenje je široko: „bistre vode” su: islam u kojem se čovjek stidno kreće i napreduje („postati svjesni da smo dio kretanja u orbiti” - str. 297), muslimani kojima je putovanje pobožni čin (Kur’an, 6:11) i za koje je svaki kutak na Zemlji „mjesto sedžde”, kulture islamskih naroda sa svojom statičnom „gramatikom” i rotirajućim „rječnikom”, Ka’ba kao simbol tewhida, islamskog monoteizma, oko kojeg se kreće naš Ruh i naše tijelo, namaz koji se sastoji od tjelesnog mirovanja i kretanja, a i Muhammed Asad je putovao do „voda” koje nisu obilježene ni rasno, ni nacionalno, ni geografski, već od iskona

teku za čovjeka kao najuzvišenije biće u neprekidnom stvaranju jedinog Boga, koji je milostiv.

dr. Džemaludin Latić

PRIJEVOD I KOMENTAR SURE EL-FETH (POBJEDA)

Medinsko razdoblje

Potkraj šeste godine nakon Hidžre, Vjerovjesnik je odlučio da, u pratnji svojih sljedbenika, obavi "mali hadždž" ili "pobožnu posjetu" (ʿumra) Mekki. Iako je skoro šest godina bilo manje-više stalno ratno stanje između muslimanske zajednice u Medini i paganske oligarhije u Mekki, Vjerovjesnik nije predviđao nikakva neprijateljstva tom prilikom, pošto je mjesec zu 'l-kade, u kome je on namjeravao da dođe iz Mekku, jedan od četiri "sveta mjeseca" za vrijeme kojih je, u skladu sa starodrevnim arapskim običajem, svako ratovanje bilo zabranjeno, a naročito u Svetom gradu i oko njega. Bio je upućen poziv nekim od savezničkih beduinskih plemena u blizini Mekke da se pridruže Vjerovjesniku na ovom hodočašću, ali većina njih su se ispričali pod raznim izgovorima (v. primjedb. 10 na ajet 11 ove sure). Na taj način, Vjerovjesnikova skupina koja je krenula prema Mekki sastojala se od samo 1400-1500 ljudi, obučenih u hadžijsku odjeću (ihram) i, osim mačeva u koricama, nenaoružanih.

Saznavši za Vjerovjesnikov dolazak, Mekkelije odlučiše - protivno svim arapskim običajima - da se ulasku hadžija suprotstave silom oružja. Odjeljenje od dvije stotine konjanika pod zapovjedništvom Halida ibn el-Welida (kome je bilo suđeno da primi islam nakon manje od dvije godine) bilo je poslano da presretne Vjerovjesnikovu skupinu, dok je nekoliko hiljada teško naoružanih ljudi zauzelo položaje oko Mekke. Pošto Vjerovjesnik nije bio ni naklonjen ni u položaju da zametne bitku, on se uputio zapadno od Bir 'Usfana (mjesta oko dan putovanja od Mekke) i zaustavio se na zaravni El-Hudejbija, gdje su on i njegovi sljedbenici ostali u toku slijedećih

nekoliko dana. Odmah su otvoreni pregovori između muslimana i mekkanske oligarhije. Nakon nekoliko preliminarnih rasprava koje su vodili razni emisari s obje strane, Vjerovjesnik je poslao `Osmana ibn `Affana (koji je pripadao jednom od najutjecajnijih mekkanskih klanova) kao svog izaslanika. Uskoro nakon `Osmanovog dolaska u Mekku, glasine da je on ubijen dopriješe do muslimanskog logora na Hudejbiji. Nato Vjerovjesnik, očekujući izdajnički napad Mekkelija, sakupi svoje sljedbenike i, sjedeći pod divljim bagremom, uze, usred atmosfere najvećeg oduševljenja, zakletvu od svakog pojedinog od svojih sljedbenika da će ostati nepokolebljivi i boriti se do smrti; nakon objave ajeta 18 ove sure, ova "Zakletva pod drvetom" postala je poznata u povijesti kao *Bej`atu 'r-ridwan* ("Zakletva [Allahovog] lijepog prijema").

Kada su se, nekoliko dana kasnije, glasine o `Osmanovoj smrti pokazale lažnim, a on sam se vratio na Hudejbiju, postalo je jasno da su Mekkelije spremne da zaključe primirje. Sklopljen je ugovor koji je, pored ostalih odredbi, predviđao da svako ratovanje između Mekke i Medine treba biti obustavljeno u razdoblju od deset godina i da se Vjerovjesnik i njegovi sljedbenici moraju uzdržati od ulaska u Mekku te godine, ali će biti slobodni da to učine slijedeće godine. Vjerovjesnik je isto tako pristao da vrati svaku maloljetnu osobu iz Mekke ili onu pod starateljstvom ako bi prešla muslimanima bez dozvole staratelja, ali ako bi bilo koji Vjerovjesnikov sljedbenik - maloljetnik ili odrasli - prešao Kurejšijama svojom slobodnom voljom, njega ili nju ne bi trebalo vratiti. Iako je ova posljednja odredba, na prvi pogled, izgledala nepovoljna za muslimane, očigledno je da se Vjerovjesnik na to složio u skladu sa načelom da "ne smije biti nikakve prinude u stvarima vjere" (2:256).

Primirje na Hudejbiji pokazalo se od najveće važnosti za budućnost islama. Prvi put u šest godina uspostavljeni su mirni odnosi između Mekke i Medine, i tako je bio otvoren put za prodiranje islamskih ideja u tvrđavu arapskog paganstva. Mekkelije koje su imale priliku da posjete muslimanski logor na Hudejbiji vratile su se duboko impresionirane duhom i jedinstvom Muhammedovih sljedbenika; i mnogi od njih su se počeli kolebati u svom neprijateljstvu prema vjeri

koju je on propovijedao. Čim je dugotrajno ratovanje okončano i ljudi obiju strana mogli da se slobodno susreću, novi obraćenici pridruživali su se Vjerovjesniku, prvo u desetinama, onda u stotinama, zatim u hiljadama - uolikoj mjeri da je Poslanik, kada su paganske Kurejšije prekršile primirje dvije godine nakon njegovog zaključenja, mogao i stvarno zauzeti Mekku skoro bez otpora. Prema tome, primirje na Hudejbiji je, iako ne naizgled, najavilo moralnu i političku pobjedu islama u čitavoj Arabiji.

Svi su stručnjaci saglasni da je ova sura, koja slavi ovu pobjedu, objavljena za vrijeme Vjerovjesnikova povratnog marša sa Hudejbije u Medinu.

U ime Allaha, Svemilosnog, Darivatelja milosti:

(1) [Muhammede,] Mi smo, zaista, pred tobom otvorili jasnu pobjedu¹,

(2) kako bi ti Allah oprostio sve tvoje pogreške, prošle i buduće², i [tako] te obdario punom mjerom Svojih blagodati, i vodio te Pravim Putem³,

(3) i [pokazao] da će ti On dati [Svoju] moćnu pomoć.

(4) On je onaj koji je svisoka podario unutarnji mir srcima vjernika⁴, kako bi - jer su Allahove sve sile nebesa i Zemlje, i jer je Allah Sveznajući, istinski Mudri - postali još čvršći u vjeri svojoj⁵;

¹ Naime, moralnu pobjedu postignutu Primirjem na Hudejbiji, koje je otvorilo vrata slijedećem trijumfu islama u Arabiji (v. uvodnu primjedbu, koja objašnjava mnoge aluzije na ovaj povijesni događaj opisan u slijedećim ajetima).

² Dosl. "tako da bi ti Bog mogao oprostiti sve što je prošlo od tvojih grijeha i sve što još treba doći" - upućujući tako eliptički da je odsustvo grešaka isključivo Božiji prerogativ, i da svako ljudsko biće, koliko god uzvišeno, neminovno ponekad griješi.

³ Misli se: "ispunjenju tvoje misije", koju je primirje na Hudejbiji jasno predkazalo.

(5) [i] kako bi On primio vjernike i vjernice u Bašče kojima bistre vode teku, u kojima će vječno boraviti, i kako bi izbrisali njihova [prošla loša] djela, a to je, u Allahovim očima, zaista uspjeh najveći!

(6) I [Allah je odredio] da nametne patnju [na onome svijetu] licemjerima i licemjerkama i onima koji pripisuju Božanstvenost bilo čemu mimo Njega, muškarcima i ženama: svima koji podržavaju zle misli o Allahu.⁶ 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!

(7) Allahove su sve sile nebesa i Zemlje; Allah je zaista svemoguć, istinski mudar!

(8) Uistinu, [o, Muhammede,] Mi smo te poslali kao svjedoka [Istine], i kao glasnika radosnih vijesti, i kao opominjača -

(9) kako biste vi, [ljudi,] vjerovali u Allaha i Njegova Poslanika, i kako bi Ga mogli veličati, i poštovati Ga, i uzdizati Njegovu veličinu i bezgraničnu slavu od jutra do večeri.⁷

(10) Vidi, svi koji su se zakleli na vjernost tebi - zakleli su se na vjernost Allahu: Allahova ruka je iznad ruku njihovih!⁸ Zato, onaj koji prekrši svoju zakletvu, krši je samo na svoju štetu, dok će onome koji

⁴ Tj. obdario ih, iako su bili malobrojni i praktički nenaoružani, smirenom hrabrošću pred mnogo moćnijim snagama neprijatelja.

⁵ Dosl. "kako bi oni mogli dodati vjeru svojoj vjeri, jer su Božiji..." itd. Pošto je to očigledno parentetička rečenica, ja sam je u svom prijevodu premjestio da bih značenje učinio jasnijim.

⁶ Tj. koji poriču Njegovo postojanje ili čovjekovu odgovornost Njemu, ili griješe protiv pojma Njegove jedinosti.

⁷ Dosl. "jutrom i večerom", tj. u svako vrijeme.

⁸ Ovo se, u prvom redu, odnosi na zakletvu vjere i vjernosti (*bej`atu' r-ridwan*) koju su muslimani, sakupljeni na Hudejbiji, dali Vjerovjesniku (v. uvodnu primjedbu). Međutim, izvan ove povijesne aluzije, gornja rečenica implicira da, kao što je vjera u Božijeg nosioca poruke po svim namjerama i ciljevima sinonim za izjavu vjerovanja u Samog Boga, tako spremnost da se pokori Bogu implicira i spremnost da se pokori Njegovom nosiocu poruke. Fraza "Božija ruka je iznad njihovih ruku" ne aludira samo na rukovanje kojim su Vjerovjesnikovi sljedbenici potvrđivali svoju vjernost njemu već isto tako i metaforu da je On bio svjedok njihove zakletve.

ostane vjeran onome na što je dao zakletvu Allahu On podariti nagradu najvišu.

(11) Oni od beduina koji su izostali⁹ reći će ti: "[Nužda da se pobrinemo o] svojoj imovini i svojim porodicama zadržala nas je! Traži, [Vjerovjesniče,] od Allaha da nam oprost!" Oni [tako] svojim jezicima govore nešto što nije u srcima njihovim.¹⁰

Ti reci: "Ko to, onda, ima moć da odvрати od vas išta što je Allah odredio¹¹, bilo da je Njegovo da vam naudi ili da vam podari neko dobročinstvo? Ne, već Allah dobro zna ono što činite!

(12) Ne, vi ste mislili da se Poslanik i vjernici nikada neće vratiti svojoj rodbini i prijateljima, a to se činilo lijepim vašim srcima.¹² I vi ste podržavali [takve] loše misli zato što ste uvijek bili narod lišen svakoga dobra!"

(13) Oni koji ne budu vjerovali u Allaha i Njegova Poslanika - Mi smo, zaista, pripremili razbuktali plamen za sve [takve] poricatelje Istine!

(14) Allahova je vlast nad nebesima i Zemljom: On oprašta kome hoće, a nameće patnju kome hoće, - a, [usto,] On je, zaista, Opraštač veliki, Darivatelj milosti.¹³

⁹ Dosl. "koji su bili ostavljeni iza", tj. beduini koji su pripadali plemenima Gifar, Muzejna, Džuhejna, Ešdža', Eslem i Dejl, i koji su, iako Vjerovjesnikovi saveznici i javno pripadnici islama, odbili, pod raznim izgovorima, da ga prate na njegovom putu u Mekku (koji je rezultirao Primirjem na Hudejbiji), pošto su bili uvjereni da će Mekkelije stupiti u boj i uništiti nenaoružane muslimane (Zemahšeri). Isprike, spomenute u nastavku, date su nakon uspješnog povratka Vjerovjesnika i njegovih sljedbenika u Medinu; odatle buduće vrijeme, *sejeqūl*.

¹⁰ Implicirajući da će isprike koje će oni pružiti biti licemjerne.

¹¹ Dosl. "ima bilo šta u svojoj moći [što bi se moglo dobiti] u ime vas od Boga": konstrukcija koja, da bi u prijevodu dobila značenje, mora biti parafrazirana.

¹² Implicirajući da su stvarne simpatije tih beduina bile na strani paganskih Kurejšija, a ne na strani muslimana.

¹³ Implicirajući da On može oprostiti čak i najokorjelijim grješnicima ako se oni istinski pokaju i poprave svoje postupke: aluzija na ono što je Vjerovjesnik trebao reći prema ajetu 16.

(15) Čim vi, [vjernici,] naumite da krenete u neki rat koji obećava plijen¹⁴, oni koji su [nekada] izostali sigurno će reći: "Dopustite nam da idemo s vama" - [pokazujući tako da] bi rado promijenili Riječ Allahovu.¹⁵

Reci: "Nipošto vi ne smijete ići s nama: Allah je već objavio¹⁶ [kome će pripasti sav plijen]!"

Na to će oni [sigurno] odgovoriti: "Ne, već nam vi zavidite [na našem udjelu u plijenu]!"

Ne, oni mogu shvatiti tek malo od Istine!

(16) Reci onim beduinima koji su izostali: "U svoje vrijeme bit ćete pozvani [da se borite] s narodom veoma hrabrim i moćnim u ratu!¹⁷ Morat ćete se boriti s njima [dok ne poginete] ili dok se oni ne predaju! A onda, ako budete hajali [za poziv], Allah će vas obdariti lijepom nagradom; ali ako se okrenete kao što ste se okrenuli ovaj put¹⁸, On će vas kazniti teškom kaznom!"

(17) Nikakva se krivica ne pripisuje slijepom, niti se krivica pripisuje hromom, niti se krivica pripisuje bolesnom [za izostajanje iz

¹⁴ Dosl. "krenuti da uzmete plijen", tj. bilo koju ekspediciju osim protiv Kurejšija iz Mekke, s kojima je Vjerovjesnik upravo bio sklopio primirje. Ovo se općenito uzima kao aluzija na predstojeći rat protiv jevreja iz Hajbera (u sedmoj godini po Hidžri), ali značenje može biti i općenitije.

¹⁵ Očigledno aluzija na 8.1-"Sav ratni plijen pripada Bogu i Poslaniku" - što implicira, kao što je istaknuto u primjedbi i na taj ajet, da nijedan individualni ratnik nema nikakvo pravo na plijen dobiven u ratu. Uostalom, borba radi plijena protuslovi samom načelu "rata na Božijem Putu", koji se može pokrenuti samo radi odbrane vjere ili slobode (usp. suru 2, primjedbu 167), "dok više ne bude ugnjetavanja i dok sve obožavanje ne bude posvećeno samo Bogu" (v. 2: 193 i odgovarajuću primjedbu 170). Upravo se na ova načela odnosi Vjerovjesnikov anticipirani odgovor, spomenut u nastavku.

¹⁶ Tj. u prvom ajetu sure EI-Enfal, koji je objavljen u drugoj godini po Hidžri (v. prethodnu primjedbu).

¹⁷ Ovo je očevidno predskazanje koje se odnosi na buduće ratove protiv Bizantije i Perzije.

¹⁸ Dosl. "prije", tj. u vrijeme ekspedicije koja je rezultirala Primirjem na Hudejbiji.

rata na Allahovom Putu¹⁹]; ali ko god se pokorava [pozivu] Allaha i Njegova Poslanika [djelom ili srcem²⁰], njega će On primiti u Bašče kojima bistre vode teku; dok će On onoga koji se okrene kazniti teškom kaznom!

(18) Zaista, vrlo zadovoljan je bio Allah sa vjernicima kad su ti se, [Muhammede,] na vjernost zakleli pod onim drvetom²¹, jer On je znao šta je u njihovim srcima, i tako ih On svisoka obdari unutarnjim mirom, i nagradi ih [radosnom viješću o] pobjedi koja će uskoro doći²²

(19) i [o] mnogim ratnim dobitima koje će oni postići: jer Allah je, zaista, Svemoguć, mudar!

(20) [O, vi koji vjerujete!] Allah vam je obećao mnoge ratne dobiti koje ćete još postići; a On vas je udostojio ovim [svjetskim dobitima] dosta unaprijed²³, i zadržao od vas ruke [neprijateljskih] ljudi, kako bi ova [vaša unutarnja snaga] mogla postati znamenom vjernicima [koji će doći poslije vas²⁴], i da bi vas On uputio Pravim Putem!

(21) A ima i drugih [dobitaka] koji su još izvan vašeg shvatanja²⁵, [a] koje je Allah pripremio [za vas]: jer Allah ima moć da odredi šta god hoće!

(22) A [sada,] ako se oni koji su uporni u poricanju Istine budu borili protiv vas, oni će, zaista, okrenuti svoja leđa [u borbi] i neće naći nikoga da ih zaštititi i nikoga da im pomoć pruži²⁶:

¹⁹ Ove tri kategorije opisuju metonimijski sve vrste nedostataka i nesposobnosti koje mogu spriječiti nekoga da aktivno učestvuje u ratu na Božijem Putu.

²⁰ Ovo posljednje se primjenjuje, očiglednom implikacijom, na one koji nisu u stanju fizički učestvovati u borbi, ali su u svojim srcima s onima koji se bore.

²¹ Tj. na Hudejbiji (v. uvodnu primjedbu).

²² Većina mufessira pretpostavlja da se ovo odnosi na osvajanje Hajbera, koje se desilo nekoliko mjeseci nakon Primirja na Hudejbiji. Međutim, vjerovatno je implikacija mnogo šira od toga - naime, predskazanje skoro beskrvnog osvajanja Mekke u osmoj godini po Hidžri, pobjedonosno uspostavljanje islama u cijeloj Arabiji i, konačno, kolosalna ekspanzija islamske zajednice pod Vjerovjesnikovim izravnim nasljednicima.

²³ Misli se: "prije onoga što vam treba doći na ovome svijetu".

²⁴ Tako navodi Razi.

²⁵ Tj. postizanje konačne sreće u životu koji će doći.

(23) takav je Allahov zakon koji je oduvijek postojao u prošlosti; ti nikada nećeš naći nikakve promjene u Allahovom zakonu!²⁷

(24) I On je onaj koji je, u dolini Mekke, zadržao njihove ruke od vas, i vaše ruke od njih, nakon što vam je omogućio da ih porazite, a Allah je, zaista, vidio šta vi radite!²⁸

(25) [Nije On zadržao vaše ruke od njih radi vaših neprijatelja²⁹, jer] oni su bili uporni u poricanju Istine, i koji su vam zabranili da pristupite Nepovrjedivom Hramu³⁰ i spriječili da vaši kurbani stignu na svoje odredište.³¹ I da nije bilo vjernika i vjernica [u Mekki], koje ste mogli, ne znajući, pregaziti³², i zbog kojih ste mogli biti krivi, ne znajući, za težak grijeh -: [da nije bilo toga, dopušteno bi vam bilo da se probijete u grad, ali bilo vam je zabranjeno da se borite³³] da bi Allah [u svoje vrijeme] u Svoju milost primio koga On hoće.³⁴ Da su [vam] oni [koji zaslužuju Našu milost i oni koje smo Mi osudili] bili jasno

²⁶ Ovo Božije obećanje ispunjeno je u neprekinutom slijedu muslimanskih pobjeda nakon Primirja na Hudejbiji, što je konačno dovelo do uspostavljanja carstva koje se prostiralo od Atlantskog okeana do granica Kine. - Za uvjetnu narav gornjeg obećanja, v. primjedbu 82 na 3:111.

²⁷ Ova aluzija na "Božiji" običaj (*sunnetullāh*) dvostruka je: s jedne strane, "vi ćete se sigurno visoko uzdići ako ste [istinski] vjernici" (3:139) i, s druge strane, "Bog ne mijenja stanje ljudi osim ako oni ne promijene same sebe" (13: 11), kako u pozitivnom, tako i u negativnom značenju pojma "promjene".

²⁸ Malo prije Primirja na Hudejbiji, odred kurejševičkih ratnika - različito ocjenjivano između trideset i osamdeset ljudi - napalo je Vjerovjesnikov logor, ali su ih njegovi praktički nenaoružani sljedbenici savladali i zarobili; nakon potpisivanja primirja Vjerovjesnik ih je nepovrijeđene oslobodio (Muslim, Nesa'i, Taberi).

²⁹ Ova interpolacija se temelji na Razijevom tumačenju veze između ovog i prethodnog ajeta.

³⁰ Tj. Kabe, kojoj muslimani, do sedme godine po Hidžri, nisu mogli prilaziti.

³¹ V. suru 2, primjedbu 175.

³² Tj. ubiti. Nakon iseljenja Vjerovjesnika i njegovih sljedbenika u Medinu, određeni broj Mekkelija - kako muških, tako i ženskih - prihvatili su islam, ali im paganske Kurejšije nisu dozvolile da emigriraju (Taberi, Zemahšeri). Njihov identitet općenito nije bio poznat muslimanima iz Medine.

³³ Tako navodi Zemahšeri, uz podršku Razija, Ibn Ketira i drugih mufessira.

³⁴ Tj. da bi vjernici mogli biti pošteđeni i da bi u svoje vrijeme mnoge paganske Mekkelije mogle prihvatiti islam, kao što se stvarno desilo.

raspoznatljivi³⁵, Mi bismo, [vašim rukama,] nametnuli tešku patnju onima među njima koji su bili uporni u poricanju Istine.

(26) Dok su oni koji su uporni u poricanju Istine gajili ustrajan prijezir u svojim srcima - ustrajan prijezir [rođen] iz neznanja³⁶-, Allah je svisoka dao Svoj [dar] mira Poslaniku Svome i vjernicima, i obavezao ih duhom svijesti o Allahu³⁷: jer oni su bili najdostojniji ovog [Božanskog dara], i potpuno su ga zaslužili. A Allah ima potpuno znanje o svemu.

(27) Zaista, Allah je pokazao Istinu u istinskom viđenju Poslanika Svoga³⁸: sasvim sigurno, vi ćete ući u Nepovrjedivi Hram, ako Bog da, u punoj sigurnosti, glava obrijanih ili s kratko podrezanom

³⁵ Dosl. "da su oni bili odvojeni jedni od drugih", tj. vjernici i pagani među Mekkelijama. U svom širem smislu, gornje implicira da čovjek ne može nikada stvarno znati da li neko drugo ljudsko biće zaslužuje Božiju milost ili osudu.

³⁶ Iako je ova aluzija na "ustrajan prijezir" (*hamijja*) kod paganskih Kurejšija mogla biti karakteristična za njihov opći stav prema Vjerovjesniku i njegovoj misiji, vjerovatno je - kao što ističe Zemahšeri - da se njezino specijalno spominjanje ovdje odnosi na slučaj koji se desio na Hudejbiji, za vrijeme pregovora o primirju između Vjerovjesnika i mekkanskog emisara, Suhejla ibn 'Amra. Vjerovjesnik je počeo diktirati 'Aliji ibn Ebi Talibu tekst predloženog sporazuma. "Piši: 'U ime Boga, Svemilosnog, Darivatelja milosti'", ali Suhejl ga prekinu i reče: "Mi nismo nikada čuli za [izraz] 'Svemilosni'; piši samo ono što mi znamo". Nato je Vjerovjesnik rekao 'Aliji: "Piši, onda: 'U Tvoje ime, o, Bože'". 'Ali je pisao kako mu je bilo rečeno i Vjerovjesnik je nastavio: "Ovo je što je dogovoreno između Muhammeda, Božijeg poslanika, i naroda Mekke...". Ali Suhejl je opet prekinuo: "Da si ti [stvarno] Božiji poslanik, [to bi bilo priznanje s naše strane da] ti mi činimo nepravdu; zato piši kako to mi shvaćamo". I tako je Vjerovjesnik diktirao 'Aliji: "Piši ovako: 'Ovo je što je dogovoreno između Muhammeda, sina 'Abdullahova, sina 'Abdul-Muttalibova, i naroda Mekke...'". (Ova tradicija je prenesena u mnogim verzijama, među ostalim od Nesa'ije, Ibn Hanbela i Taberija.)

³⁷ Dosl. "riječ svijesti o Bogu" (*kelimetu 't-taqwa*): implicirajući da će im njihova svijest o Bogu i Njegovoj sveprisutnoj moći omogućiti da podnesu "ustrajan prijezir" svojih neprijatelja s unutarnjim mirom i vedrinom.

³⁸ Malo prije ekspedicije koja je okončana na Hudejbiji, Vjerovjesnik je sanjao san u kome je vidio sebe i svoje sljedbenike kako ulaze u Mekku kao hodočasnici. Bilo je suđeno da se taj san-vizija ispuni nakon godinu dana, u sedmoj godini po Hidžri, kada su muslimani bili u stanju da obave svoj prvi mirni hadž Svetom gradu.

kosom³⁹, i bez ikakva straha, jer On je [uvijek] znao ono što vi sami niste mogli znati!⁴⁰ I On je odredio [za vas], pored toga, pobjedu koja će uskoro doći!⁴¹

(28) On je onaj koji je izaslao Poslanika Svoga sa [zadatkom da širi] uputu i vjeru istinitu - zato da bi On postigao da ona prevlada nad svakom [lažnom] vjerom; a niko ne može svjedočiti [Istinu] kao Bog!⁴²

(29) Muhammed je Allahov poslanik; oni koji su [istinski] s njim čvrsti su i nepopustljivi⁴³ prema svim poricateljima Istine, [a] milostivi jedni prema drugima.⁴⁴ Možeš ih vidjeti kako se saginju padajući na sedždu [u namazu] tražeći blagonaklonost kod Allaha i [Njegov] lijep prijem: njihovo znamenje je na njihovim licima, obilježeno padanjem na sedždu.⁴⁵

Ovo je njihova usporedba u Tevratu i njihova usporedba u Indžilu⁴⁶: [oni su] kao sjeme koje daje svoj izdanak, a On ga onda ojača tako da postaje snažan, i [konačno] stoji čvrsto na svojoj stabljici ushićujući sijače...

³⁹ Hadžije obično obriju ili (što je značenje veze *we* u ovom kontekstu) kratko podrežu svoju kosu prije oblačenja hodočasničke odjeće (*ihram*), jer to nije dozvoljeno dok su u stanju hodočašća. Ponavljanje istog čina označava završetak hadža (usp. 2:196).

⁴⁰ Naime, budućnost

⁴¹ V. primjedbu 22.

⁴² Misli se: "preko Objava koje On dariva Svojim vjerovjesnicima". V. isto tako 3:19 - "jedina [istinska] vjera u Božijim očima je islam - [čovjekova] predanost Njemu"- odakle slijedi da je bilo koja vjera (u najširem smislu ovog pojma) koja se ne temelji na gornjem načelu, *eo ipso*, lažna.

⁴³ Ovaj sklop daje, mislim, puno značenje riječi *ešidda'* (jedn. *šedid*) u gornjem kontekstu.

⁴⁴ Dosl. "među sobom". Usp. 5:54 - "smjerni prema vjernicima, ponosni prema svima koji poriču Istinu".

⁴⁵ Infinitivna imenica *sudžud* ("padanje ničice") stoji ovdje umjesto najpotpunijeg ispunjenja vjere, dok njezini "tragovi" označavaju duhovni odraz te vjere u vjernikovom načinu života i, čak, u njegovom vanjskom izgledu. Pošto je "lice" najizrazitiji dio čovjekove osobnosti, ono se često koristi u Kur'anu u smislu nečijeg "cijelog bića".

⁴⁶ U pogledu značenja imenice *Indžil* ("Evangelje") kako se koristi u Kur'anu, v. suru 3, primjedbu 4.

[Tako će Allah učiniti da vjernici ojačaju] kako bi preko njih mogao zapanjiti⁴⁷ poricatelje Istine. [Ali] onima od njih koji [još] mogu dosegnuti vjerovanje i dobra djela činiti Allah je obećao oprost i nagradu najvišu!⁴⁸

⁴⁷ Dosl. "prožeti gnjevom".

⁴⁸ Dok većina klasičnih mufessira shvata gornju rečenicu kao da aludira na vjernike općenito, Razi povezuje zamjenicu *minhum* ("od njih" ili "među njima") eksplicitno sa poricateljima Istine o kojima se govori u prethodnoj rečenici - tj. onima od njih koji bi još mogli uzvjerovati i tako postići Božiji oprost: obećanje koje je ispunjeno u toku nekoliko godina nakon objave ovog ajeta budući da su skoro svi arapski neprijatelji Vjerovjesnika prihvatili islam, a mnogi od njih su postali njegove lučonoše. Ali u širem smislu, ovo Božije obećanje ostaje otvoreno do Dana ponovnog oživljenja (Taberi) odnoseći se na svakoga, u svako vrijeme, i na svaku kulturnu sredinu, koja bi još mogla uzvjerovati u Istinu i živjeti prema njoj.

PRIJEVOD I KOMENTAR SURE EL-'ALEK (ZAMETNA ČELIJA)

Mekkansko razdoblje

Nema sumnje da prvih pet ajeta ove sure predstavljaju sami početak objave Kur'ana. Iako se tačan datum ne može ustanoviti sa sigurnošću, svi stručnjaci se slažu u tome da su ovih pet ajeta bili objavljeni u posljednjoj trećini mjeseca ramazana, trinaest godina prije Hidžre (što odgovara julu ili augustu 610. g. nove ere). Muhammed je tada imao četrdeset godina. U tome periodu njegovog života "usamljenost mu je postala draga, on se povlačio u samoću u pećinu brda Hira' [blizu Mekke] i tamo se predavao usrdnoj pobožnosti" koja se sastojala u dugim bdijenjima i molitvama (Buhari). Jedne noći, Melek Objave mu se iznenada pojavi i reče: "Čitaj!" Muhammed je u prvi mah pomislio da se od njega očekuje da čita pravo pismo, a pošto je bio nepismen, nije bio u stanju to učiniti; i tako on odgovori: "Ja ne umijem čitati!" - našto melek, po njegovim vlastitim riječima, "zgrabi me i pritisnu uza se dok nisam izgubio svaku snagu; onda me pusti i reče: 'Čitaj!' Ja odgovorih: 'Ja ne umijem čitati...!' Onda me on zgrabi opet i pritisnu me uza se dok nisam izgubio svu snagu; onda me pusti i reče: 'Čitaj!' - našto ja [opet] odgovorih: 'Ja ne umijem čitati...!' Zatim me on zgrabi i pritisnu uza se treći put; onda me pusti i reče: 'Čitaj u ime Uzdržavatelja svoga, koji je stvorio - stvorio čovjeka od zametne ćelije! Čitaj - jer Uzdržavatelj tvoj je Najdobrostitiviji...", i tako je Muhammed shvatio, u iznenadnom nadahnuću, da je pozvan da "čita", tj. da primi i shvati Allahovu poruku čovjeku.

Gornji izvaci navedeni su iz trećeg hadisa odsječka *Bed'u 'l-Wahj*, koji formira uvodno poglavlje Buharijeva *Sahiha*; skoro identične verzije ovog hadisa nalaze se na druga dva mjesta u "Buhariji"

kao i kod Muslima, Nesa'ija i Tirmizija.

Ajeti 6-19 ove sure nešto su kasnijeg datuma.

U ime Allaha, Svemilosnog, Darivatelja milosti:

- (1) Čitaj¹ u ime Uzdržavatelja svoga koji stvara -
- (2) stvara čovjeka od zametne ćelije!²
- (3) Čitaj – jer Najdarežljiviji je Uzdržavatelj tvoj
- (4), Koji je poučio [čovjeka] peru -
- (5), poučio čovjeka onome što nije znao!³

¹ Misli se: "ova Božija Knjiga". Imperativ *iqrē'* može se prevesti kao "čitaj" ili "kazuj". Prvi prijevod je, po mome mišljenju, daleko prihvatljiviji u ovom kontekstu budući da pojam "kazivanja" (recitiranja) implicira samo usmenu predaju - s razumijevanjem ili bez njega - nečega već napisanog ili predatog pamćenju, dok "čitanje" primarno označava svjesno primanje - uz glasno izricanje ili bez njega, ali s namjerom da se shvati - riječi i ideja primljenih iz nekog vanjskog izvora, u ovom slučaju, poruke Kur'ana.

² Prošlo vrijeme u kome se javlja glagol *haleqa u* ova dva ajeta ima cilj da označi da se čin Božijeg stvaranja (*halq*) zbio i da se stalno ponavlja. Isto tako je vrijedno pažnje da upravo ova prva kur'anska objava aludira na čovjekovu embrionalnu evoluciju iz "zametne ćelije" - tj. iz oplodenog ženskog jajeta - stavljajući tako u kontrast primitivnost i jednostavnost njegova biološkog porijekla sa njegovim intelektualnim i duhovnim mogućnostima: kontrast koji jasno ukazuje na postojanje svjesnog plana i svrhe u temelju stvaranja života.

³ "Pero" se koristi ovdje kao simbol za umijeće pisanja ili, specifičnije, za sve znanje zabilježeno pisanjem; to objašnjava simbolični poziv " Čitaj!" na početku ajeta 1 i 3. Čovjekova jedinstvena sposobnost da prenosi, pomoću pisanih zapisa, svoje misli, iskustva i mudrost s osobe na osobu, s pokoljenja na pokoljenje, i sa jednog kulturnog, okruženja na drugo daje ljudskom znanju kumulativan karakter; a pošto, zahvaljujući sposobnosti koju mu je Bog dao, svako ljudsko biće učestvuje, na ovaj ili onaj način, u kontinuiranoj akumulaciji znanja čovječanstva, o čovjeku se govori da ga "Bog poučava" stvarima koje pojedina osoba ne zna - a, zaista, i ne može znati - sama po sebi. (Ovaj dvostruki naglasak na čovjekovoj potpunoj ovisnosti o Bogu, koji ga

- (6) Ne! Čovjek se zbilja uzobijesti
 (7) čim pomisli da je samom sebi dovoljan;
 (8) a, zaista, Uzdržavatelju tvome svi se moraju vratiti!⁴
 (9) Jesi li ikada razmišljao o onome koji brani
 (10) robu [Allahovom] da se moli?⁵
 (11) Jesi li razmišljao da li je on na Pravome Putu,
 (12) ili je zaokupljen sviješću o Allahu?⁶

stvara kao biološko biće i usađuje u njega volju i sposobnost da stječe znanje, poprima svoj konačan akcent, da tako kažemo, u slijedeća tri ajeta.) Nadalje, Božije "poučavanje" čovjeka znači i čin Njegova objavljivanja, preko vjerovjesnika, duhovnih istina i moralnih standarda koji ne mogu biti jednoglasno ustanovljeni samo preko ljudskog iskustva i razmišljanja; na taj način se opisuje fenomen Božije objave kao takve.

⁴ Dosl. "je povratak (*er-rudž`a*)". Ova imenica ima ovdje dvostruku implikaciju: "Svako će neizbježno biti doveden pred Boga za suđenje", kao i: "sve što postoji vraća se Bogu kao svome izvoru". U krajnjoj analizi, iskaz dat u ajetima 6-8 odbacuje kao apsurdnu arogantnu pomisao da bi čovjek ikada mogao biti sam sebi dovoljan i, prema tome, "gospodar svoje viastite sudbine"; nadalje, on implicira da su svi moralni pojmovi - tj. svako razlikovanje između dobra i zla, ili onoga što je ispravno i krivo - nerazlučivo povezani sa pojmom čovjekove odgovornosti Vrhovnoj Moći; drugim riječima, bez takvog osjećaja odgovornosti - svjesnog iii podsvjesnog - pojam "moralnosti" kao takav gubi svaki smisao.

⁵ Doslovno "koji zabranjuje [Božijem] robu kada se moli", implicirajući *pokušaj* sprečavanja. Pošto izgleda da se ovo odnosi na *javnu* molitvu, većina klasičnih mufessira vidi u ovome odlomku (koji je objavljen barem jednu godinu nakon prvih pet ajeta) aluziju na Ebu Džehla, Vjerovjesnikova najgorčenijskog protivnika u Mekki, koji je ustrajno pokušavao da spriječi poslanika Muhammeda i njegove sljedbenike da klanjaju ispred Kabe. Međutim, nema sumnje da je svrha gornjeg odlomka daleko izvan bilo kojeg historijskog slučaja ili situacije budući da se on odnosi na sve pokušaje, u svako doba, da se vjeri (simboliziranoj u glasu "moliti") ne prizna njezina legitimna funkcija u oblikovanju društvenog života - pokušaje učinjene bilo u uvjerenju da je religija "privatna stvar" svake osobe i, prema tome, ne treba da se "miješa" u područje društvenih razmatranja, bilo u podržavanju iluzije da je čovjek iznad svake potrebe za metafizičkim vodstvom.

⁶ Doslovno "ili zapovijeda svijest o Bogu (*taqwa*)" - tj. da li je njegov cilj produbiti svijest o Bogu svojih bližnjih insistirajući na tome da je vjera čisto osobna stvar;

(13) Jesi li razmišljao [ne] dokazuje li on, možda, da je Istina laž i ne okreće li Istini leđa?⁷

(14) Zar on ne zna da Allah sve [vidi]?

(15) Ne! Ako ne odustane, Mi ćemo ga, sasvim sigurno, povući dolje za kiku njegovu⁸ -

(16) za lažljivo, buntovno čelo! -

(17) a onda - neka pozove [upomoć] savjetnike svoje [lažne] mudrosti,⁹

(18) [a] Mi ćemo pozvati sile nebeske kazne!

(19) Ne! Ne obaziri se na njega već padaj na sedždu [pred Allahom] i nastoj da [Mu] se približiš!

očigledna implikacija je da to nije njegov cilj, i da on nije na Pravome Putu misleći i djelujući onako kako to čini. Kroz cijelo ovo djelo, termin *taqwa* - koji se ovdje javlja najranije u hronologiji kur'anske Objave - preveden je sa "svijest o Bogu", s istim značenjem koje se pridaje glagolskim oblicima iz kojih je ova imenica izvedena. (V. isto tako suru 2, primjedbu 2.)

⁷ Misli se: "zato što se on u svojoj aroganciji ne može s tim suočiti".

⁸ Ili: "za njegov pramen kose na tjemenu [čelu]" - stari arapski izraz koji označava nečiju potpunu potčinjenost i poniženost (v. 11:56 i odgovarajuću primjedbu 80). Međutim, kao što ističe Razi, "pramen kose" (*nasija*) ovdje je upotrijebljen metonimijski za *mjesto* na kome pramen raste, tj. čelo (usp. isto tako *Tadžu 'l-'arus*).

⁹ Doslovno "svoj savjet". Prema mufessirima koji nastoje tumačiti ajete kao ovaj u čisto historijskom kontekstu, ovo može biti aluzija na tradicijski savjet staraca (*daru 'n-nedwa*) u paganskoj Mekki; ali ja mislim da je to vjerovatnije aluzija na aroganciju koja tako često zavodi čovjeka na posmatranje sebe kao "samom sebi dovoljna" (ajeti 6-7 gore).

OTVORENI PUT ISLAMA¹

Jedna od najznačajnijih parola sadašnjeg doba je "osvajanje prostora". Razvijena su sredstva komunikacija, koja su daleko nadmašila snove ranijih pokoljenja; ta nova sredstva stavila su u pokret mnogo brži i sveobuhvatniji prijenos dobara nego ikada prije u povijesti čovječanstva. Rezultat tog razvoja je ekonomska međuzavisnost naroda. Nijedan narod (nacija) ili skupina ne može sebi dopustiti da ostane po strani od ostalog svijeta. Ekonomski razvoj je prestao biti lokalnim. Obilježje mu je - globalnost. On se ne osvrće, barem u svojoj tendenciji, na političke i geografske udaljenosti. On nosi sa sobom, a to je vjerovatno čak važnije od čisto materijalne strane problema, stalno rastuću potrebu prijenosa ne samo roba nego i misli i kulturnih vrijednosti. Ali, dok ove dvije sile, ekonomska i kulturna, često idu ukorak, postoji razlika u njihovim dinamičkim pravilima. Elementarni zakoni ekonomske nauke traže da razmjena dobara između naroda bude uzajamna; to znači da nijedan narod ne može djelovati samo kao kupac, a da drugi uvijek bude prodavač; na koncu svaki od njih mora igrati obje uloge istovremeno, dajući i uzimajući jedan od drugoga, bilo izravno ili posredstvom drugih sudionika u igri ekonomskih sila. Ali na kulturnom polju ovo želježno pravilo razmjene nije nužnost, barem ne uvijek vidljiva; to znači, prijenos ideja i kulturnih utjecaja ne temelji se nužno na principu "daj i uzmi". U naravi ljudskoj je da nacija i civilizacija, koje su politički i ekonomski krepke, snažno privlače slabije i manje aktivne zajednice, pa na njih utječu u intelektualnoj i društvenoj sferi a da same ne budu pod utjecajem. Takva je situacija danas u pogledu odnosa između Zapadnog i muslimanskog svijeta.²

¹ Poglavlje iz knjige: *ISLAM NA RASPUĆU*, Muhammed Asad, prijevod s engleskog: Hilmo Čerimović, Izdavač: El-Kalem, Sarajevo, 2002. god.

² Ideju "kupovanja" i "prodaje" u kulturnom smislu i negativnu ulogu sadašnjeg muslimanskog svijeta u tom pogledu, kasnije je preuzeo i dalje razvio ugledni alžirski pisac, rahmetli Malik bin Nabi, koji je naglasio činjenicu - prvi put istaknutu u ovoj

S gledišta povijesnog promatrača, snažni, jednostavni utjecaj koji zapadna civilizacija vrši na muslimanski svijet, bez obzira da li to sami muslimani priznaju ili ne, ne predstavlja nikakvo iznenađenje, jer je to posljedica dugog povijesnog procesa za koji postoji i drugdje nekoliko analogija. Ali dok historičar, budući da se bavi samo promatranjem, može biti zadovoljan, za nas muslimane problem ostaje neriješen. Za nas koji nismo samo zainteresirani promatrači, nego i stvarni sudionici u toj drami - za nas koji se smatramo sljedbenicima poslanika Muhammeda - problem ustvari tu tek počinje. Mi vjerujemo da islam, za razliku od drugih religija, nije samo duhovni stav uma, prilagođenog različitim kulturnim okvirima, nego samodostatan kulturni krug i društveni sistem jasno definiranih obilježja. Kad strana civilizacija, kao što je slučaj danas, širi svoje značenje u našu sredinu i dovodi do stanovitih promjena u našem vlastitom kulturnom organizmu, moramo biti načisto s tim da li taj strani utjecaj ide u smjeru naših vlastitih kulturnih mogućnosti ili protiv njih: da li djeluje kao okrepljujući serum u tijelu islamske kulture, ili kao otrov.

Odgovor na to pitanje može se naći samo analizom. Moramo otkriti motive sila obiju civilizacija - islamske i savremene zapadne - a onda istražiti dokle je moguća saradnja među njima.

A pošto je istamska bitno religijska, moramo prije svega, pokušati definirati opću ulogu religije u ljudskom životu.

Ono što nazivamo religiozan stav jeste, naravno, posljedica čovjekove intelektualne i biološke konstitucije. Čovjek nije kadar objasniti sam sebi tajnu života, tajne rođenja i smrti, tajne beskonačnosti i vječnosti. Njegovo rasuđivanje se zaustavlja pred nesavladivim zidovima. On, prema tome, može učiniti samo dvije stvari. Jedna je da odustane od svih pokušaja razumijevanja života kao cjelokupnosti. U tom će se slučaju oslanjati na očevidnost vanjskog

knjizi - da su muslimani, izgubivši svoju nekadašnju kreativnost, postali ne samo potpuno ovisni o zapadnim dobrima nego su isto tako postali puki "kupci" zapadne tehnologije i organizacijskih metoda, kao i zapadnih društvenih i političkih koncepata a da pri tome nisu postali i "prodavači", tj. bez prenošenja ikakvih svojih, vlastitih pozitivnih impulsa Zapadu zauzvrat.

iskustva i ograničiti svoje zaključke na njihovu sferu. Tako će biti u stanju razumjeti pojedinačne fragmente života, koji mogu rasti u broju i jasnoći brzo ili sporo, u sukladnosti s "porastom" ljudskog znanja o Prirodi, ali će to ipak uvijek ostati samo fragmenti - shvaćanja same cjelokupnosti ostat će izvan metodološke opreme ljudskog razuma. To je put kojim idu prirodne znanosti.

Druga mogućnost - koja može egzistirati usporedno sa znanstvenom - put je religije. Ona vodi čovjeka, pomoću unutarnjeg, poglavito intuitivnog iskustva, do prihvatanja jedinstvenog objašnjenja života na pretpostavci da postoji Vrhovna Stvaralačka Moć, koja upravlja svemirom u skladu s nekim smišljenim planom iznad i izvan ljudskog shvaćanja. Kao što rekosmo, ta koncepcija nužno ne odvraća čovjeka od istraživanja činjenica i fragmenata života koji se nude za vanjsko opažanje, te postoji inherentan antagonizam između vanjske (znanstvene) i unutarnje (religijske) percepcije. Ali, ta posljednja je, zapravo, jedina spekulativna mogućnost poimanja života kao jedinstva bića i pokretačke sile; ukratko, kao neke dobro uravnotežene, skladne cjeline. Iskaz "skladan", premda vrlo zloupotrebljavan, izuzetno je važan u vezi s ovim, budući da on implicira odgovarajući odnos u samom čovjeku. Religiozno ljudsko biće zna da sve što se događa njemu i u njemu ne može nikada biti posljedica slijepe igre sila, bez svijesti i svrhe; on vjeruje da je to samo posljedica Božije svjesne volje i, prema tome, organski čini cjelinu s univerzalnim planom. Na taj način čovjek je u mogućnosti da riješi gorki antagonizam između ljudskog Ja i objektivnog svijeta činjenica i pojava nazvanih Priroda. Ljudsko biće, sa svim zamršenim mehanizmima svoje duše, sa svim svojim željama i strahovanjima, svojim osjećanjima i svojim spekulativnim neizvjesnostima, nalazi se suočen s Prirodom u kojoj su dobrostivost i okrutnost, sigurnost i opasnost pomiješane na čudesan, neobjašnjiv način, potpuno različit od metode i strukture ljudskog uma. Nikada čisto intelektualna filozofija ili eksperimentalna znanost nisu bile u stanju riješiti taj konflikt. To je upravo ta tačka gdje nastupa religija.

U svjetlu religijske percepcije i iskustva, ljudsko, samosvjesno Ja i nijema, prividno neodgovorna Priroda, dovode se u odnos duhovnog sklada, jer su oboje, individualna svijest čovjeka i Prirode

koja ga okružuje i koja je u njemu, samo koordinirane, mada različite, manifestacije jedne te iste Stvaralačke volje. Neizmjerena korist koju religija pruža čovjeku jeste u spoznaji da je on, a nikada to ne prestaje biti, dobro planirana jedinka u vječnom kretanju Stvaranja, određeni dio beskonačnog organizma univerzalne sudbine. Psihološka posljedica te koncepcije je dubok osjećaj duhovne sigurnosti - ona ravnoteža između nade i strahovanja koje razlikuje pozitivno religioznog čovjeka - kakva god da je njegova religija - od nereligioznog.

Ta temeljna pretpostavka, zajednička je svim velikim religijama, ma kakve da su njihove posebne doktrine; a isto tako im je zajednički moralni poziv čovjeku da se preda očitaj Volji Božijoj. Ali islam, i samo islam, ide dalje od ovog teorijskog objašnjenja i savjetovanja. On nas ne samo uči da je čitav život u biti jedinstvenost - zato što potječe iz Božanske Jednoće - nego pokazuje i praktičan put koji svaki od nas može ostvariti, u granicama svog individualnog, zemaljskog života, jedinstvenost Ideje i Akcije kako u svom biću, tako i u svojoj svijesti. Da bi postigao taj vrhovni cilj života, čovjek u islamu nije prisiljen odreći se svijeta, nikakve strogosti nisu potrebne da se otvore tajna vrata ka duhovnom pročišćenju; nije potreban nikakav pritisak na duh da vjeruje u nerazumljive dogme da bi se postiglo spasenje. Takvi su zahtjevi potpuno strani islamu, jer on nije ni mistična doktrina ni filozofija. Islam je jednostavno program života u skladu sa "zakonima prirode", koje je Bog odredio Svom stvaranju; njegovo vrhunsko dostignuće je potpuna koordinacija duhovnih i materijalnih aspekata ljudskog postojanja. U učenjima islama oba ova aspekta ne samo da su "pomirena" jedan s drugim, u smislu da ne ostaje nikakav inherentan sukob između tjelesnog i moralnog bića čovjeka, već se insistira na činjenici njihove koegzistencije i stvarne nerazdvojivosti kao prirodnog temelja života.

Ono je, mislim, razlog za svojstven oblik islamske molitve, u kojoj su duhovna koncentracija i neki tjelesni pokreti međusobno koordinirani. Neprijateljski kritičari islama često odabiru taj način molitve kao dokaz svojih tvrdnji da je islam religija formalizma i spoljašnosti. A, zapravo, ljudi drugih religija, koji su navikli jasno razdvajati "duhovno" od "tjelesnog" skoro na isti način kao što mljekar

razdvaja vrhnje od mlijeka, ne mogu lahko shvatiti da u neobranom mlijeku islama oba ova sastavna dijela, premda različita po svom sastavu, skladno žive i zajedno se ispoljavaju. Drugim riječima, islamska se molitva sastoji od mentalne koncentracije i tjelesnih pokreta, zato što je i sam ljudski život takvog sastava i što se od nas očekuje da se Bogu približimo cjelinom svih sposobnosti kojima nas je On obdario.

Daljnja ilustracija toga stava može se vidjeti u uvođenju tavafa, ceremonije obilaženja Kabe u Mekki. Pošto je neizbježna obaveza svakog ko uđe u Sveti Grad obići Kabu sedam puta i pošto je pridržavanje te naredbe jedna od triju najbitnijih tačaka hodočašća Mekke, možemo se s pravom upitati: Šta je smisao tog čina? Zar je nužno izražavati pobožnost na takav formalističan način?

Odgovor je potpuno očit. Ako se okrećemo u krugu oko nekog predmeta, mi time ustanovljujemo taj predmet kao središnju tačku svoje akcije. Kaba, prema kojoj svaki musliman okreće svoje lice u molitvi, simbolizira Jednoću Boga. Tjelesno kretanje hodočasnika kod tavafa simbolizira aktivnost ljudskog života. Prema tome, tavaf uključuje ne samo naše pobožne misli, nego uključuje i naš praktični život, naše akcije i naša nastojanja moraju imati ideju Boga i Njegove Jedinosti kao svoje središte - u skladu s riječima Časnog Kur'ana:

"I reci im da sam stvorio nevidljiva bića i ljude samo zato da bi Me mogli /spoznati/ i obožavati." (51:56)

Prema tome, pojam "obožavanja" u islamu je različit u odnosu na bilo koju drugu religiju. Ovdje to nije ograničeno na čisto pobožne postupke, npr. molitve ili post, nego se prostire i preko čitavog čovjekova praktičnog života. Ako predmet našeg života kao cjeline treba biti obožavanje Boga, mi nužno moramo smatrati ovaj život, u totalitetu svih njegovih aspekata, kao složenu moralnu odgovornost. Prema tome, sve naše aktivnosti, čak i one naizgled trivijalne, moramo izvoditi kao čin obožavanja; tj. izvedene svjesno kao nešto što sačinjava dio Božijeg univerzalnog plana. Takvo stanje stvari je za čovjeka prosječnih sposobnosti dalek ideal: ali zar nije svrha religije da ostvari ideal?

Stajalište islama u tom je pogledu jasno. On nas, prvo, uči da je stalno obožavanje Boga u svim raznolikim aktivnostima ljudskog života, upravo smisao života; i drugo, da postizanje ove svrhe ostaje nemoguće sve dok svoje živote dijelimo na dva dijela, duhovni i materijalni: oni moraju biti spojeni zajedno u našoj svijesti i našim aktivnostima, u harmoničnu cjelinu. Naš pojam Božije Jednoće mora se odražavati u našem vlastitom stremljenju prema koordinaciji i unifikaciji različitih aspekata našeg života.

Logična posljedica tog stava jeste daljnja razlika između islama i svih drugih meni poznatih religijskih sistema. Valja zapaziti u stvari da se islam, kao učenje, bavi definiranjem ne samo metafizičkih odnosa između čovjeka i Tvorca, nego isto tako - i s jedva manjim insistiranjem - zemaljskim odnosima između individue i njegove društvene okoline. Zemaljski život ne smatra se samo praznom ljuskom, beznačajnom sjenom Budućeg Svijeta, već je on sam po sebi potpuna, pozitivna cjelina. Samo Bog je Jednoća ne samo u bivstvu, nego i u svrsi; i, prema tome, Njegovo stvaranje je također jedinstvo, u svrsi svakako a možda i u biti.

Svijest o Bogu, u širem smislu kako sam upravo objasnio, predstavlja, prema islamu, smisao ljudskog života. I upravo nam samo ta koncepcija pokazuje na mogućnost da čovjek postigne savršenstvo u svom individualnom zemaljskom životu. Od svih religijskih sustava, samo islam deklarira da je individualno savršenstvo moguće u našem zemaljskom postojanju. Islam ne odgađa to ispunjenje do potiskivanja tzv. tjelesnih želja, kao što to čini kršćansko učenje, niti obećava neprekidan lanac ponovnih rađanja na progresivno višim razinama, kao u slučaju hinduizma; niti se slaže s budizmom, prema kojem se savršenstvo i spasenje može postići samo uništenjem individualnog Ja i njegovih emocionalnih veza sa svijetom. Ne - islam je jasan u tvrdnji da čovjek može postići savršenstvo u svom zemaljskom, individualom životu potpuno koristeći sve svoje prirodne darove i ovosvjetske mogućnosti.

Da bismo izbjegli nesporazum, izraz savršenstvo treba definirati u smislu u kojem se ovdje koristi. S obzirom na ljudska, biološka

ograničenja bića, mi nipošto ne možemo razmatrati ideju apsolutnog savršenstva, zato što Apsolutno pripada samo području Božijih atributa. Ljudsko savršenstvo, u svom pravom psihološkom i moralnom smislu, mora nužno imati relativno i strogo ograničeno značenje. Ono ne implicira posjedovanje svih zamislivih dobrih svojstava, čak niti progresivno postizanje novih svojstava izvana, nego samo razvoj već postojećih, pozitivnih svojstava individue na takav način da ojačaju njezine prirodne ali inače neiskorištene moći. Uslijed prirodne raznolikosti životnih fenomena, prirodna svojstva čovjeka razlikuju se u svakom individualnom slučaju. Bilo bi zato besmisleno pretpostavljati da bi sva ljudska bića morala, ili čak mogla, težiti prema istom 'tipu' savršenstva - upravo kao šta bi bilo besmislena očekivati da savršen trkaći konj i savršen za vuču posjeduje tačno ista svojstva. Oba mogu biti individualno savršena i zadovoljavajuća, ali će oni biti različita, zato što su njihove izvorne osobine različite. Slična je stvar s ljudskim bićima. Ako bi savršenstvo trebalo biti standardizirano u specifičnom "tipu" - kao što kršćansvo čini u tipu asketskog sveca - ljudska bi se bića morala odreći, ili potisnuti, ili izmijeniti sve svoje individualne različitosti. Ali, to bi, jasno, kršilo Božanski zakon individualnih razlika koji dominira čitavim životom na zemlji. Zato islam, koji nije religija represije, dopušta čovjeku vrlo široke granice u njegovoj osobnoj i društvenoj egzistenciji, tako da različita svojstva, temperament i psihološke naklonosti različitih individua mogu naći svoje vlastite puteve k pozitivnom razvoju u skladu s njihovim individualnim predispozicijama. Prema tome, čovjek može biti asketa, ili može uživati punu mjeru svojih senzornih mogućnosti u zakonskim granicama; on može biti nomad koji luta pustinjom, bez hrane za sutra, ili bogat trgovac okružen svojim dobrima; sve dok se on iskreno i svjesno potčinjava zakonima koje je Bog uspostavio, on je slobodan oblikovati svoj osobni život prema onom obliku koji mu vlastitu narav određuje. Dužnost mu je da uradi najbolje što može kako bi mogao slaviti životni dar koji mu je njegov Stvoritelj podario: i da pomaže svojim bližim, pomoću svog vlastitog razvoja u njihovim duhovnim, društvenim i materijalnim nastojanjima. Ali oblik njihovog individualnog života nije ni na kakav način utvrđen nekim pojedinačnim standardom. On je

slobodan izvršiti svoj izbor između svih beskonačnih mogućnosti koje su mu otvorene. Temelj tog "liberalizma" u islamu valja tražiti u poimanju čovjekove izvorne naravi i njezine izvorne dobrote. Suprotno kršćanskoj ideji da je čovjek rođen grješan, ili učenjem hinduizma da je on izvorno nizak i nečist pa mora mučno posrtati kroz dugi niz seoba prema konačnom cilju savršenstva, islamsko učenje tvrdi da je čovjek rođen čistim i - u smislu kako je gore objašnjeno - potencijalno savršenim.

Rečeno je u Kur'anu Časnom:

"Uistinu, Mi stvaramo čovjeka u najboljem obliku"

- ali u istom dahu Kur'an nastavlja:

"...a zatim ga dovodimo u najniži mogući, izuzimajući samo one koji uzvjeruju i čine dobra djela." (95:4-6)

U citiranim ajetima izražena je doktrina da je čovjek izvorno dobar i čist; i, osim toga, da nevjerovanje u Boga i odsustvo dobrih djela može razoriti njegovo izvorno savršenstvo. S druge strane, čovjek može zadržati, ili ponovno zadobiti, to izvorno, individualno savršenstvo, ako svjesno shvati Božiju Jednoću i potčini se Njegovim zakonima. Odatle, prema islamu, zlo nije nikada suštinsko ili čak izvorno; ono je tečevina čovjekovog svjesnog života, a posljedica je zloupotrebe prirođenih, pozitivnih svojstava kojim Bog obdaruje svako ljudsko biće. Ta svojstva su, kao što je ranije rečeno, različita kod svake osobe, ali uvijek potencijalno savršena u sebi; njihov je puni razvoj moguć u razdoblju čovjekovog individualnog života na zemlji. Mi prihvatamo kao gotovu činjenicu da će nam život poslije smrti, zahvaljujući svojim potpuno izmijenjenim uvjetima osjećanja i opažanja, dati druga, potpuno nova svojstva i sposobnosti koje će učiniti mogućim dalje napredovanje ljudske duše: ali to se tiče samo našeg budućeg života. U ovom zemaljskom životu, isto tako, islamsko učenje jasno tvrdi da mi - svaki od nas - možemo postići punu mjeru savršenstva razvijajući pozitivna, već postojeća obilježja od kojih se sastoje osobnosti.

Od svih religija, samo islam omogućuje čovjeku da uživa potpun opseg svoga zemaljskog života bez popratnog gubljenja svoje duhovne orijentacije. Kako je to potpuno različito od kršćanske koncepcije! Prema kršćanskoj dogmi, čovječanstvo posrće pod nasljednim grijehom koji su počinili Adam i Eva i zato se na čitav ljudski život gleda barem u dogmatskoj teoriji - kao na sumornu dolinu tuge.

To je bojno polje dviju suprotstavljenih sila: Zla, koje predstavlja Sotona, i Dobra, koje predstavlja Isus Krist. Tjelesnim iskušenjima Sotona pokušava spriječiti kretanje ljudske duše prema vječnom svjetlu; dok duša pripada Kristu, tijelo je igralište sotonskih utjecaja. To se može izraziti drukčije: svijet Materije je u biti sotonski, dok je svijet Duha božanski i dobar. Sve u ljudskoj prirodi što je materijalno, ili "puteno", kako to kršćanska teologija radije naziva, izravan je rezultat Adamovog prihvatanja savjeta paklenog Princa Tame i Materije. Zato, da bi se postiglo spasenje, čovjek mora okrenuti svoje srce od ovoga svijeta putenosti prema budućem, duhovnom svijetu gdje se "prvi grijeh" iskupljuje Kristovom žrtvom na Križu.

Čak ako se u praksi i ne pridržava dogme - a nikad se nije ni pridržavalo - samo postojanje takvog učenja nastoji proizvesti trajni osjećaj opterećenja savjesti kod religijski naklonjenog čovjeka. On se koleba između budućeg poziva da zanemari ovaj svijet i prirodnog poriva svog srca da živi i da se raduje životu. Sama ideja o neizbježnom, zato što je naslijeđen, grijehu i o njegovom mističnom - prosječnom razumu shvatljivom - iskupljenju kroz Isusovu patnju na križu, postavlja prepreku između čovjekove duhovne čežnje i njegovih legitimnih ovosvjetskih želja.

U islamu ne poznajemo nikakav "prvi grijeh"; smatramo takav koncept suprotnim ideji o Božijoj pravednosti. Bog ne poziva na odgovornost djeteta za djela roditelja; kako bi, onda, On mogao pozivati na odgovornost ona bezbrojna pokoljenja čovječanstva za grijeh nepokornosti koji su počinili njihovi daleki preci? Moguće je nesumnjivo konstruirati filozofska objašnjenja te čudne pretpostavke, ali će to za nesofisticirani razum uvijek ostati isto toliko umjetno i nezadovoljavajuće kao i koncept samog Trojstva. A pošto nema

nikakvog nasljednog grijeha, nema isto tako ni univerzalnog iskupljenja čovječanstva u učenjima islama. Iskupljenje i osuda su individualni. Svaki musliman je svoj iskupitelj, on nosi sve mogućnosti duhovnog uspjeha ili propašaja u svom vlastitom srcu. U Kur'anu se o čovjeku kaže:

"U njegovu korist će biti štogod dobra uradi, a protiv njega štogod zla uradi." (2:286)

Jedan drugi ajet kaže da:

"Niko neće nositi tuđi teret." (53:39)

Ali, ako islam ne dijeli ono sumorno gledište o životu kako je izraženo u Paulinskom kršćanstvu, on nas ipak uči da ne pripisujemo zemaljskom životu onu pretjeranu vrijednost koju mu pripisuje savremena zapadna civilizacija. Dok kršćansko gledište implicira da je zemaljski život loš posao, savremeni Zapad - za razliku od kršćanstva - obožava život na isti način kao što proždrljivac obožava svoju hranu; on je guta, ali nema poštovanja prema njoj. Islam, s druge strane, gleda na zemaljski život sa spokojstvom i poštovanjem. On ga ne obožava, nego ga smatra organskim stupnjem na našem putu ka višoj egzistenciji. Ali baš zbog toga, što je to jedan stupanj, i to posebni stupanj, čovjek nema pravo prezirati ili čak potcjenjivati vrijednosti svog zemaljskog života. Naše putovanje kroz ovaj svijet je nužan, pozitivan dio u Božijem planu. Čovječiji život je, prema tome, od ogromne vrijednosti; ali mi ne smijemo nikada zaboraviti da je on čisto instrumentalna vrijedoost. U islamu nema mjesta materijalističkom optimizmu savremenog Zapada koji kaže: "Moje kraljevstvo je samo od ovoga svijeta." - niti preziru života kršćanske izreke: "Moje kraljevstvo nije od ovoga svijeta". Islam ide srednjom linijom. Kur'an nas uči da molimo:

"O Uzdržavatelju naš! Podari nam dobro na ovome svijetu i dobro u životu budućem." (2:201)

Prema tome, puno poštovanje ovoga svijeta i svega što on nudi nije nužno opterećenje za naše duhovne težnje. Cilj svih naših praktičnih aktivnosti treba uvijek biti stvaranje i održavanje takvih osobnih i društvenih uvjeta koji bi mogli pridonositi razvoju moralne

snage kod ljudskih bića. U skladu s tim načelom, islam čovjeka vodi k svijesti o moralnoj odgovornosti u svemu što čini, bilo velikom ili malom. Dobro znana naredba Evanđelja: "Ustupi caru što pripada caru, a Bogu što pripada Bogu", nema mjesta u teološkoj strukturi islama, po kojoj se, prvo, sve smatra da pripada Bogu i, drugo, zato što islam ne dopušta postojanje sukoba između moralnih i društveno-ekonomskih zahtjeva našeg života. U svemu može biti samo jedan izbor: izbor između onoga što je Pravo i šta je Krivo - a ništa između. Otuda snažno insistiranje na akciji, kao neophodnom elementu moralnosti. Svaki musliman ponaosob treba se smatrati u stanovitoj mjeri osobno odgovornim za sva zbivanja oko sebe, i treba težiti uspostavljanju Pravičnosti i uklanjanju Nepravde u svako doba i u svakom smjeru. Podršku takvu stavu može se naći u kur'anskom ajetu:

"Vi ste zaista najbolja zajednica ikada stvorena za /dobro/ čovječanstva; vi propisujete činjenje onoga što je pravo i zabranjujete činjenje onoga što je krivo."
(3:110)

To je moralno opravdanje krepkog aktivizma islama, opravdanje ranih islamskih osvajanja i njegova tzv., "ekspanzionizma". Jer svijet islama bio je nekoć ekspanzionistički, ako baš insistiramo na primjeni tog termina; ali ta vrsta aktivizma nije bila podstaknuta željom za dominacijom; on nije imao ništa s ekonomskim i nacionalnim uzdizanjem ili gramzljivošću da bi se povećala muslimanska udobnost na štetu drugih ljudi; niti je ikada značio prisilno uvođenje nevjernika u krilo islama. On je samo značio, kao što i danas znači, izgradnju svjetskog sustava za najbolji mogući duhovni razvitak čovjeka. Jer, prema učenjima islama, moralno znanje automatski nameće čovjeku moralnu odgovornost. Puko platonско razlikovanje "pravičnosti" od "nepravde", gruba je nemoralnost sama po sebi, jer moralnost živi i umire s ljudskim nastojanjem da ustanovi njezinu pobjedu na zemlji.

DUH ZAPADA¹

U prethodnom poglavlju pokušali smo dati opći pregled moralnih temelja islama. Odmah uviđamo da je islamska civilizacija bila najpotpuniji oblik teokracije koji je povijest ikada upoznala.² U islamu, duhovna promišljanja stoje iznad svega i čine sadržaj svega. Ako usporedimo taj stav s onim u zapadnoj civilizaciji, impresionira nas ogromna razlika u nazorima na svijet.

Savremeni je Zapad vođen, u svojim aktivnostima i nastojanjima skoro isključivo promišljanjima o praktičnoj korisnosti i dinamičkom razvoju. Njegov inherentni cilj je eksperimentiranje s mogućnostima života ne pripisujući mu neku njegovu vlastitu moralnu realnost. Za savremenog Evropljanina ili Amerikanca, pitanje smisla i svrhe života odavno je izgubilo svaki praktični značaj. Važno mu je samo pitanje koji oblik život može poprimiti i da li ljudska rasa napreduje prema konačnom ovladavanju Prirodom. Na to posljednje pitanje savremeni zapadnjak odgovara potvrdno; međutim musliman-vjernik ne čini tako. U Kur'anu Bog kaže Ademu i njegovoj rasi:

"Pazi, upravo ću na Zemlji namjestiti nekoga ko će je naslijediti." (2:30)

¹ Poglavlje iz knjige: ISLAM NA RASPUĆU, Muhammed Asad, prijevod s engleskog: Hilmo Čerimović, Izdavač: El-Kalem, Sarajevo, 2002. god.

² Želio bih naglasiti da izraz teokracija ne koristim u onom smislu u kojem ga se obično shvaća na Zapadu. Na temelju svojih vlastitih povijesnih iskustava, zapadnjaci identificiraju "teokraciju" s političkom moći koju ispoljava etabliрана crkvena organizacija - u njihovom slučaju, srednjovjekovna kršćanska crkva i njezina svećenička hijerarhija. Islam, s druge strane, ne dopušta nikakvo "svećenstvo" ili "kler" i, prema tome, nikakvu instituciju usporedivu s Kršćanskom crkvom. Prema tome, kad god mi muslimani govorimo o "teokraciji", mi ne mislimo - niti smijemo misliti - ni o čemu drugom, osim o društveno-političkoj strukturi u kojoj se cijelo zakonodavstvo u krajnjoj liniji temelji na onome što smatrajmo Božanskim zakonom, tj. Šerijat islama. (Usporedi u ovom pogledu poglavlje "Terminologija i historijski precedent" u mojoj knjizi "Načela države: vlasti u islamu")

To očito znači da je čovjek određen da vlada na Zemlji i da napreduje. Ali, postoji velika razlika između islamskog i zapadnjačkog gledišta u pogledu kvalitete ljudskog progressa. Savremeni Zapad vjeruje u mogućnost progresivnog moralnog i društvenog poboljšanja čovječanstva, u njegovom kolektivnom smislu, pomoću praktičnih postignuća i uz razvoj znanstvene misli. Međutim, islamsko stanovište je dijametralno suprotno toj zapadnoj, materijalističko-dinamičkoj koncepciji čovječanstva.

Islam smatra duhovne mogućnosti kolektivnog bića "čovječanstva" statičkom veličinom: kao nešto što je konačno usađeno u samu strukturu ljudske naravi kao takve. Islam nije nikada uzeo za gotovo, kao što to čini Zapad, da je ljudska narav - u svom općem supraindividualnom smislu - podložna procesu progresivne promjene i poboljšanja slično rastu drveta: jednostavno zato što islam počiva na premisi da temelj te naravi, ljudska duša, nije biološka veličina. Fundamentalna greška savremene zapadne misli, da smatra povećanje materijalnog znanja i udobnosti identičnim moralnom poboljšanju čovječanstva, izvire iz jednako fundamentalne greške primjenjivanja bioloških mjerila na ne-biološke činjenice. U korijenu toga leži savršeno zapadno nevjerovanje u postojanje onoga što podrazumijevamo pod pojmom duša. Islam, budući da je utemeljen na nadiskustvenim zamislima, smatra dušu realnošću izvan svake sumnje. Iako nisu suprotstavljeni jedan drugom, materijalni progres i duhovni progres nisu jedno te isto mada se odnose na dva jasno različita - iako komplementarna - aspekta ljudskog života: a ova dva oblika progressa ne ovise nužno jedan o drugom. Ona se mogu, ali ne moraju uvijek, razvijati istodobno.

Dok jasno uvažava mogućnost i snažno ustrajava na poželjnosti vanjskog, tj. materijalnog - progressa čovječanstva kao kolektivnog tijela, islam izrazito poriče mogućnost duhovnog poboljšanja čovječanstva kao cjeline pomoću njegovih kolektivnih dostignuća. Dinamički element duhovnog poboljšanja ograničen je na individualno biće, a jedina moguća krivnja duhovnog i moralnog razvoja je ona između rođenja i smrti svake pojedine individue. Mi ne možemo nikako ići prema savršenom kao kolektivno tijelo. Svaki čovjek (dakle

pojedinačno) mora težiti prema duhovnom cilju kao individua i svako mora početi i završiti sa samim sobom.

Taj odlučni individualistički pogled na duhovnu sudbinu čovjeka ima protutežu, samo posredno potkrijepljenu u strogom islamskom shvaćanju društva i društvene saradnje. Dužnost društva je da uredi vanjski život na takav način da pojedina osoba nađe što je moguće manje prepreka, a što je moguće više poticaja u svojim duhovnim nastojanjima. To je razlog zašto se islamsko pravo, Šerijat bavi ljudskim životom kako s njegove duhovne, tako i s njegove materijalne strane, i to u njegovim individualnim a i socijalnim aspektima.

Takva koncepcija, kao što sam prije rekao, moguća je samo na temelju pozitivnog vjerovanja u postojanje ljudske duše i, prema tome, u nadnaravnu svrhu svojstvenu ljudskom životu.

Za savremenog zapadnjaka s nemarnim poluporicanjem postojanja duše, pitanje svrhe u ljudskom životu nema više nikakav praktični značaj. On je napustio sve nadnaravne spekulacije i promišljanja.

Ono što nazivamo religijskim stavom uvijek se temelji na vjerovanju da postoji sveobuhvatni, nadnaravni moralni zakon i da smo mi, ljudska bića, dužni potčiniti se njegovim zapovijedima. Međutim savremena zapadna civilizacija ne priznaje nužnost čovjekova potčinjavanja bilo čemu, osim ekonomskim, socijalnim ili nacionalnim zahtjevima. Njeno stvarno božanstvo nije duhovne vrste: ono je Udobnost. A njena stvarna, živa filozofija izražena je u Volji za Moći zbog same moći. Oboje je naslijeđeno od stare rimske civilizacije.

Spominjanje rimske civilizacije kao genetski (barem u određenoj mjeri) odgovorne za materijalizam savremenog Zapada, može izgledati čudno onim koji su čuli često poređenje Rimskog carstva sa starim Islamskim carstvom. Kako, onda, može biti tako naglašena razlika između temeljnih koncepcija islama i savremenog Zapada, ako su u prošlosti politička izražavanja obiju bila srodna? Jednostavan odgovor je da one stvarno nisu bile srodne. To, popularno,

često citirano poređenje je jedno od mnogih povijesnih otrcanih fraza s kojim površno poluznanje hrani duhove sadašnjeg zapadnog naraštaja. Nema ništa zajedničkog između Islamskog carstva i Rimskog carstva, osim činjenice da su se oba prostirala preko golemih područja i heterogenih naroda - jer za vrijeme cijelog njihovog postojanja ova dva carstva su bila pokretana potpuno različitim pobudnim, motivacijskim silama i trebala su, takorekavši, ispuniti različite historijske ciljeve: čak i u morfološkom pogledu zapažamo goleme razlike između Islamskog i Rimskog carstva. Rimsko carstvo je trebalo skoro hiljadu godina da postigne svoju punu geografsku rasprostranjenost i političku zrelost, dok je Islamsko carstvo nastalo brzo i izraslo do svoje punoće u kratkom razdoblju od oko svega osamdeset godina. Što se tiče njihovih odgovarajućih raspada, razlika je čak još poučnija. Pad Rimskog carstva, konačno zapečaćen seobama Huna i Gota, dogodio se za vrijeme jednog jedinog stoljeća, a izveden je tako potpuno da od njega nije ništa ostalo, osim literarnih i arhitektonskih djela. Bizantijsko carstvo, za koje se obično pretpostavlja da je bilo izravan nasljednik Rima, bilo je njegov nasljednik samo utoliko što je nastavilo vladati nad nekim područjima koja su nekad sačinjavala dio ovog posljednjeg. Njegova društvena struktura i politička organizacija jedva da su imale išta s koncepcijama rimskog državnog sustava. Islamsko carstvo, s druge strane, oličeno u Hilafetu, bilo je bez sumnje podvrgnuto brojnim deformacijama i dinastičkim problemima u toku dugog postojanja, ali je njegova struktura u biti ostala ista. Što se tiče vanjskih napada, čak ni navala Mongola, koja je bila žešća od bilo čega što je Rimsko carstvo ikada iskusilo od ruku Huna i Gota - nije bilo u stanju uzdrmati društvenu organizaciju i neslomljivo političko biće carstva halifa, iako je spomenuta invazija nesumnjivo pridonijela ekonomskom i intelektualnom propadanju kasnijeg doba. Nasuprot jednom stoljeću koje je bilo potrebno da se razori Rimsko carstvo, Islamskom carstvu halifa trebalo je približno jedno tisućljeće polagahnog propadanja, dok njegov konačni politički slom, izražen gašenjem Otomanskog hilafeta nije postao činjenica nakon koje su slijedili znaci društvenog rasula kojem danas prisustvujemo.

Sve to nameće nam zaključak da su unutarnja snaga i društvena jednina islamskog svijeta bile iznad svega što je čovječanstvo dotad bilo iskusilo kroz društvenu organizaciju. Čak ni kineska civilizacija, koja je nesumnjivo pokazala slične otporne sposobnosti u toku mnogih stoljeća, ne može se koristiti za usporedbu. Kina leži na rubu kontinenta, a bila je do prije pola stoljeća - tj. do uspona modernog Japana - izvan domašaja bilo koje suparničke sile; ratovi s Mongolima i vrijeme Džingis - hana i njegovih nasljednika, jedva da su pogodili išta više osim ruba Kineskog Carstva. Međutim, Islamsko carstvo se prostiralo preko triju kontinenata i bilo je cijelo vrijeme okruženo neprijateljskim silama znatne snage i vitalnosti. Od osvita povijesti, takozvani Bliski i Srednji istok, bili su vulkansko središte suprotstavljenih rasnih i kulturnih energija; ali otpor islamske društvene organizacije bio je, barem donedavno, nepobjediv. Ne treba daleko tražiti objašnjenje tog čudesnog prizora: religijsko učenje Kur'ana bilo je to koje je dalo solidan temelj, a životni primjer poslanika Muhammeda taj koji je sačinjavao čelični obruč oko te veličanstvene društvene strukture. Rimsko carstvo nije imalo takvoga duhovnog elementa da ga drži zajedno i zato se slomilo vrlo brzo.

Ali, postoji još jedna razlika između tih dvaju carstava. Dok u Islamskom Carstvu nije bilo nikakve privilegirane nacije, a moć je bila potčinjena širenju jedne ideje koju su njene lučonoše smatrale uzvišenom religijskom istinom, u temelju Rimskog Carstva je bila ideja osvajanja moći i eksploatacije drugih naroda samo u korist rodne zemlje. Da bi podržali bolji život za povlaštenu skupinu, za Rimljane nikakvo nasilje nije bilo oštro, nikakva nepravda niska. Čuvena "rimska pravda" bila je pravda samo za Rimljane.

Jasno je da je takav stav bio moguć samo na temelju potpuno materijalističke koncepcije života i civilizacije - materijalizam nesumnjivo prefinjen intelektualnim i estetskim ukusom, ali ipak stran svim duhovnim vrijednostima. Rimljani, zapravo, nisu nikada spoznali religiju. Njihovi tradicionalni bogovi bili su blijede imitacije grčke mitologije, puki bezbojni duhovi prihvaćeni prešutno zbog društvene konvencije. Ni na kakav način tim bogovima nije bilo dopušteno da se mijesaju u "stvarni" život. Kad bi ih 'konsultirali' oni su davali

proročanstva posredstvom svojih svećenika; ali od njih se nije nikada očekivalo da ljudima nametnu moralne zakone niti da usmjeravaju njihove aktivnosti.

To je bilo tlo iz kojeg je izrasla savremena zapadna civilizacija. Ona je nesumnjivo primala mnoge druge utjecaje u toku svog razvoja i naravno mijenjala i modificirala kulturno naslijeđe Rima u mnogom pogledu. Ali ostaje činjenica da se svemu što je danas realno u zapadnoj etici i pogledu na svijet može naći trag u staroj rimskoj civilizaciji. Kao što je intelektualna i društvena atmosfera starog Rima bila potpuno utilitaristička i antireligiozna - premda ne uz otvoreno priznanje - takva je i atmosfera savremenog Zapada. Nemajući dokaza protiv transcendentalne religije, pa čak ne priznajući ni potrebu takvog dokaza, savremena zapadna misao, mada tolerira a ponekad čak i naglašava religiju kao društvenu konvenciju, općenito ostavlja transcendentalnu etiku izvan granica praktičnog razmatranja. Zapadna civilizacija striktno ne poriče Boga, već jednostavno nema mjesta ni primjene za njega u svom sadašnjem intelektualnom sastavu. Ona je napravila vrlinu od intelektualne čovjekove poteškoće - njegove nemoći da shvati totalitet života. Prema tome, savremeni zapadnjak će vjerovatno pripisati praktičnu važnost samo onim idejama koje su unutar vidokruga empiričkih znanosti ili se barem može očekivati da utječu na ljudske društvene odnose na opipljiv način. A budući da pitanja postojanja Boga prima facie (na prvi pogled) ne pripada nijednoj od tih dviju kategorija, zapadni duh je, u načelu, sklon isključiti Boga iz sfere praktičnog promišljanja.

Postavlja se pitanje: kako je takav stav spojiv s kršćanskim načinom mišljenja? Zar se kršćanstvo - za koje se pretpostavlja da je duhovni izvor zapadne civilizacije - ne temelji na transcendentalnoj etici? Svakako. Međutim ne može biti veće greške nego smatrati da je zapadna civilizacija posljedica kršćanstva. Stvarne intelektualne temelje savremenog Zapada treba tražiti, kao što je već spomenuto, u starom rimskom poimanju života kao čisto utilitarnom pothvatu bez ikakvih nadnaravnih razmatranja. To se može izraziti ovako: "Pošto ne znamo ništa određeno - tj. dokazivo znanstvenim eksperimentima ili proračunima - o porijeklu ljudskog života i njegovoj sudbini poslije

tjelesne smrti, bolje je koncentrirati sve naše energije na razvoj naših materijalnih i intelektualnih mogućnosti ne dopuštajući da budemo dovedeni u nepriliku transcendentálnom etikom i moralnim postulatima utemeljenim na pretpostavkama koje se opiru znanstvenom dokazu.” Nema sumnje da je taj stav, tako karakterističan za savremenu zapadnu civilizaciju, neprihvatljiv za kršćanstvo, kao što nije ni za islam, ali ni za bilo koju drugu religiju, zato što je on nereligijski u samoj svojoj biti. Zato je krajnje smiješno pripisivati praktična dostignuća savremene zapadne civilizacije pretpostavljenoj efikasnosti kršćanskih učenja. Kršćanstvo je pridonijelo vrlo malo moćnom znanstvenom i materijalnom razvoju u kojem sadašnja civilizacija Zapada nadmašuje sve druge. Naprotiv, ta dostignuća su proizašla iz dugotrajne intelektualne borbe protiv kršćanske crkve i njezina pogleda na život.

Tokom dugih stoljeća, duh Evrope je bio pritiskivan religijskim sustavom, koji je oličavao prezir prema ljudskoj prirodi. Nota asketizma koja prožima Evandjelje s kraja na kraj, zahtjev da se pasivno podnosi učinjeno zlo i okreće "drugi obraz", ocrnjavanje seksa kao nečega utemeljenog na padu Adama i Eve i njihova protjerivanja iz raja, "prvi grijeh", i njihovo iskupljenje preko Kristova raspeća - sve to vodi ka tumačenju ljudskog života ne kao pozitivnog stupnja, nego skoro kao nužnog zla - kao "odgojne" zapreke na putu duhovnog progressa. Jasno je da takvo vjerovanje ne daje prednost odlučnim nastojanjima koja se tiču ovosvjetskog znanja i poboljšanja uvjeta zemaljskog života. I, zaista, dugo je vremena intelekt Evrope bio prigušen tim sumornim poimanjem ljudskog postojanja. Za vrijeme Srednjeg vijeka, kada je Crkva bila "svemoćna", Evropa nije imala vitalnosti i nikakve uloge u području znanstvenog istraživanja. Ona je čak izgubila svaku stvarnu vezu s filozofskim dostignućima Rima i Grčke iz kojih je jednoč bila potekla evropska kultura. Čovjekov razum se bunio više puta; ali ga je Crkva uvijek iznova obuzdavala. Povijest Srednjeg vijeka puna je gorkih borbi između genija Evrope i duha Crkve.

Oslobođenje evropskog uma od intelektualnog ropstva, kojem ga je bila podvrgla kršćanska crkva, desilo se u vrijeme renesanse, a bilo je u velikoj mjeri posljedica kulturnih impulsa i ideja koje su Arapi, tokom nekoliko stoljeća, prenosili na Zapad.

Sve što je bilo najbolje u kulturi drevne Grčke i kasnijeg helenističkog razdoblja, Arapi su ponovo oživili u svojim učenjima i unaprijedili u stoljećima nakon uspostavljanja ranog Islamskog carstva. Ja ne tvrdim da je usvajanje helenističke misli bilo od neosporne koristi Arapima i muslimanima općenito - zato što to nije ni bilo. Ali, unatoč svim poteškoćama koje je ta oživljena helenistička kultura mogla izazvati muslimanima uvođenjem aristotelovskih i neoplatonističkih pojmova u islamsku teologiju i pravnu znanost, ona je djelovala, preko Arapa, kao golem stimulans evropskoj misli. Srednji je vijek opustošio evropske proizvodne snage. Znanosti su stagnirale, carevala je praznovjerica, društveni život je bio primitivan i sirov u tolikoj mjeri da je to danas teško pojmiti. U tom trenutku kulturni utjecaj islamskog svijeta, prvo preko avanture križarskih ratova na istoku i sjajnih intelektualnih dostignuća muslimanske Španjolske i Sicilije na zapadu, a kasnije preko rastućih komercijalnih odnosa što su ih uspostavile republike Đenova i Venecija s Bliskim istokom - počeo je kucati na zamandaljena vrata evropske civilizacije. Pred zaslijepljenim očima evropskih učenjaka i mislilaca pojavila se jedna druga civilizacija - profinjena, progresivna, puna strastvenog života i u posjedu kulturnih blaga koje je Evropa bila davno zaboravila. Ono što su uradili Arapi, bilo je puno više od ponovnog oživljavanja drevne grčke znanosti. Oni su stvorili potpuno nov, svoj vlastiti znanstveni svijet i otvorili dotad nepoznate puteve istraživanja i filozofije. Sve su to oni saopćavali različitim kanalima zapadnom svijetu: nije nimalo pretjerano reći da savremeno znanstveno doba u kojem sada živimo nije inaugurirano u gradovima kršćanske Evrope, nego u islamskim centrima kakvi su primjerice: Damask, Bagdad, Kairo, Kordoba, Nišapur, Samarkand.

Učinak tih utjecaja na Evropu bio je ogroman. S dolaskom islamske civilizacije, novo intelektualno svjetlo pojavilo se na nebu Zapada i proželo ga svježim životom i žedu za napretkom. Upravo ocjenjujući njegovu vrijednost, evropski historičari nazivaju to razdoblje preporoda renesansom - tj. "ponovnim rođenjem". To je, ustvari, bilo ponovno rođenje Evrope kao takve.

Podmlađujuća strujanja koja su izbijala iz islamske kulture, omogućila su najboljim evropskim umovima da se s novim snagama

bore protiv pogubne premoći kršćanske Crkve. U početku je ova borba imala izgled reformskih pokreta koji su skoro simultano, izbijali u raznim evropskim zemljama s ciljem prilagodavanja kršćanskog načina mišljenja novim zahtjevima života. Ovi pokreti su bili zdravi na svoj način i, da su naišli na stvarni duhovni uspjeh, oni su mogli dovesti do pomirenja znanosti s religioznom misli u Evropi. Ali, kao što se dogodilo, šteta koju je prouzrokovala srednjevjekovna Crkva, bila je isuviše dalekosežna da bi se mogla popraviti pukom reformom, koja je povrh svega, brzo degenerirala u političke borbe između zainteresiranih grupa. Umjesto da bude istinski reformirano, kršćanstvo je bilo samo gurnuto u defanzivan stav i postepeno prinuđeno da usvoji apologetski tok. Crkva - kako katolička, tako i protestantska - nije stvarno odustala ni od jedne od svojih mentalnih akrobacija, svojih neshvatljivih dogmi, svog prezira ovog svijeta, svoje bezobzirne podrške nadležnim vlastima na račun potlačenih masa čovječanstva; ona je samo pokušavala umanjivati ove krupne slabosti i objašnjavati ih pomoću praznih tvrdnji. Nije onda nikakvo čudo da je moć religijske misli, u toku decenija i stoljeća, postajala sve slabija u Evropi, sve dok u osamnaestom stoljeću dominacija Crkve nije bila konačno zbrisana Francuskom revolucijom i njezinim društvenopolitičkim posljedicama u drugim zemljama.

U to doba, još jednom, izgledalo je kao da je nova, obnovljena civilizacija, oslobođena mrtve ruke skolastičke teologije Srednjeg vijeka, imala priliku rasta u Evropi. Uistinu, koncem 18. i početkom 19. stoljeća susrećemo neke od najboljih i duhovno najjačih evropskih ličnosti u domenu filozofije, umjetnosti, literature i znanosti. Ali, ovo duhovno istinski religijsko poimanje života bilo je i ostalo ograničeno na nekoliko pojedinaca. Velike evropske mase, nakon što su toliko dugo bile zatvorene u religijskim dogmama, a koje nisu imale nikakve veze s prirodnim težnjama čovjeka, nisu mogle naći, kad su jednom ti lanci bili potrgani, i nisu ni našle svoj put k istinskoj religijskoj orijentaciji.

Možda je najvažniji intelektualni faktor koji je sprečavao religijsku obnovu Evrope, bio pojam Isusa Krista kao sina Božijeg. Filozofski nastrojeni kršćani, naravno, nisu nikada tu ideju o sinstvu uzimali u doslovnom smislu; oni su pod tim podrazumijevali manifestaciju Božije Milosti u čovječijem obliku. Ali, na nesreću, svako

nema filozofski naklonjen duh. Za pretežnu većinu kršćana, izraz sin imao je i ima sasvim izravno značenje, iako je uvijek tome bio pridružen neki mističan prizvuk. Za njih je Kristovo "Božije sinstvo" sasvim naravno vodilo prema antropomorfnosti ideji Samog Boga, Koji je poprimio oblik dobroćudnog starca bujne bijele brade; a onaj oblik, uvijekovječen bezbrojnim slikama visoke umjetničke vrijednosti, ostao je otisnut u podsvjesni duh Evrope. U vrijeme kad je ta crkvena dogma gospodarila, u Evropi nije bilo sklonosti da se dovodi u pitanje taj čudan pojam. Ali, kad su intelektualni okviri Srednjeg vijeka bili jednom slomljeni, misleći ljudi među Evropljanima nisu se više mogli pomiriti s humaniziranim bogom - Ocem s druge strane, ta antropomorfizacija je postala neoboriv faktor u popularnom pojmu Boga. Nakon razdoblja prosvijećenosti, evropski mislioci su instinktivno ustuknuli pred shvaćanjem Boga kako je predstavljen u učenjima Crkve; a pošto je to shvaćanje bilo jedino na koje su bili naviknuti, oni su počeli odbacivati i samu ideju o Bogu, s tim i samu religiju.

Pored toga, čar izvanrednog materijalnog napretka počeo je usmjeravati ljude prema novim zanimanjima, pa je tako pridonosio sljedećem religijskom vakuumu Zapada. U tom vakuumu razvoj zapadne civilizacije poprimio je tragičan obrat - tragičan sa stajališta bilo koga ko religiju smatra najsnažnijom realnošću u ljudskom životu. Oslobođen svog ranijeg ropstva trinitarističkom kršćanstvu, savremeni zapadnjački duh prekoračio je sve granice i postepeno se ušančio u odlučni antagonizam prema bilo kojem obliku duhovnih zahtjeva u odnosu na čovjeka. Iz podsvjesnog straha da opet ne bude nadvladan silama koje polažu pravo na duhovni autoritet, Evropa je postala šampion svega antireligijskog i u načelu i u akciji. Tako se ona okrenula svom starom rimskom naslijeđu.

Ne može nas se okriviti za tvrdnju. da potencijalna "superiornost" kršćanske vjere nad drugim vjerovanjima nije bila ta koja je omogućila Zapadu da ostvari svoja sjajna materijalna dostignuća: jer ta sjajna dostignuća su nezamisliva bez povijesne borbe evropskih intelektualnih snaga protiv samih načela kršćanske crkve:

njegovo sadašnje materijalističko poimanje života je osveta Evrope za kršćansku "duhovnost" koja se udaljila iz naravnih istina života.

Nije u okviru naše namjere ulaziti dublje u odnose između kršćanstva i savremene zapadne civilizacije. Samo sam pokušao prikazati tri razloga, možda glavna razloga, zašto je ta civilizacija tako temeljito antireligijska u svojim poimanjima i metodama: jedan je naslijeđe rimske civilizacije s njenim potpuno materijalističkim stavom u pogledu ljudskog života i njegove inherentne vrijednosti; drugi, pobuna ljudske naravi protiv kršćanskog prezira ovog svijeta i potiskivanje prirodnih poriva i legitimnih težnji čovjeka (u suprotnosti s tradicionalnim savezništvom Crkve s nosiocima političke i ekonomske moći i njenim hladnokrvnim sankcioniranjem svake eksploatacije koju su nosioci moći mogli zamisliti); i, konačno, antropomorfno poimanje Boga. Ta pobuna protiv religije bila je potpuno uspješna - toliko uspješna da su razne kršćanske sekte i crkve bile postepeno prinuđene prilagođavati neke svoje doktrine promijenjenim društvenim i intelektualnim uvjetima Evrope. Umjesto da utječe na društveni život svojih pripadnika i da ga oblikuje, što je prirodna dužnost religije, kršćanstvo se pomirilo s ulogom tolerantne konvencije i ogrtača političkih poduhvata. Za mase ono sada ima samo formalan smisao, kao što je bio slučaj s bogovima starog Rima, kojima se nije dopuštalo niti se pretpostavljalo da imaju bilo kakav realan utjecaj na društvo. Bez sumnje, ima još uvijek mnogo pojedinaca na Zapadu koji osjećaju i misle na istinski religijski način i čine beznadne pokušaje da pomire svoja vjerovanja s duhom svoje civilizacije; ali oni su samo izuzeci. Prosječan zapadnjak - bio on demokrat ili fašist, kapitalist ili komunist, fizički radnik ili intelektualac - zna za samo jednu pozitivnu "religiju", a to je obožavanje materijalnog napretka, vjerovanje da nema drugog cilja u životu osim da se upravo taj život čini neprestano lakšim ili kako se obično kaže "neovisnim od Prirode". Hramovi te "religije" su gigantske tvornice, kina, hemijske laboratorije, plesne dvorane, hidroelektrane; a njezini su svećenici bankari, inženjeri, filmske zvijezde, industrijski magnati, vrhunski sportisti. Neizbježan rezultat te žudnje za moći i užitkom, stvaranje je neprijateljskih skupina naoružanih do zuba i odlučnih da unište jedni druge kad god se njihovi interesi sukobe. Na

kulturnoj strani, rezultat je stvaranje ljudskog tipa čija je moralnost ograničena samo na pitanja praktične koristi, a čiji je najviši kriterij dobra i zla materijalni uspjeh. U dubokom preobražaju kroz koji sada prolazi društveni život Zapada, taj novi utilitaristički moral postaje sve više i više očit. Sve vrijednosti koje imaju izravan utjecaj na materijalnu dobrobit društva - kao npr. tehnička djelotvornost, patriotizam, osjećaj nacionalne pripadnosti itd., uzdižu se i često apsurdno primjenjuju kod vrednovanja ljudi; dok vrline koje su nedavno bile ocjenjivane s čisto etničkog stanovišta, primjerice sinovljeva ljubav ili seksualna vjernost, brzo gube svoju važnost - zato što one ne donose opipljivu, materijalnu korist društvu. Stoljeće u kojem je insistiranje na snažnim porodičnim vezama bilo odlučno za blagostanje skupine ili roda, potiskuju, u savremenom Zapadu, stoljeće kolektivne organizacije u puno širim okvirima. A u društvu koje je bitno tehnološko i koje se organizira ubrzanim korakom na čisto mehaničkim linijama, ponašanje sina prema ocu nije od velikog društvenog značaja, sve dok se te osobe vladaju u granicama opće pristojnosti koje nameće društvo u odnosu između svojih članova. Prema tome, zapadnjački otac gubi sve više i više autoritet u odnosu na svog sina, i sasvim logično, sin gubi poštovanje prema ocu. Njihovi međusobni odnosi polahko se prevladavaju, čine ih zastarjelim postulatima mehaniziranog društva koje ima tendenciju da ukine sve privilegije jedne osobe u odnosu na drugu i - u logičnom razvoju te zamisli - isto tako privilegije usljed porodičnih odnosa.

Uporedo s tim ide progresivno rastakanje "starog" seksualnog morala. Seksualna vjernost i disciplina brzo postaju stvar prošlosti savremenog Zapada, jer su oni uglavnom bili motivirani etikom; a etička promišljanja nemaju nikakav opipljiv, izravan utjecaj na materijalno blagostanje društva. I tako, disciplina u seksualnim odnosima brzo gubi svoj značaj i nadomješta se "novom" moralnošću koja proglašava neograničenu individualnu slobodu ljudskog tijela. U bliskoj budućnosti jedino će seksualno ograničenje biti, u najboljem slučaju, izvedeno iz razmatranja demografije i eugenike.

Nije bez interesa zapaziti kako je skicirana antropologijska evolucija dovedena do svog logičkog vrhunca u Sovjetskoj Rusiji, koja na kulturnom planu ne predstavlja razvoj bitno različit od ostatka

zapadnog svijeta. Naprotiv, izgleda da je komunistički eksperiment samo kulminacija i ispunjenje onih nesumnjivo antireligijskih i - konačno - antiduhovnih tendencija savremene zapadne civilizacije. Može čak biti da se sadašnji oštri antagonizam između kapitalističkog Zapada i komunizma, u svom korijenu, može pripisati samo različitom koraku kojim ovi, bitno paralelni pokreti, napreduju prema zajedničkom cilju. Njihova unutarnja sličnost će, nema sumnje, postojati sve više naglašena u budućnosti: ali čak i sada je to vidljivo u temeljnoj tendenciji kako zapadnog kapitalizma, tako i komunizma da potčini duhovnu individualnost čovjeka i njegovu etiku čisto materijalnim zahtjevima kolektivne mašinerije zvane "društvo", u kojem je individua samo zubac na kotaču.

Jedini mogući zaključak je da civilizacija ove vrste mora biti smrtni otrov za bilo koju kulturu utemeljenu na religijskim vrijednostima. Na naše izvorno pitanje da li je moguće prilagoditi islamski način mišljenja i življenja zahtjevima zapadne civilizacije, i *vice versa*, treba dobiti negativan odgovor. U islamu, prvi i najvažniji cilj je moralni razvoj ljudskog bića; i, prema tome, etičko promišljanje potiskuje čisto utilitarno. U savremenoj zapadnoj civilizaciji, položaj je upravo obrnut. Razmatranje materijalne koristi dominira svim manifestacijama ljudske aktivnosti, a etika se protjeruje u mračnu pozadinu i osuđuje na puko teorijsko postojanje bez i najmanje moći da utječe na zajednicu. Govoriti o etici, u takvim okolnostima, nije daleko od licemjerja; zato su intelektualno poštene savremeni zapadni mislioci subjektivno opravdani ako, u svojim razmišljanjima o zapadnoj civilizaciji, izbjegavaju svaku aluziju na nadnaravnu etiku. Kod manje poštenih - kao i kod onih koji nisu potpuno odlučni u svojim moralnim stavovima - pojam nadnaravne etike preživljava kao neki iracionalni faktor razmišljanja, slično kao što je matematičar prinuđen operirati s nekim "iracionalnim" brojevima, koji sami po sebi ne predstavljaju ništa opipljivo, ali su ipak potrebni za premošćivanje praznine mašte, usljed strukturalnih ograničenja ljudskog duha.

Takav neodređen stav prema etici svakako je nespojiv s religijskom orijentacijom i, prema tome, moralni temelj savremene zapadne civilizacije nespojiv je s islamom.

Sve ovo nipošto ne isključuje mogućnost da muslimani od Zapada primaju neke impulse u području egzaktnih i primijenjenih znanosti; ali njihovi kulturni odnosi trebaju počinjati i završavati na toj tački. Ići dalje i imitirati zapadnu civilizaciju u njezinu duhu, njezinu načinu života i njezinoj društvenoj organizaciji je nemoguće a da se ne zada fatalan udarac samom postojanju islama kao ideološkog pothvata.

O OPONAŠANJU¹

Oponašanje, individualno ili društveno, zapadnog načina života od strane muslimana, nesumjivo je najveća opasnost za postojanje - ili bolje reći - ponovno oživljavanje islamske civilizacije. Porijeklo te kulturne bolesti (jedva da je moguće takvu pojavu drukčije nazvati), datira od unazad nekoliko desetljeća i povezano je s očajem muslimana koji su vidjeli materijalnu moć i progres Zapada i usporedili ga sa žalosnim stanjem svog vlastitog društva. Iz muslimanskog nepoznavanja pravih učenja islama - u velikoj mjeri usljed uskogrudog stava tzv. uleme - proizašla je ideja da muslimani ne mogu biti kadri držati korak s progresom ostatka svijeta, ako se ne prilagode socijalnim i ekonomskim pravilima Zapada. Muslimanski svijet je bio u stagnaciji: mnogi su muslimani došli do zaključka da islamski društveni i ekonomski sistem nije spojiv sa zahtjevima progressa i da, prema tome, mora biti modificiran prema zapadnim uzorima. Ti se "prosvijećeni" ljudi nisu brinuli da istraže u kolikoj je mjeri islam, kao učenje, bio odgovoran za dekadenciju muslimana; oni nisu prestali istraživati stvarnu ideologiju islama; oni su samo isticali, s pravom, da su učenja njihovih savremenih teologa u većini slučajeva zapreka progressu i materijalnom dostignuću. Ali, umjesto da usmjere svoju pažnju prema originalnim izvorima - Kur'anu, sunnetu - oni su šutke identificirali islamski zakon, Šerijat, s okamanjenim fikhom naših dana, i ustvrdili da je manjkav u mnogim aspektima; prema tome, oni su izgubili svaki praktičan interes za Šerijat kao takav i prognali ga u carstvo povijesti i čisto teorijskog udžbenika. Na taj im je način oponašanje zapadne civilizacije izgledalo kao jedini put izlaska iz močvare dekadence i degeneracije muslimanskog svijeta. U svojim dobronamjernim ali pogrešno usmjerenim naporima, takvi "prosvijećeni" muslimani imali su podršku, tokom prvih dviju dekada ovog stoljeća, od drugorazrednog

¹ Poglavlje iz knjige: *ISLAM NA RASPUĆU*, Muhammed Asad, prijevod s engleskog: Hilmo Ćerimović, Izdavač: El-Kalem, Sarajevo, 2002. god.

apologetskog pisanja koje, je, dok otvoreno nije nijekalo praktična učenja islama, pokušavalo pokazati da bi se njegova ideologija mogla lahko potčiniti socijalnim i ekonomskim koncepcijama zapadnog svijeta. Muslimansko oponašanje zapadne civilizacije bilo je tako naizgled opravdano i bio je popločan put za postupno napuštanje najelementarnijih društvenih načela islama - uvijek pod izlikom islamskog "progres" - što danas obilježava evoluciju nekoliko najnaprednijih muslimanskih zemalja.

Beskorisno je dokazivati, kao što čine mnogi iz muslimanske "inteligencije", da nema nikakvih duhovnih posljedica, živjeli mi na ovaj ili onaj način, oblačili mi zapadnu odjeću ili onu naših predaka, bili mi konzervativni u svojim običajima ili ne. Takvo je rezoniranje do kraja varljivo. Naravno, u islamu nema uskogrudnosti. Kao što je rečeno u prvom poglavlju, islam čovjeku dopušta vrlo široke granice mogućnosti sve dok on ne djeluje u suprotnosti s religijskim propisima. Ali, sasvim neovisno od činjenice da su mnoge stvari koje su bitan dio zapadne društvene strukture - kao, naprimjer, slobodno i neograničeno miješanje spolova, ili interes (kamata) na kapital kao temelj ekonomske aktivnosti² - očito suprotstavljanje učenjima islama, prirodni karakter zapadne civilizacije jasno isključuje, kao što sam pokušao pokazati, *religijsku orijentaciju u čovjeku*. Samo vrlo površni ljudi mogu vjerovati da je moguće oponašati neku civilizaciju u njezinu vanjskom izgledu a u isto vrijeme ne biti pod utjecajem i njezina duha. Civilizacija nije prazan oblik, nego živi organizam. Čim počnemo usvajati vanjske oblike tog organizma, njegove unutarnje struje i dinamički utjecaji počinju djelovati u nama i oblikovati polahko, neprimjetno, čitav naš mentalni stav.

Upravo potpuno razumijevajući tu istinu, Poslanik je rekao:

² U pogledu potpune seksualne siobode, razuzdanosti i promiskuiteta koji je prozeo zapadno društvo u toku prošlih dekada, etički pogled islama je očit i ne traži nikakav daljnji komentar. Što se tiče ustanove interesa (riba) kao sastavnog dijela savremene ekonomske aktivnosti, treba primijetiti da je posljednjih godina muslimanska zajednica učinila veliki korak prema uspostavljanju bezinteresnog (beskatnog) bankarskog sistema i, prema tome, ekonomski sistem koji bi odgovarao zahtjevima Šerijata.

"Onaj ko oponaša druge ljude, postaje jedan od njih." (Musned Ibn Hanbel, Sunen Abu Davud). Taj općepoznati hadis nije samo moralna zapovijest nego i objektivni iskaz činjenice - u ovom slučaju, činjenice o neizbježnosti toga da muslimane asimilira bilo koja nemuslimanska civilizacija koju oni oponašaju u njezinim vanjskim oblicima.

U ovom je pogledu teško vidjeti fundamentalnu razliku između "važnih" i "nevažnih" aspekata društvenog života. Sve je važno u ovom kontekstu. Ne može biti veće greške od pretpostavke da je, naprimjer, odjeća nešto čisto "vanjsko" i, prema tome, bez značenja za intelektualno i duhovno čovjekovo Ja. Odjeća je općenito posljedica dugogodišnjeg razvoja ukusa i ljudskih potreba. Moda odgovara estetskim koncepcijama toga naroda i na taj način njegovim sklonostima. Ona je oblikovana i stalno se preoblikuje u skladu s promjenama, kroz koje prolazi karakter i naklonosti ljudi. Zapadna moda današnjice, naprimjer, potpuno odgovara intelektualnom i moralnom karakteru savremenog Zapada. Usvajanjem zapadne odjeće umjesto svoje vlastite, musliman nesvjesno prilagođava svoje ukuse ukusima Zapada i oblikuje svoje vlastito intelektualno i moralno ja na takav način da se ono konačno "uklapa" u novu odjeću. A čineći tako, on dobrim dijelom odriče kulturne mogućnosti otvorene njegovu vlastitom narodu; on odriče njihove tradicionalne ukuse, njihovo estetsko vrednovanje, njihove sklonosti i predrasude, a prihvaća lakejstvo intelektualnog i moralnog robovanja stranoj civilizaciji. Drugim riječima, ako musliman oponaša odjećom, "kopira" manire i način života Zapada, on otkriva svoje sklonosti za tu civilizaciju, ma kakve bile njegove izjave u pogledu njegovih pretenzija. Praktički je nemoguće oponašati stranu civilizaciju a da se ne cijeni njezin duh. A isto tako je nemoguće cijiniti duh neke civilizacije koja je suprotstavljena religijskom pogledu na život, a ostati dobar musliman.³

³ U ovom kontekstu, isto tako, čitalac se mora sjetiti da je ova knjiga pisana prije skoro pet decenija. U to doba bilo je još uvijek moguće da muslimanska zajednica sačuva, zbog svog kulturnog dostojanstva, one tradicionalne elemente odjeće i općenito vanjskog izgleda koji je razlikuje od zapadnog društva. Međutim u proteklom razdoblju muslimanski svijet je usvojio dobar dio zapadnih estetskih utjecaja, uz posljedicu da je za mnoge muslimane, a naročito za obrazovane među

Tendencija oponašanja neke strane civilizacije je neizbježno posljedica osjećanja inferiornosti. To, a ništa drugo, problem je s muslimanima koji oponašaju zapadnu civilizaciju. Oni uspoređuju njezinu moć i tehničku vještinu kao sjajnu površinu s tužnom bijedom islamskog svijeta; oni počinju vjerovati da u naše vrijeme ne postoji drugi put osim zapadnog puta. Okrivljavati islam za naše vlastite nedostatke je moda dana. U najboljem slučaju, naši tzv. intelektualci usvajaju apologetski stav i pokušavaju uvjeriti sebe i druge da je islarn kompatibilan sa usvajanjem zapadnih vrijednosti.

Da bi postigli obnovu svijeta islama, muslimani se moraju, prije usvajanja bilo kakvih mjera reforme, potpuno osloboditi apologetskog duha u odnosu na svoju religiju i društvenu strukturu. Musliman mora živjeti uzdignute glave. On mora shvatiti da on jeste poseban i različit od ostatka svijeta, i on mora naučiti da bude ponosan što je različit. On mora nastojati sačuvati tu razliku kao dragocjenu kvalitetu i izricati je hrabro svijetu, umjesto da se za to opravdava i pokušava utonuti u druge kulturne krugove. To ne znači da se muslimani moraju izdvojiti od glasova koji dolaze izvana. Može se u svako vrijeme primati nove, pozitivne utjecaje od stranih civilizacija a da se nužno ne napusti svoja vlastita. Primjer te vrste je bila evropska renesansa. Tamo smo vidjeli kako brzo Evropa prihvaća arapske utjecaje u materiji i metodi učenja. Ali ona nije nikada oponašala vanjski izgled i duh arapske kulture i nije nikada žrtvovala svoju vlastitu intelektualnu i estetsku nezavisnost. Ona je koristila arapske utjecaje samo kao sredstvo da učini plodnim svoje vlastito tlo, upravo kao što su Arapi, u svoje vrijeme, koristili helenističke utjecaje.

U oba slučaja rezultat je bio duhovno obogaćenje, snažan, nov rast domaće civilizacije, pune samopouzdanja i ponosa. Nijedna civilizacija ne može prosperirati, čak ni postojati, nakon što izgubi svoj ponos i svoju vezu sa svojom vlastitom prošlošću.

Ali islamski svijet, s rastućom tendencijom u oponašanju

njima, dostignuta tačka sa koje nema povratka. Za njih bi nastojanje da se vrate načinu odijevanja i vanjskom izgledu prošlih pokoljenja bilo samo još jedan čin sterilnog i nedostojnog oponašanja, u ovom slučaju mrtve i nepovratne prošlosti.

Zapada i težnjom za usvajanjem zapadne ideje i zapadnih ideala, postupno prekida veze koje ga povezuju s vlastitom prošlošću i, prema tome, gubi ne samo svoje kulturno nego i svoje duhovno korijenje. On sliči drvetu koje je bilo snažno sve dok je bilo duboko ukorijenjeno u tlo. Ali planinska bujica zapadne civilizacije je ogoljela to korijenje; drvo polahko vehnje zbog nedostatka hrane. Njegovo lišće opada, njegove grane odumiru. Na kraju je i samo stablo u opasnosti da se sruši.

Oponašanje zapadne civilizacije ne može biti pravo sredstvo za oživljavanje islamskog svijeta iz mentalne i društvene obamrlosti izazvane degeneracijom praktične religije u puki običaj lišen svakog života i moralnog poriva. Gdje onda da muslimani traže duhovni intelektualni podsticaj toliko potreban našim danima?

Odgovor je jednostavan kao što je jednostavno i pitanje: zaista, on je već sadržan u pitanju. Islam, kao što sam već ranije istaknuo više puta, nije samo "vjerovanje srca" nego i jasno definiran program individualnog i društvenog života. On može biti razoren asimilacijom u stranu kulturu koja ima bitno različite moralne temelje. Isto tako, on može biti obnovljen onog trenutka kada se vrati svojoj vlastitoj stvarnosti i kada mu se dadne vrijednost faktora koji određuje i oblikuje našu osobnu i društvenu egzistenciju u svim njezinim aspektima.

Pod utjecajem novih ideja i proturječnih strujanja, tako karakterističnih za razdoblje u kojem živimo, islam više ne može sebi dopustiti da ostane prazna forma. Njegov magični stoljetni san je prekinut; on mora ustati ili umrijeti. Problem s kojim se muslimani danas sučeljavaju jeste problem putnika koji je došao na raspuće. On može ostat tamo gdje se našao; to bi, međutim, značilo smrt skapavanjem. Može izabrati put koji nosi oznaku: "Prema zapadnoj civilizaciji" - ali bi onda morao reći zbogom svojoj prošlosti zauvijek! Ili, može izabrati drugi put, onaj nad kojim piše: "Prema realnosti islama". Samo taj put može odgovarati onima koji vjeruju u svoju prošlost i u mogućnost njezine transformacije u živu budućnost.

DEDŽAL¹

ULAZIM U KRIVUDAVE ULICE najstarijeg dijela Medine; kameni kućni zidovi u sjeni, zastakljene lođe i blakoni vise nad sokacima koji liče na klance i mjestimično su tako uski da se dvoje jedva može mimoći; dolazim pred sivu, kamenu fasadu biblioteke koju je prije stotinjak godina izgradio neki turski učenjak. U njenom dvorištu, iza bronzane rešetke kapije, primamljiva tišina. Prolazim preko kamenom popločanog dvorišta, pored osamljenog drveta što sa svojim nepokretnim granama stoji usred njega i ulazim u nadsvođenu dvoranu s vitrinama za knjige - hiljade rukom pisanih knjiga; među njima neki najrjeđi rukopisi za koje se zna u islamskom svijetu. Upravo knjige poput ovih, dale su slavu islamskoj kulturi, slavu koja je prohujala kao jučerašnji vjetar.

Dok gledam ove knjige u kožnim povezima, nesklad između muslimanskog jučer i danas pogađa me kao bolan udarac...

„Šta te tišti, sinko? Zašto taj gorki izraz na tvome licu?"

Okrećem se prema glasu - i gle, sjedeći na ćilimu u jednom prozoru, s knjigom na koljenima, sićušna figura mog starog prijatelja, šeika Abdullaha ibn Bulejhida. Njegove oštre, ironične oči pozdravljaju me toplim svjetlucanjem dok ljubim njegovo čelo i sjedam pored njega. On je najveći među ulemom u Nedždu i, uprkos izvjesnoj doktrinarnoj skučenosti svojstvenoj pogledu vehabija, jedan je od najdubljih umova koje sam sreo u muslimanskim zemljama. Njegovo prijateljstvo prema meni mnogo je doprinijelo da mi život u Arabiji bude lagahan i prijatan, jer u Ibn Saudovom kraljevstvu njegova riječ se poštuje više nego bilo čija osim Kraljeve. On zatvara svoju knjigu i privlači me k sebi gledajući me ispitivački.

¹ Poglavlje iz knjige: *PUT U MEKKU*, Muhammed Asad, prijevod s engleskog Hilmo Ćerimović, Izdavač: El-Kalem, Sarajevo, 1997. god.

„Mislio sam, Šeiče, koliko smo se mi muslimani udaljili od ovoga" - i ja pokazah prema knjigama na policama - „i došli do naše sadašnje bijede i degradacije."

„Sinko moj", odgovori starac, „mi samo žanjemo ono što smo posijali. Nekada smo bili veliki, a islam nas je učinio velikim. Bili smo nosioci Objave. Sve dok smo ostali vjerni toj Objavi, naša srca su bila inspirisana, a naši umovi rasvijetljeni; ali čim smo zaboravili sa kakvim ciljem nas je Svemogući bio obdario, pali smo. Mnogo smo se udaljili od ovoga" - i Šeik ponavlja moj pokret rukom prema knjigama. - „Zato što smo se udaljili od onoga što nas je učio Poslanik - neka ga Bog blagoslovi i da mu mir - prije trinaest vijekova..."

„A kako ide tvoj rad?", ispituje on nakon stanke, jer zna da se bavim studijama u vezi s ranom islamskom historijom.

„Moram priznati, Šeiče, ne sasvim dobro. Ne mogu da nađem mira u svom srcu, a ne znam zašto. Tako sam se opet odao lutanju pustinjom."

Ibn Bulejhid gleda u mene nasmiješenim očima - onim mudrim, prodornim pogledom - i usukuje svoju naknivenu bradu: „Duh treba da ima svoje, a tijelo treba da ima svoje... Ti se moraš oženiti."

Ja, naravno, znam da se ženidba u Nedždu smatra rješenjem za gotovo sve nevolje i tako ne mogu da se suzdržim od smijeha:

„Ali, Šeiče, ti dobro znaš da sam se ponovo oženio tek prije dvije godine i da mi se ove godine rodio sin."

Starac sliježe ramenima: „Ako je srce muškarca u miru s njegovom ženom, on ostaje kod kuće koliko god može. Ti nisi mnogo kod kuće... A, osim toga, nikada još nije muškarac bio povrijeđen ako se oženio drugom ženom." (On sam, usprkos svojih sedamdeset godina, ima sada tri, a kažu da najmlađa, s kojom se oženio tek prije nekoliko mjeseci, ima jedva šesnaest godina.)

„Možda to", dodajem, „ne vrijeda muškarca da uzme drugu ženu, ali šta je sa prvom ženom? Zar to ne vrijeda nju?"

„Moj sinko, ako žena drži čitavo srce muškarca, on neće misliti

o drugoj ženidbi, niti mu to treba. Ali ako njegovo srce nije potpuno s njom - hoće li ona išta dobiti držeći ga tako s pola srca samo za sebe?"

Na to vjerovatno nema odgovora. Islam preporučuje, bez sumnje, jednoženstvo, ali dopušta da muškarac uzme do četiri žene u izuzetnim okolnostima. Mogli bismo se upitati zašto takva sloboda nije data i ženi, ali odgovor je jednostavan. Uprkos spiritualnoj činjenici ljubavi koja je ušla u ljudski život u toku razvoja čovjeka, osnovni biološki razlog za seksualni nagon je, kod obaju polova, rađanje; dok žena može, u isto vrijeme, začeti dijete samo od jednoga muškarca i treba da ga nosi devet mjeseci prije nego što bude u stanju da začne drugo, muškarac je tako građen da može začeti dijete svaki put kad oblubi ženu. Odatle, dok bi priroda bila samo rasipnička ako bi dala poligamni instinkt ženi, muškarčeva nesumnjiva poligamna naklonost je, sa stanovišta prirode, biološki opravdana. Naravno, očito je da je biološki faktor samo jedan - i nipošto uvijek najvažniji - aspekt ljubavi; ipak, on je osnovni faktor i, zato, odlučujući u društvenom ustanovljenju ženidbe kao takve. S mudrošću koja uvijek potpuno uzima u račun ljudsku prirodu, islamski zakon samo štiti društveno-biološku funkciju ženidbe (što, naravno, uključuje i brigu za potomke), dopuštajući da muškarac ima više od jedne supruge a ne dozvoljavajući ženi da ima više od jednog muža u isto vrijeme; spiritualni problem ženidbe, pošto se ne može mjeriti, van je odredaba zakona i prepušten je nahođenju partnera. Kad god je ljubav puna i potpuna, pitanje druge ženidbe se naravno ne pojavljuje ni kod jednog od njih; kad god muž ne voli svoju ženu svim svojim srcem, ali još uvijek dovoljno da je ne želi izgubiti, on može uzeti drugu ženu, uz uvjet da se prva slaže s takvim dijeljenjem osjećaja; ako ona ne može da se s tim složi, može dobiti razvod i slobodna je da se opet uda. U svakom slučaju - pošto ženidba u islamu nije sakrament nego građanski ugovor - pribjegavanje razvodu je uvijek otvoreno bilo kojem bračnom partneru, tim više što sramote, koja se drugdje vezuje uz razvod s većim ili manjim intenzitetom, nema u muslimanskom društvu (s mogućnošću izuzeća indijskih muslimana, na koje je u ovom pogledu uticao vjekovni kontakt s hinduskim društvom u kojem je razvod potuno zabranjen).

Sloboda koju islamski zakon dopušta i muškarcu i ženi da

ugovori ili raskine brak, objašnjava zašto blud smatra jednim od najodvratnijih zlodjela, jer za takvu slobodu nikakav emocionalni niti senzualni zaplet ne može nikada poslužiti kao izgovor. Tačno je da su u vijekovima muslimanskog nazadovanja društveni običaji desto otežavali ženi da ostvari svoje pravo razvoda onako slobodno kako je to zakonodavac namjeravao; za ovo, međutim, ne treba kriviti islam nego običaje - upravo kao što običaje, a ne islamsko pravo, treba okriviti za izoliranost u kojoj se drži žena tako dugo u mnogim muslimanskim zemljama, jer niti Kur'an niti životni primjer Poslanika ne pruža nikakvu osnovu za ovu praksu, koja je kasnije našla svoj put u muslimansko društvo iz Bizantije.

ŠEIK IBN BULEJHID prekida moje razmišljanje znalački: „Nema potrebe da žuriš s odlukom. Ona će ti doći, sinko, kad god bude trebalo da dođe”.

BIBLIOTEKA JE TIHA; stari šeik i ja smo sami u zasvođenoj dvorani. Sa male džamije u blizini čujemo poziv na akšamski namaz, a samo trenutak kasnije isti poziv odjekuje sa pet munara Poslanikove džamije koja, sada nama nevidljiva, dominira tako svečano i s tako puno skladnog ponosa nad zelenom kupolom. Mujezin na jednoj munari počinje svoj poziv: **Allahu ekber...** u dubokoj, tamnoj mol ljestvici, polahko dižući i spuštajući u dugim lukovima zvuka: **Bog je najveći, Bog je najveći...** Prije nego što je završio svoju prvu izreku, mujezin na drugoj munari najbližoj nama, upada, s nešto višim tonom... **najveći, Bog je najveći!** I dok na trećoj munari isti zov raste polahko, prvi mujezin je već završio prvi stih i počinje - sada praćen dalekim kontrapunktnim glasovima prve izreke sa četvrte i pete munare - drugi stih: **Svjedočim da nema drugog Boga osim Allaha!** - dok se glasovi sa druge a zatim sa treće munare spuštaju na mehkim krilima... **i svjedočim da je Muhammed Božji poslanik!** Na isti način, dok svaki od mujezina ponavlja stih dva puta, poziv se nastavlja: **Dodite na namaz, dodite na namaz! Požurite vječnoj sreći!** Svaki glas kao da budi druge i privlači ih bliže sebi, samo da bi se on sam povukao i preuzeo melodiju na drugom mjestu, noseći je tako do zaključnog stiha: **Bog je najveći, Bog je najveći! Nema drugog Boga osim Allaha!**

Ovo zvučno svečano miješanje i razdvajanje glasova ne liči ni na kakvo ljudsko pjevanje. I dok mi se srce diže u uzbuđenoj ljubavi prema ovome gradu i njegovim zvukovima, počinjem osjećati da su sva moja lutanja uvijek imala jedan smisao: da shvatim značenje ovoga poziva...

„Dodite“, kaže šeik Ibn Bulejhid, „hajdemo u džamiju na akšamski namaz!“

HAREM, ILI SVETA DŽAMIJA, u Medini dovedena je u svoje sadašnje stanje sredinom prošlog stoljeća, ali njeni dijelovi su mnogo stariji - neki čak iz vremena egipatske mamelučke dinastije, a neki još i stariji. Centralna dvorana, u kojoj se nalazi grob Poslanika, zahvata tačno isto tlo kao zgrada koju je podigao treći halifa, Osman, u sedmom stoljeću. Iznad nje se diže velika zelena kupola, ukrašena s unutrašnje strane ornamentima raskošnih boja. Mnogobrojni redovi teških mramornih stubova nose krov i skladno dijele unutrašnjost. Mramorni pod je prekriven skupocjenim ćilimima. Izvanredno oblikovani bronzani kandelabri ukrašavaju sva tri mihraba, polukružne niše usmjerene prema Meki i ukrašene finim keramičkim pločicama u plavom i bijelom: jedan od tih mihraba je uvijek mjesto za imama koji vodi džema'at u molitvi. Na dugim mesinganim lancima više stotine staklenih i kristalnih kugli; noću su one osvijetljene iznutra pomoću malih lampi s maslinovim uljem i šire mehko svjetlucanje preko redova ljudi na namaz. Danju zelenkasti sumrak ispunjava džamiju i čini je sličnom dnu nekog jezera; kao kroz vodu ljudske prilike promiču bosih nogu preko ćilima i mramornih ploča; kao razdvojen zidom vode, glas imama zvuči u vrijeme namaza s kraja prostrane dvorane, prigušen i bez odjeka.

Sami grob Poslanikov se ne vidi, jer je pokriven teškim brokatnim zavjesama i zatvoren bronzanom rešetkom koju je u petanestom vijeku poklonio egipatski mamelučki sultan Kait-bej. U stvari, i nema nikakve grobne strukture, jer je Poslanik sahranjen ispod zemljanog poda u samoj sobi male kuće u kojoj je živio i umro. Kasnije je sagrađen zid bez vrata oko kuće, zatvarajući je tako od vanjskog svijeta. Dok je Poslanik bio živ, džamija je bila neposredno uz njegovu

kuću; u toku vijekova, međutim, ona je proširivana iznad i iza groba.

Dugi redovi prostirača postavljeni su iznad šljunka otvorenog pravokutnika u džamiji; nizovi ljudi sjede na njima čitajući Kur'an, razgovarajući međusobno, razmišljajući ili jednostavno odmarajući se u očekivanju akšamskog namaza. Ibn Bulejhid kao da je izgubljen u tihoj molitvi.

Iz daljine dolazi glas koji recitira, kao uvijek prije akšamskog namaza, odlomak iz Svete Knjige. Danas je to devedeset i šesta sura - prva objavljena Muhammedu - koja počinje riječima: **Čitaj, u ime Gospodara tvoga koji stvara...** Ovim riječima Božji poziv došao je prvi put Muhammedu u pećini Hira blizu Meke.

On je molio u samoći, kao i često ranije, molio za svjetlo i istinu, kad se iznenada pred njim pojavio melek i naredio mu: „Čitaj!" A Muhammed, koji, kao većina ljudi iz njegove sredine, nije nikada učio da čita a, povrh svega, nije znao šta se od njega očekuje da čita, odgovori: „Ja ne znam čitati." Na to ga melek uze, pritisnu uza se tako da je Muhammed osjetio da ga sva snaga napušta; onda ga pusti i ponovi svoju naredbu: „Čitaj!" Opet Muhammed odgovori: „Ja ne znam čitati". Tada ga melek opet pritisnu dok nije klonuo i pomislio da će umrijeti; još jednom dode gromki glas: „Čitaj!" A kad, po treći put, Muhammed prošapta u strahu „Ja ne znam čitati...", melek ga pusti i progovori:

„Čitaj, u ime Gospodara tvoga koji stvara, stvara čovjeka od zakvačka!

Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj, koji poučava peru, poučava čovjeka onome što ne zna.."

I tako, aluzijom na čovjekovu razum, svijest i znanje, počne objava Kur'ana, koja će se nastaviti u toku dvadeset i tri godine do Poslanikove smrti u Medini u njegovoj šezdeset i trećoj godini.

Ova priča o njegovom prvom doživljaju Objave podsjeća, na neki način, na Jakobovo hrvanje s anđelom kako je opisan u Knjizi stvaranja. Ali dok se Jakob opirao, Muhammed se prepustio anđelovom

zagrljaju sa strahom i zebnjom dok ga „sva snaga nije napustila" i u njemu nije ostalo ništa osim sposobnosti da sluša glas o kojem se više nije moglo reći da li dolazi spolja ili iznutra. On još nije znao da će otada morati da bude pun i prazan u isto vrijeme: ljudsko biće s ljudskim težnjama i željama i sviješću o svom vlastitom životu - a, u isto vrijeme, pasivni instrument za prijem Objave. Neviđena Knjiga vječne istine - koja jedina daje smisao svim zamjetljivim stvarima i zbivanjima - otvarala se pred njegovim srcem, čekajući da bude shvaćena; a bilo mu je rečeno da čita „iz nje svijetu kako bi drugi ljudi mogli razumjeti ono što ne znaju i, zaista, ne mogu znati sami".

Silne posljedice ove vizije svladale su Muhammeda: on, kao Musa pred gorećim žbunom, smatrao se nedostojnim uzvišenog položaja poslanstva i drhtao je pri pomisli da je Bog mogao njega izabrati. Kažu da se vratio u grad svojoj kući i pozvao svoju ženu Hatidžu: „Pokrij me, pokrij me!" - jer se tresao kao grana na oluji. Ona ga je zamotala u pokrivač i njegovo drhtanje se postepeno smiri. Onda joj on ispriča šta mu se desilo i reče: „Zaista, bojim se za sebe". Ali Hatidža, oštroumnosću koju samo ljubav može dati, znala je odmah da ga je bilo strah veličine zadatka koji je pred njim, i onda odgovori: „Ne, Boga mi! Nikada ti On ne bi nametnuo zadatak koji nisi u stanju da izvršiš i nikada te On neće poniziti! Jer, vidiš, ti si dobar čovjek; ispunjavaš svoje dužnosti prema svom rodu, pomažeš slabe, daruješ siromahe, darežljiv si prema gostima i pomažeš onima u pravoj nevolji." Da bi ga utješila, ona povede svog muža do Vereke, svog učenog rođaka koji je već dugo godina bio kršćanin i, u skladu s tradicijom, čitao je Bibliju na hebrejskom; u to doba on je već bio starac i slijep. Hatidža reče: „O sine mog ujaka, poslušaj ovog svog rođaka!" Kad je Muhammed ispričao šta je doživio, Vereka podiže svoje ruke sa strahopoštovanjem i reče: „To je bio Anđeo Objave, onaj kojeg je Bog slao svojim ranijim poslanicima. Oh, da mi je biti mlad! Da mi je dočekati i biti u stanju da ti pomognem kada te tvoj narod bude progonio!"

Na to Muhammed upita u čuđenju: „Zašto bi me oni progonili?"

Mudri Vereka odgovori: „Da, progoniće te. Nikada još nije

došao svome narodu čovjek s porukom sličnom tvojoj a da nije bio progonjen".

I stvarno su ga progonili, u toku trinaest godina, dok nije napustio Meku i otišao u Medinu. Mekelije su uvijek bili tvrda srca...

ALI, KONAČNO, zar je tako teško shvatiti okrutnost srca većine Mekelija koju su ispoljili kada su prvi put čuli Muhammedov poziv? Lišeni svih spiritualnih potreba, oni su znali samo za praktične težnje, jer su vjerovali da se život može poboljšati samo povećanjem sredstava pomoću kojih se može ostvariti vanjska udobnost.

Takvom narodu pomisao da se mora bez kompromisa predati . moralnom zahtjevu - jer islam, doslovno, znači „samopredanost Bogu" - mogla je izgledati sasvim nepodnošljivom. Uz to, Muhammedovo učenje je ugrožavalo ustaljeni red stvari i plemenske običaje tako drage Mekelijama. Kad je on počeo propovijedati Božju jedinstvo i proglasio obožavanje idola za najveći grijeh, oni su u tome vidjeli ne samo napad na svoja tradicionalna vjerovanja nego isto tako i pokušaj razaranja društvene slike njihovog života. Naročito im se nije svidjelo miješanje islama u ono što su oni smatrali čisto „svjetovnim" predmetima van domašaja religije - kao ekonomija, pitanja društvene jednakosti i ponašanja ljudi općenito - jer ovo miješanje se nije sasvim slagalo s njihovim poslovnim navikama, njihovom razuzdanošću i njihovim pogledima o plemenskoj koristi. Za njih, religija je bila lična stvar - više pitanje stava nego ponašanja.

Ovo je bilo upravo suprotno od onoga šta je arapski Poslanik imao na umu kad je govorio o religiji. Po njegovom mišljenju, društveni običaji i ustanove i te kako ulaze u područje religije, a on bi se sigurno jako začudio ako bi mu neko rekao da je religija stvar same lične savjesti i da nema ništa s društvenim ponašanjem. Upravo ova osobina njegove Objave, više nego išta drugo, učinila ju je tako neugodnom paganskim Mekelijama. Da nije bilo njegovog miješanja u društvene probleme, Poslanik bi vjerovatno bio manje odbojan. Bez sumnje, islam bi im smetao utoliko što se njegova suština sukobljava s njihovim vlastitim vjerskim pogledima, ali bi ga oni najvjerovatnije podnosili nakon malo početnog gundanja - upravo kao što su podnosili, malo

ranije, sporadična propovijedanja kršćanstva - samo da je Poslanik slijedio primjer kršćanskih svećenika i ograničio se na to da ljude upućuje da vjeruju u Boga, da Mu se mole za spas i da se pošteno ponašaju u ličnom pogledu. Ali on nije slijedio kršćanski primjer i nije se ograničio na pitanja vjerovanja, ritualnog i ličnog morala. Kako je mogao? Zar mu nije Bog naredio da moli: **Gospodaru naš, daj nam dobro na ovome svijetu kao i dobro na onom svijetu koji će doći?**

U samoj strukturi kur'anske rečenice „dobro na ovome svijetu“ prethodi „dobru na onom svijetu koji će doći“; prvo, zato što je čovjek tako građen da prvo mora tražiti zadovoljenje svojih fizičkih, svjetovnih potreba, da bi mogao slušati poziv duha i tražiti dobro na drugom svijetu. Muhammedova Objava nije postavljala spiritualnost kao nešto razdvojeno i suprotstavljeno fizičkom životu; ona je počivala potpuno na shvaćanju da su duh i tijelo samo različiti aspekti jedne te iste stvarnosti - ljudskog života. Po prirodi stvari, on se nije mogao zadovoljiti samo brigom o moralnom stavu

pojedince, nego je morao težiti da ovaj stav prenese u određeni društveni oblik koji će osigurati svakom članu zajednice najveću moguću mjeru fizičkog i materijalnog blagostanja i, tako, najveću priliku za spiritualni rast.

On je počeo govoreći narodu da je **akcija dio vjere**, jer Boga se ne tiče samo šta neko vjeruje nego i šta radi - naročito ako se to tiče i drugih, a ne samo Njega. On je propovijedao, u najživljim slikovitim prikazima koje mu je Bog stavio na raspolaganje, protiv tlačenja slabih od strane jakih. On je iznio nečuvenu tezu da su muškarci i žene jednaki pred Bogom i da se sve vjerske dužnosti i nade primjenjuju podjednako na njih; on je čak išao tako daleko da izjavi, na užas svih paganskih Mekelija, da je žena ličnost sama po sebi, a ne samo preko svoga odnosa s muškarcem kao majka, sestra, supruga ili kćerka, i da je zato ovlaštena da ima svoje vlasništvo, da vodi poslove za svoj račun i da raspolaze svojom ličnošću kod udaje! On je osudio sve hazardne igre i sve oblike opijanja, jer, prema riječima Kur'ana, **veliko je zlo i nešto dobro u njima, ali je zlo veće od dobra**. Povrh svega, on je ustao protiv tradicionalnog iskorišćavanja jednih od strane drugih, protiv

profita koji donose kamate na zajam, bez obzira na kamatnu stopu, protiv privatnog monopola i ucjenjivanja, protiv poigravanja sa potrebama drugih ljudi - ono što mi danas nazivamo špekulacijom, protiv prosuđivanja pod uticajem plemenski grupnih osjećaja - u modernom jeziku, „nacionalizma". U stvari, on je porekao bilo kakvo moralno pravo plemenskim osjećajima i obzirima. U njegovim očima jedini zakonit, to jest etički dopustiv motiv za lokalno grupiranje, nije slučajnost zajedničkog porijekla nego slobodno, svjesno prihvatanje zajedničkog pogleda na život i zajedničko mjerilo moralnih vrijednosti.

U stvari, Poslanik je tražio temeljitu reviziju gotovo svih društvenih shvaćanja koja su dotad smatrana nepromjenljivim i zato, kako bi se danas reklo, on je „unio religiju u politiku"; sasvim revolucionarna novost u ono doba.

Upravljači paganske Meke bili su uvjereni da su društveni običaji, navike, mišljenja i dogovori u kojima su odgojeni najbolje što se može zamisliti. Naravno, zato su odbijali Poslanikov pokušaj da unese religiju u politiku, to jest da svijest o Bogu učini polaznom tačkom društvene promjene - i osudili ga kao nemoralnog, buntovničkog i „protivnog svim zakonima pristojnosti". I kada je postalo očigledno da on nije samo sanjar nego da zna kako da podstakne ljude na akciju, branitelji ustanovljenog poretka pribjegli su oštroj protuakciji i počeli progoniti njega i njegove sljedbenike...

Na ovaj ili onaj način, svi poslanici su pobijali „ustanovljeni poredak" svoga doba, pa nije iznenađujuće da su gotovo sve njih progonili i ismijavali njihovi sunarodnici - a da posljednjeg od njih, Muhammeda, na Zapadu ismijavaju još i danas!

ODMAH POSLIJE AKŠAMSKOG NAMAZA, šaik Ibn Bulejhid postaje centar pažljivog kruga beduina iz Nedžda i građana željnih da iskoriste nešto od njegove učenosti i mudrosti, dok je on sam uvijek željan da čuje šta mu ljudi mogu reći o svojim doživljajima i putovanjima po dalekim krajevima. Duga putovanja nisu ništa neobično među Nedždancima; oni sebe nazivaju „ehl aššidad", ljudi na devinom sedlu, i mnogima od njih je sedlo bliže nego postelja kod kuće. Ono bez sumnje mora biti mnogo bliže i mladom beduinu Harbu koji je upravo

ispričao Šeiku šta mu se desilo na nedavnom putovanju u Irak, gdje je, prvi put, vidio farandži - to jest, Evropljanina (koji ovaj naziv mogu zahvaliti Francuzima s kojima su Arapi došli u dodir za vrijeme krstaških ratova).

„Reci mi, Šeiče, zašto farandži uvijek nose šešir koji zasjenjuje njihove oči? Kako onda mogu vidjeti nebo?”

„To je upravo ono što oni neće da vide", odgovara Šeik žmirkajući prema meni. „Možda se boje da ih pogled na nebo ne bi podsjetio na Boga, a oni neće da ih se radnim danima podsjeća na Boga...”

Svi se smijemo, ali mladi beduin je uporan u svom traženju znanja. “Pa zašto je onda Bog tako darežljiv prema njima i daje im bogatstva koja uskraćuje vjernicima?”

„Ah, to je jednostavno, sinko. Oni obožavaju zlato i tako je njihovo božanstvo u njihovim džepovima... Ali ovaj moj prijatelj" - i on stavlja ruku na moje koljeno - „zna više o farandžima nego ja, jer on potječe od njih; Bog - neka je slavljeno Njegovo ime - izveo ga je iz mraka u svjetlo islama”.

„Je li to tako, brate? pita me željni mladi beduin. „Je li istina da si ti bio farandži?" - i kad ja klimnih glavom, on prošaputa: „Neka je hvaljen Bog, neka je hvaljen Bog, koji vodi onoga koga On hoće... Reci mi, brate, zašto farandži tako malo poštuju Boga?”

„To je duga priča", odgovaram, „i ne može se ukratko objasniti. Sve što ti mogu sada reći je da je svijet farandža postao svijet Dedžala, blistavog, varljivog. Jesi li ikada čuo za predskazanje našeg Poslanika da će u neko kasnije doba većina naroda na svijetu slijediti Dedžala vjerujući da je on Bog?”

I dok on, s pitanjem u očima, gleda u mene, ja pričam, s vidljivim odobravanjem šeika Ibn Bulejhida, predskazanje o pojavi toga apokaliptičkog bića, Dedžala, koji će imati jedno oko, ali će biti obdaren tajanstvenom snagom koju de mu Bog podariti. On će čuti šta se govori u najudaljenijem kutku Zemlje, a onim jednim okom vidjeće

stvari koje se dešavaju na beskrajnim udaljenostima; on će

letjeti oko Zemlje danima, postizaće da se riznice zlata i srebra iznenada pojavljuju ispod Zemlje, kiša će padati i biljke rasti po njegovoj zapovijesti, ubijaće i opet oživljavati, tako da će svi oni čija je vjera slaba vjerovati da je on sam Bog i klanjaće mu se u obožavanju. Ali onaj čija je vjera čvrsta, čitaće ono što je zapisano plamenim slovima na Dedžalovom čelu: Poricatelj Boga - i tako će znati da je on samo varka da se čovjekova vjera stavi na kušnju...

Dok moj prijatelj beduin gleda u mene široko otvorenih očiju i mrmlija „Utječem se Bogu“, ja se okrećem Ibn Bulejhidu:

„Zar ova parabola, Šeiče, nije prikladan opis moderne tehničke civilizacije? Ona je „jednooka“, to jest, posmatra samo jednu stranu života - materijalni napredak - a nije svjesna njegove duhovne strane. Pomoću svojih mehaničkih čuda ona omogućuje čovjeku da vidi i čuje daleko iznad svog prirodnog domašaja i da pokrije beskrajne udaljenosti nezamislivom brzinom. Njena naučna saznanja „omogućuju padanje kiše i rast biljaka“ i otkrivaju neočekivana bogatstva ispod zemlje. Njena medicina donosi život onima koji su već osuđeni na smrt, dok njeni ratovi i naučni užasi razaraju život. Njen materijalni napredak je tako moćan i tako blistav da oni slabe vjere počinju vjerovati da je ona samostalno božanstvo, ali oni koji su ostali svjesni svoga Tvorca jasno raspoznaju da obožavati Dedžala znači nijekati Boga...”

„Imaš pravo, Muhammede, imaš pravo!“ uzvikuje Ibn Bulejhid, uzbuđeno me lupkajući po koljenu. „Nikada mi nije naum palo da na predskazanje o Dedžalu gledam u tom svjetlu, ali ti imaš pravo! Umjesto da shvatimo da je napredovanje čovjeka i porast bogatstva darežljivost našeg Gospodara, sve više ljudi u svojoj ludosti počinje misliti da je to samo sebi cilj i dostojno obožavanje.”

DA, MISLIM U SEBI, zapadnjak se stvarno predao obožavanju Dedžala. On je već odavno izgubio svaku nevinost, svaku unutarnju integraciju s prirodom. Život mu je postao zagonetka. On je sumnjičav i zato izoliran od svoga brata, usamljen. Da ne bi propao u ovoj usamljenosti, on mora nastojati da vanjskim sredstvima ovlada životom.

Činjenica da je živ ne može mu više, sama po sebi, pružiti unutarnju sigurnost; on se uvijek morao za nju boriti, mučno, od trenutka do trenutka. Pošto je izgubio svaku metafizičku orijentaciju i odlučio da živi bez nje, on mora stalno za sebe iznalaziti mehaničke saveznike; odatle bjesomučna, očajnička jurnjava njegove tehnike. On svaki dan iznalazi nove mašine i svakoj od njih daje nešto od svoje duše da bi se one borile za njegov opstanak. To one zaista rade, ali u isto vrijeme one stvaraju za njega nove potrebe, nove opasnosti, nove strepnje i neugasivu žeđ za novim, ipak umjetnim saveznicima. Njegova duša gubi se u sve smionijem, sve fantastičnijem, sve moćnijem radu stvaralačke mašine, a mašina gubi svoju pravu svrhu - da štiti i obogaćuje ljudski život - i razvija se u božanstvo samo za sebe, u proždrljivog čeličnog Moloha. Svećenici i propovjednici ovog nezasiťog božanstva izgleda da nisu svjesni da je brzina modernog tehničkog progresa rezultat ne samo pozitivnog rasta znanja nego isto tako i duhovnog oćaja i da velika materijalna dostignuća u svjetlu kojih zapadnjak proklamira svoju volju da ovlada prirodom su, u suštini, defanzivnog karaktera; iza njihove blistave fasade vrebata strah od Nepoznatog.

Zapadna civilizacija nije bila u stanju da uspostavi ravnotežu između ćovjekovih tjelesnih i društvenih potreba i njegovih duhovnih težnji; ona je napustila svoju prvobitnu etiku a da pri tome nije bila kadra sama da izgradi bilo kakav drugi moralni sistem, makar teoretski, koji bi se nametnuo razumu. Uprkos svim svojim dostignućima u obrazovanju, ona nije bila u stanju da savlada naivnu spremnost ćovjekovu da bude lahak plijen bilo kakve parole, koliko god apsurdne, koju spretni demagozi mogu da zamisle. Ona je podigla tehniku „organiziranja" do nivoa fine umjetnosti - pa ipak nacije Zapada svakodnevno ispoljavaju svoju krajnju nesposobnost da kontroliraju sile koje njihovi ućenjaci oslobaćaju, i već su dostigli taćku gdje oćigledno neogranićene znanstvene mogućnosti idu ruku pod ruku sa široko rasprostranjenim haosom. Bez bilo kakve prave religiozne orijentacije, zapadnjak ne može imati moralne koristi od svjetla znanja koje njegova - bez sumnje velika - nauka zraći. Na njega se mogu primijeniti rijeći Kur'ana:

„Slični su onima koji potpale vatru, i kad ona osvijetli njihovu okolinu, Allah im oduzme svjetlo i ostavi ih u mraku, i oni ništa ne vide! Gluhi, nijemi i slijepi su, nikako da se osvijeste.”

Pa ipak, u osornosti svoje sljepoće, zapadnjaci su uvjereni da de upravo njihova civilizacija donijeti svjetlo i sreću svijetu... U osamnaestom i devetnaestom stoljeću oni su mislili da prošire Evandjelje kršćanstva po čitavom svijetu; ali sada kad se njihov religiozni žar ohladio toliko da religiju smatraju samo smirujućom muzičkom podlogom - kojoj je dopušteno da prati ali ne da ima uticaj na „stvarni” život - oni su počeli umjesto toga da šire materijalističko Evandjelje „zapadnjačkog načina života”, vjerovanje da se svi ljudski problemi mogu riješiti u tvornicama, laboratorijama i za statističkim stolovima.

Tako je Dedžal došao do izražaja...

DUGA ŠUTNJA. Onda opet progovara Šeik: „Je li te, sinko, shvaćanje šta znači Dedžal navelo da prigrliš islam?”

„Na neki način, mislim, da je to moralo biti, ali to je bio samo posljednji korak.”

„Posljednji korak... Da, ti si mi jednom pričao o svom putu u islam - ali kada i kako ti je, u stvari, postalo jasno da bi islam mogao biti tvoj cilj?”

„Kada? Da se prisjetim... Mislim da je to bilo jednog zimskog dana u Afganistanu, kad mi je konj izgubio potkovicu pa sam morao tražiti kovača u nekom selu van moga puta; tamo mi je jedan čovjek rekao: pa ti si musliman, samo ti to sam još ne znaš...” Bilo je to oko osam mjeseci prije nego sam prihvatio islam... Bio sam na putu od Herata u Kabul...”

BIO SAM na putu od Herata u Kabul i jahao sam, u pratnji Ibrahima i jednog afganistanskog konjanika, kroz snijegom zametene planinske doline i prijelaze Hindukuša, u centralnom Afganistanu. Bilo je hladno i snijeg je blistao, a na sve strane uzdizale su se strme planine, crne i bijele.

Bio sam tužan i, u isto vrijeme, čudno sretan toga dana. Bio sam tužan zato što su ljudi s kojima sam živio u nekoliko posljednjih mjeseci izgledali razdvojeni neprozirnim velovima svjetla i snage što im ih je njihova vjera mogla dati; bio sam sretan zato što su svjetlo i snaga vjere bili tako blizu mojih očiju kao bijele i crne planine - gotovo da se rukama mogu taknuti.

Moj konj počeo hramati i nešto zveknu na njegovom kopitu; željezna potkovica je olabavila i držala se samo na dva klinca.

„Ima li negdje u blizini selo gdje bismo mogli naći kovača?“ upitah našeg afganistanskog pratioca.

„Selo Deh-Zangi je jedva nekoliko kilometara odavde. Tamo ima kovač a Hakim Hazradžata ima svoju kulu tamo.“

I tako odjahasmo u Deh-Zangi preko blistavog snijega, polahko kako ne bismo umorili moga konja. Hakim, guverner pokrajine, bio je mlad čovjek niskog stasa i vesela lica - prijazan čovjek koji je bio radostan da ima stranog gosta u usamljenosti svoje skromne kule. Iako bliski rođak kralja Amanullaha, on je bio jedan od najskromnijih ljudi koje sam sreo u Afganistanu. Prinudio me da ostanem kod njega dva dana.

Uvečer drugoga dana sjeli smo kao i obično za obilnu večeru, a poslije toga nas je zabavljao neki čovjek iz sela baladama koje je pjevao uz pratnju lutnje s tri žice. Pjevao je na pašta jeziku - jeziku koji nisam razumijevao - ali neke perzijske riječi koje je upotrebljavao živo su se isticale u toploj, ćilimima zastrtoj sobi i hladnom bljesku snijega koji je dopirao kroz prozore. On je pjevao, sjećam se, o Davidovoj borbi sa Golijatom - o borbi protiv grube sile - pa iako nisam mogao sasvim slijediti riječi pjesme, tema mi je bila jasna; počinjala je u poniznosti, zatim se dizala u silovitom usponu strasti do završnog, trijumfnog uzvika.

Kad se balada završi, Hakim primijeti: „David je mali, ali je njegova vjera bila velika...”

Ne mogoh se suzdržati da ne dodam: „A vas je mnogo, ali je

vaša vjera mala."

Moj domaćin me pogleda sa čuđenjem i, zbunjen onim što sam gotovo nehotično rekao, počeh se opravdavati. Moje objašnjenje poprimi oblik bujica pitanja:

„Kako se desilo da ste vi, muslimani, izgubili samopouzdanje koje vam je nekad omogućilo da proširite svoju vjeru, za manje od sto godina, od Arabije na zapad do Atlantika i na istok duboko u Kinu - a sada se predajete tako lahko, tako nemoćno, mislim i običajima Zapada? Zašto ne možete vi, čiji su preci osvijetlili svijet znanošću i umjetnošću u vrijeme kada je Evropa ležala u mraku, dubokom barbarizmu i neznanju, skupiti toliko hrabrosti da se vratite svojoj vlastitoj, blistavoj vjeri? Kako to da je onaj Atatürk, taj beznačajni maskarader koji poriče sve vrijednosti islama, postao za vas musliman simbol „muslimanskog preporoda?"

Moj domaćin je ostao bez riječi. Vani je počeo padati snijeg. Opet osjetih onaj val pomiješane tuge i sreće koji sam osjetio primičući se Deh-Zangiju. Osjećao sam minulu slavu i sadašnji sram koji je obuzimao ove kasne sinove jedne velike civilizacije.

„Reci mi - kako je došlo do toga da je vjera vašeg Poslanika i sva njena jasnoća i jednostavnost sahranjena pod kršom jalovih mudrovanja i cjepidlačenja vaših skolastika? Kako se desilo da vaši prinčevi i veliki zemljoposjednici uživaju u bogatstvu i luksuzu dok toliko njihove braće muslimana trpi neizrecivo siromaštvo i prljavštinu - iako je vaš Poslanik naučavao da „niko ne može sebe nazvati vjernikom ako obilato jede, a njegov susjed ostaje gladan?" Možete li mi objasniti zašto ste odgurnuli ženu u pozadinu svog života - iako su žene oko Poslanika i njegovih ashaba imale tako velikog učešća u životu svojih muževa? Kako je došlo do toga da su mnogi od vas muslimana neznalice, a tako mali broj zna jedva čitati i pisati - iako je vaš Poslanik objavio da je „težnja za naukom najsvetija dužnost svakog muslimana i muslimanke" i da je „nadmoćnost učenjaka nad onim koji je samo pobožan kao nadmoćnost punog Mjeseca nad ostalim zvijezdama?"

Još uvijek je moj domaćin zurio u mene bez riječi i ja počeh

misлити da ga je moj ispad duboko uvrijedio. Čovjek s lutnjom, ne razumijevajući dovoljno perzijski da bi me mogao slijediti, gledao je sa čuđenjem stranca koji sa toliko strasti govori Hakimu. Konačno, Hakim privi uza se svoj široki, žuti ogrtač od ovčijeg krzna, kao da mu je hladno, pa prošapta:

„Pa - vi ste musliman...”

Ja se nasmijah i odgovori: „Ne, ja nisam musliman, ali sam vidio toliko mnogo ljepote u islamu da me ponekad ljuti kad vas gledam kako je rasipate... Oprostite mi ako sam govorio oštro. Nisam govorio kao neprijatelj”.

Ali moj domaćin zatrese glavom. „Ne, tako je kako sam rekao! Vi ste musliman, samo vi to ni sami ne znate... Zašto ne izgovorite, sada i ovdje: „Ešhedu en la ilahe illallah, we ešhedu enne Muhammeden abduhu weresuluhu - Svjedočim da nem drugog Boga osim Allaha i da je Muhammed Božiji rob i Božiji poslanik” i postanete musliman stvarno, kao što ste već u svom srcu? Recite to, brate, recite to sada, i ja du sutra ići s vama u Kabul i povesti vas do emira, a on će vas primiti otvorenih ruku kao jednog od naših. On će vam dati kuće, vrtove i stado, a mi ćemo vas voljeti. Recite to, brate...”

„Ako to ikada stvarno izgovorim, to će biti radi mira moga duha, a ne za ljubav emirovih kuća i vrtova.”

„Ali”, insistirao je on, „vi već znate mnogo više o islamu nego većina nas! Šta je to što vi još niste shvatili?”

„To nije pitanje shvaćanja. To je više pitanje uvjerenja; uvjerenja da je Kur'an stvarno Božija riječ, a ne samo briljantna tvorevina velikog ljudskog uma...”

Ali riječi mog afganistanskog prijatelja nikada me potpuno nisu napustile u sljedećim mjesecima.

Iz Kabula sam jahao sedmicama kroz južni Afganistan - kroz stari grad Gaznu, iz kojega je prije gotovo hiljadu godina veliki Mahmud krenuo na svoje osvajanje Indije; kroz egzotični Kandahar, gdje ste mogli vidjeti najžešće ratnike na čitavom svijetu; kroz pustinje

afganistanskog jugozapadnog područja; nazad do Herata, gdje je počelo moje afganistansko putovanje.

Bila je 1926. godina, potkraj zime, kada sam napustio Herat na prvom koraku svog drugog putovanja kući, koje me je trebalo dovesti vozom od afganistanske granice do Marva u ruskom Turkestanu, do Samarkanda, Buhare i Taškenta, a odatle kroz turkmenske stepe do Urala i Moskve.

Moj prvi (i najtrajniji) dojam iz sovjetske Rusije - na željezničkoj stanici Marv - bio je ogroman, lijepo izveden plakat koji prikazuje mladog proletera u plavom radnom odijelu kako nogom gura nekog smiješnog gospodina bijele brade, obučenog u lepršavu odjeću, iz oblacima prekrivenog neba. U legendi na ruskom ispod plakata pisalo je: „Ovako su radnici Sovjetske Unije istjerali boga iz njegovog neba! Izdanje Udruženja bezbožnika Saveza Sovjetskih Socijalističkih Republika.”

Tako službeno sankcionirana antireligiozna propaganda isticala se svugdje; na javnim zgradama, na ulicama i, naročito, u blizini bogomolja. U Turkestanu, to su, naravno, većinom bile džamije. Iako zajedničke molitve nisu bile izričito zabranjene, vlasti su činile sve da odvrate od učestvovanja u njima. Često su mi govorili, naročito u Buhari i Taškentu, da policijski agenti zapisuju imena svih koji ulaze u džamiju; primjerci Kur'ana se plijene i uništavaju, a omiljena zabava mladih bezbožnika je da bacaju svinjske glave u džamije; zaista dražesan običaj.

S osjećanjem olakšanja prešao sam poljsku granicu nakon nekoliko sedmica putovanja kroz azijsku i evropsku rusiju. Otišao sam pravo u Frankfurt i pojavio se u sada već mi bliskoj sredini svoga lista. Nije mi trebalo dugo da ustanovim da je za vrijeme moga odsustva moje ime postalo čuveno i da su me sada smatrali jednim od najsitaknutijih dopisnika centralne Evrope. Neki od mojih članaka, naročito oni u vezi sa zamršenom religioznom psihologijom Iranaca, privukli su pažnju istaknutih orijentalista i dobili više nego prolazno priznanje. Na osnovu tih dostignuća bio sam pozvan da održim niz predavanja na Geopolitičkoj akademiji u Berlinu, gdje mi rekoše da se

nikada ranije nije desilo da se čovjeku moje dobi (nisam još imao ni dvadeset i šest godina) pruži takva čast. Drugi članci od općenitog interesa bili su objavljeni, uz dozvolu Frankfurter Zeitunga, u mnogim listovima; jedan članak, saznao sam, bio je objavljen gotovo trideset puta. Sve u svemu, moja iranska lutanja bila su izvanredno unosna.

U TO VRIJEME sam se oženio sa Elzom. Dvije godine moga odsustva iz Evrope nisu oslabile našu ljubav nego čak ojačale i sa srećom koju nikada prije nisam osjećao odbijao sam njena strahovanja o velikoj razlici u našim godinama.

„Ali kako se možeš oženiti sa mnom?“ prepirala se ona. „Nemaš još ni dvadeset i šest, a ja imam preko četrdeset godina. Razmisli o tome: kada ti budeš imao trideset, j a du imati četrdeset i pet, a kada ti imadneš četrdeset ja ću biti stara žena...”

Smijao sam se: „Šta to smeta? Ja ne mogu zamisliti budućnost bez tebe.”

Konačno je popustila.

Nisam pretjerivao kada sam rekao da ne mogu zamisliti budućnost bez Elze. Njena ljepota i njena instinktivna dražest toliko su me neodoljivo privlačile da nisam čak mogao pogledati ni jednu drugu ženu, a njeno osjećajno razumijevanje onoga što tražim od života osvjetljavalo je moje vlastite nade i želju i činilo ih stvarnijim i uhvatljivijim nego što bi ih moglo ikada učiniti moje vlastito mišljenje.

Jednom prilikom - moralo je to biti nekoliko dana nakon što srno se uzeli - ona primijeti: „Kako je čudno da ti potcjenjuješ misticizam u religiji... Ti si sam mistik - čulna vrsta mistika, pružaš svoje prste prema životu oko sebe, vidiš zamršene, mistične oblike u svakodnevnim stvarima - u mnogim stvarima koje drugim ljudima izgledaju sasvim obične... Ali onoga trenutka kada se okreneš religiji, ti si sami mozak. Kod većine ljudi to je upravo obratno...”

Ali Elza nije bila stvarno zbunjena. Ona je znala za čim težim kad sam joj govorio o islamu, pa iako ona nije, možda, osjećala istu potrebu kao ja, njena ljubav je nagonila da učestvuje u mom traganju.

Često bismo čitali Kur'an zajedno i raspravljali o njegovim idejama; Elza je, kao i ja, bivala sve više impresionirana unutarnjom povezanošću njegovih moralnih učenja i praktičnih uputa. Prema Kur'anu, Bog nije pozivao čovjeka na slijepu pokornost nego se više obraćao njegovom razumu; On nije stajao po strani čovjekove sudbine nego je bio „bliže nego vaša žila kucavica na vratu“, On nije povlačio nikakvu graničnu liniju između vjere i društvenog ponašanja a, što je možda bilo najvažnije, On nije počinjao s aksiomom da je život opterećen sukobom između materije i duha i da put prema Svjetlu zahtijeva oslobađanje duše od okova tijela. Svaki oblik nijekanja života i samougušivanja strasti mučenjem tijela Poslanik je osudio u izrekama kao: „Asketizam nije za nas“ i „Nema odricanja ovog svijeta u islamu.“ Ljudska želja da živi ne samo da je priznata kao pozitivan, koristan instinkt nego je isto tako obdarena svjetlošću etičke postavke. Čovjek se, u stvari, uči: Ti ne samo da možeš potpuno koristiti svoj život, nego si obavezan da tako radiš.

Cjelovita slika islama pojavljivala se s takvom konačnošću i odlučnošću koja me ponekad zapanjivala. Ona je popimala oblik nekim procesom koji se gotovo mogao opisati kao neka vrsta duševne osmoze - to jest, bez ikakvog svjesnog napora s moje strane da sastavim i „sistematiziram“ mnoge fragmente znanja na koje sam naišao za vrijeme protekle četiri godine. Vidio sam pred sobom nešto kao savršeno arhitektonsko djelo, sa svim njegovim elementima skladno zamišljenim da upotpune i potpomognu jedan drugog, bez ičega suvišenog, bez ikakvog nedostatka - ravnoteža i mir što vam daje osjećaj da je sve u shvaćanjima i postavkama islama „na svom pravom mjestu“.

Prije trinaest stoljeća jedan čovjek je ustao i rekao: Ja sam samo smrtnik; ali On koji je stvorio svemir zapovjedio mi je da vam donesem Njegovu Objavu. Da biste mogli živjeti u skladu s planom Njegovog stvaranja, On mi je naredio da vas podsjetim na Njegovo postojanje, svemoć i sveznanje i da vam pružim program ponašanja. Ako prihvatite ovo podsjećanje i ovaj program, slijedite me. Ovo je bila suština Muhamedove poslaničke misije.

Društvena šema koju je on iznosio takve je jednostavnosti da ide zajedno samo sa stvarnom veličanstvenošću. Ona počinje od postavke da su ljudi biološka bića, s biološkim potrebama, i da ih je Tvorac tako uvjetovao da moraju živjeti u skupinama da bi mogli potpuno zadovoljiti svoje psihičke, moralne i intelektualne zahtjeve; ukratko, oni su ovisni jedni od drugih. Stalnost uspona duhovnog rasta ličnosti (osnovni cilj svake religije) zavisi od toga da li ga pomažu, ohrabruju i štite ljudi oko njega koji, naravno, očekuju istu saradnju od njega. Ova ljudska međuzavisnost je bila razlog zbog koga u islamu religija nije mogla biti odvojena od ekonomije i politike. Da uredi praktične ljudske odnose na takav način da svako nađe što je moguće manje prepreka a što je moguće više ohrabrenja u razvoju svoje ličnosti - to i ništa drugo je islamska zamisao prave funkcije društva. Tako je bilo samo prirodno da se sistem koji je proglasio poslanik Muhammed u dvadeset i tri godine svoga poslanstva odnosi ne samo na duhovne stvari nego pruža i okvir za sve individualne i društvene aktivnosti. On nudi koncept ne samo individualnog poštenja, nego isto tako i uravnoteženog društva koje treba da izazove takvo poštovanje. On pruža osnovne linije političke zajednice - samo obrise, pošto su detalji čovjekovih političkih potreba vremenski uslovljeni i zato promjenljivi - kao i šemu ličnih prava i društvenih dužnosti kod kojih je činjenica historijske evolucije kako treba predviđena. U životu i svim njegovim vidovima, moralnim i fizičkim, individualnim i zajedničkim; problemi tijela i duha, seksa i ekonomije imaju, zajedno s problemima teologije i obožavanja, svoje legitimno mjesto u Poslanikovim učenjima i ništa što se odnosi na život ne izgleda beznačajno a da ne bi bilo uvučeno u sferu vjerske misli - čak ne ni takva „svjetovna“ pitanja kao što je trgovina, nasljedje, pravo vlasništva ili posjedovanja zemlje.

Sve odredbe islamskog prava su zasnovane s ciljem jednake koristi za sve članove zajednice, bez obzira na rođenje, rasu, spol ili raniju društvenu pripadnost. Nikakva posebna prava nisu rezervirana za osnivače zajednice ili njegove potomke. Viši i niži su, u društvenom smislu, nepostojeći izrazi, a niti postoji koncept klase. Sva prava, dužnosti i mogućnosti primjenjuju se jednako na sve koji pripadaju islamu. Nije potreban svećenik da posreduje između čovjeka i Boga jer

„On zna šta leži otvoreno u njihovim rukama kao i ono što skrivaju iza svojih leđa.” Ne priznaje se druga odanost osim odanosti Bogu, Njegovom Poslaniku, roditeljima i zajednici koja ima za cilj uspostavljanje Božije milosti na Zemlji; to isključuje onu vrstu odanosti koja kaže „bilo pravo, bilo krivo, moja zemlja” ili „moja nacija”. Da bi objasnio ovaj princip, Poslanik je vrlo naglašeno rekao u više prilika: **„Ne pripada nama onaj koji proglašava dobro plemenske pripadnosti; ne pripada nama onaj ke se bori za stvar plemenske pripadnosti; ne pripada nama onaj ko umre za ljubav plemenske pripadnosti.”**

Prije islama, sve političke organizacije - čak i one na teokratskoj ili poluteokratskoj bazi - bile su ograničene uskim konceptima plemena i plemenske homogenosti. Odatle božanski kraljevi starog Egipta nisu ništa mislili van horizonta Nilske doline i njenih stanovnika, a u ranoj teokratskoj državi Jevreja, kad je bilo zamišljeno da Bog vlada, neizbježno je to bio bog Djece Izraela. U strukturi kur'anske misli, s druge strane, razmatranju porijekla ili plemenske pripadnosti nije bilo mjesta. Islam je pretpostavljao cjelovitu političku zajednicu koja ruši konvencionalne podjele na osnovu roda, plemena i rase. U ovom pogledu, islam i kršćanstvo, moglo bi se reći, imali su isti cilj: zastupaju međunarodnu zajednicu ljudi ujedinjenih njihovom pripadnošću zajedničkom idealu; međutim, dok se kršćanstvo zadovoljilo samo moralnim zastupanjem ovoga principa i, savjetujući svojim sljedbenicima da caru daju njegovo, ograničilo svoj univerzalni poziv na duhovnu sferu, islam je iznio pred svijet viziju političke organizacije u kojoj bi svijest o Bogu bila glavni izvor čovjekovog praktičnog ponašanja i jedina osnova svih društvenih ustanova. Zato - ispunjavajući ono što kršćanstvo nije ispunilo - islam je otvorio novo poglavlje u razvoju čovjeka: prvi slučaj otvorenog, ideološkog društva, nasuprot zatvorenim, rasno ili geografski ograničenim društvima prošlosti.

Poruka islama zamislila je i ostvarila u praksi civilizaciju u kojoj nije bilo nikakva mjesta za nacionalizam, nikakvih posebnih interesa, nikakve klasne podjele, nikakve crkve, nikakvog svećenstva, nikakvog nasljednog plemstva, u stvari, nikakvih nasljednih funkcija uopće. Cilj

je bio uspostavljanje teokratije u odnosu na Boga i demokratije između čovjeka i čovjeka. Najvažnije svojstvo te nove civilizacije - svojstvo koje je razlikuje od svih drugih pokreta u ljudskoj historiji - bila je činjenica da je ona bila koncipirana pomoću voljnog pristanka i izrasla na voljnom pristanku zainteresiranih ljudi. Ovdje društveni progres nije bio, kao u svim drugim zajednicama i civilizacijama poznatim u historiji, rezultat pritiska i protupritiska suprotstavljenih interesa, nego sastavni dio izvornog „ustava“. Drugim riječima, iskren društveni ugovor leži u korijenu stvari; ne kao govorna fraza koju su formulirale kasnije generacije vlastodržaca u obranu svojih privilegija, nego stvarni, historijski izvor islamske civilizacije. Kur'an kaže: **„Gle, Bog je kupio od vjernika njihove ličnosti i imovinu, nudeći im raj za uzvrat... Radujte se, zato, pogodbi koju ste napravili, jer to je sjajna pobjeda.“**

Znao sam da je ova „sjajna pobjeda“ - jedini primjer stvarnog društvenog ugovora zabilježen u historiji - bila ostvarena samo **za** vrijeme vrlo kratkog perioda, ili, bolje reći, samo za vrijeme vrlo kratkog perioda učinjen je širok pokušaj da se to ostvari. Manje od stoljeća nakon Poslanikove smrti, politički oblik nekadašnjeg islama počeo je da se kvari i, u sljedećim stoljećima, originalni program je postepeno potiskivan u pozadinu. Nastupile su plemenske borbe **za** vlast umjesto slobodnog ugovora slobodnih ljudi i žena; nasljedno kraljevstvo, toliko suprotno političkom konceptu, islama koliko i mnogoboštvo njegovom teološkom konceptu uskoro se pojavilo - a s njim dinastičke borbe i intrige, plemenske povlastice i ugnjetavanja i uobičajena degradacija religije na status služavke političke vlasti; ukratko, mnoštvo „posebnih interesa“ tako poznatih historiji. Neko vrijeme veliki mislioci islama pokušavali su održati njegovu pravu ideologiju uzvišenom i čistom, ali oni koji su došli iza njih bili su manje vrijednosti i počeli su zapadati nakon dva-tri stoljeća u močvaru intelektualnih konvencija, prestali su da misle samostalno i zadovoljili se ponavljanjem mrtvih fraza ranijih generacija - zaboravljajući da je svako ljudsko mišljenje vremenski uslovljeno, pogrešno, i zato mu je potrebna stalna obnova. Prvobitna pokretačka snaga islama, tako ogromna u svom početku, bila je dovoljna za neko vrijeme da nosi

muslimansku zajednicu naroda do velikih kulturnih visina - do onog veličanstvenog nivoa naučnih, literarnih i umjetničkih dostignuća koja historici opisuju kao zlatni vijek islama; ali u toku još nekoliko vijekova ova pokretačka snaga se gasila usljed nedostatka duhovne hrane, i muslimanska civilizacija je sve više stagnirala lišena stvaralačke moći.

NISAM IMAO nikakvih iluzija u pogledu sadašnjeg stanja stvari u muslimanskom svijetu. Četiri godine koje sam proveo u tim zemljama pokazale su mi da, dok je islam još živ, zamjetljiv u pogledu na svijet svojih pripadnika i u šutljivom priznavanju njegovih etičkih postavki, oni sami su kao paralizirani ljudi, nesposobni da svoja vjerovanja prevedu u plodonosnu akciju. Ali ono što me se ticalo više od neuspjeha današnjih muslimana da primijene sistem islama, bile su mogućnosti samog tog sistema. Za mene je bilo dovoljno da znam da je za kratko vrijeme, u samom početku islamske historije, bio učinjen uspješan pokušaj da se taj sistem primijeni u praksi i što je izgledalo moguće jednom, može realno postati moguće ponovo. Zar je bilo važno, rekoh sebi, što su muslimani skrenuli s puta prvobitnog učenja i upali u indolenciju i neznanje? Zar je važno što oni ne žive prema idealu koji im je pružio arapski Poslanik prije trinaest stoljeća - ako sam ideal još uvijek leži pristupačan svima koji žele da slušaju njegovu Objavu? A sasvim je moguće, mislio sam, da je nama, koji kasnije dolazimo, ta Objava daleko potrebnija nego ljudima iz Muhammedovog doba.

Oni su živjeli u okolini mnogo jednostavnijoj nego što je naša, pa je njihove probleme i teškoće bilo mnogo lakše riješiti. Svijet u kojem sam ja živio - čitav taj svijet - ljuljao se usljed nedostatka bilo kakvog sporazuma o tome šta je duhovno dobro i zlo i, zato, društveno i ekonomski isto tako. Nisam vjerovao da čovjek pojedinac treba „spasenje“, ali sam vjerovao da moderno društvo treba spas. Više nego ikada ranije, osjećao sam s rastućom izvjesnošću, da naše vrijeme treba ideološku osnovu za novi društveni sporazum: ono treba vjeru koja bi nam omogućila da shvatimo prazninu materijalnog napretka samo radi toga napretka - a da pri tome ipak daje životu na ovome svijetu ono što mu pripada; to bi nam pokazalo kako da uspostavimo ravnotežu između duhovnih i fizičkih zahtjeva i tako nas spasilo od propasti u koju nesmotreno srljamo.

NE BI BILO pretjerano reći da je u tom periodu moga života problem islama - jer to je bio za mene problem - obuzimao moj duh u tolikoj mjeri da je potiskivao sve ostalo. Moja zaokupljenost je već tada bila prerasla početni stepen, kada je bila samo intelektualna zainteresiranost za čudnu, iako privlačnu, ideologiju i kulturu; postala je strastveno traženje istine. U poređenju s ovim traganjem, čak i pustolovna uzbuđenja prošlih dviju godina putovanja izblijedila su do beznačajnosti toliko da mi je bilo teško koncentrirat se na pisanje nove knjige koju je izdavač Frankfurter Zeitung pravom od mene očekivao.

U početku je dr. Simon popustljivo gledao na moje očigledno skanjivanje da produžim rad na toj knjizi. Konačno, upravo sam se bio vratio s dugog putovanja i zaslužio sam neku vrstu odmora; moja nedavna ženidba izgleda da je isto tako i opravdala odgađanje pisanja. Ali kad je odmor i odgađanje počelo da se produžuje preko onoga što je dr. Simon smatrao razumnim, on mi napomenu da bi bilo vrijeme da se spustim na zemlju.

Kad se sada sjećam, izgleda mi da je on bio vrlo uviđavan, ali mi se to nije činilo tako u to doba. Njegovo često i uporno ispitivanje o napredovanju s „knjigom” imalo je efekat suprotan od onog što je namjeravao; osjećao sam se prevarenim i počeo sam osjećati odvratnost i pri samoj pomisli na knjigu. Više mi je bilo stalo do onoga što još treba da otkrijem nego do opisivanja onoga što sam dotada bio našao.

Konačno, dr. Simon ogorčen primijeti: „Ne mislim da ćete vi ikada napisati tu knjigu. Ono od čega vi trpite je horror libri.”

Pomalo razdražen, odgovorih: „Možda je moja bolest čak i ozbiljnija od toga. Možda trpim od horror scribendi!”

„Pa, ako trpite od toga”, odvrati on oštro, „zar mislite da je Frankfurter Zeitung pravo mjesto za vas?”

Jedna riječ izazvala je drugu i naše neslaganje preraste u svađu. Istog dana dao sam otkaz Frankfurter Zeitungu i nakon sedmice dana otputovao s Elzom u Berlin.

Naravno, nisam namjeravao da napustim žurnalizam jer, osim

udobnog života i zadovoljstva (privremeno pokvarenog „knjigom“) koje mi je pisanje pružalo, on mi je nudio jedini način da se vratim muslimanskom svijetu, a u muslimanski svijet htio sam se vratiti po svaku cijenu. S ugledom koji sam postigao posljednje četiri godine nije bilo teško stupiti u nove kontakte sa štampom. Uskoro nakon mog raskida s Frankfurtom, zaključio sam vrlo povoljne ugovore s druga tri lista: *Neue Züricher Zeitung* iz Ciriha, *Telegraf* iz Amsterdama i *Kölnische Zeitung* iz Kelna. Otada su moji članci o Srednjem istoku trebalo da se pojavljuju u ova tri lista koji su - iako možda neuporedivi s Frankfurter Zeitungom - bili među najvažnijim u Evropi.

Za neko vrijeme Elza i ja smo se nastanili u Berlinu, gdje sam namjeravao završiti seriju predavanja na Geopolitičkoj akademiji, a nastaviti svoje islamske studije.

Moji stari literarni prijatelji bili su radosni da sam se vratio, ali nikako nije bilo lahko povezati konce naših ranijih odnosa tamo gdje su bili potrgani kada sam otišao na Srednji istok. Bili smo se otuđili; više nismo govorili istim intelektualnim jezikom. Posebno ni kod jednog od mojih prijatelja nisam mogao izazvati bilo šta nalik na razumijevanje za moju zaokupljenost islamom. Gotovo svi do jednoga zatresli bi glavom zbunjeno kada sam pokušavao da im objasnim da se islam, kao intelektualna i društvena zamisao, može povoljno uporediti s bilo kojom drugom ideologijom. Iako bi ponekad i dopustili razumnost ovog ili onog islamskog prijedloga, većina je bila mišljenja da su stare religije stvar prošlosti i da naše vrijeme zahtijeva novi, „humanistički“ prilaz. Ali čak ni oni koji nisu tako odlučno poricali svaku vrijednost institucionalnoj religiji, nisu nipošto bili skloni da napuste popularno zapadnjačko shvaćanje da islamu, pošto se pretežno bavi svjetovnim stvarima, nedostaje „mistika“ koju s pravom očekujemo od religije.

Posebno me iznenadilo kad sam otkrio da upravo onaj aspekt islama koji me u prvi mah privukao - odsustvo podjele realnosti na fizički i duhovni dio i naglasak na razumu kao putu vjeri - tako malo privlači intelektualce koji inače pripisuju razumu dominantnu ulogu u životu; upravo su samo u religioznoj sferi instinktivno odstupali od svoje tako uobičajene „racionalne“ i „realističke“ pozicije. U ovom

pogledu nisam mogao opaziti nikakve razlike između malog broja onih mojih prijatelja koji su religiozno naklonjeni i onih mnogobrojnih kojima je religija prestala da bude bilo šta više od demodirane konvencije.

Vremenom, međutim, shvatio sam gdje leži njihova teškoća. Počeo sam zapažati da u očima ljudi odgojenih u području kršćanske misli - sa naglaskom na „nadnaravnim“, što je navodno svojstveno svakom pravom religioznom iskustvu - pretežno racionalan pristup izgleda da udaljava od duhovne religiozne vrijednosti. Ovaj stav nije nipošto bio ograničen na kršćane vjernike. Usljed dugotrajne, gotovo isključive povezanosti Evrope s kršćanstvom, čak i Evropljani agnostici podsvjesno su naučili da gledaju na svako religiozno iskustvo kroz leću kršćanskih shvaćanja i smatrali bi ga „valjanim“ samo ako je popraćeno uzbuđenjem tajanstvenog strahopoštovanja pred stvarima skrivenim i van intelektualnog shvaćanja. Islam nije ispunjavao ovaj zahtjev; on je naglašavao saradnju fizičkih i duhovnih oblika života na savršeno prirodnom stupnju. U stvari, njegov pogled na svijet bio je toliko različit od kršćanskog, na kojem je većina zapadnjačkih etičkih koncepata bila bazirana, da je prihvatanje valjanosti jednoga neizbježno vodilo do osporavanja valjanosti drugog.

Što se mene tiče, sada sam znao da se priklanjam islamu, ali krajnje skanjanje je odgađalo konačni, neopozivi korak. Pomisao na prihvatanje islama bila mi je kao pustolovina preko mosta iznad ponora između dvaju različitih svjetova; mosta tako dugog da se mora dostići tačka s koje nema povratka prije nego drugi kraj postane vidljiv. Bio sam sasvim svjestan da du, ako postanem musliman, morati da se odvojim od svijeta u kojem sam odrastao. Nikakav drugi izlaz nije bio moguć. Stvarno se nije moglo slijediti poziv Muhammeda a pri tome zadržati svoje unutarnje veze s društvom u kojem vladaju dijametralno suprotni koncepti. Ali - da li je islam stvarno Božija objava ili samo mudrost velikog, ali ipak - čovjeka...?

JEDNOGA DANA - bio je septembar 1926. - Elza i ja nađosmo se u berlinskoj podzemnoj željeznici. Bilo je odjeljenje više klase. Moj pogled slučajno pade na dobro obučenog čovjeka nasuprot meni, očito

imućnog poslovnog čovjeka, s divnom kožnom torbom na koljenima i velikim dijamantnim prstenom na ruci.

Dokono pomislih kako se naočita figura ovoga čovjeka dobro uklapa u sliku prosperiteta koji se susretao svuda u centralnoj Evropi tih dana; prosperiteta koji tim više pada u oči što je došao nakon godina inflacije, kada je sav ekonomski život bio, po pravilu, potpuna zbrka i bijeda. Većina ljudi bili su sada dobro obučeni i uhranjeni, a čovjek nasuprot meni nije zato bio nikakav izuzetak. Ali kada sam pogledao u njegovo lice, nije mi se činilo da gledam sretnu osobu. Izgledao je zabrinut, ali ne samo zabrinut nego jako nesretan, s očima koje zure u prazno i uglovima usana spuštenim kao u bolu - ali ne tjelesnom bolu. Ne želeći da budem neuljudan, okrenuh oči i vidjeh do njega neku elegantnu gospodu. I ona je imala čudno nesretan izraz lica kao da proživljava ili doživljava nešto što joj izaziva bol; ipak, njene usne su bile stisnute u nešto nalik na osmijeh koji je, siguran sam, morao biti namješten. Tada počeh gledati okolo u sva ostala lica u odjeljenju - lica bez izuzetka dobro obučениh i dobro hranjenih ljudi i na gotovo svakom od njih mogao sam zapaziti izraz skrivene patnje, tako skrivene da vlasnik lica kao da je nije bio ni svjestan.

Ovo je zaista bilo čudno. Nikada prije nisam vidio tako mnogo nesretnih lica oko sebe; ili možda nikada prije nisam tražio ono što je sada tako glasno iz njih progovaralo? Dojam je bio tako snažan dato spomenuh Elzi; i ona počeh gledati oko sebe pažljivim oko slikara vičnog studiranju ljudskih crta lica. Onda se okrenu meni, začudeno, i reče: „Imaš pravo. Oni svi izgledaju kao da trpe paklene muke... Pitam se da li oni sami znaju šta se dešava s njima?”

Znao sam da ne znaju - jer inače ne bi mogli rasipati svoj život kao što to čine, bez ikakve vjere u istine koje obavezuju, bez ikakvog cilja osim želje da podignu svoj vlastiti „životni standard”, bez ikakve nade osim da pribave više materijalnih prednosti, više stvari i možda više modi...

Kad smo se vratili kući, slučajno pogledah na svoj stol na kojem je ležao otvoren Kur'an koji sam ranije bio čitao. Mehanički uzeh knjigu da je odložim, ali baš kad sam htio da je zatvorim, pogled mi pade na

otvorenu stranicu i pročitah:

Oposjednuti ste gramzivošću za sve više i više dok ne odete u grob. Ali, vi ćete saznati! Ali, vi ćete saznati! Pa, kad biste samo to znali sigurno, vi biste zaista vidjeli pakao u kojem ste. U svoje vrijeme, zaista, vi ćete vidjeti sigurno svojim očima: toga Dana bićete pitani šta ste uradili s blagoslovom života."

Za trenutak sam zastao bez daha. Mislim da mi je knjiga zadrhtala u rukama. Onda sam je pružio Elzi: „Čitaj ovo. Zar to nije odgovor na ono što smo vidjeli u podzemnoj željeznici?"

To je bio odgovor; tako odlučan da sve sumnje iznenada nestadoše. Sada sam znao, van svake sumnje, da je Bog inspirisao tu knjigu koju držim u ruci; jer iako je pružena čovjeku prije trinaest stoljeća, ona je jasno predviđala nešto što može postati istinito samo u ovom kompliciranom, mehaniziranom našem vijeku što ga slabosti opsjedaju.

U svim vremenima ljudi su poznavali gramzivost; ali nikada prije toga gramzivost nije bila prerasla puku žudnju da se nešto postigne i postala opsesija koja zamagljuje pogled na sve ostalo, neodoljiva žudnja da se dobije, uradi, ostvari sve više i više - više danas nego jučer i više sutra nego danas, demon što jaše na vratu ljudi i bičuje njihova srca naprijed prema ciljevima koji izazovno blistaju u daljini ali se rasplinjuju u ništavilo vrijedno prezira čim ih dostignu, uvijek pružajući obećanje novih ciljeva naprijed - ciljeva još blistavijih, izazovnih sve dok su na horizontu, ali određenih da nestanu u novom ništavilu čim dođu na dohvat; a ta glad, ta nezasita glad za uvijek novim ciljevima koji razjedaju ljudsku dušu: „**Pa, kad biste to samo znali, vidjeli biste pakao u kojem ste...**"

Ovo, vidio sam, nije bila samo ljudska mudrost čovjeka iz daleke prošlosti u dalekoj Arabiji. Koliko god je on mogao biti mudar, takav čovjek nije mogao sam predvidjeti nevolje tako svojstvene dvadesetom stoljeću. Iz Kur'ana je govorio glas veći od Muhammedovog glasa...

MRAK JE obavijao dvorište Poslanikove džamije i ublažavale

su ga samo uljane svjetiljke obješene na dugim lancima između stubova arkada. Šeik Abdullah ibn Bulejhid sjedi oborene glave i zatvorenih očiju. Ko ga ne pozna mogao bi pomisliti da je zaspao; ali ja znam da je moje pričanje slušao s velikom pažnjom pokušavajući da ga uskladi sa svojim širokim iskustvom o ljudima i njihovim srcima. Nakon duge stanke on podiže glavu i otvori oči:

„A onda? Šta si onda uradio?”

„Očitu stvar, Šeiče. Potražio sam jednog prijatelja muslimana iz Indije koji je u to doba bio na čelu male muslimanske zajednice u Berlinu i rekao mu da želim prihvatiti islam. On ispruži desnu ruku

prema meni i ja je prihvatih te u prisustvu dva svjedoka izjavih: „Svjedočim da nema drugog Boga osim Allaha i da je Muhammed Njegov poslanik”.² Nekoliko sedmica kasnije učinila je to i moja žena.

„A šta su tvoji rekli na to?”

“Pa, nije im se to svidjelo. Kada sam obavijestio svog oca da sam postao musliman, on čak nije ni odgovorio na moje pismo. Nakon nekoliko mjeseci sestra mi je pisala da me smatra mrtvim... Na to sam mu pisao drugo pismo, uvjeravajući ga da moje prihvatanje islama ne mijenja ništa u mom ponašanju ili mojoj ljubavi prema njemu; da, naprotiv, islam zahtijeva da volim i poštujem svoje roditelje više nego sve druge ljude... I to pismo je ostalo bez odgovora.”

“Ne, otac je zaista morao biti jako privržen svojoj religiji.”

„Ne, Šeiče, nije, a to je najčudnija strana priče. On me, mislim, smatra otpadnikom, ne toliko od njegove vjere (jer on nikada do nje nije mnogo držao) koliko od zajednice u kojoj je odrastao i kulture kojoj je privržen.”

„I nikada ga otada nisi vidio?”

„Ne, uskoro nakon preobraćanja moja žena i ja smo napustili

² Ovakva izjava je jedini „ritual” potreban da se postane musliman. U islamu su izrazi „poslanik” i „profet” međusobno zamjenjivi kad se primjenjuju na velike profete koji donose novu Objavu, kao Muhammed, Isa, Musa, Ibrahim.

Evropu; nismo mogli izdržati da tamo duže ostanemo. A ja se nikada nisam vratio..."³

³ Naši odnosi su se ponovno uspostavili 1935., nakon što je moj otac konačno shvatio i ocijenio razloge mog prelaska na islam. Iako se nikad više nismo sreli, stalno smo se dopisivali sve do 1942. godine kada su njega i moju sestru nacisti deportirali iz Beta u koncentracioni logor, gdje su i umrli.

DŽIHAD¹

DOK IZLAZIM iz Poslanikove džamije, neko me hvata za ruku; okrećem se i susrećem oči Sidi Muhammeda ez-Zuvaje, senusiju.

„O, sinko, kako sam radostan da te opet vidim nakon toliko mjeseci. Neka te Bog blagoslovi u ovom blagoslovljenom Gradu Poslanika.”

Ruku pod ruku, šetamo polahko kaldrmisanom ulicom koja vodi od džamije do glavnog bazara. U svom bijelom sjevernoafričkom burnusu, Sidi Muhammed je poznata pojava u Medini, gdje živi već godinama i mnogi ljudi prekidaju naš hod da bi ga pozdravili s poštovanjem ne samo zbog njegovih sedamdeset godina nego i zbog glasa o njemu kao jednom od vođa libijske herojske borbe za nezavisnost.

„Želim da ti kažem, sinko, da je Seid Ahmed u Medini. Nije sasvim zdrav i bilo bi mu veliko zadovoljstvo da te vidi. Koliko dugo ćeš ostati ovdje?”

„Samo do prekosutra”, odgovaram, „ali svakako neću otići a da ne vidim Seida Ahmeda. Idemo sad kod njega.”

U cijeloj Arabiji nema nikoga koga volim više od Seida Ahmeda, jer nema nikoga ko se žrtvovao tako potpuno i tako nesebično za neki ideal. Učenjak i borac, on je posvetio čitav svoj život duhovnoj obnovi muslimanske zajednice i njenoj borbi za političku nezavisnost, znajući dobro da jedno ne može bez drugoga.

Kako se dobro sjećam svog prvog susreti sa Seid Ahmedom, prije mnogo godina, u Meki...

¹ Poglavlje iz knjige: *PUT U MEKKU*, Muhammed Asad, prijevod s engleskog Hilmo Ćerimović, Izdavač: El-Kalem, Sarajevo, 1997. god.

Sjeverno od Svetoga Grada uzdiže se brdo Ebu Kubajs, centar mnogih starih legendi i predaja. S njegovog vrha, okrunjenog malom, bijelo okrećenom džamijom s dva niska minareta, pruža se divan pogled dolje, u dolinu Meke gdje se na njenom trgu vidi Kaba i živopisni amfiteatar nemarno rasutih kuća što se uspinju uz gole, stjenovite padine, na sve strane. Malo ispod vrha brda Ebu Kubajs, kompleks kamenih zgrada visi iznad tijesnih terasa kao grozd orlovihi gnijezda, mekansko sjedište bratstva senusija. Starac kojeg tamo sretoh - izgnanik kojem su svi putevi do njegovog doma u Čirenaiki zatvoreni nakon tridesetogodišnje borbe i njegove sedmogodišnje odiseje između Crnog mora i jemenskih planina - imao je ime čuveno u čitavom muslimanskom svijetu: Seid Ahmed, Veliki Senusi. Nijedno drugo ime nije donijelo mnogo besanih noći kolonijalnim vladarima sjeverne Afrike, čak ni ime velikog Abd el-Kadira iz Alžira u devetnaestom stoljeću, ili marokanskog Abd el-Kerima koji je bio tolika neprilika Francuzima nešto kasnije. Ta imena, koliko god nezaboravna kod muslimana, imala su samo politički značaj - dok je Ahmed i njegov red bio u toku mnogih godina i velika duhovna snaga.

Upoznao nas je moj javanski prijatelj hadži Agos Šalim, koji je bio u vodstvu indonežanske borbe za političku emancipaciju i bio došao u Meku na hadž. Kad je Seid Ahmed čuo da sam nedavno primio islam, on pruži ruku prema meni i reče prijazno:

„Dobro došao među svoju braću, moj mladi brate...”

Patnja je bila utisnuta na lijepom licu ostarjelog borca za vjeru i slobodu. Njegovo lice, s malom sijedom bradom i senzualno ocrtanim usnama između bolnih crta, bilo je umorno; očni kapci teško su padali preko očiju i davali im izgled pospanosti; boja njegovog glasa bila je mehka i prožeta tugom. Ali ponekad bi se u njima pojavio bljesak. Oči bi poprimile blistavu oštrinu, glas bi postao jasniji, a iz nabora njegovog bijelog burnusa podigla bi se ruka kao orlovo krilo.

Baštinik ideje i misije koja je mogla, da je postigla svoje ostvarenje, donijeti renesansu modernog islama; čak ni u iznemoglosti, starosti i bolesti, i u slomu svoga životnog djela, sjevernoafrički heroj nije bio izgubio svoj žar. Imao je pravo da ne očajava; znao je da težnja

za religioznim i političkim preporodom u istinskom duhu islama - za koji se zalagao pokret senusi - nikada ne može biti izbrisana iz srca muslimanskih naroda.

SEID AHMEDOV DJED, veliki alžirski učenjak Muhammed ibn Ali es-Senusi (tako nazvan prema plemenu Benu Senus, kojem je pripadao) bio je taj koji je u prvoj polovini stoljeća iznio ideju islamskog bratstva koje bi moglo utrti put osnivanju istinskog islamskog komonvelta. Nakon niza godina putovanja i studiranja u mnogim arapskim zemljama, Muhammed ibn Ali je osnovao prvu zemlju, ili logor, senusijskog reda na brdu Ebu Kubajs, u Meki, i brzo dobio jaku podršku među beduinima Hidžaza. Međutim, on nije ostao u Meki, nego se vratio u sjevernu Afriku, da bi se konačno smjestio u Džagbubu, oazu u pustinji između Cirenaike i Egipta, odakle se njegova poruka raširila kao munja preko cijele Libije i daleko van nje. Kad je umro 1859, senusije (kako su se zvali svi članova reda) ovladale su prostranom državom od obala Mediterana duboko u ekvatorijalnu Afriku i u područje Tuareg u alžirskoj Sahari.

Izraz „država” ne opisuje tačno ovu jedinstvenu tvorevinu, jer Veliki Senusi nije nikada imao za cilj uspostavljanje vlasti, bilo svoje lične, bilo svojih nasljednika; ono što je on htio to je da pripremi organizacionu osnovu za moralni, društveni i politički preporod islama. U skladu s ovim ciljem on nije učinio ništa da poremeti tradicionalnu plemensku strukturu toga područja, niti je osporavao nominalnu vrhovnu vlast turskog sultana nad Libijom - kojeg je on i dalje priznavao kao halifu - već je sve svoje napore posvetio odgajanju beduina u nauci islama, od kojeg su se u prošlosti bili udaljili, i buđenju kod njih svijesti o bratstvu koje je predviđeno Kur'anom, ali je bilo znatno razoreno stoljetnim plemenskim neprijateljstvima. Iz mnogih zavija koje su nikle po sjevernoj Africi senusije su prenosile svoju poruku do najudaljenijih plemena i u toku nekoliko decenija doveli do gotovo čudesne promjene među Arapima, a isto tako i među Berberima. Stara međuplemenska anarhija se postepeno smanjivala i nekad neobuzdani pustinjski ratnici postali su prožeti dotad nepoznatim duhom saradnje.

Njihova djeca su u zavijama sticala obrazovanje - ne samo u učenjima islama nego isto tako u mnogim praktičnim vještinama i zanatima koje su ranije prezirali ratnički nomadi. Bili su potaknuti da buše više boljih bunarova u područjima koja su stoljećima ležala gola, a pod vodstvom senusija počеше da se u pustinji pojavljuju napredne plantaže. Potpomognuta je trgovina, i mir, koji su senusije donijeli, omogućio je putovanje u područjima gdje u prošlim godinama nikakav karavan nije mogao proći neuznemiren. Ukratko, uticaj reda je bio snažan podsticaj za civilizaciju i napredak, dok je njegova stroga pravovjernost podigla moralne norme nove zajednice daleko iznad svega što je taj dio svijeta ikada iskusio. Gotovo svi do posljednjeg, plemena i njihovi poglavari, drage volje su prihvatili duhovno vodstvo Velikog Senusija; čak i turske vlasti u libijskim priobalnim gradovima ustanovile su da im je moralni autoritet reda znatno olakšao odnose s nekada tako „tvrdochornim” beduinskim plemenima.

Zato, mada je red usmjeravao svoje napore na napredni preporod domaćeg stanovništva, njegov uticaj se gotovo nije mogao razlikovati od stvarne upravne moći. Ova moć je počivala na sposobnosti reda da podigne proste beduine i Tuarege sjeverne Afrike iz njihovog dotadašnjeg jalovog formalizma u vjerskim stvarima, da ih ispuni željom da istinski žive u duhu islama i da im dade osjećaj da svi rade za slobodu, ljudsko dostojanstvo i bratstvo. Nikad od vremena Poslanika nije bilo nigdje u muslimanskom svijetu masovnog pokreta tako bliskog islamskom načinu života kao što je pokret senusija.

Ovo mirno razdoblje bilo je prekinuto u posljednjoj četvrti devetnaestog stoljeća, kada je Francuska počela napredovati južno od Alžira u ekvatorijalnu Afriku, i okupirati, korak po korak, područja koja su ranije bila nezavisna pod duhovnim vodstvom reda. U obrani svoje slobode, osnivačev sin i nasljednik, Muhammed el-Mahdi, bio je prinuđen da se lati mača i više ga nikada nije bio u stanju odložiti. Ova duga borba bila je pravi islamski džihad - rat samoobrane, kako je definirano Kur'anu: „BoritesenaBožjemputuprotivonihkojisebore protiv vas, ali vi sami ne budite agresori; jer, zaista, Bog ne voli agresore... Borite se protiv njih sve dok više ne bude ugnjetavanja i svi ljudi neka

budu slobodni da obožavaju Boga. Ali, ako oni odustanu, sva neprijateljstva moraju prestati...”

Ali, Francuzi nisu odustali; oni su nosili svoju trobojnicu na svojim bajonetama sve dublje i dublje u muslimanske zemlje.

Kada je Muhammed el-Mahdi 1902. umro, njegov nećak Seid Ahmed preuzeo je vodstvo reda. Od svoje devetnaeste godine, za vrijeme života svog daidže i kasnije kada je on sam postao Veliki Senusi, on je bio u borbi protiv francuskog prodiranja u područja koja se sada nazivaju Francuska Ekvatorijalna Afrika. Kada su Italijani nasilno prisvojili Tripolitaniju i Cirenaiku 1911., našao se u borbi na dva fronta; ovaj novi i neposredniji pritisak prinudio ga je da svoju glavnu pažnju usmjeri na sjever. Rame uz rame s Turcima, a nakon što su ovi napustili Libiju, sam, Seid Ahmed i njegovi senusijski mudžahidi - kako su ovi borci za slobodu sami sebe nazivali - vodili su rat protiv osvajača s takvim uspjehom, da su Italijani, uprkos svom nadmoćnijem naoružanju i broju, jedva mogli držati samo nesigurna uporišta u nekoliko priobalnih gradova.

Britanci, tada već solidno utvrđeni u Egiptu i očigledno nimalo voljni da vide kako se Italijani šire u unutrašnjosti sjeverne Afrike, nisu bili neprijateljski raspoloženi prema senusijama. Njihov neutralan stav bio je od bitne važnosti za red, pošto je sve snabdijevanje mudžahida dolazilo iz Egipta, gdje su uživali simpatije praktično čitavog stanovništva. Sasvim je vjerovatno da bi ova britanska neutralnost u dužem trajanju omogućila senusijama da potpuno istjeraju Italijane iz Cirenaike. Ali 1915. Turska je ušla u rat na strani Njemačke, a osmanski sultan, kao halifa islama, pozva Velikog Senusiju da pomogne Turcima napadom na Britance u Egiptu. Britanci, naravno, više nego ikada željni da sačuvaju zaštitnicu svoga egipatskog posjeda, nagovarali su Seida Ahmeda da ostane neutralan. U zamjenu za njegovu neutralnost, bili su spremni da pruže političko priznanje reda senusi u Libiji i čak da mu ustupe neke egipatske oaze u Zapadnoj Pustinji.

Da je Seid Ahmed prihvatio ovu ponudu, on bi samo slijedio ono što zdrav razum izričito traži. On nije dugovao nikakvu naročitu vjernost Turcima, koji su se bili odrekli Libije u korist Italijana

nekoliko godina prije toga, ostavljajući senusije da se bore sami; Britanci nisu ispoljili nikakav neprijateljski postupak protiv senusija nego su im, naprotiv, dozvolili da se snabdijevaju iz Egipta - a Egipat je bio njihov jedini izvor snabdijevanja. Staviše, „džihad” koji je objavio osmanski slutan pod uticajem Berlina, nipošto nije ispunjavao uvjete koje je postavio Kur'an; Turci se nisu borili u samoobrani nego su se pridružili nemuslimanskim silama u agresivnom ratu. Zato je i religiozno i političko razmatranje upućivalo samo na jedan put Velikog Senusiju - da ne ulazi u rat koji nije bio njegov. Neki od najuticajnijih senusijskih voda - među njima je bio i moj prijatelj Sidi Muhammed ez-Zuvaj - savjetovali su Seida Ahmeda da ostane neutralan. Ali njegov egzotični smisao za viteštvo prema halifiislamakonačno je prevagnuo nad zahtjevima razuma i naveo ga da donese pogrešnu odluku; izjasnio se za Turke i napao Britance u Zapadnoj Pustinji.

Ovaj sukob savjesti i njegov konačan ishod bili su tim tragičniji što u slučaju Seida Ahmeda to nije bilo samo pitanje ličnog gubitka ili dobitka nego, isto tako, vjerovatno i nanošenje nepopravljive štete velikoj stvari kojoj je bio posvećen čitav njegov život i životi dviju generacija prije njega. Ko ga poznaje tako dobro kao ja, ne može imati nimalo sumnje da je on bio podstaknut sasvim nesebičnim motivom - željom da sačuva jedinstvo muslimanskog svijeta; ali ja isto tako malo sumnjam da je, sa političkog gledišta, njegova odluka bila najgora koju je ikada donio. Vodeći rat protiv Britanaca, on je žrtvovao, ne shvaćajući to potpuno u to doba, čitavu budućnost reda senusija.

Otada je bio prinuđen da se bori na tri fronta: na sjeveru protiv Italijana, na jugozapadu protiv Francuza i na istoku protiv Britanaca. Britanci, teško pritisnuti njemačko-turskim napredovanjem prema Seuskom kanalu, evakuirao je u Zapadnoj Pustinji oaze, koje je odmah zaposjeo Seid Ahmed. Vrlo pokretne kolone senusija na devama, predvođene Muhammedom ez-Zuvajom (koji se u svojoj mudrosti tako oštro protivio ovom poduhvatu), prodrle su do blizu Kaira. Međutim, u tom trenutku ratna sreća se naglo okrenula; brzo napredovanje njemačko-turskih armija bilo je zaustavljeno na Sinajskom poluostrvu i pretvorilo se u povlačenje. Uskoro poslije toga Britanci su izvršili protunapad na senusije u Zapadnoj Pustinji, ponovo okupirali granične

oaze i bunare i taklo presjekli jedini put snabdijevanja mudžahida. Unutrašnjost Cirenaike nije mogla sama prehraniti stanovništvo u borbi na život i smrt, a nekoliko njemačkih i austrijskih podmornica, koje su potajno iskrcale oružje i municiju, donijele su samo simboličnu pomoć.

Godine 1917. turski savjetnici nagovoriše Seida Ahmeda da se podmornicom uputi u Istanbul i tamo osigura efikasniju pomoć. Prije odlaska povjerio je vodstvo reda u Cirenaiki svome rođaku Seidu Muhammedu el-Idrizu.² Budući pomirljivijeg raspoloženja nego Seida Ahmed, Idriz gotovo odmah pokuša da se nagodi sa Britancima i Italijanima. Britanci - kojima se od samog početka nije svidao sukob sa senusijama - lahko pristadoše na mir; oni izvršiše pritisak na Italijane da urade isto. Uskoro poslije toga, italijanska vlada je službeno priznala Seida Idriza kao „emira senusija” i on je bio u stanju da održi nesigurnu nazovi nezavisnost u unutrašnjosti Cirenaike do 1922. godine. Kada je postalo očito da Italijani nisu stvarno mislili da se pridržavaju ugovora, već su bili riješeni da cijelu zemlju potčine svojoj vlasti, Seid Idriz je u znak protesta otišao u Egipat početkom 1923., predajući vodstvo senusija starom vjernom sljedbeniku Umeru el-Muhtaru. Očekivani prekid ugovora od strane Italijana slijedio je gotovo neposredno poslije toga i rat u Cirenaiki, je opet počeo.

U međuvremenu je Seid Ahmed u Turskoj doživljavao razočaranje za razočaranjem. Njegova namjera bila je da se vrati u Cirenaiku čim postigne svoj cilj; ali cilj nije nikada postigao. Jer, dok je bio u Istanbulu, čudne spletke prisiljavale su ga da odgađa svoj povratak iz sedmice u sedmicu, iz mjeseca u mjesec. Gotovo se činilo da oni oko sultana nisu stvarno željeli da senusije uspiju. Turci su se uvijek bojali da jednoga dana Arapi, koji se ponovo bude, ne preuzmu vodstvo muslimanskog svijeta; pobjeda senusija bi nužno najavila takvo ponovno buđenje Arapa i dovela do toga da Veliki Senusi, čija je slava bila gotovo legendarna čak i u Turskoj, postane očiti nasljednik hilafeta. To što on sam nije imao takvih ambicija, nije otklanjalo sumnju Visoke porte, pa iako se prema njemu postupalo s krajnjim poštovanjem i svim počastima koje pripadaju njegovom položaju, Seid Ahmed je bio očito

² Libijski kralj poslije 1952. godine.

ali efikasno zadržan u Turskoj. Osmanski slom 1918. i okupacija Istanbula od strane saveznika navijestili su kraj njegovih promašenih nada - a u isto vrijeme zatvorili sve putove povratka u Cirenaiiku.

Ali želja da radi za stvar muslimanskog jedinstva nije dozvolila Seidu Ahmedu da ostane neaktivan. Dok su se savezničke trupe iskrcavale u Istanbulu, on je prešao u Malu Aziju da se pridruži Kemalu Atatiirku - tada još poznatom kao Mustafa Kemal - koji je upravo bio počeo da organizira turski otpor u unutrašnjosti Anadolije.

Treba se sjetiti da je, u početku, herojska borba Kemalove Turske bila u znaku islama i da je upravo samo religiozno oduševljenje dalo turskoj naciji u onim mračnim danima snagu da se bori protiv nadmoćne snage Grka, koje su saveznici pomagali svim raspoloživim izvorima.

Stavljajući svoj veliki duhovni i moralni autoritet u službu turske stvari, Seid Ahmed je neumorno putovao kroz gradove i sela Anadolije, pozivajući narod da pomogne „Gaziju”, ili „Branitelja vjere”, Mustafu Kemala. Naponi Velikog Senusije i ugled njegovog imena doprinijeli su neizmjereno uspjehu kemalističkog pokreta među jednostavnim seljacima Anadolije, kojima nacionalističke parole nisu značile ništa, ali koji su u bezbrojnim generacijama smatrali povlasticom da polože svoj život za islam.

Ali ovdje je opet Veliki Senusi počinio grešku u ocjeni - ne u odnosu na turski narod kojeg je religiozni žar stvarno vodio do pobjede protiv višestruko jačeg neprijatelja, nego u odnosu na namjere njihovog vođe, jer tek što je „Gazija” postigao pobjedu, postalo je očigledno da se njegovi ciljevi jako razlikuju od onoga na što je njegov narod bio naveden da očekuje. Umjesto da svoju društvenu revoluciju temelji na obnovljenom i osnaženom islamu, Atatiirk napušta snagu religije (koja ga je jedino dovela do pobjede) i, sasvim nepotrebno, odbacivanje svih islamskih vrijednosti uzima za temelj svojih reformi. Nepotrebno čak i sa Atatiirkovog gledišta, jer je lahko mogao iskoristiti ogromno religiozno oduševljenje svoga naroda kao pozitivan podsticaj za napredak, ne odsijecajući ga od onoga što je oblikovalo njegovu kulturu i učinilo ga velikom rasom.

Gorko razočaran Ataturkovim antiislamskim reformama, Seid Ahmed se potpuno povukao od svake političke aktivnosti u Turskoj, i konačno, 1923. godine, dolazi u Damask. Tamo, uprkos svom protivljenju Ataturkovoju unutrašnjoj politici, pokušavao je da posluži stvari muslimanskog jedinstva nastojeći da ubijedi Sirijce da se ujedine s Turskom. Francuska mandatar uprava gledala ga je, naravno, s krajnjim nepovjerenjem, i kada su njegovi prijatelji, koncem 1924. godine, saznali da neposredno predstoji njegovo hapšenje, on je pobjegao kolima kroz pustinju do granice Nedžda, a odatle produžio u Meku gdje ga je toplo primio kralj Ibn Saud.

Seid Ahmed, Veliki senusija

„KAKO SU MUDŽAHIDI, Sidi Muhammede?” pitam, pošto skoro godinu dana nisam imao novosti iz Cirenaike.

Okruglo, bijelom bradom uokvireno lice Sidi Muhammeda ez-Zuvaje se smračuje: „Loše su vijesti, sinko. Borbe su završene prije mjesec dana. Mudžahidi su slomljeni, posljednji metak je potrošen. Sada je samo Bozi za milost između našeg nesretnog naroda i osvete njegovih tlačitelja...”

„A šta je sa Seidom Idrizom?”

„Seid Idriz”, odgovara Sidi Muhammed s uzdahom, „Seid Idriz je još uvijek u Egiptu, nemoćan, čekajući - na šta? On je dobar čovjek, neka ga Bog blagoslovi, ali nikakav ratnik. On živi sa svojim knjigama, a mač ne stoji čvrsto u njegovoj ruci...”

„Ali Umer el-Muhtar - on se svakako nije predao? Je li pobjegao u Egipat?”

Sidi Muhammed zastaje i gleda u mene s čuđenjem: „Umer...? Pa ti čak ni to nisi čuo?”

„Čuo, šta?”

„Moj sinko”, kaže on mirno, „Sidi Umer, da mu se Bog smiluje, mrtav je već gotovo godinu dana...”

Umer el-Muhtar - mrtav... Taj lav Cirenaike, kojeg njegovih sedamdesetak godina nisu spriječile da se bori, do posljednjeg daha, za slobodu svoje zemlje - mrtav... Deset dugih, okrutnih godina on je bio duša otpora svog naroda protiv ogromne nadmoći - protiv italijanskih armija deset puta brojnijih od njegove - armija opremljenih najmodernijim oružjem, oklopnim kolima, avionima i artiljerijom - dok Umer i njegovi napola skapali mudžahidi nisu imali ništa osim pušaka i nešto konja da vode očajnički gerilski rat u zemlji koja je bila pretvorena u ogromni koncentracioni logor...

Jedva da vjerujem svom glasu dok govorim: „U toku posljednje godine i pol dana, otkako sam se vratio iz Cirenaike, znao sam da su on i njegovi ljudi osuđeni. Koliko sam ga samo pokušavao navesti da se povuče u Egipat s ostacima svojih mudžahida, kako bi mogao ostati živ za svoj narod... a kako je mirno on otklonio sve moje pokušaje nagovaranja, znajući dobro da ga samo smrt, i ništa drugo osim smrt, očekuje u Cirenaike; i sada, nakon stotine bitaka, ta dugo očekivana smrt ga je konačno stigla... Ali, reci mi, kad je on pao?”

Muhammed ez-Zuvaj polahko klima glavom i dok izlazimo iz uske bazarske ulice na otvoreni, mračni skver El-Menaka, on kaže:

„Nije pao u borbi. Bio je ranjen i živ uhvaćen. A onda su ga kao običnog lopova...”

„Pa kako su mogli!” uzvikujem. „Čak ni Gracijani se ne bi usudio da uradi tako strašnu stvar!”

„Ali on jeste, jeste”, odgovara s gorkim osmijehom: „Upravo general Gracijani je naredio da ga objese. Sidi Umer i grupe njegovih ljudi bili su duboko u području koje drže Italijani kad su odlučili da posjete grob Sidi Rafije, Poslanikovog druga, koji je bio u blizini. Italijani su nekako saznali za njegovo prisustvo i zatvorili dolinu mnoštvom vojnika s obje strane. Nije bilo nikakvog izlaza za bjekstvo. Sidi Umer i mudžahidi branili su se sve dok nisu ostali živi samo on i još dvojica. Konačno je pod njim ubijen konj i, padajući, pritisnuo ga je

zemlji. Ali stari lav je nastavio da puca dok mu metak nije razmrskao jednu ruku, a onda je nastavio da puca drugom rukom dok mu nije nestalo municije. Tada su ga uhvatili i odnijeli, vezanog, u Suluk. Tamo su ga izveli pred generala Gracijani ja koji ga upita: „Šta bi ti rekao ako bi ti italijanska vlada, od svoje velike dobrote, dozvolila da živiš? Bi li bio spreman obećati da ćeš preostali dio života provesti u miru?” Ali Sidi Umer odgovori: „Neću prestati da se borim protiv tebe i tvog naroda sve dok ili vi ne napustite moju zemlju ili ja svoj život. I kunem ti se Onim koji zna što je u ljudskim srcima, da mi samo ruke sada nisu vezane, da bih se borio s tobom golim rukam, koliko god sam star i slomljen...” Na to se general Gracijani nasmijao i naredio da Sidi Umer bude obješen na trgu u Suluku, što su i uradili. I oni su dotjerali više hiljada muslimana i muslimanki iz logora, u kojima su bili zatvoreni, i prisilili ih da budu svjedoci vješanja svoga vođe...”³

JOŠ UVIJEK s rukom pod ruku, Muhammed ez-Zuvaj i ja idemo u smjeru senusijske zavije. Mrak obavija prostrani trg, a buka bazara ostala je iza nas. Pijesak škripi pod našim sandalama. Tu i tamo mogu se razabrati tovarne deve kako spavaju i niz kuća na dalekom rubu trga kako se nejasno ocrtavaju na oblačnom noćnom nebu. To me podsjeća na rub udaljene šume - kao one borove šume na visoravni Cirenaike gdje sam prvi put sreo Sidi Umera el-Muhtara; i sjećanje na to uzaludno putovanje izranja u meni sasvim svojim tragičnim okusom tajnosti, opasnosti i smrti. Vidim mrko lice Sidi Umera nad malom treperavom vatrom i čujem njegov snažni, svečani glas: „Mi se moramo boriti za svoju vjeru i slobodu dok ne otjeramo zavojevače ili umremo... Mi nemamo drugog izbora...”

BILA JE to čudna misija koja me dovela u Cirenaiku potkraj januara 1931. godine. Nekoliko mjeseci ranije - tačnije u jesen 1930. - Veliki Senusi dođe u Medinu. Proveo sam nekoliko sati u društvu s njim i Muhammedom ez-Zuvajem, raspravljajući o očajnom škripcu mudžahida koji vode borbu u Cirenaiki pod vodstvom Umera el-Muhtara. Bilo je očito da ako ne prime brzu i efikasnu pomoć spolja, neće biti u stanju da dugo izdrže.

³ Ovaj akt italijanskog „viteštva” desio se 16. septembra 1931. godine.

Situacija u Cirenaiki bila je uglavnom ova: sve gradove na obali i nekoliko tačaka u sjevernom dijelu Džebel Akbara - „Velikih planina” centralne Cirenaike - čvrsto su držali Italijani. Između ovih utvrđenih tačaka oni su održavali stalne patrole oklopnim kolima i brojnom pješadijom, većinom eritrejskih askera, potpomognutih zračnim eskadrilama koje vrše česte upade u unutrašnjost. Beudini (koji su sačinjavali jezgru senusijskog opotra) nisu se mogli kretati a da ne budu odmah zapaženi i napadnuti iz zraka. Često se dešavalo da izviđački avion javi o prisustvu plemenskog logora najbližoj stanici; i dok su mitraljezi iz aviona sprečavali ljude da se rasture, došlo bi nekoliko oklopnih kola, vozeći pravo kroz šatore, preko deva i ljudi, bezbzirno ubijajući svakoga na dohvat - ljude, žene, djecu i stado; ono što bi od ljudi i životinja preživjelo bilo bi skupljeno i potjerano na sjever u ogromne, bodiljikavom žicom ograđene logore koje su Italijani bili osnovali uz obalu. U to doba, koncem 1930. godine, oko osamdeset hiljada beduina, zajedno s nekoliko stotina hiljada grla stoke, bilo je zajedno satjerano u područje koje nije pružalo dovoljno hrane ni za četvrtinu toga broja. A posljedica - smrtnost je među ljudima i životinjama bila strašna. Uz to su Italijani podizali ogradu od bodljikave žice duž egipatske granice od obale prema jugu do Džagbuba, kako bi onemogućili svako snabdijevanje gerilaca iz Egipta.

Hrabro pleme Magaribe pod vještim vodstvom El-Atajviša - Umer el-Muhtarovom desnom rukom - još je pružalo žilav otpor blizu zapadne obale Cirenaike, ali je većina plemena već bila savladana nadmoćnim brojem i opremom Italijana. Duboko na jugu pleme Zuvaja, predvođeno devedesetogodišnjim Ebu Karajimom, još se očajnički borilo uprkos gubitku svog plemenskog centra, oaze Džalu. Glad i bolesti desetkovali su beduinsko stanovništvo u unutrašnjosti.

Sve borbene snage koje je Sidi Umer mogao upotrijebiti u isto vrijeme jedva da su brojale nešto više od hiljadu ljudi. Ovo, međutim, nije bilo samo posljedica nedostatka ljudi. Vrsta gerilskog rata koji su mudžahidi vodili nije omogućavala velika okupljanja boraca nego je više ovisila o brzini i pokretljivosti malih udarnih grupa koje bi se iznenada pojavljivale niodakle, napadale italijanske kolone ili isturene stanice, zarobljavale njihovo oružje i nestajale bez traga u gustim

borovim šumama i tjesnacima visoravni Cirenaike. Bilo je očigledno da takve male grupe, koliko god hrabre i pune prezira prema smrti, ne mogu nikada postići odlučnu pobjedu nad neprijateljem koji raspolaže gotovo neograničenim izvorima ljudstva i naoružanja. Pitanje je, zato, bilo kako povećati snagu mudžahida kako bi bili u stanju ne samo da nanose sporadične gubitke zavojevačima nego i da od njih preotmu položaje na kojim su oni utvrđeni te da ih održe i odbrane od novih neprijateljskih napada.

Takvo povećanje snage senusija zavisilo je od nekoliko faktora: redovnog snabdijevanja neophodnom hranom iz Egipta i oružjima pomoću kojih se može suprotstaviti pokoljima iz aviona i oklopnih kola, naročito protivtenkovskim puškama i teškim mitraljezima, obučenog tehničko osoblje da koristi ta oružja i obučava mudžahide u njihovoj upotrebi, i, konačno, od uspostavljanja pouzdane bazične veze između raznih grupa mudžahida u Cirenaiki i tajnih skladišta za snabdijevanje na egipatskoj teritoriji.

Gotovo cijelu sedmicu, noć iza noći, Veliki Senusi Sidi Muhammed i ja raspravljali smo o tome šta bi se moglo uraditi. Sidi Muhamed je mislio da prigodno ojačan je mudžahida u Cirenaiki ne bi riješilo problem. Njegovo uvjerenje je bilo da oazu Kufra, daleko na jugu u Libijskoj pustinji, koja je bila glavno sjedište senusijskog reda pod Seidom Ahmedom, treba ponovo učiniti žarištem svih budućih ratnih poduhvata; jer Kufra je još uvijek bila van dohvata italijanskih trupa. Pored toga, ona leži na direktnom, iako vrlo dugom i teškom karavanskom putu do egipatskih oaza Bahrija i Farafra i zato bi mogla biti efikasnije snabdijevana nego bilo koja druga tačka u zemlji. Ona bi, isto tako, mogla biti pretvorena u sabirni centar za mnoge hiljade izbjeglica iz Cirenaike koji su živjeli u logorima u Egiptu i tako formirati stalni rezervoar ljudstva za Sidi Umerove gerilske snage na sjeveru. Dobro utvrđena i opremljena modernim naoružanjem, Kufra bi mogla odbiti mitraljeske napade niskoletećih aviona, dok bombardiranje iz velike visine ne bi stvarno uzgrozilo široko rasturene grupe nastambi.

Veliki Senusi je predložio, ako bi takva reorganizacija borbe bila moguća, da se i sam vrati u Kufru i odatle rukovodi sljedećim

operacijama. Ja sam, sa svoje strane, insistirao da je za uspjeh takvog plana neophodno da Seid Ahmed ponovo uspostavi dobre odnose s Britancima, s kojima je bio došao u tako ogorčeno a tako nepotrebno neprijateljstvo svojim napadom na njih 1915. godine. Takvo poboljšanje odnosa ne bi trebalo biti nemoguće, jer Britanci nisu bili nimalo oduševljeni italijanskim ekspanzionističkim raspoloženjem, osobito sada kad je Musolini trubio čitavom svijetu svoje namjere o „ponovnom uspostavljanju Rimskog Carstva” na objema obalama Mediterana i bacao pohlepne poglede i na Egipat.

Moj duboki interes za sudbinu senusija nije bio samo posljedica moga divljenja krajnjem heroizmu u pravednoj stvari; ono što me zanimalo još više bile su moguće posljedice pobjede senusija za čitav arapski svijet. Kao i mnogi drugi muslimani, godinama sam se zanosio nadom da bi Ibn Saud mogao biti vođa islamskog preporoda; sada, kad su se te nade pokazale jalovim, mogao sam u Čitavom muslimanskom svijetu vidjeti samo jedan pokret koji je iskreno težio ispunjenju ideala islamskog društva: senusi pokret koji je vodio posljednju bitku za opstanak.

Upravo zato što je Seid Ahmed znao kako sam snažno emocionalno bio vezan za stvar senusija, on se okrenu meni i, gledajući me pravo u oči, upita:

„Bi li ti, Muhammede, otišao u naše ime u Cirenaiku i ispitao šta se može učiniti za mudžahide? Možda ćeš ti biti u stanju da vidiš stvari jasnije nego što mogu moji ljudi...”

Gledao sam ga i klimnuo glavom bez riječi. Iako sam bio svjestan njegovog povjerenja u mene, i zato ne potpuno iznenađen njegovim prijedlogom, to mi je ipak oduzelo dah. Izgled na doživljaj takve vrste oduševio me preko svih granica; ali ono što me uzbuđivalo još više, bila je pomisao da ću biti u stanju da nešto doprinesem stvari za koju su mnogi drugi dali svoje živote.

Seid Ahmed pruži ruku prema polici iznad svoje glave i dohvati Kur'an zamotan u svileni platno. Stavljajući ga na svoja koljena, on uze moju desnu ruku među obje svoje i položi je na Knjigu:

„Zakuni se, Muhammede, Onim koji zna šta je u ljudskim srcima, da ćeš uvijek biti vjeran mudžahidima...”

Zakleh se i nikada u svom životu nisam bio sigurniji u ono što obećavam kao u tom trenutku.

MISIJA koju mi je povjerio Seid Ahmed zahtijevala je krajnju tajnost. Pošto su moji odnosi s Velikim Senusijom bili dobro poznati i nisu mogli izbjeći pažnji stranih poslanstava u Džidi, nije bilo preporučljivo otvoreno putovati u Egipat i izlagati se riziku da tamo budem otkriven. Moje nedavno otkrivanje intriga iz Fejsal ed-Davišove pobune bez sumnje nije poboljšalo moj položaj kod Britanaca i bilo je sasvim vjerovatno da će me budno pratiti od trenutka kad stupim na egipatsko tlo. Zato smo odlučili da čak i moj odlazak u Egipat bude u potpunoj tajnosti. Prijeći ću Crveno more u jednom od arapskih jedrenjaka i iskrcati se potajno, bez pasoša i vize, na nekom zabačenom mjestu na obali gornjeg Egipta. U Egiptu bih bio u stanju da se slobodno krećem prerušen u trgovca iz Hidžaza, jer su mnogi Mekanci i Medinjani koji tamo dolaze radi trgovine ili u potrazi za mogućim hodočasniciima, bili sasvim obična pojava u egipatskim gradovima i selima - a pošto sam govorio hidžaski dijalekat savršeno tečno, mogao sam svugdje proći kao neko iz jednog od ovih dvaju svetih gradova. Nekoliko sedmica bilo je potrebno da se izvrše sve pripreme što je uključivalo tajnu razmjenu pisama sa Sidi Umerom u Cirenaiki kao i sa senusijama u Egiptu; tako smo tek u prvoj sedmici mjeseca januara 1931. Zejd i ja krenuli iz hidžaskog lučkog mjesta Janbu na slabo prometnom mjestu obale. Bila je noć bez mjesečine, a hodanje po neravnom putu bilo je vrlo neugodno. Jednom, kad sam se spotakao, držak mog revolvera skrivenog pod mojim hidžaskim kaftanom, udari o moja rebra; to me je živo podsjetilo na opasnost avanture u koju sam se upustio.

Bio sam tu, idući u susret nekom prikrivenom arapskom kapetanu koji je trebalo da me na svom brodiću preveze preko mora i iskrca tajno negdje na egipatskoj obali. Uza se nisam imao nikakvih isprava koje bi mogle otkriti moj identitet i tako, ako bih bio uhvaćen u Egiptu, ne bi bilo lahko dokazati ko sam ja. Ali čak i rizik da provedem

nekoliko sedmica u egipatskom zatvoru nije ništa u poređenju s opasnostima koje su me dalje čekale. Biće potrebno da prođem čitavom širinom Zapadne pustinje, izbjegavajući da me otkriju italijanski izviđački avioni, a možda i patrole oklopnih kola, u srce zemlje gdje govori samo oružje. Zašto sam to činio? - pitao sam se.

Iako mi opasnost nije bila strana, ipak je nikada nisam tražio radi mogućeg uzbuđenja. Kad god sam u nju upadao, to je uvijek bilo kao odgovor na neki podsticaj, svjestan ili nesvjestan, povezan na sasvim osoben način s mojim vlastitim životom. Pa što je onda s ovim sadašnjim poduhvatom? Da li sam stvarno vjerovao da moja intervencija može okrenuti tok stvari u korist mudžahida? Želio sam da to vjerujem, ali sam intimno znao da polazim na donkihotski posao. Pa zašto sam onda, za ime Božje, stavljao na kocku svoj život kao što nisam nikada ranije, a s tako malo izgleda na uspjeh?

Ali odgovor je postojao prije nego je pitanje čak i bilo svjesno formulirano.

Kad sam upoznao islam i prihvatio ga kao svoj životni put, mislio sam da je svim mojim pitanjima i traženjima došao kraj. Samo postepeno, vrlo postepeno, postojao sam svjestan da to nije kraj, jer prihvatiti životni put koji nas obavezuje bilo je, barem za mene, nerazdvojno vezano sa željom da slijedim taj put s ljudima istog mišljenja - ne samo da ga slijedim u osobnom smislu nego i da radim za njegovo društveno življenje u zajednici koju izaberem. Za mene, islam je bio put, a ne kraj - a očajnički gerilci Umera el-Muhtara borili su se krvavo svojim životima za slobodu da idu tim putem, upravo kao što su radili drugovi Poslanikovi prije trinaest vijekova. Biti im od pomoći u njihovoj teškoj i ogorčenoj borbi, koliko god neizvjestan bio ishod, bilo mi je osobno isto toliko potrebno koliko i molitva...

A tu je bila obala. Na mehkim valovima što su zapljuskivali šljunak ljuljao se čamac na vesla koji treba da nas donese do broda usidrenog u tamnoj daljini. Dok se usamljeni veslač uspravljao u čamcu, ja se okrenuh prema Zejdu:

„Zejde, brate, ti znaš da idemo u pustolovinu koja se može pokazati opasnijom i tebi i meni od svih Ed-Davišovih ihvana zajedno? Zar ne gledaš sa čežnjom na mir u Medini i na svoje prijatelje?”

„Tvoj put je moj put, daidža” odgovori on. „Pa zar mi ti sam nisi rekao da voda koja stoji nepokretna postaje ustajala i smrdljiva? Idemo - neka voda teče dok ne postane bistra...”

Brod je bio jedan od onih velikih, nezgrapnih, što plove svuda oko obala Arabije; izgrađeni potpuno od drveta, mirišu na sušenu ribu i morsku travu, s visokom krmom, dva latinska jarbola i velikom kabinom niskog stropa između njih. Reis (kapetan) bio je mršav stari Arap iz Muskata. Male, blistave oči koje su me radoznalo gledale ispod nabora ogromnog, šarenog turbana odavale su izraz opreza koji govori o dugim godinama provedenim u nedopuštenim pothvatima i avanturama; krivi, srebrom ukrašeni bodež za njegovim pašom nije ličio samo na ukras.

„Merhaba, merhaba, prijatelji!” povika on dok smo se mi pentrali na brod. „Ovo je čas dobrih znakova!”

Koliko puta je on, razmišljao sam, pružio istu srdačnu dobrodošlicu siromašnim hadžijama koje je potajno ukrcao na brod u Egiptu i, bez ikakve daljnje brige o njima, iskrcavao ih na obalama Hidžaza, kako bi mogli izbjeći plaćanje velikih hadžijskih poreza koje je saudijska vlada bila nametnula onima koji žele hodočastiti Božiju kuću? A koliko je samo puta uputio potpuno iste riječi trgovcima robija koji su, grubo kršeći islamski zakon, bili uhvatili nekoliko nesretnih Etiopljana da ih prodaju na tržištima robova u Jemenu? Ali onda, tješio sam se, iskustvo koje je naš reis morao steći - bez obzira kako sumnjivo bilo njegovo porijeklo - moglo nam je samo pružiti prednost, jer on je poznavao svoj put po Crvenom moru kao malo koji drugi mornar i moglo se osloniti na njega da će nas iskrcati na sigurnu obalu.

I ZAISTA, četiri noći nakon što smo se bili ukrcali, pristali smo opet u malom čamcu na vesla, sjeverno od luke Kusajr na obali gornjeg Egipta. Na naše čuđenje, reis odbi da primi plaću, „jer”, reče s osmijehom, „moje gazde su me platile. Neka vas Bog prati.” Kao što

sam očekivao, nije nam bilo teško da budemo neupadljivi u Kusajru, jer je grad bio naviknut da vidi ljude u odjeći iz Hidžaza. Sljedećeg jutra nakon dolaska rezervisali smo sjedište u rasklimanom autobusu koji vozi za Es-Sijut na Nilu; i tako, prignječeni između zastrašujuće debele žene koja je u svom širokom krilu držala korpu punu pilića i nekog starog felaha koji se odmah, nakon što je zapazio našu odjeću, počeo prisjećati hadža koji je obavio prije deset godina, Zejd i ja smo počeli naše afričko putovanje.

Uvijek sam mislio da svako ko se upusti u potajan i opasan pothvat mora osjećati kao da je sumnjiv svakome koga sretne i da se njegova maska može lahko prozrijeti. Ali, čudno, taj osjećaj sada nisam imao. Za vrijeme prošlih godina u Arabiji ušao sam u život njenog naroda tako duboko da mi se nije dešavalo da se smatram ičim osim dijelom njih. Iako nikada nisam učestvovao u poslovnim interesima Mekanaca i Medinelija, sada sam se u tolikoj mjeri bio uživio u ulogu propagatora hadža da sam se bez oklijevanja uključio u gotovo „profesionalnu” raspravu s nekoliko drugih putnika o vrlinama obavljanja hadža. Zejd je prihvatio igru s velikim zadovoljstvom i tako prvi sati našeg putovanja prodoše u živahnom razgovoru.

Nakon prelaska u voz u Es-Sijutu, konačno stigismo u gradić Beni Seuf i odosmo pravo u kuću naše senusijske veze, Ismaila ed-Dibija - oniskog, snažnog čovjeka, veselog izraza lica, koji govori zvučnim arapskim jezikom gornjeg Egipta. Pošto je bio samo skromni trgovac suknom, nije bio posebno ugledna osoba u gradu, ali je njegova odanost senusijskom redu bila dokazana u mnogim prilikama a njegova osobna privrženost Seidu Ahmedu činila ga je dvostruko povjerljivim. Iako je bilo kasno, on probudi slugu da nam pripremi večeru, i dok smo na nju čekali, on nam je pričao o pripremama koje je bio obavio.

Prvo, odmah nakon što je primio poruku od Seida Ahmeda, stupio je u vezu s poznatim članom egipatske kraljevske porodice koji je godinama bio vatren i aktivan pristalica stvari senusija. Princ je bio potpuno obaviješten o svrsi moje misije; spremno je prihvatio da mi stavi na raspolaganje potrebna novčana sredstva kao i da mi pribavi jahaću stoku i dva pouzdana vodiča za putovanje pustinjom do granice

Cirenaike. Naš domaćin nas je obavijestio da nas oni čekaju u jednom od palmovih vrtova izvan Beni Seufa.

Zejd i ja sada odbacismo našu hidžasku odjeću, koja bi mogla izazvati nepotrebnu radoznalost na putovima Zapadne pustinje. Umjesto nje dobili smo pamučne pantalone i tunike skrojene na sjevernoafrički način kao i vunene burnuse kakvi se nose u zapadnom Egiptu i Libiji. Iz prizemlja svoje kuće Ismail donese dvije kratke konjaničke puške italijanske proizvodnje - „jer će biti lakše pribaviti municiju za tu vrstu puške kod mudžahida.”

Sljedeće noći, uz pomoć našeg domaćina, krenusmo iz grada. Naši vodiči su bili beduini iz egipatskog plemena Evlad Ali, u kojem su senusije imali mnogo pristaša; jedan od njih, Abdulah, bio je živahan mladić koji se prethodne godine borio u Cirenaici i zato nam je mogao dati dosta obavještenja o onome što tamo možemo očekivati. Drugi, čije sam ime zaboravio, bio je mršav, mrzovoljan momak koji je rijetko govorio, ali se pokazao ne manje dostojan povjerenja od naočitijeg Abdullaha. četiri deve koje su imali sa sobom - snažne, brze deve bišarinske rase - očito su bile posebno odabrane; imale su sedla ne mnogo različita od onih na koja sam bio navikao u Arabiji. Kako je trebalo da se krećemo brzo, bez dugih zadržavanja, kuhanje hrane nije dolazilo u obzir na najvećem dijelu puta; prema tome, naše namirnice su bile jednostavne: velika vreća puna hurmi i manja vreća prepuna grubog pšeničnog brašna i hurmi; na trima devama bile su o sedlima obješene mješine s vodom.

Malo prije ponoći Ismail nas zagrli i poželi nam Božiji blagoslov u našem pothvatu Mogao sam lahko zapaziti da je duboko uzbuđen. Pod Abdullahovim vodstvom napustismo palmov vrt i uskoro smo, po svjetlu blistavog mjeseca, kaskali žustrim korakom preko pjeskovite, puste ravnice prema sjeverozapadu.

Pošto smo morali izbjegavati bilo kakav susret s egipatskim pograničnim vlastima - čiji su stražari, u kolima ili na kamilama, po svemu što smo znali, mogli patrolirati ovim dijelom Zapadne pustinje - nastojali smo da se držimo što dalje od glavnih karavanskih putova; ali

pošto se gotovo sav promet između Bahrije i Nilske doline odvijao preko Fajuma, daleko na sjeveru, rizik nije bio suviše velik.

U toku prve noći prešli smo oko pedeset kilometara i zaustavili se da predanimo u šumarku tamariski; druge i treće noći prešli smo znatno više, tako da smo prije zore četvrtog dana stigli na rub duboke depresije u kojoj leži oaza Bahrija.

Dok smo bili smješteni u sjeni velikih stijena van oaze - koja se sastojala od nekoliko izdvojenih naselja i nasada, od kojih je glavno selo Baviti - Abdullah je pošao pješke niza strmu, stjenovitu padinu obraslu palmama, da uspostavi vezu s našim čovjekom u Bavitiju. Pošto neće biti u stanju da se vrati prije noći, legli smo da odspavamo u sjeni ispod stijena: ugodan odmor nakon napora i hladnoće noći koju smo proveli u jahanju. Ipak nisam dugo spavao jer je suviše mnogo misli zaokupljalo moj um.

Razmišljajući o našim planovima, izgledalo mi je da ne bi bilo teško održavati stalnu liniju komuniciranja između Beni Suefa i Bahrije; čak i veliki karavani bi bili u stanju, bio sam siguran, da se kreću između ovih dviju tačaka neotkriveni ako bi se postupalo s dovoljno opreza. Uprkos činjenici da je stanica pograničnih vlasti bila smještena u Bavitiju (mogli smo vidjeti njene bijele zgrade iz našeg skrovišta iznad oaze), bilo bi moguće postaviti tajni bežični odašiljač u jednom od više izoliranih sela na jugu Bahrije. U ovo sam se uvjerio nekoliko sati kasnije u razgovoru s Abdullahom i starim Berberom - našom vezom - koji ga je dopratio. Pokazalo se da vlada oazu nadzire samo površno a, što je bilo još važnije, stanovništvo je pretežno naklonjeno senusijama.

Još pet noći napornog jahanja; prvo preko šljunkovitog i rastrganog tla, a onda preko ravnih pješčanih dina: prošli smo nenaseljenu oazu Sitra i njeno beživotno, tamnoplavo slano jezero okruženo trskom i gustišem divljih palmi: zatim preko ulegnuća Ardž s njegovim fantastičnim, krševitim krečnim hridinama, kojima je mjesečev sjaj davao avetinjski izgled s nekog drugog svijeta, a potkraj pete noći naš prvi pogled na oazi Siva...

Godinama sam gajio nadu da ću posjetiti ovu udaljenu oazu koja je nekada bila sjedište Amonovog hrama i proročišta čuvenog širom starog svijeta, ali nekako moja želja nije nikada bila ispunjena. Sada je ležala preda mnom u svitanju zore: prostrana zaravan palmovih šuma koje okružuju usamljeni brijeg na kojem se gradske kuće, usađene u stijenu kao pećinske nastambe, dižu u nizovima jedan iznad drugog prema visokoj koničnoj munari koja se uzdiže na samom vrhu. Bila je to čudna hrpa ruševnih zidina kakve se mogu vidjeti u snu... Obuze me želja da uđem u njihove tajanstvene granice i da lutam ulicama koje su bile svjedoci vremena faraona i da vidim ruševine hrama u kojem je Krezus, kralj Libije, čuo proročanstvo o svojoj sudbini, a Aleksandar Makedonski dobio obećanje o osvajanju svijeta.

Još jednom je moja želja ostala neispunjena. Iako tako blizu, grad Siva mora ostati za mene zatvoren. Posjetiti mjesto tako daleko od veza s vanjskim svijetom i tako nenaviklo na strance da ni jedno novo lice ne bi moglo proći nezapaženo, bila bi zaista drskost; jer, smještena gotovo na libijskoj granici, Siva je bila pod posebnom kontrolom, a isto tako, van svake sumnje, puna plaćenih italijanskih doušnika. Tako, sa žaljenjem se tješeći pomišlju da mi nije suđeno da je vidim ni ovaj put, odagnah Sivu iz svojih misli.

Obišli smo grad u širokom luku prema jugu i konačno zastali u šumarku divljih palmi. Ne dozvoljavajući sebi odmor - jer nismo imali namjere da se zaustavljamo tako blizu granice duže nego što je bilo neophodno - Abdullah odmah odjaha do susjednog sela da nađe čovjeka kojem je Seid Ahmed povjerio da nas otprati preko granice. Nakon nekoliko sati on se vrati s dvojicom novih vodiča i sa četiri odmorene deve koje su nas imale dalje služiti. Vodiči, Berasa beduini iz Džebel Ekbara, bili su ljudi Omera el-Muhtara, koje je posebno poslao da nas provedu kroz klanac, između oaza Džagbub i Džalu koje drže Italijani, na visoravan Cirenaike, gdje je trebalo da se sastanem s Omerom.

Abdullah i njegov prijatelj se oprostije od nas da bi se vratili u svoje selo u Egiptu; predvođeni dvojicom mudžahida, Halilom i Abd er-Rahmanom, krenusmo na naš sedmicu dana dug put kroz gotovo bezvodnu pustu ravan koja se polahko spušta prema Džebel Ekbaru. To

je bilo najteže pustinjsko putovanje koje sam ikada doživio. Iako nije bilo mnogo opasnosti da nas otkriju italijanske patrole ako se pobrinemo da se danju krijemo a putujemo samo noću, potreba da se obilaze rijetki bunarovi pretvorila je dugi marš u pravu moru. Samo jednom smo bili u stanju da napojimo deve i napunimo mješine vodom iz zapuštenog bunara u Vadi el-Mra, a i to je bila gotovo naša propast.

Stigli smo na bunar kasnije nego što smo očekivali - u stvari, upravo je svitalo kada smo počeli zahvatati vodu za životinje, a Sunce je već bilo odskočilo kad smo završili. Još uvijek smo imali, kako nam Halid reče, dva dobra sata hoda pa da stignemo do kamenite uvale koja nam je trebalo da bude skrovište za taj dan. Ali tek što smo krenuli kad zlokobno brujanje aviona prekide pustinjsku tišinu; nakon nekoliko minuta pojavi se iznad naših glava mali monoplan, naglo se nage i poče kružiti u sve nižim spiralama. Nije se imalo gdje sakriti i tako poskakasmo s deva i rasturismo se. U tom času pilot otvori na nas vatru iz mašinke.

„Dolje, ležite!” povikah. „Ne mičite se, pretvarajte se da ste mrtvi!”

Ali Halid, koji je morao iskusiti više takvih susreta u toku dugih godina sa mudžahidima, nije se „pravio mrtav”. On leže na leđa, nosloni glavu na stijenu i, položivši pušku na uzdignuto koljeno, poče pucati na avion koji je upravo dolazio - ne nasumce nego pažljivo gađajući kao da je na vježbi nišanja. Bilo je to krajnje odvažno jer je avion išao pravo na njega u blagom obrušavanju, rasipajući pijesak mecima. Neki od Halidovih hitaca morao je pogoditi avion jer on iznenada skrenu u stranu, uspravi se i poče se naglo uspinjati. Pilot je vjerovatno odlučio da ne bi bilo vrijedno pucati na četvoricu ljudi ugrožavajući svoju vlastitu sigurnost. On napravi još jedan ili dva kruga iznad nas, a onda iščeznu prema istoku u smjeru Džagbuba.

„Oni italijanski pasji sinovi su kukavice”, reče mirno Halid kad smo se sakupili. „Oni vole ubijati, ali ne vole suviše izlagati svoju vlastitu kožu.” Niko od nas nije bio ranjen, ali je Abd er-Rahmanova deva bila mrtva. Prenijeli smo njegove stvari na Zeidovu devu i odsada je jahao zajedno sa Zejdom.

Nakon tri noći stigismo do borovih šuma Džebel Ekbara i zahvalno zamijenismo naše iscrpljene deve konjima koji su nas čekali na skrivenom mjestu pod nadzorom grupe mudžahida. Odsad je pustinja ležala iza nas; jahali smo preko brežuljkaste, stjenovite zaravni ispresijecane suhim koritom potoka i prošarane borovima koji su mjestimično formirali gotovo neprohodne guštare. Ovo divlje bespuće usred područja pod italijanskom okupacijom bilo je lovište mudžahida.

NAKON još četiri noći stigismo do Vadi et-Taban - „Doline Umornog”, kako je sasvim prikladno nazvana - gdje je trebalo da se nađemo sa Omer el-Muhtarom. Sigurno skriveni u gusto pošumljenom klancu, s konjima sklonjenim iza hridina, čekali smo dolazak Lava Džebel Ekbara. Noć je bila hladna, bez zvijezda i ispunjena šumnom tišinom.

Trebalo je da prođe još nekoliko sati dok dođe Sidi Umer, a pošto je noć bila potpuno mračna, dvojica naših Bara'sa beduina nisu vidjeli razloge da ne popune naše zalihe vodom iz bunara Bu Sfaja, nekoliko kilometara prema istoku. Istina, bila je na oko pola kilometra od Bu Sfaja italijanska utvrda - „ali”, reče Halid, „oni prokletnici se neće usuditi da napuste svoje zidine u tako mračnoj noći”.

Zato se Halid, u pratnji Zejda, uputi sa dvjema praznim mješinama na konjima kojima su prethodno krpama zamotana kopita kako bi se izbjegao svaki šum na kamenitom tlu. Oni se izgubiše u mraku dok smo se Abd er-Rahman i ja šćućurili uz nisko stijenje da se zagrijemo. Bilo bi suviše riskantno zapaliti vatru.

Nakon otprilike jednog sata, nekoliko grančica zapucketa među smrekama. Sandala mehko udari o stijenu. Moj pratilac, odmah na oprezu, uspravi se, s puškom u rukama, i poče piljiti u mrak. Prigušen zov, sličan jauku šakala, doprije iz gustiša i Abd er-Rahman, zaokružujući šake pred ustima, odgovori sličnim zvukom. Pred nama se pojaviše dvojica ljudi. Išli su pješke i nosili puške. Kad priđuše bliže, jedan od njih reče: „Božji put”, a Abd er-Rahman odgovori, „Samo Njemu pripada snaga i moć” - što je izgleda bila neka vrsta lozinke.

Jedan od dvojice pridošlica - obojica su bili odjeveni u otrcane džarde, odjeću libijskih beduina - očito je poznavao Abd er-Rahmana, jer on zgrabi obje njegove ruke i srdačno se s njim pozdravi. Predstaviše me i oba mudžahida se rukovaše sa mnom. Jedan od njih reče:

„Neka te Bog čuva. Sidi Omer dolazi”.

Stajali smo osluškujući. Nakon možda deset minuta, grančice opet zapucketaše u smrekovom žbunju i još trojica ljudi izroniše iz mraka, svaki iz drugog smjera krećući se prema nama s puškama na gotovs. Kada su se uvjerali da smo mi zaista oni koje su očekivali da će sresti, oni odmah nestadoše u gustišu, opet u raznim smjerovima, očito s namjerom da dobro bdiju nad sigurnošću svoga vođe.

Zatim se pojavi on, jašući malog konja čija su kopita bila omotana krpama. Dvojica ljudi su išli sa svake strane, a još nekoliko njih ga je slijedilo. Kada je došao do stijena kod kojih smo čekali, jedan od njegovih ljudi mu pomože da sjaše i ja zapazih da se teško kreće (kasnije sam saznao da je prije desetak dana bio u nekom okršaju ranjen). U svjetlu izlazećeg Mjeseca mogao sam ga sada jasno vidjeti: čovjek srednjeg rasta, snažnih kostiju; kratka snježnobijela brada okruživala je njegovo tamno, duboko izbrazdano lice; oči su ležale duboko u dupljama; po borama oko njih moglo se naslutiti da se one rado u različitim okolnostima mogu i smijati, ali sada je u njima bila samo tama, patnja i hrabrost.

Podoh mu u susret i osjetih snažan stisak njegove koščate ruke.

„Dobro došao, sinko” - i dok je to govorio, njegove oči predoše preko mene, prodorno, ocjenjujući; oči čovjeka kome je opasnost svakodnevna hrana. Jedan od njegovih ljudi prostorije pokrivač po tlu i Sidi Omer se teško spusti na njega. Abd er-Rahman se poge da mu poljubi ruku, a onda, nakon što je tražio dozvolu od vođe, počeo paliti malu vatru u zaklonu ispod nadnesene hridine. Uz slabi sjaj vatre, Sidi Omer pročitao pismo od Sejida Ahmeda koje sam donio sa sobom. On ga pročitao pažljivo, savi ga, podrža ga za trenutak iznad svoje glave - gest poštovanja i odanosti koji se gotovo nikada ne susreće u Arabiji, ali često u sjevernoj Africi - a zatim se s osmijehom okrenu prema meni:

„Seid Ahmed, neka ga Bog pozivi, govori o tebi sve najbolje. Ti si spreman da nam pomogneš. Ali ja ne znam odakle bi pomoć mogla doći osim od Boga, Svemogućeg, Milostivog. Mi smo zaista pri kraju vremena koje nam je dosuđeno.”

„Pa zar ovaj plan koji je Seid Ahmed pripremio ne bi mogao biti novi početak? Ako bi se moglo osigurati neprekidno snabdijevanje i Kufru pretvoriti u bazu za buduće operacije, zar se ne bi moglo zadržati Italijane?”

Nikada nisam vidio tako gorak, tako beznadan osmijeh kao onaj s kojim mi je Sidi Omer odgovorio: „Kufra...! Kufra je izgubljena! Italijani su je okupirali prije dvije sedmice...”

Ova novost me zaprepastila. U toku svih proteklih mjeseci Seid Ahmed i ja smo gradili naše planove na pretpostavci da bi se Kufra mogla pretvoriti u polaznu tačku za pojačan otpor. S gubitkom Kufre senusijama nije ostalo ništa osim jedne zaravni Džebel Ekbara - ništa osim stalnog stezanja obruča italijanske okupacije, gubitka jednog uporišta iza drugog, lagahnog, neumoljivog gušenja...

„Kako je Kufra pala?”

Umornim pokretom Sidi Omer pozva jednog od svojih ljudi da priđe bliže: „Neka ti on ispriča... On je jedan od malobrojnih koji su izbjegli iz Kufre. Stigao je tek jučer”.

Čovjek iz Kufre sjede s podvijenim nogama preda me i povuče svoj otrcani burnus oko sebe. Govorio je polahko, bez imalo uzbuđenja u glasu, ali njegovo ispijeno lice kao da je održavalo sve užase koje je doživio.

»Udarili su na nas u tri kolone, sa tri strane, s mnoštvom oklopnih kola i teških topova. Njihovi avioni su nadlijetah' u niskom letu i bombardovali kuće, džamije i palmove voćnjake. Imali smo jedva nekoliko stotina ljudi kadrih da nose oružje; ostatak su bile žene, djeca i starci. Branili smo kuću po kuću, ali oni su bili suviše jaki za nas i konačno nam je ostalo samo selo El Havari. Naše puške su bile nemoćne protiv njihovih oklopnih kola i oni su nas nadvladali. Samo su

malobrojni izbjegli. Ja sam se sakrio među palmama čekajući priliku da se provučem kroz italijanske linije i cijelu noć sam slušao vriske žena koje su silovali italijanski vojnici i eritrejski askeri. Sljedećeg dana jedna starica je došla u moje skrovište i donijela mi vode i kruha. Ona mi je rekla da je italijanski general sakupio sve preživjele na grobu Seida Muhammeda el-Mehdije, pred njihovim očima poderao Kur'an, pobacao ga na tle i zgazio svojom Čizmom vičući: „Neka vam sada pomogne vaš beduinski prorok, ako može!” Zatim je naredio da se posijeku sve palme u oazi, poruše zidine i spale sve knjige iz Seid Ahmedove knjižnice. Sljedećeg dana naredio je da neke od starijih i alime potrpaju u avion i pobačaju s velike visine i tako pobiju... Cijelu sljedeću noć čuo sam opet iz svoga skrovišta vriske naših žena i smijeh vojnika i pucanje iz njihovih pušaka... Konačno sam otpuzao do pustinje pod okriljem noći, našao jednu odlutalu devu i od jahao...”

Kada je čovjek iz Kufre završio svoju jezivu priču, Sidi Omer me nježno privuče sebi i ponovi: „Tako možeš vidjeti, sinko, da smo zaista pri kraju vremena koje nam je dosuđeno”. I kao odgovor na neizgovoreno pitanje u mojim očima, on dodade: „Mi se borimo zato što se moramo boriti za svoju vjeru i svoju slobodu sve dok ne otjeramo nasilnike ili sami ne umremo. Mi nemamo drugog izbora. Mi pripadamo Allahu i Njemu se vraćamo. Poslali smo svoje žene i djecu u Egipat, tako da se ne moramo brinuti o njihovoj sigurnosti kada Bog bude htio da umremo”.

Prigušeno brujanje začu se negdje na mračnom nebu. Gotovo refleksnim pokretom jedan od Sidi Omerovih ljudi baci pijesak na vatru. Avion, gotovo nejasna sjena prema mjesečinom obasjanim oblacima, prođe dosta nisko iznad nas u svom letu prema istoku i zvuk njegovog motora polahko utihnu.

„Ali, Sidi Omer”, rekoh, „zar ne bi bilo bolje da se ti i tvoji mudžahidi povučete u Egipat dok je put još uvijek otvoren? U Egiptu biste možda mogli sakupiti mnoge izbjeglice iz Cirenaike i organizirati efikasniju snagu. Borbubiovdje trebalo privremeno obustaviti kako bi narod mogao prikupiti snagu... Znam da se Britanci u Egiptu ne mire lahko s pomišlju da imaju jak italijanski položaj na svom boku; Bog

zna, oni bi možda mogli gledati kroz prste tvoje pripreme ako biste ih mogli uvjeriti da ih ne smatrate neprijateljima...”

„Ne, sinko, suviše je kasno za to. To o čemu ti govoriš bilo je moguće prije petnaest, šesnaest godina, prije nego je Seid Ahmed, neka ga Bog pozivi, poduzeo napad na Britance da bi pomogao Turcima - koji nisu pomogli nama... Sada je suviše kasno. Britanci neće ni prstom maknuti da olakšaju našu sudbinu, a Italijani su odlučili da nas dotuku i skrše mogućnost budućeg otpora. Ako bismo ja i moji sljedbenici sada otišli u Egipat, nikada ne bismo bili u stanju da se vratimo. A kako bismo mogli ostaviti svoj narod bez vodstva, da ga proždiru Božiji neprijatelji?”

„Šta je sa Seid Idrizom? Da li on dijeli tvoje poglede, Sidi Omer?”

„Seid Idriz je dobar čovjek, dobar sin velikog oca. Ali Bog mu nije dao srce da izdrži takvu borbu...”

Bilo je duboke ozbiljnosti ali ne i očajanja u Sidi Omerovom glasu dok je tako sa mnom raspravljao neizbježan ishod ove duge borbe za slobodu; on je znao da ga ne čeka ništa drugo osim smrt. Smrt ga nije plašila; on je nije tražio, ali nije ni pokušavao da je izbjegne. A, siguran sam, čak i da je znao kakva ga smrt očekuje, ne bi pokušao da je izbjegne. Izgledalo je da je nje, smrti, bio svjestan čitavim svojim tijelom i duhom u sebi, bilo gdje da ide, bilo šta da radi.

Tiho kretanje začu se iz žbunja, tako tiho da bi prošlo nezapaženo u običnim okolnostima; ali ovo nisu bile obične okolnosti. U punoj napetosti iščekivanja svake vrste opasnosti s neočekivane strane, jasno sam mogao razabrati šumove prikradanja koji bi naglo prestali, da bi se ponovo javili nakon nekoliko trenutaka. Žbunje se razdvoji i izbiše Zejd i Halid u pratnji dvojice stražara; konji koje su vodili bili su natovareni mješinama punim vode. Ugledavši Sidi Omera, Halid požuri da poljubi ruku vode, nakon čega ja predstavih Zejda. Oštre oči Sidi Omera zastadoše s neksrivenim zadovoljstvom na Zejdovom ozbiljnom licu i vitkoj pojavi; stavljajući svoju ruku na Zejdovo rame, on reče:

„Dobro došao, brate, iz zemlje mojih predaka. Od kojih si ti Arapa?” A kada mu Zejd reče da je iz plemena Šamar, Omer, smiješeći se, kimnu glavom: „Oh, onda si ti iz plemena Tajj kojem je pripadao i Hatim, jedan od najvelikodušnijih ljudi...”⁴

Nekoliko hurmi zamotanih u krpu stavi pred nas jedan od Sidi Omerovih ljudi i on nas ponudi tom jednostavnom hranom. Kad smo jeli, stari ratnik ustade.

„Vrijeme je da krenemo, braćo. Suviše smo blizu italijanske stanice Bu Sfaja da bismo dozvolili da nas zora ovdje zateče!”

Napustismo svoj improvizirani logor i odjahasmo iza Sidi Omera dok nas je ostatak njegovih ljudi slijedio pješke. Čim smo izbili iz klanca, vidio sam da je Sidi Omerova pratnja mnogo veća nego sam mislio; jedna po jedna, tamne sjene su se pojavljivale iza stijena i drveća i priključivale se našoj koloni dok su drugi ostajali rastureni lijevo i desno od nas. Površan posmatrač ne bi mogao ni naslutiti da oko nas ima tridesetak ljudi, jer se svaki od njih kretao tiho i nečujno kao indijanski izviđači.

Prije zore stigli smo do glavnog logorišta gerilske čete Omera el-Muhtara, koja je tada brojala jedva nešto više od dvjesto ljudi. Bila je sklonjena u dubokom, uskom klancu i nekoliko malih vatri gorjelo je ispod nadnesenih stijena. Neki su spavali na tlu; drugi, nejasne sjene u sivilu rane zore, bili su zaokupljeni raznim poslovima - čišćenjem svoga oružja, nošenjem vode, kuhanjem objeda ili brigom oko malobrojnih konja vezanih ovdje-ondje za drvo. Skoro svi su izgledali odjeveni u dronjke i ni tada a niti kasnije nisam vidio ni jedan jedini čitav džard ili burnus u čitavoj grupi. Mnogi od njih nosili su zavoje koji su govorili o nedavnim susretima s neprijateljem.

Na svoje iznenađenje, zapazih dvije žene u logoru - jednu stariju i jednu mlađu; sjedile su uz vatru, očito zadubljene u krpljenje sedla grubim šilom.

⁴ Predislamski arapski ratnik i pjesnik, čuven po svojoj velikodušnosti. Njegovo ime je postalo sinonim za ovu vrlinu kojoj Arapi pridaju najveću važnost. Pleme Šamar, kojem pripada Zejd, vuče svoje porijeklo iz Hatimovog plemena Tajj.

„Ove naše dvije sestre idu s nama gdje god krenemo”, reče Sidi Omer kao odgovor na moje nijemo čuđenje. „Odbile su da potraže utočište u Egiptu s ostalim našim ženama i djecom. To su majka i kćerka. Svi njihovi muškarci su izginuli u borbi.”

U toku dva dana i noći - za koja se lagor pomjerio na drugo mjesto u šumama i klancima platoa - Sidi Omer i ja smo razmotrili sve mogućnosti osiguranja redovnijeg snabdijevanja mudžahida. Ponešto je još pristizalo iz Egipta. Otkako se Seid Idris sporazumio s njima za vrijeme svog primirja s Italijanima, britanske vlasti su, čini se, bile voljne da još jednom s izvjesnom tolerancijom gledaju na aktivnosti senusija u Egiptu sve dok su one ograničene na lokalne pokrete. Tako, na primjer, oni nisu obraćali pažnju na male grupe boraca koji bi povremeno uspijevali da se probiju kroz italijanske linije i dođu u Salum, najbliži egipatski grad na obali, da tamo prodaju svoj ratni plijen - većinom italijanske mazge - u zamjenu za toliko potrebnu hranu. Međutim, takvi pothvati su bili vrlo riskantni za mudžahide i često su bili neizvodivi tim prije što su Italijani brzo napredovali s postavljanjem bodljikave žice duž egipatske granice. Sidi Omer se složio sa mnom da bi jedina alternativa mogla biti snabdijevanje duž puta kojim sam došao, s tajnim skladištima u egipatskim oazama Bahrija, Farafra i Siva, ali je jako sumnjao da to može zadugo izbjeći pažnji Italijana.

(Omerova sumnja se pokazala sasvim opravdanom. Nekoliko mjeseci kasnije jedan takav karavan je zaista stigao do mudžahida ali su ga Italijani zapazili dok je prolazio kroz „rupu” između Džagbuba i Džalua. Uskoro poslije toga uspostavljena je utvrđena italijanska postaja na Bir Tarfavi, na oko pola puta između dviju oaza i to je, uz gotovo neprestane zračne patrole, učinilo daljnje pothvate ovakve vrste suviše riskantnim.)

Trebalo je sada da mislim o svom povratku. Kako nisam bio jako oduševljen da ponovo prođem dugi, naporni put kojim sam bio došao, raspitivao sam se kod Sidi Omera da li je moguć neki kraći put. Postoji, reče mi on, ali opasan: kroz bodljikavu žicu do Saluma. Kako je upravo grupa mudžahida bila spremna da se odvaži na ovakav pothvat kako bi dopremila brašno iz Saluma, ako želim, mogu im se pridružiti.

Odlučih da krenem tim putem. Zejd i ja se oprostiš mo od Omera el-Muhtara - da ga više nikada ne vidimo; nešto manje od osam mjeseci kasnije Italijani su ga uhvatili i objesili.

NAKON SEDAM DANA HODA, samo noću, preko teškog područja i kroz smrekov gustiš istočnog Džebel Ekbara, naša družina od dvadesetak ljudi stiže do granice između Egipta i Cirenaike, blizu tačke gdje smo naumili da napravimo proboj. Ova tačka nije bila slučajno odabrana. Iako je barijera bodljikave žice već pokrivala veći dio granice, tada još nije bila sasvim završena. Na nekim mjestima, kao ovdje, bio je samo jedan zid visok oko dva i pol metra, a širok oko metar i pol, dok su na drugim mjestima već bila tri posebna niza bodljikave žice spletene u teške višestruke zavoje preko stubova učvršćenih u betonska postolja. Mjesto koje smo odabrali bilo je oko pola kilometra udaljeno od utvrđene postaje u kojoj su, znali smo, bila i oklopna kola; ali, trebalo je birati između ovog sektora granice i nekog drugog koji je možda manje utvrđen, ali čuvan dvostrukom ili čak trostrukom žičanom barijerom.

Bilo je dogovoreno da nas nekoliko kilometara unutar egipatskog područja dočekaju pristaše senusija sa jahaćim konjima. Zato nije bilo potrebno da izlažemo opasnosti naše konje; poslali smo ih nazad u pratnji nekoliko mudžahida, dok smo mi ostali oko ponoći krenuli prema granici. Mrak je bio jedina naša zaštita, jer su Italijani bili sasjekli sva stabla i žbunje duž granice.

Uz predstraže postavljene na nekoliko stotina metara prema sjeveru i prema jugu, šestorica naših ljudi - naoružani kliještima i debelim kožnim rukavicama zaplijenjenim u ranijim prepadima na italijanske radne jedinice - puzali su naprijed četveronoške; mi ostali pokrivali smo ih napetim puškama. Bio je to dramatičan trenutak. Napinjući uši na najslabiji zvuk, mogao sam čuti samo škripu šljunka pod težinom tijela što su se kretala naprijed i povremeni krik noćne ptice. Onda doprije zvuk prvih kliješta koja zagrizoše žicu - zvučalo je kao eksplozija u mojim ušima - a zatim je slijedilo isprekidano škljocanje metalnih niti... škljoc, škljoc, škljoc... škripanje i škljocanje sve dublje i dublje u žičani splet...

Još jedan krik ptice propara noć, ali ovaj put to nije bila ptica nego znak koji je dolazio od predstraže sa sjevera najavljujući približavanje opasnosti... i gotovo u istom času začusmo brujanje motora koji je dolazio prema nama. Reflektor bljesnu koso u zrak. Kao jedan bacismo se na tle, osim sjekača koji nastaviše rad u očajničkoj žurbi, ne brinući se više da to rade potajno nego sijekući, udarajući u žicu kliještima i kundacima pušaka, kao opsjednuti. Nakon nekoliko trenutaka odjeknu pucanj! Naš stražar na sjeveru! Posada oklopnih kola mora da ga je opazila, jer mlaz reflektora naglo skrenu prema dolje i začusmo zloslutno štektanje mitraljeza. Brujanje motora se pojača i crna silueta krenu na nas dok nas je mlaz reflektora hvatao na tlu. Uslijedi odmah mitraljeski rafal, ali je mitraljezac očito gađao suviše visoko; mogao sam čuti fijuk i zvižduk metaka dok su prelijetali iznad naših glava. Ležeći potrbuške, odgovorismo vatrom iz svojih pušaka.

„Reflektor, reflektor!” povika neko. „Gađajte reflektor!”-i reflektor ugasnu, očito razbijen mecima naših strijelaca. Oklopna kola naglo stadoše, ali mitraljezac nastavi da puca naslijepo. U tom času začu se povik ispred nas najavljujući da je proboj završen - i jedan po jedan se provukosmo kroz uski otvor cijepajući odjeću i tijelo o bodljikavu žicu. Začuše se koraci u trku i još dvije figure odjevene u džard baciše se u otvor između bodljikavih žica; to nam se pridružiše naše straže. Italijani očigledno nisu bili voljni da napuste kola i uđu u otvorenu borbu s nama...

I tada smo bili na egipatskom tlu - ili, bolje, nastavili smo da trčimo praćeni još neko vrijeme pucnjevima preko granice, zaklanjajući se iza stijena, pješćanih humki i ponekog žbuna.

Zora nas je zatekla duboko u egipatskom području i van opasnosti. Od naših dvadesetak ljudi petorice nije bilo, vjerovatno su poginuli, a četvorica su ranjeni iako nijedan ozbiljno.

„Bog je bio milostiv prema nama”, reče jedan od ranjenih mudžahida. „Ponekad izgubimo polovicu dok prođemo kroz žicu. Ali dakako, niko ne umire ako Bog, neka je hvaljeno Njegovo ime, tako ne zaželi... I zar Sveta knjiga ne kaže! „Ne govori o onima koji su pali na Božijem putu da su mrtvi jer oni žive...?”

Nakon dvije sedmice, vraćajući se putom od Marsa Matruha i Aleksandrije do gornjeg Egipta, a odatle, kako je ranije pripremljeno, brodom do Janbua, Zejd i ja se nađosmo opet u Medini. Čitav pothvat je trajao oko dva mjeseca i naša odsutnost iz Hidžaza jedva da je bila zapažena.

DOK SA Sidi Muhammedom ez-Zuvajjom prelazim preko skromne zavije senusija u Medini, ona nejasna sjećanja na smrt i beznade obuzimaju moj duh, a zatim miris borovine, zebnja oko srca na zvižduk metaka iznad moje glave i bol zbog beznadnog traganja; sjećanje na moj pothvat u Cirenaiki blijedi, a ostaje samo bol.

OPET STOJIM pred Velikim Senusijom i gledam umorno lice starog ratnika; opet ljubim tu ruku koja je držala mač tako dugo da ga više ne može držati.

„Bog te blagoslovio, sinko, i učvrstio tvoj put... Već je prošla godina otkako smo se sreli posljednji put, a upravo ta godina je vidjela kraj naših nada. Ali neka je hvala Bogu, kakva god da je Njegova odluka...”

Zaista je to morala biti tužna godina za Seida Ahmeda; bore oko njegovih usta su dublje, a njegov glas tiši nego ikada prije. Stari orao je skrhan. On sjedi zguren na ćilimu, s burnusom čvrsto omotanim oko sebe kao da želi da se zgrije, zureći bez riječi u beskrajnu daljinu.

„Da sam barem mogao spasiti Omera el-Muhtara”, šapuće. „Da smo ga samo mogli nagovoriti da se skloni u Egipat dok je još bilo vremena...”

„Niko nije mogao spasiti Sidi Omera”, tješim ga. „On nije htio da se spasi. Više je volio da umre kad već nije mogao biti pobjednik. Znao sam to kad sam se rastao s njim, Sidi Ahmede.”

Seid Ahmed polahko klima glavom: „Da, i ja sam to znao, i ja sam to znao... Prekasno sam to saznao. Ponekad mi pada na um da sam pogriješio što sam uputio poziv iz Istanbula, prije sedamnaest godina... Nije li to možda bio početak smrti ne samo za Omera nego za sve senusije?”

Na ovo nemam odgovora, jer sam uvijek mislio da je Seid Ahmedova odluka da počne svoj nepotrební rat protiv Britanaca bila najfatalnija greška u njegovom životu.

„Ali”, dodaje Seid Ahmed, „kako sam mogao postupiti drugačije kad je islamski halifa tražio da pomognem? Da li sam imao pravo ili sam bio nerazborit? Ali ko, osim Boga, može reći da li je čovjek u pravu ili ne kad slijedi zov svoje savjesti?”

Zaista, ko to može reći?

Glava Velikog Senusije njiše se lagahno lijevo-desno u zbunjenosti od bola. Klonule vjeđe prekrivaju njegove oči i sa iznenadnom izvjesnošću shvatih da one više nikada neće bljesnuti plamenom nade.⁵

⁵ Seid Ahmed je umro u Medini sljedeće godine (1933).

POGLED NA JERUSALEM¹

Nedavno sam imao priliku upoznati se sa jednim Švicarcem koji je imao priličnu visoku funkciju u Međunarodnom crvenom krstu. On se upravo bio vratio iz Bejruta, gdje je pomagao ranjenim, bolesnim i gladnim u onim kratkim intervalima klimavog obećavajućeg mira na koji se gradsko muslimansko stanovništvo pokušavalo da adaptira. Dok smo nas troje - on, moja žena i ja - popili kahvu u susjednom restoranu, naš prijatelj nam je opisao aktualnu situaciju u Bejrutu, posebno one posljednje užasne dane kada su Izraelci neprekidno bombardirali grad. A onda nam je ispričao jedan interesantan slučaj.

"Oni se bore za Quds"

"Kad je posljednje primirje postalo stvarno, kada je prestalo izraelsko granatiranje i odjekivanje bombi, imao sam isti onaj osjećaj kao kada sam u centralnoj Americi doživio vulkansku erupciju i zemljotres: jezovita tišina, ili nešto što je ličilo na tišinu ušima koje su bile svikle na razorne odjeke. Šetao sam potpuno razrovanim ulicama po čijim su objema stranama bile hrpe srušenih kuća, izvrnutih željeznih ograda, polomljenog namještaja i neopisivih gomila smeća; svukuda je lebdio osjećaj gađenja i smrad razaranja. Tada sam primijetio jednu staricu koja je sjedila na trotoaru, nepokretna, sa zabezeknutim licem. Gledala je u mene, ali se meni činilo da me ne vidi. Iznenadila me njezina pojava. Pomislio sam da nije, možda, ranjena ili bolesna. Upitao sam je na svome lošem arapskome jeziku: "Mogu li Vam pomoći? Šta mogu učiniti za Vas?" Ona upilji svojim očima u me, ali mi ništa ne reče. Umjesto da odgovori na moja pitanja, ona se dva-tri puta zanjihla i reče mi: "Ovo se oni bore za Quds!"

¹ Objavljeno u časopisu *Ahlan va sahan*, Džedda, novembar/decembar 1982. Prijevod na bosanski objavljen u časopisu „*Novi Horizonti*“, br.85/86, Zenica, septembar/oktobar 2006. god.

Na ovome mjestu svoje priče naš švicarski poznanik me radoznalo pogleda očima pitajući me: "Al-Quds?! Da, znam, to na arapskome znači Jerusalem..., ali otkud Jerusalem u Bejrutu?! Tog dana ja to nisam mogao shvatiti... Da li je ona mislila na Palestince? Naravno, većina Palestinaca su Muslimani, ali među njima i kršćana, i ja znam da je i za jedne i za druge Jerusalem sveti grad. Ili je ona, možda, mislila na Izraelićane nastojeći da nađe opravdanje za njih uprkos njezinoj mržnji i očaju, uprkos njoj samoj?! Jer, riječi koje je izgovorila - same su izišle iz nje..."

Ta nedoumica moga prijatelja ponukala me je da pokušam dati odgovore na njegova pitanja u recima koji slijede. Što se mene tiče, ja nemam nimalo sumnje u to da je ona starica mislila na Muslimane, kojima ona očito pripada, ona je mislila da su oni ti koji se bore za stvar koja je sveta za njih. No, isto tako je moguće da je ona, i ne znajući, više instinktivno, zapravo izrazila jednu historijsku istinu: da su borbe oko Bejruta, ustvari, bile "borbe za Jerusalem" - s jedne strane, radi opravdanja prisilnog zauzimanja ovoga grada, ili kako bi se iznašlo ma i najmanje moralno pokriće u vezi sa njegovim zauzimanjem, s druge strane.

Niko ne može poreći činjenicu da je Jerusalem sveti grad za sljedbenike sve tri monotesitičke religije: judaizam, kršćanstvo i islam, ali se mora napraviti razlika u njihovim promišljanjima razloga zašto je ovaj grad za njih svet.

Jerusalem: "patrimonij" "Božijeg izabranog naroda"

Za Jevreje, Jerusalem je, primarno, simbol njihove nacionalne prošlosti i njihovoga uvjerenja da su oni "Božiji izabrani narod" po tome što vode porijeklo od Abrahama. Historijski, Jerusalem je bio prijestolnica nekog nezamjetljivoga kraljevstva koga su Hebreji uspostavili u Palestini u osvajačkim pohodima hiljadu godina prije Isaova, a.s., rođenja, a koje su oni, nakon burnog nezavisnog ili polunezavisnog postojanja od otprilike pet stotina godina, izgubili predavši ga Rimljanima prije približno dvije hiljade godina. Za vrijeme

većeg dijela njihove nezavisnosti, Jevreji su, čvrsto štiteći i proširujući ono što su oni smatrali svojim "patrimonijem", pradjedovskom baštinom, često poduzimali ratove protiv naroda i plemena koji su ih okruživali, i kad bi ih pobijedi, oni su ih po pravilu uništavali ognjem i mačem, ubijajući, bez pravljenja razlike, muškarce, žene i djecu koji su im dopadali šaka, čak i njihova "goveda, ovce i magarce." I zato što su oni sve ovo činili tvrdeći da su, navodno, "Božiji izabrani narod", Jevreji su postepeno stekli naviku da na povijest preostalog dijela ljudskog roda gledaju isključivo svojim, jevrejskim očima, tj. oni su podučeni - i to kontinuirano čine - da na sve što se u svijetu događa gledaju samo u odnosu na sebe, što će reći da je, za njih, povijest preostalog dijela čovječanstva samo okvir za sudbinu "izabranog naroda." Onda to kao svoju posljedicu ima, da pripovijedanje Starog zavjeta - u formi koju danas posjedujemo - za većinu Jevreja predstavlja samo historiju jevrejskog naroda. Posmatran iz ove tačke gledišta, Jerusalem je za Jevreje - u njima svojstvenoj, žestokoj ostrašćenosti - grad koji njima, kao "djeci Izraela", navodno, pripada po "naslijeđenom pravu;" drugim riječima, to, u suštini, nije religijska sklonost već, prije, rezultat posebne, naročite historijske memorije pa, prema tome, i njihove, jevrejske narcisodne samodopadljivosti.

Vrhunska tačka Isusove misije

Na drugoj strani, za kršćane Jerusalem ima, nezavisno od starozavjetnih konotacija, genuino religijsko značenje kao vrhunska tačka Isusove misije i mjesto na kome je on - prema kršćanskoj doktrini - razapet i gdje se pretpostavlja da je sahranjen. U tom smislu, dakle, i kršćani na Jerusalem gledaju očima historije, ali budući da ti historijski događaji imaju i duhovni a ne rasni ili nacionalni značaj, Jerusalem u kršćanskim očima nije "pradjedovska baština" nego, prije, nešto što je objektivno sveto, što se treba hodočastiti ili se obožavati iz daljine. Nije to, naravno, uvijek bilo obožavanje iz daljine: krajem XI. stoljeća evropske kršćanske nacije su povele prvi križarski rat čiji je cilj bio preoteti Jerusalem - kao i čitavu Svetu zemlju - iz ruku naroda na koga su oni gledali kao na "pogane"; ukratko, osvojiti ga. Od tada, od

vremena križarskih ratova, koji su se davno završili, nijedan razuman kršćanin više ne pomišlja na političko osvajanje ili dominaciju nad Jerusalemom.

A šta je s Muslimanima? Univerzalni sveti grad

Muslimanski pogled na Jerusalem je u isto vrijeme ideološki i historijski. Ideološki - zato što je utemeljen na Kur'anu a. š.; historijski - zato što je izrastao iz činjenice kontinuiteta čovječanskog vjerskog iskustva, koje se temelji na doktrini islamske vjere; specifično, iz činjenice da je većina vjerovjesnika koje Muslimani poštuju kao takve živjela i umrla u Palestini, a njezina najvažnija tačka u tom smislu je, naravno, Jerusalem. Na sve ove elemente aludira se u prvom ajetu 17. sure Kur'ana:

"Bezgraničan u Svojoj veličini je Onaj koji je prenio roba Svoga (Muhammeda) noću od Nepovrjedivoga hrama (u Mekki) do Dalekoga hrama (u Jerusalemu), čiju smo okolinu blagoslovili!"

Kur'anska naznaka Muhammedova, s.a.v.s., mističkog iskustva "Noćnog putovanja" do Jerusalema i njegovo kasnije "Uspinjanje" (*Mi'radž*) u svemir izražava unutarnju vezu između njegove vjerovjesničke poruke i poruka koje su prenosili raniji vjerovjesnici. "Daleka (lit. al-aqsa') kuća klanjanja / obožavanja (mesdžid) je, očito, Sulej-manov hram ili, preciznije, mjesto na kojem je on bio. Jevreji u Sulejmanu / Solomonu ne gledaju ništa drugo do kralja, istina - uspješnog i slavnoga kralja, ali Muslimani njega, kao i njegova oca Davuda, a.s., poštuju kao jednoga u dugom nizu Allahovih vjerovjesnika Hebreja, nizu koji je započeo sa Ibrahimom a završio se sa Isaom, a.s.; pa zato što su, prema Kur'anu, toliko brojni vjerovjesnici živjeli u zemlji koja je okruživala predio na kojem je Sulejman podigao svoj hram, Kur'an je tu zemlju opisao kao okolinu koju je Allah, dž.š., blagoslovio.

To je, isto tako, bio razlog zašto su Arabljani, od samog početka islamskog perioda, Jerusalem nazivali *Al-Bayt al- Muqaddas*, lit. Sveta

Kuća, ili, jednostavnije, *Al-Quds* - Svetost, Sveti Grad, te zašto Muslimani poštivaju ovaj grad kao svoj treći sveti grad poslije Mekke i Medine.

Očito je, dakle, da muslimanski pogled na Jerusalem (i, naravno, na čitavu Palestinu) nema nikakve veze sa "pradjedovskim" pravom na njegovo posjedovanje. Nema Muslimana koji tvrde da potječe od Sulejmana, graditelja onoga što Arabljani od vremena kur'anske Objave nazivaju "Hramom dalekim", ali svaki Musliman poštuje Sulejmana, a.s., kao Allahovoga vjerovjesnika. Na isti način, iako bar polovina od svih arabljanskih plemena - među njima i pleme u kome je rođen Muhammed, a.s.- na Sulejmanova pretka Ibrahima gledaju kao i na svoga pretka - nijedan Musliman ovoj rasnoj vezi ne pridaje nikakvog posebnog značaja. Suprotno Jevrejima, koji Abrahama poštivaju primarno kao svoga "patrijarha", tj. kao jednog od praotaca svoje rase, sjećanje na Ibrahima, a.s., je za Muslimane sveto samo po čistom vjerskom zaleđu; on je poštovan zato što je bio jedan od najproduhovljenijih Allahovih, dž.š., vjerovjesnika, kao čovjek koji je - kako to Kur'an slikovito opisuje u šest sura - dosegao unutarnje, duhovno prosvjetljenje i istinski pogled u istinu Božije jednosti i jedinosti bez ikakvoga vanjskog vođstva: prototip onoga koji, na putu traženja Boga, uspijeva da dođe do svoga cilja zato što su ga njegovo srce i duša nagnali na taj put.

Prema tome, nije teško shvatiti zašto je poslanik Muhammed, s.a.v.s., u ranim godinama svoga pozvanja, u Mekki, prilikom namaza se jedno vrijeme okretao prema Jerusalemu. Za njega, kao i za svakog Muslimana poslije njega, Jerusalem je bio sveto mjesto; i on je ostao takav i poslije kur'anske objave koja je, u kasnijim godinama, odredila Ka'bu u Mekki (nazvanu "Nepovrjedivim hramom") kao pravac okretanja u namazu. Svetost Jerusalema Kur'an je, nadalje, naglasio govoreći o njemu kao o cilju Poslanikovog "Noćnog putovanja" i polazne tačke za njegovo kolosalno duhovno iskustvo na Mi'radžu: zbog toga - kao što je Poslanik, s.a.v.s., sam kasnije kazivao - on je, dok je boravio u njemu, nakon "Noćnog putovanja" (*Al-Isra'*), bio imam u Sulejmanovom hramu (koji je, prije hiljadu godina, već bio uništen) u zajedničkom namazu koga je klanjao sa svim vjerovjesnicima: to je,

nema sumnje, simbolička ilustracija kur'anskog učenja prema kome Poruka koju je prenio Muhammed, s.a.v.s., nije nikakva "nova" vjera, nego kulminaciona tačka i završnica Božijeg objavljivanja ljudskom rodu.

Nije onda čudno što su Arabljani, kada su u 7. stoljeću po Isau, a.s., oslobodili Jerusalem, ovaj grad, kao Muslimani, tretirali sa poštovanjem koje dolikuje njegovom vjerskom statusu. Usputno da naglasimo: u njemu tada uopće nije bilo jevrejske populacije; posljednje Jevreje su iz Jerusalema Rimljani protjerali stoljećima prije muslimanskog osvajanja. Ali kršćanskim stanovnicima su Arabljani dali garancije pune sigurnosti za njihove živote, imovinu i bogomolje; ukratko, istinski ugovor o miru i zaštiti. I kao posljedica toga, nakon što su Muslimani osvojili Jerusalem, nijedna crkva nije pretvorena u džamiju; gdje god je nova džamija sagrađena, muslimanska administracija je pokazivala punu pažnju da ne zadre u prava autohtonih zajednica; a kada su odlučili da podignu veliku novu džamiju u Jerusalemu, s najvećim oprezom su pazili da je ne bi podigli na nekome mjestu gdje je ranije bila neka druga bogomolja. Tako, pošto su Sulejmanov hram bili uništili Babilonci u 6. stoljeću p.n.e., a njegova nasljednika - hram koga je sagrađio Herod Veliki na početku n.e.-Titusovi vojnici 70. g. n.e. pretvorili u hrpu smeća, velika džamija - nazvana po kur'anskom imenu *Al-Masdžid al-Aqsa* - je sagrađena na praznom, ali svetom prostoru, u znak sjećanja na prvi ajet 17. sure i, prema tome, na sve vjerovjesnike koji su prethodili posljednjem, Muhammedu, s.a.v.s., kome je objavljen Kur'an-i kerim.

Jevreji pokraj Zida plača

U stoljećima koja su slijedila, s prijekidom od najmanje stotinu godinu uzrokovanim križarskom i francuskom okupacijom Palestine, kur'ansko načelo o vjerskom kontinuitetu čovječanstva bilo je osnova društvenog života u Svetoj zemlji. Pod muslimanaskom vlašću, svetost Jerusalema se izražavala njegovom otvorenošću za sljedbenike sve tri monoteističke vjere. Postojanje kršćanskih crkava i manastira svih

denominacija bilo je osigurano, a mnoge od njih su nanovo izgrađene. Jedan dio Jevreja, koji se postepeno vraćao u ovaj sveti grad, nije imao svoga vlastitog hrama zato što su oni vjerovali da jedino Mesija, koji će se, prema njihovom vjerovanju, pojaviti na kraju Vremena, ima pravo da ponovo sagradi Solomonov hram i vrati ga u njegovoj drevnoj slavi, pa ipak je svaki od njih imao svoju kuću u kojoj je obavljao molitvu i bio slobodan da se moli pred posljednjim, preostalim Herodovim hramom, nazvanim Zid plača, koga su Muslimani sačuvali netaknutog. Stoljeća su dolazila i prolazila, a hodočasnici iz sve tri zajedice mogli su da se slobodno miješaju po drevnim ulicama Al-Qudsa, grada koji je bio svet za sve njih.

A onda je došlo uspostavljanje Izraela; dva desetljeća kasnije, u ratu 1967. god., Izrael je uspio da zauzme staru jezgru Jerusalema. Teoretski, to nije donosilo nikakvu promjenu u pogledu svetosti ovoga grada. Kao i u prošlim stoljećima, kršćanski hodočasnici nastavili su da se okupljaju u njemu i u drugim svetištima koja su ih podsjećala na Isusa. Muslimanski hodočasnici, međutim, mogli su - teoretski - posjetiti sva mjesta koja su ih živo podsjećala na mnogobrojne vjerovjesnike spomenute u Kur'anu i, sasvim prirodno, na posljednjeg od njih, Muhammeda, s.a.v.s., čije je duboko mistično iskustvo, koje je prethodilo njegovome Mi'radžu, bilo tako prisno povezano sa "Hramom dalekim" u Jerusalemu. U praksi, međutim, muslimanske hadžije nisu imale - i nemaju ni danas - hrabrosti da posjete zemlju koju su svi oni i dalje nazivali Palestinom: zbog jednostavnog razloga što su oni i dalje insistirali na tome da je Jerusalem univerzalni sveti grad, dok je izraelski parlament godinama ranije donio deklaraciju po kojoj nijedan dio - danas nasilno razjedinjenog - grada Jerusalema nikada ne može biti vraćen Arapima te da grad u cijelosti zauvijek ostaje prijestolnica izraelske države." Ovo neuvijeno vraćanje starozavjetnoj koncepciji Jerusalema kao ekskluzivnog patrimonija jevrejskog naroda krši i, naravno, u potpunosti zanemaruje najvažniju lekciju historije i filozofije: da se u ljudskim poslovima stvari nikada ne smiju označavati sa "nikada", "uvijek" ili "vječno," jer vječnost pripada samo jednom i jedinom bogu Allahu, dž.š.

Samo ime ovog drevnoga grada Al-Quds ("Sveti")

podrazumijeva da on ne može biti patrimonij niti "naslijeđeno pravo" ove ili one nacije, niti će biti sigurnog mira bilo koje države ukoliko ovaj grad bude u rukama bilo kojeg jednog naroda. Ovaj grad pripada svima koji su se u svome duhu ponizno rodili u vjerovanju u jednoga Boga, a posebno onima koji, kako kaže Kur'an, *"vjeruju u sve Božije vjerovjesnike, ne praveći razlike među njima."*

Pošto je Jerusalem univerzalan u svome vjerskom smislu i pošto se on, dakle, ne može prihvatiti kao patrimonij bilo koje nacije, onda vjerovatno nije ni moguće da njegova politička sudbina bude odlučena unutar njega samog. Nego gdje? Ne može to, onda, biti učinjeno ni u izraelskom parlamentu niti u nekoj drugoj daljoj ili široj dvorani!

Da ovo, možda, nije bio smisao vizionarskih riječi koje je ona starica, sjedeći na ruinama Bejruta, izrekla mome švicarskom prijatelju: "To se oni bore za Al-Quds..."?

PRINCIPI DRŽAVE I VLASTI U ISLAMU¹

Prevodiočeva bilješka

Muhammed Asad (Lwow, 1900. - Garnata, 1992.), poznati islamski pisac, prevodilac i komentator Kur'ana i autor znamenite duhovne biografije jednog zapadnjačkog prijelaznika u islam "*Road to Mecca*" (Put u Mekku), zatim zbirke izvanrednih eseja "*Islam at the Crossroads*" (Islam na raspuću) (sva tri ova djela na bosanski je preveo Hilmo Čerimagić), i komentara Sahihu'l-Buharija, svoju studiju "*The Principles of State and Government in Islam*" napisao je 1961. g. i objavio je na kalifornijskom Univerzitetu na engleskom jeziku. Ona je do danas prevedena na sve važnije jezike svijeta, a Murad Hofmann ju je nazvao najrelevantnijim štivom o političkoj dimenziji islama u dugoj historiji muslimanskog umovanja. U prva dva poglavlja Asad raspravlja pitanje razloga formiranja islamske države u onim zemljama gdje Muslimani čine većinu i to u periodu kada su se te zemlje oslobađale kolonijalnog jarma i same izabirale svoj put u budućnost. U nastavku iznosi slabosti i promašaje sekularnih država na Zapadu, djelokrug šeri'ata i principe na kojima su svoju vladavinu temeljila Četverica pravednih halifa, po Asadu, tvorci jedinog ostvarenog obrasca islamske države u povijesti.

dr. Džemaludin Latić

¹ Tekst je objavljen u: GLASNIK RIJASETA IZ-e u BiH, br. 11-12/2004. i br. 3-4/2005. Radi se o par poglavlja iz Asadovog djela: *Principi države i vlasti u islamu* (*The Principles of State and Government in Islam*) koje je objavljeno 1961. g. i sadrži 107 stranica. Prevodilac je također, jedan dio ovog rada objavio u 2 nastavka u: *Muallim, časopis za odgoj i obrazovanje*, br. 19, septembar 2004. god. i br. 20, decembar 2004. god. Kompletan prijevod djela je objavljen u izdanju Medžlisa IZ-e Zagreb, 2005. god.

VLADAVINA UZ PRISTANAK NARODA I SA SKUPŠTINOM

Ciljevi islamske države

Krajnja svrha islamske države je da osigura politički okvir za muslimansko jedinstvo i kooperaciju:

“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, ujedini 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, 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 ono što je zlo. Oni će postići sreću!” (Qur'an, 3:103 - 104.)

Prema tome, islamska država nije sama sebi cilj, nego je njezin cilj napredak zajednice građana koji pristaju uz jednakost i pravdu, uz dobro a protiv zla - ili, da se još preciznije izrazimo, zajednice građana koji rade, na stvaranju i održavanju takvih društvenih okolnosti u kojima bi što je moguće veći broj ljudi u moralnom i fizičkom smislu živio u skladu sa prirodnim Allahovim zakonom, islamom. A da bi se to postiglo, neophodno je da se razvije vrlo snažan osjećaj bratstva u takvoj zajednici. Kur'anske riječi

“Vjernici su samo braća” (Qur'an, 49:10.) opširnije su iskazane u mnoštvu Poslanikovih, a.s., situacija:

“Vjernik prema vjerniku je poput zidova jedne zgrade, koji podupiru i jačaju jedni druge.” (Bukhari i Muslim, lancem prenosilaca preko Abu Musaa.)

“Svaki Musliman je brat svakom Muslimanu; nit mu čini nasilje niti dopušta da mu se čini nasilje. Ko pomogne svome bratu kada mu je pomoć potrebna, i Allah će pomoći njemu onda kada mu bude potrebna pomoć; ako neko otkloni tegobu svoga brata Muslimana, i Allah će njemu otkloniti mnoge tegobe na Sudnjem danu; a onome ko prikrije sramotu svoga brata Muslimana Allah će prikriti njegovu sramotu na Sudnjem danu.” (Ibid., lancem prenosilaca preko 'Abdullaha ibn 'Umara.)

A šta bi trebali biti emocionalni temelji ovog bratstva?

To sigurno nije plemenska niti nacionalna lojalnost, koja u neislamskim zajednicama priskrbljuje jedini *raison d'etre* svih političkih grupa a koju je Poslanik, a.s., sa prijezirom osudio kao nešto što je nedolično istinskom vjerniku:

"Zaista, ima ljudi koji se ponose svojim umrlim precima, ali, takvi su u Allahovim očima prezreniji od crnoga kukca tvrdokrilca koji svojim nosom valja komad balege! Pazite, Allah je od vas otklonio aroganciju koju ste imali u vrijeme džahilijeta, kada ste se hvalisali slavom svojih predaka. Čovjek je, zaista, ili vjernik koji Allaha stalno ima na umu ili nesretni grješnik! Svi ljudi su djeca Ademova, a Adem je stvoren od prašine!" (At-Tirmidhi i Abu Da'ud, preko Abu Hurayraa)

Nacionalizam u svim svojim formama i pod ne znam kakvim maskama uperen je protiv fundamentalnih principa islamskoga učenja prema kome su svi ljudi jednaki i, prema tome, on mora biti rigorozno odstranjen kao mogući temelj muslimanskog ujedinjavanja. Slijedom Kur'ana i sunneta, muslimansko jedinstvo mora biti ideološke prirode; ono mora nadići sve rasne i plemenske obzire: bratstvo ljudi nije određeno ničim osim njihovom zajedničkom sviješću da pripadaju jednoj te istoj vjeri i jednom te istom moralu. Prema učenju islama, samo takva zajednica, koja je ujedinjenina na takvim idealima, može osigurati pravedne temelje za sve društvene grupe. S druge strane, Poslanik, s.a.w.s., najoštrije osuđuje pojavu da borba za stvarne ili imaginarne nacionalne ili državne interese bude iznad moralnih obzira rekavši:

"Nije naš onaj koji poziva u 'asabijjet (nacionalizam, nacionalnu ili plemensku ostrašćenost); nije naš onaj koji se bori u ime nacionalizma; i nije naš onaj koji umre u ime nacionalizma! (Abu Da'ud, preko Džubayra ibn Mut'ima.)

Kada ga je jedan od ashaba zamolio da objasni smisao 'asabijjeta, koji, sasvim očito, onoga ko ga zagovara izvodi iz područja islama, Poslanik je odgovorio:

"(To znači) da podržavaš svoj narod u nepravdnoj stvari." (Ibid., preko Wathilaa ibn al-Asqa'.)

U nekoj drugoj prilici je pojasnio da ljubav prema vlastitom narodu ne može biti označena kao 'asabijjet ukoliko ona ne vodi u obespravljanje neke druge društvene grupe. (Ahmad ibn Hanbal i Ibn Madža, preko 'Ubadaa ibn Kathira.) Odnosno:

Allahov Poslanik je rekao: "Pomozi svome bratu bio on nasilnik ili onaj kome se čini nasilje!" Tada neki čovjek uzviknu: "Božiji Poslaniče, razumijem da trebam pomoći onome kome se čini nasilje, ali kako da pomognem onome ko čini nasilje?" Na to mu Allahov Poslanik odgovori: 'Ti moraš da spriječiš njega da ne čini zulum, tako ćeš mu pomoći!" (Al-Bukhari i Muslim, preko Anasa.)

Prema tome, prevencija nepravde i uspostavljanje pravde na zemlji je prvi cilj socijalne poruke islama:

"Vi ste, zaista, najbolja zajednica 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!" (Qur'an, 3:110.)

Prema tome, *"naređivanje dobra i odvrćanje od zla"* je etička vrijednost muslimanske zajednice kao i muslimanskoga bratstva; sa ovim zahtjevom ostvaruje se ideal pravde - pravde prema muslimanima kao i prema onima koji nisu muslimani - i to je koncept na kome islamska država (koja nije ništa drugo do politički instrument u ostvarivanju ovog ideala) opstoji ili pada.

Učiniti Allahovo zakonodavstvo zakonodavstvom na zemlji

kako bi pravda nadjačala krivdu; urediti socijalne i ekonomske odnose na takav način da svaki pojedinac može živjeti u slobodi i dostojanstveno i sa što je moguće manje smetnji a sa što više ohrabrenja u razvoju svoje ličnosti; omogućiti svim Muslimanima, muškarcima i ženama, da realiziraju etičke ciljeve islama ne samo u sferi svoga vjerovanja nego i u praktičnoj sferi svoga svakodnevnog života; osigurati svim nemuslimanskim građanima potpunu duhovnu sigurnost kao i potpunu slobodu religije, kulture i društvenoga razvoja; braniti zemlju od svih ataka na nju svana i od svakog vida njezina razaranja iznutra; propagirati islamsko učenje do krajnjih granica u svijetu - na ovim, i samo na ovim principima koncept islamske države pronalazi svoj smisao i opravdanje. Samo ukoliko se u njoj ostvare ovi principi, za takvu državu se s pravom može reći da je "Khalifat Allah fi al-'ard - Allahov predstavnik na zemlji" - bar na onome dijelu zemlje koji potpada pod njezinu faktičku jurisdikciju.

Vodeći principi

Sa stanovišta šeri'ata, legitimnost jedne islamske države - što de reći, njezino vjersko potraživanje muslimanske lojalnosti i poštivanja - počiva na fundamentalnoj zapovijesti Kur'ana:

“O, vi koji ste dosegli vjerovanje, budite poslušni Allahu i budite poslušni Poslaniku i onima između vas kojima je povjerena vlast!”
(Qur'an, 4:59.)

Na ovako koncizan način Kur'an postavlja određene značajne principe koji se odnose na prirodu islamske države.

Prvi princip - Glavna obaveza takve države sastoji se u implementaciji šeri'atskih odredbi na teritoriji koja je pod njezinom jurisdikcijom. Ova obaveza snažno je naglašena u slijedećem ajetu:

“...jer oni koji ne sude prema onome što je Allah podario sa Plemenitih Visina - to su oni koji, zbilja, Allahove propise krše!”
(Qur'an, 5:47.)

Prema tome, nijedna država se ne može smatrati autentično islamskom ukoliko njezin ustav ne sadrži odredbe koje će omogućiti da šeri'atski zakoni koji se tiču javnih poslova formiraju neprikosnovenu osnovu čitavog državnog zakonodavstva.

Želio bih ovdje da naglasim da ovo ograničenje državne jurisdikcije na "poslove od javnog značaja", po prirodi stvari, ne podrazumijeva da se šeri'at sam po sebi može ikada ograničiti samo na ovaj djelokrug - zato što se on, bez imalo sumnje, odnosi na čitav ljudski život, kako na onaj javni, tako i na onaj privatni život. Međutim, ne bismo trebali izgubiti iz vida činjenicu da se država, kao društvena organizacija, tiče isključivo društvenog aspekta ljudskoga života pa, prema tome, u posljedici ona od šeri'ata ne traži ništa više osim onog dijela njegova zakonodavstva koji se odnosi na ovaj, tj. društveni aspekt. (O kodifikaciji takvih šeri'atskih propisa, v. poglavlje VI.)

Drugi princip - Iako spomenuti dio šeri'ata zauvijek ostaje ona osnova u strukturi i djelovanju islamske države, on, po svojoj prirodi, ne može opsluživati sve zakone koji su potrebni državnoj administraciji. Prema tome, kako smo vidjeli, mi ćemo biti primorani da dopunimo one šeri'atske klauzule koje se tiču poslova od javnog značaja temporalnim, vremenski određenim, dopunjenim zakonima koji bi bili naša vlastita tvorevina - podrazumijevajući, naravno, da mi ne možemo propisati ništa što bi bilo suprotstavljeno slovu i duhu bilo kojeg šeri'atskog propisa jer:

“Kada Allah i Poslanik Njegov nešto propišu, nije na vjerniku niti na vjernici da polažu pravo na slobodu izbora ukoliko se radi o njima samima...” (Qur'an, 33:36.)

Prema tome, iz rečenog slijedi da ustav autentično islamske države mora biti jasno postavljen tako da nijedan temporalni zakon ili administrativna uredba, svejedno da li se njima nešto nalaže ili zabranjuje, ne mogu biti validni ukoliko se uvidi da su u kontradiktornosti sa bilo kojom klauzulom šeri'ata.

Treći princip - Neposredno poslije kur'anske zapovijesti: *“Budite poslušni Allahu i budite poslušni Poslaniku!”* slijede riječi: *“i*

onima među vama koji imaju autoritet" - tj. koji imaju autoritet u muslimanskoj zajednici (pa su na temelju toga izabrani da vladaju - op. prev.), svodi se na stav da ni za jednog Muslimana nije moralna obaveza da se pokori vlastodržačkoj moći koja se muslimanskoj zajednici nametne svana, ali je zato vjerska obaveza pokoravati se islamskoj vlasti koju je dotična muslimanska zajednica samostalno izabrala. Pokornost takvoj vlasti je, naravno, pokornost principima koje građanin prepoznaje kao fundamentalne principe u svim civiliziranim zajednicama, ali je važno ovdje podvući da, u kontekstu islamske politike, ova obaveza ostaje sve dok vlada ne legalizira djela koja su šeri'atom zabranjena ili dok ne bude počela zabranjivati djela koja je šeri'at propisao. U slučaju ovakvog razvoja stvari, poslušnost takvoj vladi prestaje biti obavezna (u) muslimanskoj zajednici, kao što je sasvim jasno rekao poslanik Muhammed, s.a.w.s.:

"Musliman je obavezan da sluša i pokorava se, svejedno volio on to ili mrzio, sve dotle dok mu se ne naredi da učini nešto što vodi u grijeh; ako mu se naredi da čini grijeh, tada nema ni poslušnosti ni pokornosti!" (Al-Bukhari i Muslim, preko Ibn'Umara.)

Drugim riječima, lojalnost Ummeta "onima među vama koji imaju autoritet" je uvjetovana time da li su oni, vladari, pokorni Allahu i Njegovom Poslaniku. Iz ovog principa slijedi da Ummet ima obavezu da nadgleda aktivnosti vlade, da onima koji obnašaju funkciju Musliman daju podršku onda kada čine ispravno, ali i da povuku svoju podršku onda kada vladari odstupe sa Pravoga Puta i ispravnog rukovođenja. Prema tome, potčinjavanje vlade saglasnosti građana najvažniji je suštinski preduvjet da bi jedna država mogla da se nazove islamskom.

Četvrti princip - Princip "narodnog pristanka" pretpostavlja da se vlada bira na temelju slobodnih narodnih izbora i da ona u potpunosti predstavlja volju naroda. Ovo je dodatni aspekt kur'anske formulacije "oni između vas". Ta formulacija se odnosi kako na muslimansku zajednicu u cjelini, tako i, još preciznije, na svako pojedinačno tijelo koje tu zajednicu predstavlja. A iz ovoga, nadalje, proističe da, kako bi se zadovoljili zahtjevi islamskoga zakonodavstva, rukovodstvo države

mora biti elektorske (izborne) prirode, što će reći da prisvajanje političke moći neelektorskim sredstvima, kako god ih budemo nazvali i ma ko to učinio, pa bila to jedna ili više osoba koje se smatraju Muslimanima, automatski postaje nelegalno nametanje vlastodržačke moći ili izvanjsko podjarmljivanje muslimanske zajednice. *(Želio bih ovdje da istaknem da moja upotreba termina „vlastodržačka moć“ (governmental power) suštinski koincidira sa terminom sultan u onom smislu u kome se ovaj termin javlja u nekim autentičnim hadisima koji se tiču političkih pitanja. U ovom originalnom smislu, termin sultan nema (neispravno) ograničeno značenje "kralja", značenje koje su davali mnogi srednjovjekovni i savremeni muslimanski i nemuslimanski autori., već se ovo značenje proširuje na svu sferu državne administracije. U klasičnom arapskom - jeziku Kur'ana i hadisa - sultan primarno znači "dokaz" ili "uvjerljivi argument", a sekundarno on znači "autoritet" iii "moć" u apstraktnom i konkretnom smislu. Kad god Poslanik govori o sultanu u kontekstu političkog života Ummeta, on neizostavno misli na ono što mi danas označavamo "vladom", a isto tako su činili i ashabi. Aplikacija ovog termina na osobu kao vladinog povjerenika –tj. na vladara ili kralja – bez sumnje je postklasično izopačenje njegova izvornog smisla (v. npr. Laneov Arabic-English Lexicon, dio 4, str.1405-1406).*

Izvor državnoga suvereniteta

Ova rasprava neminovno pred nas postavlja pitanje koje se tiče izvora iz kojih islamska država izvodi svoj suverenitet. To pitanje, iako je interesantno sa stanovišta političke filozofije, nije samo teoretsko, kako se na prvi pogled čini.

U pravilu, običnoga građanina se, ma kako to bilo neopravdano, ne tiču spekulacije o "izvorima državnoga suvereniteta" sve dotle dok institucije i administrativna procedura države imaju ili se čini da imaju pozitivan efekat na njegov lični način života i na mogućnosti njegovog ekonomskog napretka. Pa ipak, nema historičara koji može poreći da su

moralne vrijednosti koje građani pripisuju svojoj državi, u konačnici, presudne za opstanak njezina duhovnoga autoriteta pa, dakle, i za opstanak socijalne discipline u najširem smislu te riječi. Ne postoje izvanjske političke forme, čak ni najbolje među njima, koje, same po sebi, mogu postići svoje ciljeve. Njihova upotrebljivost, na koncu, zavisi od njihovih duhovnih sadržaja; ukoliko su ti sadržaji defektni, posljedice mogu biti kobne za zajednicu. Prema tome, vrlo je vjerovatno da je stoljetni nedostatak socijalne discipline i građanskoga duha u muslimanskoj zajednici ponajviše pridonio konfuziji (u njezinoj promjeni smjera, promjeni koja je prouzrokovana nizom nesretnog povijesnog razvoja) u pogledu konceptualnih osnova autoriteta inherentnog državi kao takvoj. Ova konfuzija ponekad, možda, može objasniti onu poniznost s kojom se Muslimani stoljećima potčinjavaju svakoj vrsti opresije i eksploatacije koje nad njima vrše beskrupulozni vladari.

Očito, politička klima našeg doba neće dugo biti blagonaklona prema takvoj poniznoj potčinjenosti nepravdi. Pod utjecajem zapadnjačkih političkih teorija, sve više obrazovanih Muslimana počinje da brani izvorni suverenitet koji pripada "narodu", čija isključiva volja mora biti odlučujuća u formiranju svake državne institucije kao i djelokruga aktualne državne legislative. Ali i među savremenim Muslimanima koji načelno prihvataju ideju o islamskoj državi postoji respektabilan broj njih koji tvrdi da apsolutni suverenitet pripada "jedinstvenoj volji naroda" (idžma') na temelju Poslanikovih riječi:

"Nikada Allah neće učiniti da se moj ummet složi u delaletu (tj. na pogrešnom putu)". (At Tirmidhi, preko Abdullaha ibn `Umara.)

Iz ovog hadisa mnogi Muslimani izводе zaključak da, o čemu god se muslimanska zajednica - ili bar njezin veći dio - složi, i to u svim okolnostima, to mora biti ispravan odabir. (*Ovaj zaključak je analogan drevnoj rimskoj izreci: Vox populi - vox Dei (Volja naroda je volja Boga), koja je našla svoga odjeka u svim zapadnjačkim konceptima demokracije.*) Međutim, ovakav zaključak je potpuno pogrešan. Gornja Poslanikova, s.a.w.s., izreka je negativna, a ne pozitivna. Poslanik je,

ustvari, njome tačno rekao slijedeće: da nikada svi Muslimani neće slijediti pogrešnu odluku, tj. da će uvijek biti pojedinaca ih grupa među njima koji se neće slagati sa pogrešnim rješenjima i da de takvi uvijek tražiti ispravno rješenje.

Kada god mi govorimo o "volji naroda" u kontekstu islamske političe misli, mi treba da vrlo pažljivo izbjegavamo ono što se popularno označava kao "izbacivanje djeteta sa kupanjem" - drugim riječima, mi "volju narodu" ne smijemo zamijeniti sa neislamskom autokracijom, koja je među muslimanskim narodima egzistirala u posljednjim stoljećima i koja se izjednačavala sa neislamskim konceptom neograničenog suvereniteta samo dijela zajednice u ime nje kao cjeline.

Pošto legitimnost islamske države proističe iz dobrovoljne saglasnosti naroda oko jednog učenja i pošto je ta legitimnost, štaviše, uvjetovana narodnom saglasnošću u vezi sa načinom na koji će njihova država uspostaviti svoju administraciju, onda dolazimo u kušnju da kažemo: Da, suverenitet počiva na narodu, ali pošto je u svjesnom islamskom društvu narodna saglasnost u vezi sa određenim metodom vladavine i određenom šemom društveno političke kooperacije samo posljedica njihova prihvatanja islama kao Božijeg naloga, onda nema sumnje da je suverenitet koji im se poklanja, ustvari, njihovo vlastito pravo. Kur'an kaže:

"Reci: Allahu, Gospodaru sve vlasti, Ti darivaš vlast kome hoćeš, a oduzimaš je od koga hoćeš; Ti uzdigneš koga hoćeš, a poniziš koga hoćeš! U Tvojoj ruci je svako dobro, Ti, zaista, imaš moć odlučivati o svemu!" (Qur'an, 3:26.)

Prema tome, istinski izvor sveukupnoga suvereniteta je Allahova, dž.š., volja koja se manifestira u šeri'atskim naložima. Moć Ummeta je posredničke, predstavničke vrste i ona se održava, da tako kažemo, na povjerenju u Allaha, dž.š.; tako da islamska država - koja, kako smo upravo vidjeli, svoje postojanje duguje volji naroda i koja je podvrgnuta kontroli svojih podanika - svoj suverenitet, u prvom redu, izvodi iz Allahove, dž.š., volje. Ukoliko je u skladu sa šeri'atskim uvjetima, na kojima sam se malo duže zadržao na prethodnim stranama,

takva država može pledirati na lojalnost svojih podanika sebi - u skladu sa riječima poslanika Muhammeda, s.a.w.s.:

"Ko se pokorava meni, pokorava se i Allahu, a ko se ne pokorava meni, ne pokorava se ni Allahu; i ko se pokorava vladaru pokorava se i meni, a ko je nepokoran vladaru nepokoran je i meni!" (Al-Bukhari i Muslim, preko Abu Hurayraa.)

Dakle, kada god je većina Ummeta odlučila da svoje povjerenje da vladi preko određenog lidera, svaki muslimanski građanin mora se moralno obavezati da slijedi tu odluku čak i ako ona ide protiv nekih njegovih ličnih afiniteta.

Poglavar države

Pošto svrha islamske države nije "samoodređena" rasnom, nacionalnom ili kulturalnom bitnošću nego islamskim zakonodavstvom kao praktičnim predloškom svih ljudskih djela, onda je samorazumljivo da samo osobi koja vjeruje u Božansko porijeklo ovog zakonodavstva - tj. Muslimanu - može biti povjerena funkcija šefa države. Upravo zato što ne može biti potpunog islamskog života bez islamske države, ni država ne može biti nazvana islamskom u punom smislu te riječi ukoliko njezinu administraciju ne predvode oni za koje se može pretpostaviti da su dragovoljno potčinjeni Božanskom zakonodavstvu islama.

Po prirodi stvari, ovaj princip ne izaziva nikakvu poteškoću u zemljama nastanjenim isključivo ili bar u većini Muslimanima (kakve su npr. Saudijska Arabija i Afganistan), ali u onim muslimanskim zemljama u kojima živi značajan dio nemuslimanskih manjina - a većina muslimanskih zemalja spada u ovu kategoriju - gornji zahtjev bi mogao da odvede do nekih strahovanja po kojima to podrazumijeva diskriminaciju nemuslimanskih građana u takvoj muslimanskoj sredini. Ali treba biti siguran da je takav strah od diskriminacije samo teoretski i da on nema pokriće u stvarnoj vlasti: jer u zemljama u kojima Muslimani čine izrazitu većinu (a samo takve se ispravno mogu nazvati

muslimanskim zemljama) upravljanje državom automatski pripada njima. Ipak, u kontekstu savremenog političkog mišljenja, koje je pod snažnim utjecajem zapadnjačkih koncepata i predrasuda, čak i teoretska diskriminacija u oblasti religije mogla bi biti neugodna mnogim Muslimanima, a da ne govorimo o tome koliko bi ona bila mučna za nemuslimanske manjine koje žive u muslimanskoj sredini. Međutim, čovjek mora, sasvim iskreno, odmah na početku da prizna da je nemoguće organizirati državu bez određene doze diferencijacije između Muslimana i nemuslimana čak i ako je to islamska država ili bilo koja verzija države izvedena na principima Kur'ana i sunneta. Na koncu, bilo kakvo izvrđavanje ovog pitanja bilo bi sasvim nepošteno i prema nemuslimanskom svijetu koji nas okružuje i prema našoj muslimanskoj zajednici.

Zahtjev da šef islamske države mora biti Musliman ne znači - i ne može da znači - da mi trebamo voditi diskriminacijsku politiku prema nemuslimanskim građanima u svakodnevnom životu. Upravo obrnuto, oni moraju biti izjednačeni u svim slobodama i zaštiti na koju i Muslimani polažu pravo; nemuslimanima se ne može povjeriti samo ključna pozicija u upravljanju državom. Ne može se pobjeći od činjenice da nemusliman - ma koliki bio njegov Uni integritet i ma koliko on bio lojalan državi - ne može dokraja srčano raditi za ideološke ciljeve islama, niti bi, na koncu, bilo korektno to od njega tražiti. S druge strane, ne postoji ideološka organizacija (utemeljena na religiji ili na nekoj drugoj doktrini, svejedno) koja bi sebi dozvolila da upravljanje njezinim poslovima povjeri osobi koja se ne bi borila za njezinu ideologiju. Na primjer, može li se zamisliti da neko ko nije komunist dobije ključnu poziciju - a da ne govorimo o najvišem nivou rukovođenja državom - u Sovjetskoj Rusiji? Očito da ne može, jer je za nas sasvim logično, pošto je komunizam ideološki temelj te države, da samo osoba koja je samu sebe bezrezervno identificirala sa ciljevima te države te ciljeve može provoditi kroz administrativnu politiku.

Ovo o čemu govorimo, dato zajedno sa zapovijeshću u nassu:

“Budite poslušni Allahu i budite poslušni Poslaniku i onima između vas kojima je povjerena vlast,” dovodi nas do jednog

neizbježnog zaključka: da oni koji su nosioci najviših pozicija u islamskoj državi kao i oni koji su odgovorni za oblikovanje njezine politike uvijek trebaju biti Muslimani, i to ne samo de facto - zato što su oni većina u muslimanskim zemljama, nego i de jure - na temelju ustavnih propisa. Ukoliko smo odlučni da islam učinimo dominantnim faktorom u našem životu, mi moramo imati moralne hrabrosti pa otvoreno izjaviti da nismo spremni da ugrozimo našu budućnost zapadajući u lažni "liberalizam" koji odbija da prida bilo kakvu važnost vjerskom uvjerenju; obrnuto, čovjekovo vjerovanje za nas je mnogo važnije od pukog slučaja što je on rođen ili naturaliziran u našoj zemlji.

Na taj način je, onda, očito da poglavar islamske države mora biti Musliman. To je u suglasju sa objavljenim kur'anskim principom

"Uistinu, najplemenitiji od vas u Allahovim očima je onaj koji Ga je najdublje svjestan," (Qur'an, 49:13.)

što će reći da on mora biti izabran samo na osnovu vlastite vrijednosti; isključuje se svaki obzir prema njegovoj nacionalnosti, porodičnom porijeklu i ranijem društvenom statusu. Poslanik, s.a.w.s., je rekao:

"Slušajte i pokoravajte se, čak i ako je vag emir (prvak) neki abesinijski rob sa kovrdžama na glavi!" (Al-Bukhari, preko Anasa.)

Nezavisno od ove odredbe da budući amir (*Ja ovdje upotrebljavam designaciju amir (što bi se moglo prevesti kao "komandir", "lider" ili "nosilac funkcije") samo radi prikladne olakšice. Iako je to jedna od dvije designacije koje su najčešće davane samom Poslaniku, s.a.w.s., kada se ona odnosi na njegovo predvođenje zajednicom (druga designacija je imam), Muslimani nemaju šeri'atsku obavezu da usvoje ovu titulu ukoliko preferiraju neku drugu.*) bude Musliman i "najpobožniji među vama", - što, sasvim jasno, podrazumijeva da on mora biti punoljetan, mudar i superioran po svome karakteru - šeri'at nije specificirao nijedan novi uvjet koji bi se tražio za ovu funkciju, niti je postavio neki posebni način njegova izbora, niti je ograničio obim ovih izbora. Prema tome, o takvim detaljima odlučuje Ummet u skladu sa svojim najvažnijim interesima i zahtjevima svoga

doba. Isto to važi i kad je riječ o tome koliko dugo de izabrani emir obnašati tu svoju funkciju. Sasvim je razumljivo da će ograničeni broj godina njegove vladavine biti fiksiran shodno interesima Ummeta (sa mogućnošću ponovnog izbora); alternativno, emirov rok obnašanja najviše funkcije može biti predmet rasprave o njenom prestanku kada on dosegne određenu starosnu dob čak i ako svoje dužnosti obavlja lojalno i djelotvorno; a postoji i treća alternativa: da se taj rok ograniči zbog starosne dobi u onom slučaju kada postane evidentno da on ne obavlja lojalno svoje dužnosti ili da nije u stanju da ih vrši efikasno zbog svoga zdravstvenog stanja ili zbog senilnosti. U ovom širokom opsegu koji se tiče roka emirova obnašanja najviše državne funkcije mi vidimo još jednu ilustraciju velike fleksibilnosti koja je svojstvena političkom poretku što ga zagovaraju Kur'an i sunnet.

Princip konsultiranja

Kao što smo vidjeli, šeri'at se potpuno promišljeno uzdržava od davanja detaljnih propisa za baš svako pitanje podrazumijevajući da dolazi do neizbježnih promjena u našoj socijalnoj egzistenciji, zbog čega je samorazumljiva potreba za kontinuiranom, vremenski uvjetovanom legislativom. U islamskoj državi ova legislativa bi se odnosila na mnoga pitanja administracije kojih se ne dotiče šeri'at u svojoj cjelini kao i na one oblasti gdje postoje samo šeri'atski principi, ali ne i detaljni propisi. Na obje instance, Ummet je obavezan da donese relevantnu, detaljnu legislativu uz pomoć nezavisnog promišljanja (*idžtihad*) u suglasju sa duhom islamskog zakonodavstva i najvećim nacionalnim interesima. Ali to ne znači da ona pitanja koja se tiču našeg javnog života a koja nemaju legislativu stečenu idžtihadom mogu biti ostavljena na volju pojedinaca; ona moraju biti utemeljena na definitivnom konsenzusu (*idžma`*) čitave zajednice (što, naravno, ne isključuje unaprijed saglasnost zajednice o svakom raspravljanom pitanju sa onim do čega putem idžtihada dođu pjedini mudžtehide ili grupa njih).

Koje taj ko ozakonjuje ove temporalne propise do kojih dođe muslimanska zajednica? Očito, od zajednice se kao cjeline ne može očekivati da zasjeda i smišlja i donosi propise; mora postojati osoba ili određeni broj osoba koje zajednica delegira kako bi oni predlagali njezine zakone a čije bi odluke bile obavezujuće za sve. Pitanje je, dakle, kojoj osobi ili osobama se treba davati ovakav zadatak i ovakvo povjerenje.

Ima mnogo Muslimana koji smatraju - ugledajući se na primjer Četverice pravednih halifa, onako kako ga oni vide i razumijevaju - da se sva moć koja se odnosi na temporalnu, nešeri'atsku legislativu treba prenijeti na jednu osobu, tj. na emira - zato što bi, ako bi ga zajednica slobodno izabrala, moglo da izgleda kako on predstavlja zajednicu ne samo u izvršnoj nego i u legislativnoj oblasti. Međutim, drugi Muslimani se drže mišljenja koje je, isto tako, podržano historijskom evidencijom – da je akumulacija tolike moći u rukama jednog čovjeka uvijek bila ispunjena najozbiljnijim rizicima i to, najprije, zbog toga što pojedinac, ma koliko on bio brilijantan u mišljenju, pobožan i dobronamjeran, vrlo lahko može počinuti greške u prosuđivanju uzrokovane njegovim ličnim predrasudama o ovoj ili onoj stvari, i, s druge strane, u vijeću, sastavljenom od više članova, uvijek dolazi do različitih, suprotstavljenih mišljenja - uslijed čega dolazi do rasprave o tim mišljenjima - što vodi ka osvjetljavanju nekog problema iz različitih kutova gledanja; u tom slučaju, opasnost od individualnih predrasuda i njihova umetanja u legislativu je, ako ne potpuno eliminisana, onda sigurno svedena na najmanju mjeru. I to nije sve - jer prisvajanje apsolutne moći vrlo često iskvari svoga posjednika dovodeći ga u kušnju da tu moć, svjesno ili nesvjesno, zloupotrijebi za sebe lično ili za svoj klan. U skladu sa ovim mišljenjem, legislativna moć države treba da bude prenesena na jedno zakonodavno tijelo koje zajednica izabere mahsus za ovu svrhu.

Na osnovu ova dva mišljenja, dakle, Muslimani slobodno biraju između autokratske vladavine koju vrši emir, s jedne strane, i vladavine vijeća (skupštine ili parlamenta, svejedno kako ćemo to nazvati), s druge strane. Ali ako mi dublje istražimo ovo pitanje, doći ćemo do zaključka da, ustvari, sloboda izbora između spomenute dvije

alternative ne može postojati - zato što je to pitanje riješeno kategoričkom zapoviješću Kur'ana:

"...Pravilo vjernika (u svim njihovim zajedničkim poslovima, amruhum) je da se međusobno dogovaraju..." (Qur'an, 42:38.)

Ovaj nalog nassa mora se tretirati kao fundamentalna i operativna klauzula cjelokupnog islamskog mišljenja koje se tiče upravljanja državom. Ona je potpuno jasna i razumijiva, i ona zalazi u gotovo svaku poru političkoga života; ona je u toj mjeri izražajna i nedvosmislena da nikakav pokušaj njene proizvoljne interpretacije ne može izmijeniti njezin smisao. Riječ amr u ovoj zapovijesti odnosi se na sva područja javnog života pa, prema tome, i na način vladavine na kojoj treba biti uspostavljena islamska država, tj. na izborni princip na osnovu koga moraju biti stečene i vršene sve vladine funkcije. Više od toga, fraza amruhum shura baynahum - lit. "njihovi javni poslovi se dogovaraju između njih" - ne znači samo da je vršenje svakog političkog posla posljedica dogovaranja već da je to sinonim za dogovaranje, konsultiranje. Prema tome, legislativna moć države mora biti prenesena na vijeće koje zajednica bira samo za ovu svrhu.

Izorno vijeće

Iz ovog konteksta je evidentno da se formulacija "među njima" u razmatranom kur'anskom nalogu odnosi na cijelu zajednicu. Prema tome, legislativno vijeće - ili, da upotrijebimo termin koji je dobro poznat tokom cjelokupne muslimanske povijesti, majlis ash- ashura (medžlis-i šura) - mora biti istinski predstavnik cijele zajednice, muškaraca i žena. Tako reprezentativan karakter može biti postignut samo putem slobodnih i općih izbora. Dakle, članovi medžlisa moraju biti izabrani putem najšireg mogućeg prava glasa, uključujući pravo glasa i muškaraca i žena. Obim ovog prava glasa i kvalifikacije koje se traže od glasača - jednako kao i od kandidata - to su detalji o kojima ni Kur'an ni sunnet nisu donijeli nikakav kategorički propis pa su, prema tome, oni ostavljeni kao diskreciono pravo zajednice u svjetlu zahtjeva

vremena u kome ona živi.

Ovdje se, naravno, može ustvrditi da, umjesto da bude direktno ili indirektno izabran od strane cijele zajednice, medžlis može biti dovoljno reprezentativan i ukoliko njegove članove jednostavno imenuje emir - budući da on ima poziciju i mandat koje mu je povjerio narod, i onda se, na temelju toga, može smatrati da je on otjelotvorenje narodne volje. Ali ma šta u odbranu ovakvog gledišta izricala muslimanska povijest, njegova slabost odmah izlazi na vidjelo čim nam naumpadne da se način na koji se uspostavlja legislativno tijelo ubraja među najvažnija državna pitanja, pa ukoliko prihvatimo Božanski diktum da svi naši javni poslovi moraju biti izvršavani na temelju dogovaranja s narodom, mi nećemo moći pobjeći od zaključka da proces konstituiranja medžlisa mora, po prirodi stvari, proisteći iz "konsultiranja" u najširem i najdirektnijem smislu ove riječi. U kompleksu društava kakva su naša, takvo konsultiranje ne može uzeti drugu formu osim takvih izbora tokom kojih će se o zaslugama uglednih kandidata javno raspravljati i na temelju čega će glasači procjenjivati kome će dati svoj glas. Način izbora - direktnog ili indirektnog, prenošenog ili neprenošenog glasanja, regionalnog ili proporcionalnog predstavljanja itd. – nije regulisan šeri'atom i to je, dakle, pitanje o kome svoju odluku donosi sama zajednica.

Jednu jako važnu stvar koja se tiče ove naše rasprave pojasnio je poslanik Muhammed, s.a.w.s., a ona se tiče svih javnih imenovanja pa, dakle, i onih izbornih. Riječ je o zabrani agitiranja za samog sebe. Muhammed, a.s., kaže:

"Ne salijećite kancelarije uprave (*imarah*), jer ako vam se da ono što ste moljakali, bit ćete prepušteni samo svojoj sposobnosti, a ako vam bude dato bez moljakanja, bit ćete pomognuti (s Božije strane)!" (Al-Bukhari i Muslim, preko Abd ar-Rahmana ibn Samuraa.)

U svjetlu učenja islama, Poslanik, s.a.w.s., je, očito, mislio na to da, u skladu sa svojom odgovornošću, čovjek može biti potpomognut samo sa Božije strane; s druge strane, nedostatak Božije pomoći neminovno rezultira propašću ma kolike bile čovjekove sposobnosti. Da bi ovu stvar učinio jasnom, Poslanik, s.a.w.s., je konzistentno odbijao

da izvrši bilo koje administrativno imenovanje kad god je neko moljakao da bude postavljen na određenu funkciju. Na primjer, kada mu je prišao jedan ashab i zatražio od njega da bude postavljen na neko mjesto u vladi, on mu je uzbuđeno odgovorio:

"Tako mi Allaha, mi na takve funkcije ne imenujemo onoga ko ih traži niti onoga ko žudi za njima!" (Ibid., preko Abu Musaa.)

Prema tome, potpuno očuvanje duha šeri'ata moguće je samo ukoliko se u ustavu islamske države jasno navede da samokandidiranje bilo koje osobe koja žudi da bude imenovana na administrativnu funkciju (uključujući tu i funkciju šefa države) ili žudnju te osobe da bude izabrana u predstavničko vijeće ili skupštinu automatski diskvalificira takvu osobu od mogućnosti da bude izabrana ili imenovana. Takav bi ustavni zakon neposredno odstranio prigovor mnogih Muslimana toga doba koji bi mogao biti upućen "vladavini skupštine." Svako ko ima lokalni utjecaj ili bogatstvo - bez obzira na njegov stvarni ugled - može sebi osigurati izbor u legislativno vijeće pomoću određene doze "nagovaranja" svojih birača, ali sa naprijed spomenutim zakonom svaki takav pokušaj direktne samoagitacije vodio bi neposrednoj diskvalifikaciji takvog kandidata. Tada bi, sa tim zakonom, naravno, postojala mogućnost da utjecajni ali nedostojni kandidat odustane od javnog samokandidiranja, ali bi se on mogao poslužiti nekom organizacijom ili svojim posrednicima koji za njega prave kampanju u javnosti.

Međutim, činjenica da bi kandidat bio onemogućen da vodi vlastitu predizbomu kampanju ili da se, pak, sam obraća izbornome tijelu učinila bi takav zadatak krajnje teškim; rezultat bi, po pravilu, bio da bi samo osoba koja uživa zasluženost i neizmoljeno poštovanje među biračima imala istinsku šansu da bude izabrana.

Razlike u mišljenju

Već je rečeno da se legislativni posao medžlis-i šure odnosi samo na pitanja od javnog značaja, i to na one detalje koji nisu

regulisani kao zakonski propisi u nususu Kur'ana i sunneta. Kada god interesi zajednice traže da se donese takav, novi propis, medžlis najprije mora da to sagleda u kontekstu šeri'ata, rukovodeći se generalnim principom na koji se odnosi razmatrano pitanje, pa kada se vidi koji je to princip, onda u djelokrug ove legislative pada da donese propis u suglasju sa već postojećim šeri'atskim principom.

Ali medžlis će se vrlo desto sučeliti sa problemima o kojima šeri'at nije dao nijednu riječ, sa problemima koji nisu naznačeni u nususu detaljnih propisa, pa čak ni u nususu generalnih principa. U takvim slučajevima, njegova je obaveza da osmisli i donese propise koji se traže pazeći pritom na duh islama i dobrobit zajednice.

Sve ovo, po prirodi stvari, podrazumijeva da članovi medžlisa ne posjeduju samo vrhunsko poznavanje nususa Kur'ana i sunneta, nego i da budu nadareni moću dubokog razumijevanja i lucidnog pronicanja, da budu ulu'l-albab, oštroumni, produhovljeni, i da budu u stanju da duboko proniknu u društvene prilike i zahtjeve zajednice te u svjetska zbivanja; drugim riječima, naobrazba i zrelost su neophodne kvalifikacije da bi neko bio biran u *medžlis-i šura*.

Pa i kada članovi medžlisa imaju ovakve kvalifikacije, teško de se kada dogadati da oni na date društvene prilike gledaju na isti način pa da, u posljedici, budu jednoglasni u vezi sa dometima zakonskih propisa koje dotična situacija iziskuje. Ova raznovrsnost pogleda je sasvim prirodna budući da je svako ljudsko razmišljanje jedan jako subjektivan proces i da ono ne može u potpunosti biti odvojeno od temperamenta, sklonosti, običaja, društvenog bekgraunda i životnog iskustva mislioca, ukratko, od svih raznovrsnih utjecaja koji učestvuju u oblikovanju onoga što nazivamo "čovjekovim personalitetom". Međutim, istinski progres nije moguć bez takvih razlika u mišljenju budući da samo sučeljavanje različito konstituiranih intelektualaca vodi do toga da oni jedni druge stimulišu na raspravu u kojoj društveni problemi postaju jasniji i na taj način bliži rješavanju.

To je ono što je poslanik Muhammed, s.a.w.s., imao na umu kada je rekao:

"Razlike u mišljenju među učenjacima moga ummeta (znak) su Allahove milosti."(As-Suyuti, Al-Džami' as-sagir.)

Mi, međutim, ne treba da budemo uznemireni time što de odluke medžlis-i šure u islamskoj državi - poput odluka sličnih tijela diljem Svijeta - uvijek teško nailaziti na jednodušni prijem. Jedina stvar koju mi možemo legitimno očekivati jeste da te odluke budu prihvatane na principu većine - ili bar relativnom većinom kad je riječ o uobičajenim propisima ili, možda, dvotrećinski u onim izuzetno važnim pitanjima kakva su npr. smjena vlade (o čemu ćemo kasnije raspravljati), donošenje amandmana na ustav, objavljivanje rata i tome sl.

S obzirom na očigledne nedostatke većine tzv. "demokratskih" sistema na savremenom Zapadu, nekim savremenim Muslimanima se ne sviđa da legislativna aktivnost u islamskoj državi zavisi od pukog broja glasova. Oni to svoje mišljenje temelje na jasnoj činjenici da nije neophodno da propis legislativnog tijela bude podržan od strane većine budući da je to "ispravan" propis, i zato što je uvijek moguće da većina, bez obzira kolika je i kako dobre namjere imala, ponekad pogriješi, a manjina - bez obzira koliko malobrojna bila - bude u pravu.

Ovo je ispravno mišljenje, o tome ne treba trošiti riječi. Ljudsko biće je zbilja sklono tome da zapada u greške; čovjek ne slijedi uvijek ono što je ispravno i pravično; povijest je puna primjera pogrešnih odluka koje počinu glupa i sebična većina i pored toga što je na to ukazivala mudrija manjina. No i pored toga, teško je vidjeti šta bi to bila alternativa principu odluka donesenih većinom glasova unutar legislativnog tijela. Ko je taj ko će, od slučaja do slučaja, reći da je većina ili manjina u pravu? Čije de mišljenje pretegnuti? Naravno, ovdje bi se moglo sugerisati da konačni sud treba prepustiti emiru, ali nezavisno od činjenice da davanje takve apsolutne ovlasti bilo kojem pojedincu ide na štetu principa "amruhum shura baynahum" na kome tako striktno insistira islamsko zakonodavstvo - zar isto tako nije moguće da i emir pogriješi a da većina bude u pravu? Da li postoji Božanska garancija koja bi poduprla emirove stavove? S tim u vezi, kritičari principa većine obično nude slijedeće opravdanje: "Kad smo kod izbora emira, mi moramo znati da za tu funkciju biramo najmudriju

i najpobožniju osobu, pa sama činjenica da je on izabran na temelju njegove superiorne mudrosti i pobožnosti treba da bude dovoljna garancija da de njegove odluke biti ispravne." To je sasvim tačno, ali da li je u istoj mjeri tačno da de Muslimani uvijek medžlis-i šuru izabrati na temelju mudrosti i pobožnosti koje treba da su svojstvene svakom kandidatu za ovo tijelo? Da li je "dovoljna garancija" to da će odluke koje donosi većina zakonodavaca uvijek biti ispravne? Naravno da nije. U oba slučaja - tj. da konačni sud donosi emir ili medžilis - "dovoljna garancija" nikada ne može biti zamjena za savršenu garanciju; ova posljednja je, nažalost, izvan ljudskih moći. Najbolje čemu se ovdje možemo nadati jeste da, nakon što legislativno vijeće sastavljeno od najumnijih osoba provede raspravu o svakom pitanju, većina iz toga vijeća se konačno složi u pogledu određene odluke koja je najvjerovatnije ispravna. Zbog ovoga je Poslanik, s.a w.s., u više prilika upozorio Muslimane:

"Slijedite najveću grupu!" (Ibn Madže, preko Abdullaha ibn 'Umara.) i:

"Vaša je obaveza da stante uz ujedinjenu zajednicu (*džemat*) i uz većinu (*al-'ammah*)!" (Ahmad ibn Hanbal, preko Mu'adha ibn Džabala.)

Ustvari, ljudska pronicljivost nije došla do boljeg metoda za donošenje zajedničkih odluka od principa većine. Bez sumnje, i većina može pogriješiti, ali može pogriješiti i manjina. Iz kojeg god kuta budemo sagledali ovo pitanje, pogrešivost ljudskog mišljenja vodi u činjenje grešaka, i to je neminovno u ljudskom životu, ali mi nemamo druge šanse nego da učimo iz pokušaja i pogrešaka pa da se sami, kasnije, ispravljamo.

ODNOS IZMEĐU IZVRŠNE I ZAKONODAVNE VLASTI

Međuzavisnost funkcija

Princip "konsultiranja među njima" na kome se uspostavlja institucija *medžlis-i šure*, po prirodi stvari, podrazumijeva da *emir* bude član ovog zakonodavnog tijela; budući da je njega muslimanska zajednica izabrala kao poglavara države, on, kao najistaknutiji predstavnik te zajednice, mora da bude pitan i odgovoran za sva pitanja koja se tiču javnih poslova. Više od toga: pošto se on, po svojoj poziciji, nalazi u žarištu svih pitanja islamskog političkog poretka, *emir* nije samo obični član *medžlis-i šure*, nego on mora biti njezin lider čija je obaveza da usmjerava sve njezine aktivnosti i da - lično ili putem izaslanika - rukovodi njezinim planovima.

Ova klauzula, prema kojoj u državi koja je podvrgnuta autoritetu Božijeg zakonodavstva ne može biti radikalne odvojenosti zakonodavnog i izvršnog nivoa vlasti, najvažniji je, specifično islamski doprinos političkoj teoriji.

U demokratskim državama Zapada, oštro povlačenje linije između izvršne i zakonodavne vlasti smatra se najefikasnijom zaštitom od moguće zloupotrebe vlasti od strane njezine egzekutive (izvršne vlasti). Zapadnjački princip vlasti ima svoje određene vrijednosti; budući da legislativi (zakonodavnom nivou vlasti) pripada "suverenitet", onda ona ima poziciju da svakodnevno kontroliše ono što radi egzekutiva, koja se, zbog toga, nesumnjivo, provjerava i štiti od vršenja vlasti na neodgovarajući način. Međutim, također nesumnjivo, vlast u cjelini - u njezinom egzekutivnom i legislativnom aspektu - vrlo često je (posebno u vremenima nacionalnih kriza, kada egzekutiva mora brzo da donosi svoje odluke) uveliko blokirana ovom radikalnom odvojenošću funkcija; ta razdvojenost se, očigledno, štetno odražava po državu i vodi u autokraciju (samovlašće).

Kao što znamo, islam je beskompromisno protiv autokracije - ma kako se ona u zapadnjačkim političkim uređenjima shvatala - ali u ovome, kao i u brojnim drugim pitanjima, islam slijedi "srednji put"

izbjegavajući nedostatke ovih sistema i osiguravajući za svoju zajednicu svoje i njihove prednosti. Integracijom izvršnih i zakonodavnih nivoa vlasti kroz *emira* (čija funkcija predsjednika zakonodavne skupštine mora doći kao posljedica njegove izvršne funkcije kao poglavara države) mi na uspješan način možemo prevladati onaj dualizam ovlaštenja koji u Evropi i Americi tako često suprotstavlja izvršnu i zakonodavnu vlast u isto vrijeme čineći parlament neprikladnim i neefikasnim. Ali ova prednost u efikasnosti (tako karakteristična u "totalitarnim" autokratskim vladama) u islamskoj se državi ne stiće po cijenu napuštanja principa narodne kontrole nad aktivnostima vlade. Zbilja, svaka moguća tendencija prema autokraciji bilo kojeg dijela izvršne vlasti već u startu je zaustavljena klauzulom *amruhum shura baynahum*, koja podrazumijeva da transakcije svih vladinih aktivnosti, egzekutive i legislative, moraju biti posljedica konsultacije među onima koji su ovlašteni predstavnici zajednice.

Logički slijedeći princip međuzavisnosti, možemo zaključiti da pristigle odluke *medžlis-i šure* dobivene većinom glasova nisu samo savjetodavnoga karaktera - kada bi ih nosioci izvršne vlasti mogli prihvatati ili odbijati po svome nahođenju - nego su one *legalno obavezujuće* za njih.

Jedna povijesna analiza

Mi znamo da u vrijeme Četverice pravednih halifa nije bilo zakonodavne skupštine u modernom smislu te riječi. Radi svake sigurnosti, ova četverica halifa konsultirali su se sa prvacima u Ummetu u vezi sa svim novonastalim političkim problemima, ali muslimanska zajednica, zapravo, nikada nije "izabrala" nekoga ko bi bio zadužen za ove konsultacije, niti se ijedan halifa osjećao obaveznim da, na bilo kojoj instanci, slijedi ponuđene savjete. Halifa je tražio savjet i razmatrao njegove vrijednosti, ali svoju odluku je donosio u skladu sa onim što je on smatrao da je najispravnije - prihvatajući ponekad mišljenje većine, a ponekad manjine, a poneki put odbacivši mišljenje i

većine i manjine.

Međutim, ovdje čovjek može doći u kušnju da upita: Dobro, ukoliko Četverica pravednih halifa, koji su bili Poslaniku, s.a.w.s., najbliži ashabi, nisu smatrali neophodnim da imaju bilo kakvo savjetodavno vijeće ili da implicitno slijede savjete bilo kakvog savjetodavnog tjela, kako neko onda danas može tvrditi da:

(a) *medžlis-i šura* islamske države mora biti konstituisana na temelju općih izbora, i

(b) da zakoni koje donese takav *medžlis* u svim situacijama mogu obavezivati nosioce izvršne vlasti.

Vrlo jednostavno i lahko je odgovoriti na prvi dio ovog pitanja. Kada je prvi halifa, Abu Bakr, bio primoran - pod diktatom kur'anskog principa *amruhum shura baynahum* - da oformi savjet koji bi mu asistirao u upravljanju državom, on se instinktivno okrenuo instituciji koju je sankcionirao drevni običaj a koju *šeri'at* nije bio odbacio: skupštini plemenskih prvaka i vođa određenih klanova. U takvim okolnostima, Halifin izbor je, bez sumnje, bio ispravan; uprkos tome što su plemenske veze dolaskom islama počele da gube na važnosti, te veze - kako se vidi - nisu bile u potpunosti odbačene. U to vrijeme arabljansko društvo je čuvalo svoju plemensku strukturu na jedan tako širok način da su poglavice plemena i klanova, iako nisu bili obuhvaćeni zakonodavstvom, imali autoritet da govore i čine u ime grupa koje su predstavljali. Stavove o političkim pitanjima koje je, recimo, izražavao poglavar Banu Zuhraha, kurejševičkoga klana, ili ensarijsko pleme Awsa u većini slučajeva su bili identični sa stavovima koje su zastupali ostali članovi ovih klanova ili plemena. Da je Halifa insistirao na izborima, on bi neminovno na njima dobio iste ove prvake (mnogi od njih su bili Poslanikovi, s.a.w.s., ashabi) koje bi onda Ummet imenovao kao svoje predstavnike; prema tome, nije bilo potrebe da se ti izbori organiziraju. Svaki od Pravednih halifa imao je običaj da saziva istaknute ashabe i plemenske prvake - i to je bila njihova *medžlis-i šura* - kao predstavnike Ummeta u onim okolnostima u kojima su živjeli. Ovakva strukturna osobenost muslimanskoga društva praktično je ostala nepromijenjena čitavim tokom vladavina Četverice pravednih halifa;

nijedan od njih nije smatrao da treba promijeniti metod na osnovu koga se biralo njihovo savjetodavno vijeće.

Međutim, savremeno muslimansko društvo (kao i sva ostala civilizirana društva) davnih dana je prevazišlo plemenski način života; klanovsko vođenje politike izgubilo je važnost koju je nekad imalo. Posljedično, mi nemamo drugog načina da provjeravamo mišljenje Ummeta izuzev narodnih izbora. Zato što je to toliko važno, glas naroda se na najbolji način dobiva referendumom; a što se tiče svakodnevne legislative, niko nije izmislio ništa bolje od izbora, tj. da zajednica slobodno izabere one koji će je predstavljati u vlasti. To je tako očigledno da se ja ovdje ne bih zadržavao na ovoj činjenici da nema nekih Muslimana koji ni danas ne shvataju strukturnu, najdalekosežniju razliku između našeg današnjeg društva i onog društva koje je egzistiralo u ranom dobu islama. Da su suočeni sa okolnostima u kojima mi živimo, Četverica pravednih halifa sigurno bi dolazili do političkih zaključaka koji bi se umnogome razlikovali od onih do kojih su dolazili trinaest (četnaest - op. prev.) stoljeća ranije; drugim riječima, oni bi formirali svoj *medžlis* putem narodnih izbora.

Dolaženje do ovakvih rješenja ne odnosi se samo na metod uspostavljanja *medžlisa*, nego i na trajanje njegova mandata i poziciju koju će on imati u okviru savremene islamske države - pa čak i pitanje da li će zakonodavne odluke *medžlisa* biti obavezujuće za legislativu ili neće.

Historijski je potvrđeno da je Poslanik, s.a.w.s., lično sazivao i slijedio savjete svojih ashaba u državnim pitanjima, sam poslušan riječima Qur'ana:

*"I dogovoraj se s njima o svim pitanjima javnog značaja!"*²

Neki muslimanski naučnici su iz ovog ajeta izveli zaključak da lider muslimanske zajednice, iako obavezan da oformi svoj savjet, ipak ostaje slobodan da čini onako kako on smatra da je najbolje u datom trenutku. Međutim, proizvoljnost ovakvog zaključka postaje očigledna

² Qur'an, 3:159.

čim utvrdimo da je ovaj kur'anski ajet objavljen neposredno pred Bitku na Uhudu - tj. onda kada je Poslanik, s.a.w.s., bio primoran, i pored toga što je on imao bolje rješenje, da se prikloni savjetu većine svojih ashaba. On je, na koncu, bio došao do zaključka - čiju će ispravnost potvrditi skori događaji - da Muslimani ne bi trebali sačekati brojniju armiju mekkanskih Kurejšija na otvorenom polju, nego da bi se trebali sukobiti s njima iza međinskih utvrda. Ovo njegovo stajalište podržalo je nekoliko njegovih ashaba, ali većina ostalih su insistirali da se ide naprijed te da se otpor da u polju, i Poslanik, s.a.w.s., se tužno priklonio volji većine.

Šeri'atska obaveza koja se odnosi na lidera da slijedi odluke većine svoga savjetodavnog vijeća nadalje je objašnjena hadisom koga prenosi četvrti halifa, hazreti Alija, a koji se odnosi na upravo razmatrani ajet. Kada je nekom prilikom Poslanik, s.a.w.s., bio upitan o implikacijama riječi 'azm (odluke da se izvrši neko djelo), a koja se nalazi u spomenutom ajetu, on je odgovorio:

"(To znači) da se treba savjetovati sa znalcima (*ahl ar-ra y*) i slijediti njihove savjete."³

Abu Bakru i `Umaru, koji su često predstavljali ono što bismo mi danas mogli opisati kao "unutrašnje savjetodavno vijeće", Poslanik, s.a.w.s., jednom je rekao:

"Ukoliko se vas dvojica složite u međusobnom savjetovanju, ja se neću razići sa vama!"⁴

U svakom slučaju, nije teško odgonetnuti zašto su se Četverica pravednih halifa povremeno udaljavali od striktnog pridržavanja ovog principa, *amruhum shura baynahum*. Prvo, zbog ubrzanog mijenjanja Islamskoga Komonvelta (zajednice muslimanskih naroda, o čemu je bilo riječi u Poglavlju II); to mijenjanje je ponekad činilo nemogućim da se konačna odluka o nekom državnom pitanju prepusti narodu koji, iako dobronamjeran i mudar, po prirodi stvari, nije mogao biti blagovremeno informisan o svemu što je tako brzo dolazilo na red da se

³ Ibn Kathir, *Tafsir* (Kairo; 1343. h.), II tom, 277.

⁴ Imam Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, preko Abd ar-Rahmana ibn Ghanama.

rješava u prostranoj i sve razvijenijoj političkoj stvarnosti. Nadalje, Četverica pravednih halifa su dobro znali da je politička svijest općenito među Muslimanima u to doba bila u svojoj djetinjoj fazi i da bi, dakle, uvijek moglo da se dogodi da politički stavovi tada budu obojeni razmišljanjem o plemenskim interesima. Na taj način, premda su oni bili oformili savjetodavno vijeće i pozivali ga na savjetovanje kada god je to bilo potrebno, oni su sami bili slobodni da prihvate ili odbace savjet svojih konsultanata. Najvjerovatnije je ovo bio jedini model vladavine u to vrijeme. Sasvim je moguće da je takvo slobodno donošenje odluka koje se tiču ingerencija šefa islamske države bilo jedan od uzroka kasnijeg brzog raspada Halifata; iako je ova institucija donijela zadivljujuće rezultate, posebno u vrijeme tako snažne i dalekovidne ličnosti kakav je bio `Umar, spomenuto slobodno donošenje odluka od državnog značaja odvelo je Halifat u diskreditaciju u vrijeme kada su slabašni vladari znali da počine ozbiljne greške. A možda je uzrok te diskreditacije bilo nešto drugo? Možda bi unutrašnja muslimanska povijest krenula drugim tokom da je, npr., halifa 'Uthman bio primoran (u pravnom smislu te riječi) da u svim slučajevima slijedi odluke ispravno uspostavljene *medžlis-i šure*?

Kakav god bio odgovor na ovo hipotetički postavljeno pitanje, mi sa punom sigurnošću možemo reći da nije ispravno očekivati da svaki *emir* ima genijalnost i dalekovidnost jednog `Umara. Upravo obrnuto, sva povijest pokazuje da su takve ličnosti vrlo rijetke, da su to izuzeci, te da je izrazita većina vlastodržaca, u svim vremenima i u svim društvima, sklona činjenju užasnih grešaka ukoliko im se u potpunosti prepusti da ostvaruju svoje zamisli. A da ne bi bili prepušteni vlastodržačkoj samovolji, onda im se mora dopustiti da vladaju samo uz konsultacije sa ovlaštenim predstavnicima cjelokupne zajednice - i to je jedna od klasičnih lekcija povijesti. Nijedna nacija sebi ne dopušta rizik da tu lekciju prenebregne!

Izvršne ovlasti

Tako smo došli do zaldjučka da se u islamskoj državi mora vladati putem šure /savjetovanja/ konsultiranja, tj. bliskom kolaboracijom između zakonodavne i izvršne vlasti (tj. rukovođenje jednom i drugom mora biti preneseno na jednu te istu osobu, *emira*). A kakva će biti tehnička relacija između ove dvije grane vlasti? Da li će princip prema kojem svi vladini poslovi moraju biti rezultat konsultacije (*amruhum šura baynahum*) pred izvršnu vlast staviti obavezu da ona sve svoje svakodnevne administrativne sitne poslove podvrgne prethodnoj saglasnosti legislative? Kad bi to bilo tako, nijedan vladin mehanizam nikad ne bi bio efikasan; državna uprava se ne bi mogla uskladiti sa šeri'atom.

Međutim, mi se moramo obratiti upravo šeri'atu da bismo dobili odgovor na postavljenu dilemu, a taj odgovor proizlazi iz samog Kur'ana.

Upravo smo imali priliku da razmatramo kur'anski ajet u kome se kaže:

“I dogovaraj se s njima o svim pitanjima javnog značaja! A kad odlučiš o smjeru djelovanja, na Allaha se osloni - jer, zaista Allah voli one koji se na Njega oslanjaju!”⁵

Iz ovog ajeta mi zaključujemo da je *emir* obavezan da prihvati odluke *medžlis-i šure* kao svoja viastita ograničenja; jer sama fraza: *A kad odlučiš o smjeru djelovanja, na Allaha se osloni* vodi nas do takvog zaključka. Kad god Kur'an ili Poslanik govore o neophodnosti *tawakkula* (oslanjanja na Allaha, dželle šanuhu), onda oni pod time misle isključivo na djela koja nisu striktno definisana raspoloživim *nusus*-tekstovima pa, zbog toga, pozivaju da pojedinac sam odluči na koji način će ta djela biti izvršena - drugim riječima, oni time misle na djela koja su prepuštena pojedincu koji ima određenu širinu izbora i koji je podvrgnut diktatu svoje savjesti.

⁵ Qur'an, 3:159.

U vezi sa problemom o kome ovdje diskutujemo, naše istraživanje mogli bismo svesti na slijedeće: Iako je *emir* ograničen temporalnim propisima koje donese *medžlis-i šura* i njezinim odlukama o najvažnijim političkim pitanjima, način na koji on prenosi ove odluke i direktive do nivoa svakodnevne administracije ostavlja se u diskreciji izvršne vlasti kojom on predsjedava; s druge strane, iako je *medžlis* ovlašten da oblikuje temporalne propise na osnovu kojih se vlada u zemlji i iako on odlučuje o najvažnijim političkim pitanjima koja treba da se rješavaju i na općenit način nadgleda vladine aktivnosti, on nije ovlašten da se miješa u svakodnevne poslove izvršne vlasti. Iz ovoga proizlazi da *emir* mora posjedovati izvršne ovlasti u punom smislu te riječi. Kancelarija šefa države kome je uskraćena sva stvarna politička moć, države u kojoj je takav poglavar sveden na puku figuru - kakva je, npr., bila pozicija predsjednika preddegolističke Francuske ili pozicija kraljice Engleske - očigledno je suvišan sa stanovišta kur'anskoga naloga u kome se od Muslimana traži da budu poslušni "onima koji imaju autoritet" (*ulu'l-amr*) kako bi, u krajnjem, na taj način bili poslušni Allahu, dž.š., i Njegovom Poslaniku, s.a.w.s.:

*"O, vi koji ste dosegli vjerovanje, budite poslušni Allahu i budite poslušni Poslaniku i onima između vas kojima je povjerena vlast;..."*⁶

Struktura vlade

Međutim, čak i kad potpuna izvršna vlast bude u rukama *emira*, ostaje pitanje da li će ove ovlasti - i funkcije koje iz njih proizlaze - biti prenijete na njega lično (kakav je, npr., slučaj sa predsjednikom SAD-a) ili će ih on obnašati u partnerstvu s nekim drugim, npr., sa kabinetom ministara koji predstavljaju veće stranke u *medžlis-i šuri* a koji se osniva na njihovom (ministarskom) mandatu koga su dobili od ovog povjerljivog tijela. Ni jedna ni druga solucija nije jasno izražena u šeri'atu. Bilo kako mu drago, iz više autentičnih hadisa se jasno vidi da je Poslanik, s.a.w.s., smatrao da bi koncentracija svih izvršnih ovlasti u

⁶ Qur'an, 3:159.

rukama jednog čovjeka (koga je on ponekad nazivao *emirom*, a ponekad *imamom*) mogla biti najadekvatnija za svrhe islamskog društveno-političkog uređenja. Evo nekih takvih hadisa:

"Ko je poslušan meni, poslušan je i Allahu, a ko je neposlušan meni, neposlušan je i Allahu. Ko je poslušan *emiru*, poslušan je i meni, a ko je neposlušan *emiru*, neposlušan je i meni. Zaista, vođa (*al-imam*) je štit iza koga se ljudi bore i kojim se oni štite."⁷

"Zaista, svaki od vas je čoban; svaki od vas je odgovoran za svoje stado. Tako je *imam*, koji je iznad ostalih ljudi, čoban, i on je odgovoran za svoje stado."⁸

"Onome ko je dao *bej'at* (ko se zavjetovao) da će biti *imam* podaj svoju ruku povjerenja i plodove svoga srca, i budi mu poslušan sve dok je i on poslušan (tj. sve dok on ne počne griješiti), pa ako neko drugi pokuša da bespravno prisvoji *imamova* prava, savijte mu šiju!"⁹

Ove i neke slične Poslanikove, s.a.w.s., izreke su u skladu sa njegovom više puta izraženom zapoviješću da svaka grupa Muslimana, kad god je angažirana na nekom važnijem zajedničkom poslu, između sebe treba da izabere nekoga ko će je predvoditi.¹⁰

U tom slučaju, neko bi mogao da kaže da se i vlada sačinjena po evropskom parlamentarnom modelu - dakle, vlada kao kabinet ministara čiji se mandat izvodi iz direktne odgovornosti zakonodavnoj vlasti - ne mora neminovno ogriješiti o princip individualnog rukovođenja - ako se već i u islamskoj državi formira kabinet na čijem je čelu *emir* koji, kao što rekosmo, u svojoj ličnosti objedinjuje dvije nerazlučive funkcije: šefa države i premijera. Na osnovu zdravog razuma, takav čovjek bi nam mogao reći da je takav aranžman, u kojem se, dakle, *emiru* daje takva pozicija, zapravo, jedna velika anomalija. Na

⁷ Al-Bukhari i Muslim, preko Abu Hurajraa.

⁸ *Ibid.*, preko Abdullaha ibn 'Umara.

⁹ Muslim, preko Abdullaha ibn 'Umara.

¹⁰ Ove najautentičnije hadise je naveo i analizirao Muhammad ibn 'ali Ash-Shawkani (preselio 1255. g. po H.) u svome klasičnom djelu *Nayl al Awtar* (Kairo, 1344. g. po H., vol. IX, pp. 157-158).

jednoj strani, *emir* pretpostavlja da će on, u domenu svoga prava, biti izvršni *dhu'l-amr* (nosilac vlasti), a na drugoj strani, on treba da dijeli svoje izvršne ovlasti sa grupom ministara koji su pojedinačno odgovorni zakonodavnoj vlasti; prema tome, stranke koje su zastupljene u *medžlisu*, a ne *emir*, treba da budu izvor cjelokupne izvršne vlasti u državi.

Nezavisno od činjenice da je takav aranžman suprotan islamskom konceptu političkog upravljanja, on neizbježno vodi ka takvoj situaciji u kojoj bi vladina politika uvijek zavisila od kompromisa ili, radije, od beskrajne serije kompromisa između različitih, često konfliktnih stranačkih programa, i ona nikada ne bi bila u stanju da dosegne onaj svoj svrsishodni, samostalni put i unutrašnji kontinuitet, koji su tako bitni za islamsku državu.

Ovaj princip kompromisa između opozicionih političkih programa može opstojati neminovno - ponekad, čak, moralno opravdano - u narodima koji nisu nadahnuti nikakvom određenom ideologijom i koji su, dakle, obavezni da se potčine svim političkim odlukama koje se donose u skladu sa promjenljivim pogledima toga naroda u vezi sa onim što bi moglo biti ispravan kurs djelovanja u određenim okolnostima, ali taj princip je, sasvim sigurno, stran u ideološkoj islamskoj državi u kojoj koncepti "ispravnog" i "lošeg" imaju definitivnu konotaciju pa ne mogu biti zavisni od neke puke prolazne korisnosti. U takvoj državi, ne samo legislativna već i sva administrativna politika u svim vremenima mora biti izraz ideologije o kojoj je muslimanska zajednica unaprijed postigla saglasnost, a do toga ne može doći ukoliko se vlada obaveže da će biti poslušna svakodnevnoj aktivnosti razmatranja nestalnih stranačkih politika. Ovo, naravno, ne isključuje unaprijed postojanje stranaka u islamskom zakonodavstvu. Ukoliko se sloboda mišljenja i kritikovanja prihvati kao inherentno građansko pravo (a tako stvari stoje, bez imalo sumnje, u političkom konceptu islama), građanima mora biti omogućena sloboda da se, ukoliko to žele, okupljaju radi propagiranja serije pogleda oko nečega što bi trebalo biti državna politika u ovoj ili onoj oblasti. Pogledi do kojih se na taj način dođe neće se kretati suprotno ideologiji na kojoj je utemeljena država, tj. šeri'atu. Na taj način, oformljene stranke

moraju imati pravo da svoju argumentaciju iznose u i izvan *medžlis-i šure*. Međutim, sloboda da se osnivaju političke stranke i da se advokatira za njihove programe ne može biti dozvoljena u toj mjeri da se time utječe na administrativnu vladinu praksu, što se ne može izbjeći ukoliko je vlada sastavljena od ministara koji svoj mandat i, sa njime, i odgovornost preuzimaju od političkih organizacija predstavljenih u *medžlisu*.

Kada sve ovo sagledamo, onda se može učiniti da bi predsjednički sistem, sličan onome koji se prakticira u SAD-u, bio korespondentniji i bliži zahtjevima islamskog društvenopolitičkog uređenja od parlamentarnog sistema u kome su izvršne ovlasti podijeljene između vladinih kabineta i skupštinskih funkcionera. Drugim riječima, u islamskom društvenopolitičkom poretku sam *emir* je taj kome se povjeravaju sve administrativne ovlasti i funkcije, i on sam je taj ko odgovara *medžlisu* - i, preko *medžlisa*, narodu - za vladinu politiku. Ministri mogu biti ni manje ni više nego *emirovi* administrativni asistenti ili sekretari, koje on imenuje na temelju vlastite diskrecije, i oni su odgovori samo njemu. Zapravo, sam termin *wazir* (popularno preveden kao "ministar") što ga je Poslanik, s.a.w.s., upotrebijavao u vezi sa pitanjima vladavine označava osobu koja pomaže poglavaru države da nosi svoje breme odgovornosti; ukratko, to je administrativni asistent. Tako, npr., Poslanik, s.a.w.s., kaže:

“Ako Allah želi dobro *emiru*, On ga nadari pouzdanim pomagačem (*wazirom*) koji ga podsjeća kad god on zaboravi i koji mu pomaže kad god se on sjeti, a ako Allah ne želi dobro *emiru*, da mu lošeg pomoćnika, koji ga ne podsjeća kad zaboravi i koji mu ne pomaže kada se on sjeti.”¹¹

Ukoliko, dakle, Muslimani prihvate svoju državu ili državu prema modelu u kojem jedan čovjek ima vladine ovlasti (*one-man method of government*) - danas široko poznat kao "američki sistem" - onda će oni samo indirektno realizirati princip što ga je Poslanik, s.a.w.s., preporučio prije trinaest (četnaest - op.prev.) stoljeća. Ovo

¹¹ Abu Da'ud i An-Nasa'i, preko Aiše.

može imati samo još veći značaj za njih kada budu donosili svoju konačnu odluku; to je još samo jedan dodatni argument u korist "*one-man*" sistema.

Već znamo da *ulu'l-amr* (nosioci autoriteta / vlasti) u islamskoj državi moraju biti Muslimani. Ako izvršna vlast bude povjerena kabinetu ministara koje je izabrala zakonodavna vlast na temelju stranačke reprezentacije - kakav je običaj u zapadnoevropskim parlamentarnim demokracijama - onda ovi ministri, zajedno sa *emirom*, treba da uspostave izvršni *ulu'l-amr* na temelju mandata koga su on dobili od *medžlisa*: na ovoj instanci nemuslimani koji bi obnašali ministarske funkcije prekršili bi kategoričku, jasnu šeri'atsku klauzulu prema kojoj je egzekutivno upravljanje u državi rezervisano za Muslimane. Prema tome, muslimanska zajednica bi, u tom slučaju, bila sučeljena sa alternativom ili da ustavno eliminiše nemuslimanske građane iz svih ministarskih ovlasti (što bi napravilo teškoću nemuslimanskim manjinama da lojalno kooperiraju sa državom), ili da se učtivo ogлуši o fundamentalni nalog šeri'ata (što bi moglo uzdrmati temelje islamskog koncepta države). Međutim, ukoliko se sve izvršne funkcije i prerogative povjere samo *emiru*, onda će on, sasvim očigledno, biti sam *dhu'l-amr* koji je odgovoran za sve aktivnosti vlade u kojoj ministri nisu ništa drugo do njegovi sekretari ili administrativni pomoćnici koje je *emir* imenovao po svojoj volji i kojima on delegira određene zadatke u svojoj kancelariji. Zbog toga što oni ne bi mogli biti odgovorni za provođenje politike, ovi se sekretari i ne mogu smatrati *ulu'l-amrom* (u onom izvornom smislu i ovlaštenjima ovog tijela) - pa, prema tome, ne bi bilo prigovora sa strane šeri'ata ukoliko bi se nemusliman imenovao na neku od kabinetskih funkcija. Ovakav metod bi ne samo spriječio nepravednu diskriminaciju nemuslimanskih građana u islamskoj državi, nego bi, štaviše, omogućio da vlada iskoristi sve najbolje talente kojima dotična zemlja raspolaže.

Integracija zakonodavne i izvršne vlasti

Uza sve ovo, mi nikada ne smijemo izgubiti iz vida kur'anski nalog *amruhum shura baynahum*, koji, kao što smo vidjeli, obavljanje svih važnijih vladinih poslova čini direktno zavisnim od konsultacije.

Teoretski, ovaj zahtjev može biti u potpunosti zadovoljen institucijom *medžlis-i šure* koja treba da daje svoje mišljenje o svim važnijim političkim pitanjima kao i o proširenju temporalnih zakona na osnovu kojih se u dotičnoj zemlji vlada. Međutim, u praksi to nije tako jednostavno.

Svaki student političkih nauka dobro zna da, ma kako to čudno zvučalo, zakonodavna skupština nije ta koja donosi većinu zakona u modernoj državi, nego da to čine izvršni organi vlade. U pravilu, danas svako važnije pitanje iz zakonodavstva zahtijeva veliku ekspertizu te socijalno i ekonomsko istraživanje i, na koncu, pažljiv pravni uvid u formulaciju jednog ili više zakona ili propisa koji treba da budu doneseni. Sasvim je jasno da se tako akumulirano ekspertsko znanje i tehnička osposobljenost ne mogu očekivati od članova skupštine koji su izabrani na osnovu širokog prava glasa; biračko tijelo, po prirodi stvari, interesuju samo pojedinačne vrline kandidata - njihov društveni integritet i intelektualna reputacija - tako da ono nije u poziciji da procijeni kvalifikacije kandidata za donošenje zakona. Nezavisno od ovoga, srazmjerno velikom broju osoba koje sačinjavaju moderni parlament predstavlja posebnu teškoću da kvalitetno prostudira, pripremi se i izradi bilo koji pravni elaborat. Zbog toga, u modernim državama za svaki važniji posao istraživanja, pripreme i nacrtu novih zakona - a često i nekih drugih inicijativa - odgovorna je izvršna vlast. U vladinim izvršnim odjeljenjima većinu najbitnijih zakonskih prijedloga na ekspertnom nivou pripremaju civilne službe koje su osposobljene specijalno za ove poslove; te službe, dakle, izvrše svoju važnu ulogu prije nego što zakonodavna skupština počne da diskutira o predloženim zakonima, daje eventualne amandmane na njih i, na koncu, donese konačnu odluku.

Ovakva procedura može u potpunosti zadovoljiti islamsko

gledište sve dok se ona tiče principa saglasnosti (ili pristanka) naroda - jer, očito, nijedna legislativna mjera ne postaje zakon sve dok ona ne bude prodiskutirana *u medžlis-i šuri* i dok je, u konačnici, to tijelo ne odobri sa amandmanima ili bez njih. Međutim, sama saglasnost naroda ne uspostavlja ni početak ni kraj svih islamskih zahtjeva u pogledu zakonodavstva: princip *amruhum shura baynahum* kategorički zahtijeva da sve vladine aktivnosti (kako one legislativne, tako i one egzekutivne) trebaju biti direktni rezultat konsultacije. Kako je moguće ovo doseći a da se ne sputa egzekutivna strana vlade na svim nivoima i da se ne destruiira sloboda akcije? Po mome mišljenju, postoji samo jedan način da se ovaj problem riješi.

Mi znamo da se u svim savremenim parlamentima osnivaju specijalni komiteti koji rade na posebnim poslovima vlade: komitet za vanjske poslove, komitet za nacionalnu odbranu, komitet za pravna pitanja itd. Prije nego što uspostavi ova tijela, koje skupština bira iz redova svojih članova, egzekutivna vlast s vremena na vrijeme mora da pravda svoju politiku; nosioci ove strane vlasti moraju dobiti inicijalnu saglasnost za način kako de se administrativni poslovi obavljati; to je procedura koja se, prirodno, pojednostavljuje u kasnijoj debati na plenarnoj sjednici parlamenta. Međutim, prihvatanje ili neprihvatanje parlamentarnog komiteta i, kasnije, cijele skupštine - obično se događa kao *post factum* mišljenje o egzekutivnoj vladinoj politici, tj. skupština (ili neki od njezinih parlamentarnih komiteta) samo se u izuzetnim slučajevima, skoro po pravilu, ne na početku, solidarizira sa tekućim aktivnostima izvršne vlasti na način koji u potpunosti korespondira sa nalogom *amruhum shura baynahum*. U skladu sa logikom ovog naloga, parlamentarni komiteti u islamskoj skupštini u potpunosti moraju biti integrisani sa egzekutivom i vladinom aktivnošću u donošenju nacрта zakona. Ovo bi moglo biti postignuto

- a) restrikcijom članova svakoga komiteta na veoma mali broj, i
- b) uvođenjem funkcije savjetodavnog vijeća ministra (ili državnog sekretara) u svakom komitetu.

Na ovaj način, sva administrativna politika i zakonodavni propisi bili bi elaborirani u konsultaciji sa izabranim predstavnicima naroda od

početka do kraja, a u isto vrijeme ne bi bile zapriječene sposobnosti vlade da obavlja svoj posao.

Arbitriranje između zakonodavne i izvršne vlasti

Preostaje nam sada jedno važno pitanje koje glasi: Šta da se čini kada postoji nesaglasnost između *medžlis-i šure* i izvršne vlasti? Ponekad se može desiti da, čak i pored bliske saradnje njegovih parlamentarnih komiteta na poslovima sa izvršnom vlašću, *medžlis* smatra svojom obavezom da uputi prigovor na neku političku ili administrativnu mjeru koju je sponzorirala vlada zato što se, prema mišljenju većine u parlamentu, ta politička ili administrativna mjera ogriješila o neke bitne zakone, ili je povrijedila ono što se zakonodavcima čini kao najveći interes države, kao što se može desiti i takva situacija da *emir* može, zbog sličnih razloga, tjeran vlastitom savješću, da uputi prigovor na odluku do koje je došla većina u *medžlisu*. Sukob mišljenja može dovesti do zastoja koga nije moguće tako lahko riješiti uobičajenim sredstvima za kojima se, u evropskim parlamentarnim demokracijama, obično poseže u takvim nepredvidivim okolnostima, naime, smjenom vlade, raspadom parlamenta i zakazivanjem novih izbora. Na jednoj strani, izvršnu vlast u islamskoj državi - tj. *emira* - bira cjelokupna zajednica, i ta zajednica, na temelju činjenice da je izabrala tog *emira* (izvršnu vlast) polaže prisegu da će "slušati i pokoravati se" sve dok *emir* ne bude vladao čineći namjerne prekršaje protiv šeri'ata, a na drugoj strani, *emir* nije imenovan na tu funkciju da bi obarao ili jednostavno ignorisao većinom glasova donesene odluke *medžlis-i šure*. Na isti način, ni *medžlis-i šura* ne može sebi uzeti za pravo, kao što to čine "suvereni" parlamenti većine zapadnjačkih demokracija, da povlači svoje povjerenje vladi koja se ne slaže sa skupštinskom odlukom u vezi sa nekim specifičnim pitanjem, ali je, unatoč tome, determinirano obavezna da podupire etičke vrijednosti i neosporne *nass* - zapovijedi islama: zato što su se članovi *medžlisa* pojedinačno istim zavjetom obavezali na vjernost *emiru* koji se, opet, zavjetovao na vjernost cjelokupnoj zajednici. Na taj način,

zastoj o kome je riječ postaje prividno nerješiv, tj. samo prividno nerješiv - jer i u ovom slučaju Kur'an naznačava na koji način se može izići iz ove dileme. U Poglavlju III mi smo razmatrali kur'anski nalog:

«O, vi koji ste dosegli vjerovanje, budite poslušni Allahu i budite poslušni Poslaniku i onima između vas kojima je povjerena vlast;...»

Ovaj navod daje nam samo prvi dio dotičnog ajeta; već u drugom dijelu toga ajeta čitamo:

... a ako se u nečemu ne slažete, pozovite se na Allaha i Poslanika ako (istinski) vjerujete u Allaha i Posljednji dan; to (vam) je najbolje, i za vas rješenje ljepše!¹²

Tako je evidentno da, kad god postoji fundamentalna razlika između *medžlis-i šure* i "onih koji imaju autoritet / vlast među vama" (tj. *emira*), pitanje o kojem se raspravlja jedna ili druga strana treba da uputi na arbitražu Kur'anu i sunnetu, ili, da bude što jasnije, tijelu arbitara koje će, nakon nepristranog proučavanja toga pitanja, donijeti odluku o tome koje je od dva suprotstavljena mišljenja bliže duhu Kur'ana i Sunneta. Prema tome, očita je ovdje potreba da se ima jedan nepristrani mehanizam za arbitražu, koji je jedna vrsta vrhovnog suda za ustavna pitanja. Ovaj tribunal treba da ima pravo i obavezu:

- (a) da arbitrira na svim nivoima prilikom neslaganja između *emira i medžlis-i šure* kada mu se obrati bilo koja od ovih strana, i
- (b) da, u skladu sa vlastitim stanovištem, stavi veto na svaki zakonodavni akt koji je prošao u *medžlisu* ili na svaku administrativnu odluku u *emirovoj* nadležnosti koja, prema mišljenju ovog tribunala, krši bilo koju *nass* -zapovijed Kur'ana ili Sunneta. U konačnici, ovaj tribunal bi trebalo da bude čuvar ustava.

Ovdje je suvišno isticati da taj tribunal mora biti sastavljen od najboljih pravnika koji se mogu pronaći u muslimanskoj zajednici, od ljudi koji nisu eksperti samo u tumačenju Kur'ana i u hadiskoj nauci nego i koji su krajnje upućeni u svjetska zbivanja - jer samo takvi ljudi

¹² Qur'an, 4:59.

mogu odlučivati - sa najvišim stepenom sigurnosti koji je darovan ljudskom intelektu - da li ima ili nema sumnje u zakonodavnim aktima *medžlisa* ili u *emirovim* administrativnim aktima u pogledu duha islama.

Budući da sastav ovog vrhovnog tribunala treba da nastane kao rezultat konsultacija u šeri'atskom smislu riječi, njegove članove mora izabrati *medžlis* sa liste imena koja su potčinjena *emiru*, i obrnuto. Ovo imenovanje - kako se meni čini - treba da bude doživotno: čak i ako aktivna služba tih članova postane limitirana životnom dobi, oni treba da zadrže svoj status i da primaju svoju naknadu za to sve do kraja života; oni ne treba da prerano budu maknuti iz aktivne službe osim ukoliko više nisu u stanju da izvršavaju svoje obaveze zbog fizičke ili mentalne slabosti, ili ukoliko su krivi za loše upravljanje (u kom slučaju, naravno, gube svoj Status i svoje prinadležnosti). Ja bih, u konačnici, sugerisao da svaki član ovog vrhovnog tijela, nakon što je već jedanput zauzeo svoje mjesto u njemu, bude ustavno isključen iz obnašanja bilo kakve funkcije u državi nakon što se povuče ili da ostavku, svedeno bila ta funkcija izborna ili po imenovanju, plaćena ili honorarna. Na ovaj bi način članovi vrhovnog tribunala bili lišeni svih daljnjih ambicija kao i svakog pokušaja da kolaboriraju sa bilo kojom političkom strankom ili interesnom grupom - kako bi postigli najviši mogući stepen u nepristranom izvršavanju svojih obaveza u tribunalu.

Naravno, ne bi se bilo sigurno da svi članovi ovog tribunala uvijek imati usaglašeno mišljenje u zaključcima ovoga tijela; i tako smo, ponovo, suočeni sa potrebom pribjegavanja odlukama donesenim većinom glasova kad god nije postignuta jednodušnost. Bilo ili ne bilo te jednodušnosti, posljednja odluka ovog tribunala mora se shvatiti kao finalna i obavezujuća za sve državne predstavnike i za zajednicu u cjelini - sve dotle dok ne bude zamijenjena nekom kasnijom odlukom do koje se dode na isti ili sličan način.

Ova posljednja rezervacija je jako značajna zato što je sasvim shvatljivo da neko drugo vrijeme i neki drugi sastav tribunala može donijeti drukčiju odluku o istom pitanju, što ne znači ništa drugo do da, i u ovom slučaju, vrata *idžtihada* nikad ne mogu biti zatvorena.

ŠERI'AT NAŠE ZAKONODAVSTVO¹

AUTOROVA BILJEŠKA

TEZE o kojima će se raspravljati na slijedećim stranama temelje se na nekoliko eseja koje sam objavio u Lahoreu između septembra 1946. i februara 1947.g. Ti su eseji objavljeni u časopisu *Arafat*, koga sam ispisivao i uređivao u to vrijeme kao 'žurnal jednog čovjeka.' Kako se vidi iz podnaslova ovog časopisa (*'A Monthly Critique of Muslim Thought'* – Mjesečna kritika muslimanskog mišljenja), Arafat je bio jedna vrsta žurnalističkog monologa kojim se željelo – u mjeri u kojoj su to dozvoljavale mogućnosti jednog čovjeka – učiniti što jasnijom veliku konfuziju koja je bila ovladala muslimanskom zajednicom u pogledu djelokruga i praktičnih implikacija šeri'ata, odn. islamskog zakonodavstva.

Prvi poticaj ka takvome 'monologu' ja sam dobio tokom Drugog svjetskog rata kada sam – zato što sam bio državljani Austrije – mimo svoje volje bio 'gost' Vlade Indije od 1. septembra 1939. do 14. augusta 1945. g. Tokom tih godina, ja sam bio jedini Musliman u zatočeničkom kampu u kome je bilo negdje oko tri hiljade Nijemaca, Austrijanaca i Italijana – nacista i antinacista, fašista i antifašista – navrat-nanos pokupljenih sa prostora čitave Azije i bespravno zatvorenih iza bodljikave žice gdje smo tretirani kao 'saveznici neprijatelja'. Ta činjenica što sam ja bio jedini Musliman među tolikim nemuslimanima, ako ništa, doprinijela je tome da se intenzivno sučeljavam sa kulturnim i intelektualnim problemima moje zajednice i moga duhovnog okruženja za koje sam se opredijelio već davne 1926.g.

Mene su svakodnevno salijetala pitanja u vezi sa smetenošću i kulturnim haosom u kojima su se Muslimani nalazili tih godina.

¹ Tekst je objavljen u časopisu „*Novi horizonti*“ br. 77-87/88, 2005-2006. god. Prijevod s engleskog: dr. Džemaludin Latić.

Razmišljanje o uzroku – ili uzrocima - te konfuzije postalo je moja opsesija. Još i sad mogu sebe da zamislim kako svakodnevno šetam velikom trasom barake u kojoj sam bio zatočen pokušavajući da odgonetnem zašto muslimanska zajednica, koja je darovana predivnim duhovnim vođstvom sadržanim u Kur'anu i uzornom životu posljednjeg Božijeg poslanika, ima tome već više stoljeća ne uspijeva da dosegne jasni, na nedvosmislen način dati koncept šeri'ata putem koga bi se spomenuto vođstvo moglo ostvariti. I, jednoga dana, iznenada, stigao je odgovor na pitanje koje me je morilo: Muslimani nisu – i nikad neće moći – primijeniti šeri'at u rješavanju stvarnih problema svoga javnog i pojedinačnog života sve dotle dok to zakonodavstvo njima bude opskurno, nejasno i mutno – pa, dakle, i nepraktično – a takvo su stanje proizvele višestoljetne pravničke spekulacije i razlike. Bio sam snažno pogođen saznanjem da, ukoliko se ne bude nekim putem riješilo pitanje ogromne kompliciranosti islamskog zakonodavstva, ukoliko se ono ne vrati svojoj nekadašnjoj jasnoći i jednostavnosti, Muslimani će biti osuđeni da se beskrajno spotiču u labirintu konfliktnih začkoljica oko toga šta jeste a šta nije 'po šeri'atu' i sl.

U to vrijeme još nisam bio čitao radove jednog istaknutog islamskog mislioca, Abu 'Alija ibn Hazma iz Kurtube (Kordove). Nekoliko mjeseci nakon moga oslobođenja i nakon što sam došao do knjiga Ibn Hazma, otkrio sam da su zaključci do kojih sam sasvim spontano i samostalno došao veoma slični – iako ne uvijek sasvim isti – sa fundamentalnim idejama ovog velikana. Dakako, svi njegovi fikhski zaključci nisu ili se ne bi trebali prihvatiti u njihovom doslovnom smislu; samo neki od njih su proistekli iz dogmatičkog literalizma koji, kao što je poznato, ne traži da se bezrezervno razumijeva i duhovna, a ne samo legalistička svrha šeri'ata. Pa i pored toga, Ibn Hazm se svrstava u red onih malobrojnih dubokoumnih mislilaca u našoj prošlosti koji su hrabro ustali protiv pukog formalizma nastojeći da vječito islamsko zakonodavstvo oslobode od svega što se nataložilo na

samorazumljive propise Kur'ana i sunneta poslanika Muhammeda (Allah mu podario blagoslov i mir).²

Kao što sam rekao na samom početku, misli koje su položene u ove eseje začele su se u meni prije četrdesetak godina. Meni, međutim, izgleda, uprkos svim promjenama koje su se dogodile za ovo vremena, da su one relevantnije za našu današnju društvenu i kulturnu situaciju nego za ondašnje vrijeme. Mi smo danas svjedoci jedne snažne reislamizacije u svim muslimanskim zemljama i u svim slojevima naše zajednice; sve više smo svjesni naše veličanstvene prošlosti, ali i naših neuspjeha, i sve više osjećamo duboku žudnju za uspostavljanjem islama kao temeljnog faktora našeg života. U nekim zemljama – posebno u Pakistanu – događa se da se oni iskreni, planirani naponi pretaču u direktnu akciju: ponovno uvođenje sistema zekjata i 'ušra, reforma bankovnih metoda lišenih ubiranja riba-a (kamate) kao preduvjeta buduće islamske sheme u ekonomiji, itd. – i sve se ovo događa bez onog fanatizma i nedostatka mjere koji su, nažalost, dominirali u dvije ili tri druge zemlje koje su se otisnule na daleki put uspostavljanja istinske islamske države u ovim i drugim pitanjima.

No čak i ako u obzir uzmemo hvalevrijedni primjer Pakistana, mi ćemo, kad sagledamo cjelinu, zamijetiti jedan emocionalni zaokret koji je tako karakterističan za savremeni muslimanski svijet, zaokret koji je i dalje potpuno nekoherentan i konfuzan. Ne postoji usaglašeno mišljenje prema kojoj vrsti duhovne, društvene i – više nego ijedne druge – političke budućnosti mi treba da se usmjerimo. Željati povratak islamske stvarnosti je jedna stvar, a vizualizirati tu stvarnost u svim njezinim konkretnim aspektima je druga stvar. Puki slogani neće nam pomoći u našoj dilemi. San o islamskoj 'revoluciji' (što je jedan zapadnjački koncept koji je vještački usađen u muslimanske umove) može odvesti samo u to da se pogoršaju mnogi postojeći konflikti u našem Ummetu pa da se tako još više produbi kaos u kome se danas

² Još jednom želim da istaknem da su strane koje slijede - ponekad čak i kao doslovni prijepisi – radovi koje sam objavio prije četrdeset godina; ovaj fakat može da objasni zašto će se, u sadašnjoj formi zbirke eseja, susresti brojna ponavljanja, koja su nastala kako bi se udovoljilo čitalačkom zahtjevu.

nalazimo. Ista je stvar sa tvrdnjom da je ova ili ona muslimanska zemlja dobila status 'islamske države' samo po tome što je ženama naređeno da nose hidžab i što se izvršavaju šeri'atske kazne (hudud) za neka kriminalna djela te po tome što u tim zemljama postoje vladine grupe koje su sebe nazvale 'čuvarima islama', a ti 'čuvari' – po uzoru na zapadnjački model i potpuno suprotno načelima islama – smatraju sebe nekim zaređenim svećeničkim staležom...

U nastojanju da koliko-toliko doprinesem pojašnjavanju tih fundamentalnih pitanja s kojima se danas sučeljava Svijet Islama u periodu svoje tranzicije, podastirem ove svoje eseje na razmatranje svima Muslimanima kojima je jasno da nas samo emocija ne može dovesti do cilja. Ukratko, ovo je poziv na diskusiju svima Muslimanima koji žele, i koji su u stanju, da razmišljaju o tim pitanjima.

I. PROLEGOMENA

Historija ljudskog roda obilježena je rastom i propadanjem civilizacija. Ponekad su civilizacije ograničene na određene regione ili rase, kao npr. civilizacija drevnog Egipta, a ponekad su one nastajale kao rezultat udruženih napora više rasa, prostirući se i šireći na ogromnom prostoru, kakav je npr. slučaj sa savremenom civilizacijom Zapada. Kada je jedna civilizacija počela nastajati – to niko ne može sa sigurnošću znati. Nezavisno od mitova i legendi koje svaka civilizacija nosi sa sobom – u podsvjesnom nastojanju da post factum samoj sebi objasni svoje početke – mi nikada nismo uspjeli da donesemo precizan, historijski putokaz o tome kako i kada se dogodio početak nastanka jedne civilizacije. I kada god jedan historičar približno odredi to prvo vrijeme, civilizacija se po pravilu javi u obliku nekog perjem prekrivenog organizma, tj. nečega što bi moralo posjedovati neke obrise evolucije u svojoj pozadini, ali ta organska prošlost nekako ne dopušta da se obuhvati određenom definicijom. Bacivši pogled unazad, historičar ne vidi ništa više do *fait accompli*. On određenu civilizaciju

sagledava na vrhuncu njezina punog razvoja, ili, ako još dublje pogleda unazad, on će biti u stanju da razabere samo njezine rane, formativne faze – i to je sve, ali on nikada neće moći jasno opaziti tačno vrijeme i način njezina rođenja. Razlog za ovu našu historičarsku nemogućnost leži u činjenici da se civilizacije, po pravilu, nikad i ne rađaju u onom smislu kako se rađa čovjek, nego one neopaženo kolaju jedna u drugu, bez jasnog, odsječnog trenutka kada se događa ta njihova tranzicija.

Zbilja, mi često možemo detektirati civilizacijsko 'porijeklo' analizom legendi, običaja, filozofija ili umjetničkih tradicija koje civilizacije dijele jedne s drugima, bile ove savremene ili prošle civilizacije, ali mi nismo u stanju da odredimo prijelaz iz civilizacije – rodonačelnika u neku drugu civilizaciju koju razmatramo. Ovo na isti način važi za mrtve kao i za žive civilizacije. Ko, npr., može odrediti početke evropske civilizacije? Znamo da je ona sporo evoluirala iz rasutih ostataka Rimske imperije ujedinivši se sa orijentalnom religijom kršćanstva, koje se adaptiralo potrebama i sklonostima Okcidenta, ali kada je tačno ova nova, komponirana civilizacija dostigla formu po kojoj se razlikuje od one prethodne civilizacije? To mora da je bilo u nekom ranom razdoblju srednjeg vijeka – u periodu od nekih četiri ili pet stoljeća. Mi ne možemo precizno reći kada je to bilo. Nema naučnika koji može uprti prstom pa reći: E, to je taj historijski moment, ili, pak, stoljeće kada je počela evropska civilizacija u takvim i takvim okolnostima. Jer, ustvari, proces u kome je evropska civilizacija počela da se širi obuhvata veoma veliko razdoblje; sve njezine suštinske karakteristike – njezin pogled na svijet, njezina etika, pravo, običaji i društvene institucije, ekonomske i političke organizacije – nastali su kao posljedica postepenog i dugog miješanja najraznovrsnijih kulturnih tradicija. A tradicije Rimskog carstva i kršćanstva nisu bili jedini determinirajući faktori ove civilizacije koja se uskoro usmjerila rukavcima keltskih i germanskih tribalnih tradicija, bez kojih se evropska civilizacija ni danas ne može zamisliti. Ti rukavci su došli iz neistraženih tmina Vremena i najvjerovatnije, ako bismo ih slijedili, završili bismo u centralnoj Aziji. A u pogledu Rimljana: da li se početak njihove civilizacije može išta jasnije odrediti? Ako idemo unazad putanjom ove civilizacije, mi ćemo, ponovo, doći do zaključka da je

ona nastala kao rezultat složenoga kulturnog sraščivanja, sa jednim rukavcem koji vodi do rimskih prethodnika na italijanskom poluotoku, Etruščana – čija isprepletena rasa i kultura vodi porijeklo vjerovatno iz Male Azije – i sa drugim rukavcem koji vodi do Grka, a od Grka, ponovo, jedan rukavac kreće ka Maloj Aziji, a drugi ka jednome maglovitom kompleksu za koga obično kažemo da pripada minejskoj kulturi, koja je bila smještena na Kritu i koja je vjerovatno nastala u Egiptu.

Sličan slučaj je sa hinduističkom civilizacijom: i ona je nastala u drevnoj tami Vremena, a proteže se, svojim sjevernim smjerom, do iza Pamira u centralnoj Aziji, a južnim smjerom ide ka Dravidijanima – jednom rasom i kulturom čije je porijeklo također opskurno – i preko Mohenjodara se povezuje možda čak sa Sumeranima u Mesopotamiji. Takav slučaj je i sa civilizacijom biblijskog Izraela, nastaloj, Bog zna kada davno, u arabljanskim pustinjama i na rodnim plantažama Mesopotamije, sa različitim vezama sa Kaldejcima, Babiloncima, Egipćanima i misterioznim Hittitima. Takav slučaj je i sa prehistorijskim civilizacijama Kine; sa tartaro-polinezijskim ogrankom u Japanu; sa Iranom, Babilonom i Asirijom; takav slučaj je i sa svim ovim neizbrojivim, raznobojnim, složenim povijesnim gibanjima koja nazivamo civilizacijama. Ako dublje zavirimo u kulturnu prošlost ljudskog roda, mi nikada nećemo uspjeti doći do one konačne tačke kada bi se za jednu civilizaciju moglo reći da je tada 'rođena'; nemoguće je opaziti granicu koja dijeli kraj starog i početak novog.

Ali - postoji jedan izuzetak! Izuzetak koji je gotovo nestvaran u svojoj jedinstvenosti! Među svim poznatim civilizacijama, postoji samo jedna koja je, u jasno fiksiranom povijesnom trenutku, iz nepostojanja ušla u postojanje; to je islamska civilizacija.

Dok su se sve druge civilizacije kolebljivo razvijale kroz brojna protustanja i tradicije, uvijek iziskujući duga razdoblja da bi dostigle vlastite specifične forme, ova, jedinstvena civilizacija iznenada je kročila u život, od početka darovana svim suštinskim svojstvima civilizacije: jasnim obrisima zajednice, karakterističnim svjetonazorom, shvatljivim pravnim sistemom i definitivnim modelom društvenih

odnosa. Poklon o kome govorimo nije došao kao rezultat brojnih protustanja i tradicija, nego je on proistekao iz jednog, povijesnog događaja: objave Kur'ana, i od jedne, povijesne ličnosti: Allahovog poslanika Muhammeda, s.a.v.s. Oni koji su postali Muslimani slijedeći Poslanika i prihvatajući Kur'an kao svoj životni kodeks, bili su potpunoma svjesni da njihova nova ideologija podrazumijeva potpuno odustajanje od njihovog tradicionalnog svjetonazora i stila življenja; to što su oni prihvatili islamsko učenje, posebno Arabljani, bilo je sinonim za pojavu nečega što je potpuno novo u životu ljudskog roda, tj., oni su postali svjesni da islam, kao kompletan sistem života, nije samo zahtijevao ili "nagovještavao" novu civilizaciju, nego je on tu civilizaciju stvarno inaugurirao. Za njih, kao i za historičare kasnijih vremena, dolazak poslanika Muhammeda, s.a.w.s., bio je definitivni početak islamske civilizacije u najpunijem smislu te riječi.

To, sada, ne znači da islamska civilizacija nema nikakve veze sa prošlošću. Takva implikacija bila bi besmislena. Nijedan organski fenomen (a civilizacija nesumnjivo spada u tu kategoriju) nikada nije bio bez svoga pretka. Međutim, nas ne treba da iznenadi to što učenje Allahovog Poslanika, s.a.v.s., uprkos originalnosti njegovog svjetonazora i društvenoga kodeksa, sadrži mnogo toga što se već nalazi u starijim religijskim sistemima, i to je učenje ponovilo - i nastavilo obnavljati i ponavljati - mnoge moralne postavke koje su se smatrale istinama i u ranijim vremenima. Niko - a posljednji bi to učinio Kur'an - nije ovo poricao; niko ne poriče da su određeni aspekti predislamskoga arabljanskog života inkorporirani u islamsku društvenu shemu. Ali, isto tako, niko ne bi trebalo da iz ovoga zaključí da su se svi ti raniji elementi podmuklo uvukli u islam kao neka vrsta "zadnjih misli" samog Poslanika, s.a.v.s., (što zapadnjački naučnici često vole da kažu) ili kao koncesija tradicijama koje su preovladavale u njegovoj zemlji i u njegovo vrijeme. Jer, koje god da je društvene elemente islam dijelio sa arabljanskim džahilijetom, koje god ideje da je dijelio sa judaističkom i kršćanskom religijskom mišlju, to je već bio dio islama u samom momentu njegova rođenja - i, na koncu, ovo je posljedica fundamentalnog principa koji je položen u islamsko učenje u svim njegovim izrazima; mislimo na princip historijskoga kontinuiteta u

životu ljudskog roda.

Život - a o tome je Kur'an jasno govorio prije negoli je iko sanjao o teoriji evolucije - nije serija nepovezanih skokova, nego je to jedan kontinuirani, organski proces, i ova se zakonitost isto tako odnosi na život duha, čiji je jedan dio vjersko mišljenje. Neobični, izuzetni personalitet preko koga nam se islam objavio nikada nije tvrdio da je otkrio neke nove vjerske istine. Njegova isključiva zadaća je bila samo da prenese Allahovu, dž.š., Poruku, da podari glas i finalnu formu istinama koje su stare koliko i sam ljudski rod - istinama koje su uvijek bile istinite, a koje čovjek nije uvijek u potpunosti prihvatao, koje je zaboravljao ili izobličavao - te da na njihovim osnovama izgradi društveni kodeks koji bi perfektno korespondirao sa stvarnim ljudskim potrebama i koje bi primjenjivao u svim vremenima. Na taj način, i pored brojnih elemenata u njemu koji su iznenađujuće novi, islam je u potpunom suglasju sa od Allaha, dž.š., uspostavljenom zakonitošću historijskoga kontinuiteta; neki od tih elemenata evidentni su i u ranijim vjerskim formama; jednako tako u suglasju sa ovom zakonitošću, takvi elementi su bili organski preneseni u novu civilizaciju koja se uzdigla na temeljima islamskoga kodeksa.

(Ovdje je potrebno unijeti jedno objašnjenje. Moje često insistiranje, sada i u daljnjem tekstu, na terminu "islamske civilizacije" može zvučati konfuzno ukoliko se on odnosi na raznovrsne historijske izraze muslimanskih dostignuća - npr., na kulturu Bagdadskog hilafeta, ili na kulturu Egipta u mamelučkom periodu, ili na administrativne sisteme Mogula u Indiji, ili na naučna, književna i umjetnička ostvarenja Muslimana u Španiji, itd. Ja, ustvari, želim da jasno kažem da pod "islamskom civilizacijom" podrazumijevam samosvojni etički svjetonazor, društvenu shemu i stil života koga je inicirao islam, a ne specifična postignuća Muslimana u ovoj ili onoj zemlji ili periodu muslimanske povijesti.)

Zbog toga se može reći da je islamska civilizacija, koja je jedinstvena po tome što se njezin početak može tako jasno označiti u povijesti, iznenada i odjednom dosegla svoju punu formu; budući da je bila organsko jedinstvo, ona je mogla da se razvija i raste. Taj organski

rast sada podrazumijeva ne samo evoluciju urođenih svojstava, nego i apsorpciju onih vanjskih sadržaja; i onda je sasvim prirodno da, tokom vremena, civilizacija islama primi dodatne impulse drugih kultura i neka proširenja i izmjene svoga originalnog modela. Takva djelovanja kulturnog ambijenta na rast jedne civilizacije jako su slična utjecajima fizičkog i društvenog ambijenta na rast djeteta. Ali pošto sva djelovanja ambijenta ne mogu mijenjati fundamentalnu strukturu personaliteta koga svako dijete zadobije onog časa kada napusti majčin trbuh, isto tako i kasnije promjene u islamskoj civilizaciji nisu mogle u bitnome promijeniti njezinu originalnu "predispoziciju" premda su je te promjene ponekad zatamnile ili, čak, izobličavale. Sa svim ovim promjenama, ostaje činjenica da je islamska civilizacija bila drukčiji, samodostatni organizam u samom času svoga meteorskog rađanja, koje se, kao što znamo, dogodilo u jasno definiranom povijesnome momentu, naime, tokom dvadeset i tri godine poslanstva Muhammedova, s.a.v.s. Ni za jednu drugu civilizaciju mi ne možemo tačno odrediti povijesni moment i tačne okolnosti u kojima je ona nastajala.

Ova historijska jedinstvenost islamske civilizacije može biti nametnuta na akademski način, ali čovjek ne može a da se ne upita, budući da je izuzetno važno da to znamo - i da nam je to uvijek na umu - da li su počeci islamske civilizacije morfološki bili različiti od početaka svih drugih civilizacija.

Ja vjerujem da jesu. Mogućnost definiranja tačnih početaka, onoga Kada i Kako naše civilizacije, zaista je nešto mnogo veće od pukog akademskog značaja. To nije samo potreba za razumijevanjem naše prošlosti, nego to može imati i praktične posljedice i za našu sadašnjost i za našu budućnost. Jer, takva mogućnost nas osposobljava da sagledamo civilizaciju islama u nekadašnjem integritetu njezine najranije mladosti, još slobodne od onih priraslina koje će kasnije unekoliko izobličiti njezine crte - kao što nam omogućuje da odredimo njezinu originalnu strukturu i smjer njezine "volje." Kada jedna civilizacija prođe kroz mnoga stoljeća svoga razvoja, obično je teško razlučiti šta je to što je ona začetno smjerala - što će reći, šta su to obuhvatali njezini društveni i kulturni ideali - budući da se dešava da

tendencije koje su bile u njezinom korijenu vremenom budu prekrivene elementima koji joj originalno nisu pripadali, tako da kumulativna energija koja uspostavlja civilizacijski život može biti skrenuta sa njezinog početnoga kursa i polahko, i postepeno pronalaziti puteve koji su sasvim različiti od onih koji su je početno pokrenuli. Ukratko, živuća civilizacija je ekstremno fleksibilan, promjenljiv fenomen.

Određivanje civilizacijske početne predispozicije, zarad svake praktične svrhe, može biti nevažna stvar u slučaju "tradicionalnih" civilizacija. (Ja upotrebljavam oznaku "tradicionalni" da bih označio one pokrete koji nisu utemeljeni na nekoj ideologiji, nego na vrijednostima koje svoj smisao izvode iz činjenice da su one baština koja se nasljeđuje iz generacije u generaciju.) Kontinuirana vitalnost takvih civilizacija ne zavisi od održavanja bilo kakve "početne volje" u ideološkom smislu; ta vitalnost zavisi samo od održavanja kreativne energije kao takve, bez ikakvoga obzira na puteve koje ta civilizacija može izabrati ili ideološke transformacije kroz koje ona može proći. Svaka takva "tradicionalna" civilizacija bila je rezultat geografskih i rasnih potreba; a ove su bile - i jesu - dominantne ničim drugim do nagonom za samorealizacijom u dijelu određene zajednice, rase ili grupe rasa u određenom geografskom prostoru. Ovaj nagon za samorealizacijom je čisto instinktivan i, dakle, evolutivan u najstrožem, biološkom smislu riječi. To se može usporediti sa rastom drveta, koje raste iz svojih korijena, hrani se iz tla i zraka i grana se prema tajnovitim pravilima svoga vitaliteta sukladno svojstvima tla i klime. Ti nikad ne možeš predvidjeti u kojem pravcu će krenuti bilo koja grana i dokle će ona rasti uvis. I, sigurno, sa stanovišta ovog drveta, takva predvidljivost je potpuno irelevantna; jer - ne smjer, već sama činjenica da je to drvo živo i da raste je ono što je ovdje važno.

Međutim, sa ideološkom civilizacijom kakav je islam pitanje je potpunoma različito. Pošto je islam samo prijenosnik jedne definirane ideje ("programa"), on svoje postojanje ne duguje nikakvom instinktivnom nagonu za samorealizacijom u dijelu jedne rase ili nacije. Iako se on, naravno, može ostvariti samo putem konkretnog posrednika ljudskog bića, njegov zamah ne zavisi od rasne snage bilo kojeg pojedinačnog naroda; on zavisi samo od svjesnog pripadanja jednog

muškarca ili žene - svejedno iz koje je rase ili domovine - koji se intelektualno i emocionalno identificiraju sa idejom islama i koji su pripravnici da njegove principe primijene u praktičnom životu. U takvoj civilizaciji najšire poznavanje njezinih originalnih ciljeva ima najveću važnost: udruženo sa voljom da ostvaruje te ciljeve, to saznanje postaje jedini izvor kulturne energije. A čim se dopusti da to saznanje postane maglovito, civilizacija prestaje biti ideološka; ona je tada osuđena da se raskomada u različite nacionalne - tj. "tradicionalne" civilizacije, koje će, odsad, slijediti samo nesvjesna pravila nacionalnog razvoja i koje neće imati ničeg zajedničkog jedna sa drugom osim bljedih sjećanja na njihovu historiju.

Očigledno je, dakle, da naša sposobnost da ustanovimo tačne početke takve, ideološke "volje" islamske civilizacije jeste - i uvijek je bila - supremno važna za njezin kontinuitet, a posebno je to važno u našoj današnjici.

II. VRIJEME PROMJENA

Mi danas živimo u neobičnom vremenu koje je obilježeno naglom globalnom transformacijom i etičkom, političkom, društvenom i ekonomskom konfuzijom. Tu konfuziju izazvala su dva svjetska rata, što je za posljedicu imalo pad višestoljetnih društvenih, etičkih i ekonomskih formi. Cijeli Svijet je u metežu, i mi, Muslimani, sve i kad bismo htjeli, ne možemo nastaviti da živimo kao što smo do sada živjeli: samozadovoljno sigurni u iluziji da obrazac koji je kao validan bio prihvaćen u prošlosti zauvijek mora ostati validan; zbog ovog samozadovoljstva, sigurnost u ovakva uvjerenja ili iluzije razbijena je onim što nam se događalo u posljednjih nekoliko stoljeća.

U vremenu kakvo je ovo, prinuđeni smo početi koristiti podlogu

naših kulturnih posjeda. Nije dovoljno samo reći: 'Mi smo Muslimani, mi imamo svoje učenje!' nego moramo i biti u poziciji da pokažemo da je naše učenje toliko vitalno da mi njime možemo odgovoriti zahtjevnim izazovima našeg doba, i moramo odlučiti na koji će se način sama činjenica što smo Muslimani odraziti na tokove našeg života. Drugim riječima, moramo sami sebi odgovoriti da li nam islam može ponuditi precizne naputke za formiranje našeg društva i da li je njegova inspiracija u nama toliko jaka da ove naputke možemo primijeniti u svakodnevnom životu.

Validnost islama za stoljeća koja dolaze

U traženju takve odluke, mi smo prinuđeni da iznova promišljamo islam, da iznova razmišljamo o tome šta islam uistinu znači i šta uistinu predstavljaju njegovi propisi – zato što smo, ima tome već nekoliko stoljeća, prestali da razmišljamo o ovim pitanjima ponavljajući ono što su ranije generacije Muslimana mislile o islamu. Kao posljedica toga, naša aktualna teologija (kalam) i zvanična pravna znanost (fiqh) danas najviše liče na jednu veliku robnu kuću odjeće u kojoj se stari komadi, čija se originalna namjena više ni prepoznati ne može, mehanički kupuju i prodaju; površno urađeni i preprodavani, njima se kupci samo oduševljavaju uporno hvaleći umijeće starih krojača.

Mi ne možemo ovako nastaviti ići u vrijeme kada je muslimanski svijet u grčevitim krizama, u kojima se može potvrditi ili poništiti validnost islama kao praktične propozicije za mnoga stoljeća koja dolaze. Nikad ranije nije postojala urgentnija potreba da svijet u kome živimo promišljamo i srcem i umom. Nije potrebno imati posebno izoštrano oko pa vidjeti ne samo da se mi nalazimo u samom središtu svijeta koji se rapidno mijenja, nego i da je naše društvo podvrgnuto istom, neumoljivom zakonu promjene. Svidalo se to nama ili ne, promjene će se događati ili se već događaju pred našim očima. Muslimanski svijet je u tranziciji – ta činjenica je očigledna, i sada je on

bremenit ogromnim mogućnostima koje se mogu okrenuti nabolje ili nagore. Da, nabolje ili nagore – jer mi ne smijemo smetnuti s uma da 'promjena' nije ništa drugo do riječ za 'kretanje' pa, dakle, unutar društvenog organizma, kretanje može biti kreativno, ali i destruktivno. I pošto na zemaljskoj kugli ne postoji snaga koja bi naše društvo mogla zaštititi od promjena, mi smo slobodni da odredimo smjer kojim će te promjene krenuti; od nas samih zavisi da li ćemo se odlučiti da svoju budućnost gradimo na realnim vrijednostima islama, ili ćemo se potpunoma rastati sa islamom i postati pasivni sljedbenici drugih civilizacija.

Oni koji zabadaju glavu u pijesak

Ne postoji treća alternativa. Ništa ne bi bilo gluplje nego nas pokušati nagovoriti, ukoliko to samo htjednemo, da se, u punom smislu riječi, uhvatimo dojučerašnjih gledišta i pravila. Oni koji bi to učinili – a, nažalost, ima mnogo takvih – ponašaju se poput noja koji, poslovično, zabada glavu u pijesak ne bi li pobjegli od neminovnog donošenja ove odluke. To je jedna opasna, uz to i neizrecivo luda igra, jer, kao i ova ptica, naša braća – bez obzira koliko je to dobronamjerno s njihove strane – sebe lišavaju svake mogućnosti da se sučele sa izazovima vremena, u ovom slučaju, sa izazovom vječite validnosti islama kao kulturno produktivne snage. Čini se da njihovi umovi funkcioniraju na pretpostavci da je naša skora prošlost bila 'islamska' pa, prema tome, sve što podrazumijeva odustajanje od konvencija (ustaljenih pravila) iz naše prošlosti – kako u pogledu naših društvenih običaja, tako i u našem pristupu šeri'atskim pitanjima – upereno je protiv islama i, s druge strane, sve će biti u savršenom redu ukoliko mi budemo samo čuvali društvene forme i shemu mišljenja u kojima su živjeli naši preci. Posmatrano na odvojen način, naše zabadanje glave u pijesak pretpostavlja da su islam i konvencije muslimanskog društva jedna te ista stvar (što je, naravno, krajnji nonsens) te da preživljavanje islama zavisi od održavanja tih istih uvjeta (što je, očigledno, vrlo loša logika). U naše doba, ti uvjeti onemogućavaju Muslimane da žive u

skladu sa stvarnim ciljevima islama. No, bez obzira koliko apsurdne bile ovakve tvrdnje, one, unatoč svojoj apsurdnosti, danas priskrbljuju osnove na kojima funkcionira razum brojnih Muslimana; njihova nevoljnost da pristanu na neminovnost bilo kakve promjene mnoštvo Muslimana odvodi u jalovu, bespomoćnu imitaciju Zapada, u njegovim kapitalističkim ili marksističkim manifestacijama, ili, pak, u potpuno sljepilo, u vlastitu duhovnu nemoć nastalu uslijed osjećaja duhovnog poraza, sa kojim se, onda, javlja ono opasno vjerovanje u kvazimehdističko 'islamsko oživljavanje.'

Ove redovi, međutim, upućeni su ljudima koji su svjesni toga da nijedna vrijednost neće preživjeti ukoliko njezini nosioci zabadaju glavu u pijesak. Ovi redovi su, posebno, upućeni onim Muslimanima koji su svjesni očajne krize u kojoj se nalazi muslimanski javni život i islamska civilizacija; koji su upućeni na sami sebe i koji odbijaju da budu tovljeni pukim krilaticama, sloganima i iluzijama; koji u samozavaravanju vide jedan od najtežih grijeha; koji imaju hrabrosti da se suoče sa činjenicama koje su takve kakve jesu, a ne onakve kakve bi oni željeli da budu; ukratko, koji ne žele samo da 'služe' islamu, nego i da ga žive.

Da li je Kur'an naš stvarni vodič

Takvim ljudima ja nudim ovaj svoj doprinos u oživljavanju muslimanskog mišljenja. Ukoliko neki od mojih čitalaca misli da je moj kriticism neopravdano oštar i grub, da u njemu, ponekad, nema osjećaja za dignitet, želio bih ih podsjetiti da je i vjetar koji puhne pred zoru često oštar, ponekad nepredvidljiv. E, to je onaj vjetar koji nama treba: onaj svježiji vjetar koji će, ako Bog da, otpuhati paučinu naše dekadanse, vjetar koji će nas svojim zamahom vratiti onim Dvama Izvorima islama, Kur'anu i Poslanikovom sunnetu, od kojih je potekao život našeg ummeta i kojima se uvijek moramo vraćati ukoliko ne želimo da isparimo u omorini. Budimo iskreni prema samima sebi pa priznajmo da smo, zaista, daleko odlutali od učenja koje nude Kur'an i

sunnet. Ima ona jako stara priča o sinu nekog bogataša koji je spiskao svoju očevinu i sada se valja u jarku. To je priča o nama! Stoljeća intelektualne letargije, nijemo slijeđenje fraza, otrovne svađe zbog sitnih stvari, ljenčarenje, praznovjerje i društvena korupcija zatamnili su ona prepoznatljiva slavna pregnuća u vrijeme naših velikih početaka. Mi smo već nekoliko stoljeća prestali da se zanimamo naučnim istraživanjima iako naša vjera naučno istraživanje smatra svetom obavezom; mi se dobro narazgovaramo o Al-Farabiju i Ibn Sini, o Al-Battaniju i Ibn Hayyanu, pa onda u samozadovoljstvu odemo da spavamo nad ovim našim dostignućima; mi diskutiramo o divnom društvenom programu islama, o njegovim ispravnim, pravednim i prirodnim ciljevima, a cijelo vrijeme nasrćemo jedan na drugoga, eksploatišemo jedan drugoga ili se bijedno odajemo svakoj vrsti eksploatacije na temelju beskrupuloznih pravila. Mi smo uvijek pretendirali da vjerujemo da je Kur'an siguran vodič u svim pitanjima koja se tiču ljudskog života – a, unatoč tome, navikli smo se na to da u njemu gledamo samo štivo za podučavanje koje učimo u našim molitvama i na vjerskim svečanostima; uokvirena u svilene ghilafe, ukrašena i (p)ostavljena na najvišim policama u našim sobama, mi Kur'an ne uzimamo kao stvarnog vodiča u našoj svakodnevnicu. Mi tvrdimo da je islam vjera razuma (što on, zaista, jeste) – pa i pored toga, mi se ponizno složimo – ili, čak, ponekad dobrodošlicom odobrimo, gušenje razuma (slobodnog izražavanja, mišljenja, kritičkog odnosa spram događaja, pojava i ličnosti itd.) kad god to čini svaki koji se dogradi vlasti i moći, a kako i ne bi kad nam većina naših alima govori da je nezavisno mišljenje u vjerskim pitanjima – hereza i da pravi Muslimani mogu biti samo oni koji naslijepo ponavljaju određene formulacije sve do u stare dane. I šta je bio rezultat ovakvog ponašanja? Lista grešaka bez kraja!

Danas (u vrijeme kad je Asad pisao ovaj esej – op. prev.) u Svijetu živi više stotina miliona Muslimana, ali u tolikome mnoštvu naše braće i sestara ne postoji ni jedan jedini narod koji stvarno živi u skladu sa ciljevima islama; ne postoji ni jedan narod koji bi, kao primjer drugima u Svijetu, bio u stanju da pokaže kako islam rješava društvene i ekonomske probleme koji su danas zabrinuli čitavo čovječanstvo; ne

postoji ni jedan naš narod koji bi, u oblasti nauke, umjetnosti ili industrije, mogao proizvesti bilo šta bolje od naroda koji žive na Zapadu; ili koji bi se, kulturno i politički, mogao natjecati i uspoređivati sa narodima Zapada. Sve ovo naše hvalisanje našom slavnom prošlošću i sve naše izjave o tome kako islam zagovara to i to, sami po sebi, ne mogu izmijeniti žalosnu činjenicu: Muslimani su danas poniženi, potlačeni, nemoćni...

To su činjenice – i samo gole činjenice, koje se ne mogu poreći.

III. RASPRAVA O MUSLIMANSKOM PREPORODU

Vi ste sada, vjerovatno, pod psihološkim pritiskom da ovako kažete: 'Dobro, to su činjenice, ali one se tiču naše prošlosti. Tačno je da smo, nekada davno, stali u svome razvoju i da već duže vrijeme tapkamo u mjestu, ali ni Vi ne možete poreći činjenicu da danas među nama, Muslimanima, ima mnogo onih koji imaju svijest o tome kako je defektna bila naša neposredna prošlost. Mislim na one Muslimane koji žarko vole islam i koji rade na njegovom oživljavanju. Pogledajte samo tolika razna izdanja koja se danas publiciraju, izdanja koja govore o našem svakodnevnom životu: moralu, obrazovanju, politici, ekonomiji..., i to sa stanovišta islama; pogledajte sve one govore, knjige, pamflete, novine i magazine, konferencije i ulične demonstracije... – na sve te načine se islamska poruka prenosi do masa; pogledajte, posebno, kako se danas razgovara čak i o islamskoj državi – koja se baš u naše vrijeme realizirala u nekoliko muslimanskih zemalja – u kojoj se, na principima šeri'ata, nastoji izgraditi islamski politički poredak! Zar možete reći da današnji Muslimani nisu postali svjesni sebe, da nemaju osjećaja za ta pitanja?'

Naša 'inteligencija' i novi misleći Muslimani

Ne, ja ne poričem da to što ste upravo naveli nisu znakovi da se Muslimani vraćaju sebi, svojoj svijesti; niko ne može poreći da danas postoje mnogi znakovi jedne nove, pokretačke muslimanske svijesti, znakovi novih nadanja koja su povezana sa drevnim, vječnim istinama islama. Uporedo sa onim dijelom naše 'inteligencije' koja je- izgleda zauvijek – fascinirana uglancanom, obmanjujućom fasadom zapadnjačke civilizacije, pojavio se i onaj, sve brojniji dio mislećih Muslimana koji u islamu vide svoju uputu. Neki iz ovog dijela Muslimana su smušeni, ili, jednostavno, nedovoljno obrazovani, i nisu u stanju da čine išta više osim da čekaju i da se nadaju; drugi posjeduju veću bistrinu uma i u stanju su da otkrivaju definitivni smjer svojih preguća; a treći dio ne samo da ima odgovor na pitanje 'Šta da se radi' nego i uspješno izražava svoje misli u diskusijama i pisanim radovima. Takvi Muslimani su obećana nada islamskog preporoda; pazite šta sam rekao: obećana nada, ali – to još nije islamski preporod. Mi još nismo ušli u fazu našeg stvarnog buđenja i preporoda – na duže staze. U našem praktičnom životu još se nije ostvarila ona bitna promjena, tj. promjena u smjeru ka istinskom islamu. Mi smo dosad imali samo mnogo priče: pobožnog, nezналаčkog ili besmislenog raspravljanja. Izgleda da smo mi Muslimani veliki majstori raspravljanja...

Da se razumijemo, ja ne mislim da raspravljanje – u onom smislu kako sam taj pojam upotrijebio u naslovu ovog poglavlja – nije neophodno; inače ne bih ispisivao ove redove. Rasprava i diskusija su apsolutno neophodni kako bi se razbistrila konfuznost našeg mišljenja i kako bi se došlo do ispravne procjene problema s kojima se sučeljavamo. Nigdje kao u našem ummetu nije istaknuta neophodnost raspravljanja; to neće ni biti istinski islamski ummet ukoliko u njemu ne bude rasprave i konsultiranja kao jedne od najvažnijih, kur'anskih karakteristika: ...i čije je pravilo (u svim zajedničkim poslovima) da se dogovaraju (42, 38). Ali sama konsultacija – sama rasprava- neće nas nikuda odvesti, a ona bi morala da nas odvede nekamo, što će reći – u novu stvarnost islamskog života, i ona će nas tamo odvesti ukoliko nas povede ka prihvatanju islamskog zakonodavstva, šeri'ata, kao stvarne i

promišljene propozicije (sveobuhvatnog temelja i pothvata) za naš ukupni život. Danas postoji samo jedan manji broj Muslimana koji ozbiljno prihvata šeri'at, tj. prihvataju ga kao praktičnu shemu u kojoj se od nas zahtijeva da se odrekemo svoje nemarnosti prema njemu, šeri'atu, i da, na njegovim temeljima, u potpunosti radimo na rekonstrukciji našeg javnog života.

Može li islam oblikovati svoje društvo

Uvijek moramo imati na umu da se islam ne sastoji samo od duhovnih principa; jer ukoliko ova vrsta principa nema svoje korelate u praktičnoj sferi ponašanja, onda se oni, tj. duhovni principi, vrlo lahko mogu podvrći kontradiktornim interpretacijama za različite društvene (ili antidruštvene) okolnosti. Tipičan primjer ovakvog slučaja može se pronaći u kršćanstvu, koje se zadovoljava propovijedanjem vjerovanja i morala bez posebne brige oko toga da li će se ta vjerovanja i moralni principi transformirati u definiranu društvenu shemu; to je razlog zašto je ova religija samo popratna pojava socio-ekonomske države koja nema ni najmanju vezu sa kršćanskom etikom. Za razliku od kršćanstva, islam se ne zadovoljava pukim zahtjevima za određenim duhovnim držanjem koje bi se prilagođavalo svakom kulturnom, društvenom i ekonomskom ambijentu, nego on insistira na tome da vjernik, uz duhovne principe, prihvati i njegovu, originalno islamsku shemu praktičnog života. U okviru te sheme, koja se naziva šeri'at, islam ima vlastitu viziju progresa, vlastitu definiciju društvenog dobra i vlastiti model društvenih odnosa. U stanovitoj mjeri, međutim, ovi su koncepti posuđeni od drugih civilizacija i od drugih svjetonazora i, postavši dominantni u oblikovanju muslimanskog društva, lišili su islam njegove moći da sam oblikuje svoje društvo; pa ukoliko se mi dragovoljno potčinimo ovim vanjskim utjecajima, mi implicitno pristajemo na to da islam realno ne može vršiti tu funkciju.

Da, ovo je srž našeg problema. U svjesnoj i podsvjesnoj spremnosti naše brojne braće i sestara da uvijek imitiraju društvene,

političke i ekonomske forme Zapada - čak i onda kada žele obnoviti stvarni islamski politički poredak – leži prešutna, nehotimična implikacija: da nije realna tvrdnja islama da on može oblikovati društvo na svojim osnovama. Prirodno, iz ovoga slijedi novi zaključak: ukoliko mi prihvatamo gledište po kojem čovjek svoje odnose treba da uredi u skladu sa nekim drugim izvorima, a ne u skladu sa islamom, mi implicitno islamu poričemo svako pravo da on diktira našu shemu života. U tom slučaju, najviše što se odobrava islamu (i što mu, činjenično, jeste odobreno u mnogim savremenim muslimanskim narodima) je da priskrbi vrstu duhovne muzike koja će pratiti naša praktična pregnuća, ali islam ne smije računati s tim da on uređuje svakidašnji život većine Muslimana.

Društvena ideologija šeri'ata

Takav stav je evidentno u sukobu sa fundamentalnim konceptima islama, koji nije ništa drugo do program života. Reduciran na status pukog duhovnog zaleđa, lišen svoje primarne funkcije: da uređuje naše ponašanje i praktične aspekte našeg društva, islam postaje mrtvo slovo na papiru. Ovo je, valjda, jasno svakome ko iole poznaje principe naše vjere, ali izgleda da to nije jasno mnogim našim 'intelektualcima' koji su, zahvaljujući svome naglašeno savremenom obrazovanju, najutjecajniji ili najbučniji u današnjim muslimanskim društvima. Po svemu sudeći, oni, u humanom kontekstu, ne mogu da shvate da islam stoji ili pada sa svojom sposobnošću da oblikuje naše društvo i usmjeri naše aktivnosti. Zahvaljujući nesklonosti većine muslimanskih lidera da priznaju ovu očiglednu istinu, islamska je civilizacija (mislim na civilizaciju u kojoj je šeri'at jedan od fundamentalnih, vodećih elemenata) postala potpuno iluzorna, bez obzira na to koliko je ova ili ona muslimanska zemlja 'progresivna' u aktualnom smislu te riječi, ili koliko emocionalne odanosti islamu još uvijek postoji u muslimanskim narodima. To je glavni razlog zašto čak i oni koji vole da se zanose nadom u skoro buđenje islama vrlo teško na šeri'at, sa svim njegovim dalekosežnim implikacijama, gledaju kao na

promišljenu, ozbiljnu društveno-političku propoziciju za danas i za sutra (nezavisno od činjenice da su pogledi na to šta je uistinu šeri'at i koji su njegovi istinski ciljevi ekstremno konfuzni). Mnogi od nas tako slatkorječivo raspravljaju o 'muslimanskoj kulturi' – pritom, vjerovatno, misleći na kulturu abbasovičkog perioda, ili na kulturu endeluskih Muslimana, ili na mogulsku kulturu u Indiji – bez želje da shvate društvenu ideologiju šeri'ata, na kome su, u konačnici, utemeljeni svi ti raznovrsni izrazi naše kulture. Previđati ove esencijalne osnove islamske civilizacije i, u isto vrijeme, u praktičnoj orijentaciji, okretati Muslimane ka zapadnjačkim konceptima – čak i kad je riječ o naporima čiji je cilj 'islamizacija' – što bi, navodno, bio znak njihovih kulturnih preporodnih sadržaja, sviđalo se to nama ili ne, intelektualno je nepoštenje.

Nehaj prema autentičnim islamskim formama

Kao što smo već rekli, mi ne poričemo činjenicu da su Muslimani u posljednje vrijeme uspjeli da ovladaju obrazovnim i tehničkim pomagalima koje do jučer nisu posjedovali, ali na osnovu toga govoriti o 'islamskom buđenju' sigurno je preuranjeno. Jer kada bacimo pogled na površne društvene promjene ili na bazične političke inovacije u većini muslimanskih zemalja, vidjet ćemo da čak i u malom broju onih zemalja gdje šeri'at jeste – ili povremeno jeste – formalno priznat kao zakonodavstvo dotične zemlje, mnogi administrativni i ekonomski pomaci (bili oni stvarni ili imaginarni) uglavnom plaćaju stalni tribut istovremenom nehaju prema autentičnim formama islama.

U ovom kontekstu, nebitno je da li se tradicionalna muslimanska civilizacija, civilizacija naše prošlosti, istinski odrazila na postulate islama ili nije. Mi znamo da to nije bio slučaj. Većina nas je bar dosad shvatila da je posljednjih nekoliko stoljeća našeg života bilo samo u površnoj vezi sa islamom te da je muslimansko društvo, kako ono današnje, tako i ono jučerašnje, daleko od toga da vjerno odražava islamske postulate, u većem broju aspekata, ustvari, živjelo u

kontradikciji sa tim postulatima. Ali (i ovo 'ali' je od najveće važnosti) prilikom svakog skretanja toga društva sa Pravoga Puta, koji je označen u Kur'anu i sunneta Božijega Poslanika - skretanja koje je bilo defektno- naša propadajuća civilizacija je, barem formalno, priznavala prvenstvo islama kao vodećeg elementa našeg postojanja; ovo priznanje priskrbilo je, i još i danas priskrbljuje, platformu za pregnuća u ispravljanju zastranjivanja sa Pravoga Puta i vraćanju istinskoj shemi islama. S druge strane, tiha tendencija da se približimo našim političkim konceptima i, čak, našoj terminologiji za koncepte i forme koji prevladavaju na Zapadu, muslimanskom čovječanstvu još više otežava ispravljanje grešaka iz prošlosti u pravom islamskom duhu.

IV. TEMELJI NAŠE CIVILIZACIJE

Odmah na svome početku, muslimanska civilizacija je nastala na isključivo *ideološkim* osnovama; ta civilizacija nikada nije imala ništa sa onim konceptima koji su počivali na rasnim ili nacionalnim osnovama, tako da je njoj uvijek nedostajao onaj vezivni element rasne ili nacionalne homogenizacije, koji igra presudnu ulogu u svim ostalim civilizacijama. Naša civilizacija je uvijek bila ideološka civilizacija - sa kur'anskim zakonodavstvom (*šeri'atom*) kao svojim izvorom i, više od toga, kao svojim jedinim povijesnim razlogom nastajanja i postojanja. Govoriti o muslimanskoj zajednici, *Ummetu*, kao o nečemu što ima političko opravdanje i kulturnu vrijednost (što bi, dakle, trebalo njegovati i braniti) i, u isto vrijeme, dovoditi u pitanje važnost islamskog zakonodavstva kao formativnog elementa u našem životu - licemjerno je ili, ako hoćete, posljedica neznanja. Šta će ostati od našeg hvatanja *Ummetom* ukoliko se udaljimo od šeri'atskog bekgraunda? Sigurno ništa drugo do jedna društvena filozofija vrijedna tek toliko da se zabilježi - jer i ta se filozofija temelji na konceptu koji je izveden *iz*

šeri'ata a koji podrazumijeva ljudske odnose uređene prema Allahovoj, dž.š., volji; i sigurno ništa drugo do ummetska etika - zato što je Muslimanova predodžba dobra i zla u potpunosti izvedena iz Kur'ana i učenja poslanika Muhammeda, s.a.v.s.; i sigurno ništa drugo do jedan politički ideal - zato što je to ideal koji Muslimane čini posebnim pred ostatkom čovječanstva budući da je on proistekao iz revolucionarnoga koncepta bratstva ljudi koji se ujedinjuju ne na krvnoj ili rasnoj vezi, nego na njihovom svjesnom zajedničkom pogledu na život i na zajedničkim aspiracijama; to je koncept koji je ostvaren prije više od četrnaest stoljeća i etabliran u islamskom *Ummetu* - zajednici otvorenoj za sve muškarce i žene, svejedno kojoj rasi pripadali ili koje su boje kože, za sve koji prihvataju ovaj zajednički ideal i koji su zatvoreni za svakoga, čak i za svoga rođaka, koji odbacuje ovaj koncept, tj., ukratko, ovaj "društveni ugovor."

Ukoliko uklonimo šeri'at iz našeg života...

Prema tome, ukoliko mi *šeri'at* uklonimo iz našeg svakodnevnog života i okruženja; ukoliko mi počnemo, poput zapadnjačkih naroda, da postavljamo rigoroznu granicu između praktičnog života i naše vjere, naša civilizacija, ili ono što je ostalo od nje, doći će u situaciju da izgubi ne samo svoj identitet, nego i svoj povijesni razlog postojanja - zato što je sve čemu se ima zahvaliti za rast i uspon ove civilizacije tokom stoljeća na ovaj ili onaj način povezano sa inventivnom snagom naše vjere.

I kao što sam više puta naglasio, nijedna druga civilizacija nije na ovako jednostavan i jasan način bila pokrenuta. U većini tih civilizacija religija nije bila tako prisutna pojava, nije bila ravna nekim drugim, presudnim kulturnim poticajima. Uzmimo kao primjer evropsku civilizaciju, u kojoj je kršćanstvo uvijek bilo samo jedan među ostalim faktorima razvoja. To je tako očito da se može dobrohno zamisliti da će, jednog dana, Zapad moći dići ruke od kršćanstva (ili, praktički, od svake druge vrste institucionalne religije), a ipak sačuvati

živim identitet i kontinuitet svoje kulture. Najbolji primjer za ovu tezu je slučaj Sovjetske Rusije, u kojoj je kršćanstvo / hrišćanstvo bilo definitivno odbačeno kao izvor društvene etike, ali, uprkos odbacivanju kršćanstva, za komunistički eksperiment u Rusiji se ne može reći da je (bio) išta manje zapadnjački od, recimo, konzervativizma Amerike, u kojoj institucionalno kršćanstvo još čuva svoju počasnu - premda samo teoretsku - poziciju.

Ali bez obzira što je u drugim civilizacijama, od kojih je savremeni Zapad samo jedan egzemplar, teoretski moguće (iako ja u to sumnjam) ili da zadrže institucionalnu religiju ili da u potpunosti dignu ruke od nje a da pritom ne unište vlastitu civilizacijsku moć i kontinuitet, mi Muslimani nemamo takve alternative. Za nas, islam nikada nije bio samo jedan od sudjelujućih faktora kulturnog razvoja, nego je on uvijek bio korijen i izvor toga razvoja. Što se nas tiče, eliminacija vjerskog mišljenja i, posebno, islamskog zakonodavstva (*šeri ata*) iz područja ekonomije, politike i društvenog života podrazumijevala bi nešto mnogo više nego što je to sama promjena kulturnog usmjerenja; to bi značilo *gubitak* ukupnoga kulturnog usmjerenja. Prema tome, u onoj mjeri u kojoj *šeri'at* prestaje da bude praktična propozicija u našem svakidašnjem životu, u toj mjeri islamska civilizacija nužno proturječi samoj sebi, a muslimansko društvo postaje društvo kulturne mješavine i duhovnih polukasta.

Instinktivna ljubav muslimanskib naroda prema islamu

Što to prije shvatimo, mi ćemo prije početi razumijevati zbog čega je u naše vrijeme došlo do jednog procesa u kome se Muslimani gotovo utrkuju da ne slijede islam ne samo u njegovom duhu nego, čak, ni u njegovoj formi, a slijede neke običaje koji se teško ili nikako ne mogu dovesti u vezu sa našom vjerom. Za mnoge naše savremenike, vjera živi samo na jeziku, ili je to samo prazna priča u kojoj nema one iskre entuzijazma koji je, u ranoj fazi naše povijesti, Muslimane inspirisao na neprolazna, veličanstvena djela u kulturnim i društvenim

pregnućima. Nema sumnje, islam i danas živi kao *emocija*. Islam je živ u instinktivnoj ljubavi nebrojenih Muslimana koji nejasno osjećaju da su njegovi principi ispravni, ali samo manji broj njih duboko intelektualno shvata te principe i spremni su da ih iskreno i bez oklijevanja primjenjuju u svakodnevnom životu. Zbog toga se mi ne smijemo čuditi što je muslimanska civilizacija dospjela u ćorsokak i što danas preživljava samo zahvaljujući svojoj nečujnoj, nesvjesnoj vitalnosti. U ovakvom stanju, ona više neće moći da nastavi svoj život. U samoj svojoj prirodi, muslimansko društvo je zamišljeno samo u svome ideološkom obliku, što će reći: ne samo kao *emocija* već i kao svjesna odanost velikog broja sljedbenika islama privrženih ideji prema kojoj je *šeri'at* temelj toga društva. Ukoliko mi dopustimo da ovaj temelj (p)ostane beživotan, islam će biti osuđen da postepeno iščezava i nestane iz stvarnog života i da, prije ili kasnije, postane samo puka historijska uspomena ili, u najboljem slučaju, jedna neodređena duhovna opomena koja je životna - ili beživotna - koliko i savremeno kršćanstvo.

Zašto je islam danas beživotan

Ali, *zašto* je islam postao tako beživotan? Zašto je islam danas - za razliku od tako dugo vremena u prošlosti - izvan svoje funkcije? Da li je, nakon svega, moguće da su ideje i ideali islama u nekim svojim aspektima defektni i da nisu atraktivni u svim vremenima? Da li je islam ispunio svoje pozvanje, ili je "istrošio snagu"? Ima li islam uistinu nešto jedinstveno da ponudi - nešto što, možda, ne postoji u drugim ideologijama - ili je on samo iluzija koju proizvodi naša ljubav prema tradicionalnim formama? Ukratko, da li je islam neki reakcionarni sentiment? Da li je originalna poruka Kur'ana i danas dovoljno životna, ili dovoljno relevantna da zadovolji naše duhovne težnje i da oblikuje naš vanjski život - ili je islam samo jedna tugaljiva melodija koja je u zavadi sa našom naukom i iskustvom? Da li islam nudi rješenja za sve naše goruće društvene i ekonomske probleme, ili je njegov program ograničen, tj. primjenljiv samo na društvene i ekonomske okolnosti u

vrijeme njegove pojave, odn. nije istinski relevantan za potrebe i probleme našeg današnjeg života? Grubo rečeno: da li islam uistinu može biti praktična propozicija za naš svakidašnji život, ili je on balast tradicije?

Sva ova pitanja imaju svoju duboku opravdanost. Ona se kotrljaju poput groma na površini savremenog muslimanskog života i uzbuđuju umove mnogih ljudi koji su dostojni da o tome raspravljaju. Ta pitanja vrlo često postavljaju nemuslimanski kritičari islama, ali - ono što je interesantnije sa naše tačke gledišta - to ne čini onaj veliki broj Muslimana koji su razočarani pred spektakularnim kulturnim i društvenim propadanjem koje je tako evidentno u savremenome muslimanskom svijetu; kod njih ne postoji inventivna snaga; njih je zahvatio konfuzni haos rasprava o tome šta jeste a šta nije islamsko; odsustvo svakog autentičnog - tj. praktično pokazanog - dostojanstva u vlastitoj kulturi; vještačko, uglavnom nesvjesno imitiranje zapadnjačkih društvenih ciljeva i formi; sterilna konverzacija naših '*alima* koji najčešće nude samo jedne te iste formulacije i pobožne opomene. Kad se to sve sagleda, čovjeku ne ostane ništa drugo do da se dobro ne zapita: "Na osnovu čega se, onda, može tvrditi da islam može biti 'praktična propozicija'? Neko bi mogao zaključiti da propast naše civilizacije - koja je, kao što je općepoznato, utemeljena na islamu - pokazuje da njezine osnove, ustvari, nisu bile dovoljno praktične da bi mogle osigurati naš društveni pozitivni i kontinuirani napredak i hod u budućnost...

Ne možemo reći da naši kritičari svoje teze nisu postavili na čvrstim temeljima. Oni nama ljubazno poručuju da su principi islama mogli biti ispravni i primjenljivi prije hiljadu i četiri stotine godina, kada ljudsko društvo nije bilo toliko komplicirano i kada su ljudske potrebe bile malobrojne i jednostavne, ali "naše vrijeme traži mnogo savremeniju ideologiju." Ma šta da je - kažu oni - potaklo učenja arapskoga Poslanika da, u prošlim stoljećima, donese kulturne plodove, danas su se ta učenja pretvorila u zastarjele formule; i to se nije dogodilo slučajno, već zbog toga što je islam - prema mišljenju ovih kritičara - jedna ljudska tvorevina za određeno vrijeme i za određenu sredinu. U međuvremenu - nastavljaју ti kritičari - ljudski rod je prošao

kroz nova iskustva i pred njim su iskrsele nove potrebe, pa pošto su drevna učenja bila relevantna samo za tadašnje društvene i intelektualne uvjete, ona su se (do) danas istrošila, i onda je sasvim prirodno što su moderni Muslimani postepeno odustajali od tih učenja i počeli se okretati kulturnim inspiracijama koje u sebi imaju više vitalnosti i koje idu ukorak sa savremenim Zapadom. Drugim riječima, naši kritičari hoće da kažu da je muslimanska civilizacija propala zato što se *sam islam* pokazao neadekvatnim za zahtjeve savremenog doba.

V. ISLAMSKA CIVILIZACIJA I ŠERI'AT

Islam - to nije samo puka faza u povijesti

Pa ipak, unatoč tome što muslimanska civilizacija zaista *jeste u* fazi propadanja, što muslimansko društvo zaista *gubi* svoje znakove koje mu je, nekad davno, dao islam, gornja argumentacija sadrži najozbiljniji izazov za svakoga ko vjeruje da je islam, uprkos savremene muslimanske degeneracije, nešto mnogo više od puke faze u historiji ljudskog roda. Neće biti dobro po nas da ovaj izazov izbjegavamo samo time što ćemo reći: "Da, muslimansko društvo je propalo zato što su Muslimani prestali da žive u skladu sa duhom islama." Ma koliko bila tačna, ova rečenica ne objašnjava u potpunosti naš problem; ona se, čak, ne dotiče njegove suštine. Jer, ako su učenja islama ono što mi za njih kažemo da jesu, onda mora postojati neki validni *razlog* zašto su Muslimani prestali da žive u skladu sa duhom islama. "Da, ali *koji je to razlog*" upitat će neki nedobronamjerni kritičar. I dok ovdje naš obični Musliman, pošto ne umije da ponudi uvjerljiv odgovor na to pitanje, "ostaje bez teksta", njegov oponent zadovoljno sliježe ramenima i kaže: "Očigledno zato što je duh islama neadekvatan za progresivne zahtjeve..."

Ali, šta ćete vi na to reći? Hoćemo li mi, vi i ja, slijediti primjer ovog našeg šutljivog brata i ostati bez riječi sučeljeni sa nečim što je, zapravo, potpuna osuda islama I što, indirektno, daje za pravo kritičarima koji podržavaju stajalište prema kojem islam nije ništa drugo do produkt određenog vremena i sredine pa je, prema tome, zastario i danas nema šta reći čovječanstvu.

Mi to ne možemo i ne smijemo činiti. Mi vjerujemo - i mi *znamo* - da je poruka islama - Božija Poruka ljudskom rodu, i da je ona validna ne samo za određeno vrijeme, nego za sva vremena - inače ja ne bih ispisivao ove stranice i vi ne biste imali nikakvog razloga da ih čitate. Pošto je to tako, ni vi ni ja nijednog momenta nećemo sebi dopustiti da kažemo da je duh islama ikada mogao biti neadekvatan za realne potrebe ovog ili onog doba. Upravo obrnuto, mi smo uvjereni da su islamska učenja nudila i nude sve što je čovjeku potrebno u duhovnom i društvenom smislu, svejedno koliki bio stepen njegovoga razvoja.

Ali, sa druge strane, mi smo suočeni sa neprikosnovenom činjenicom da duh islama nije - i nije bio u nekoliko prošlih stoljeća - pretvoren u praksu miliona ljudi koji javno tvrde da pripadaju ovoj vjeri. Zaista je neshvatljivo kako toliki milioni ljudi mogu, vlastitom voljom i tako nemarno, da se odriču svekolikih raznovrsnih blagodati i prednosti koje, kako mi tvrdimo, islam stavlja pred ljudski rod! Kako su, onda, oni mogli da se odreknu tih blagodati i prednosti?

Ukoliko želimo da još jedanput vidimo islam na djelu, mi moramo potražiti neke druge odgovore da bismo odgonetnuli ovo teško pitanje, odgovore koji bi bili realni i zadovoljavajući.

Islam je bio - i on to uvijek jeste - prije svega intelektualni, a ne samo emocionalni pokret. Ova tvrdnja se, naravno, ne treba uzeti u uskom smislu riječi, jer, premda je islam intelektualan u svome nastanku i po svojoj prirodi, treba znati da nije postojao nijedan pokret u povijesti čovječanstva koji bi bio odvojen od svojih emocionalnih elemenata. Upravo obrnuto: neobična je historijska činjenica da su svi pokreti koji su počinjali kao čisto intelektualni čin - izraženi kao definitivna ideja sa jasnim obrisima - vrlo brzo razvijali - i kasnije čvrsto zadržavali - svoj

emocionalni zamah.

Naša "ideološka" civilizacija

Ali kakva god bila veza između čovjekovog racionalnog prihvatanja određene ideologije i kasnijih, emocijom napunjenih pokušaja njezine realizacije, svi ti pokreti zauvijek nose žig svoga intelektualnog porijekla. Tako je bilo i sa islamom - i takav je, u naše vrijeme, slučaj sa marksističkim pokretom (iako je ovaj posljednji jednostrani materijalistički pokret čije je implicitno poricanje vrijednosti ljudskog individualiteta daleko od duhovne i društvene sheme koju je predložio islam).

U ovom smislu, islamska civilizacija se ispravno može opisati kao "ideološka civilizacija". Islam je startao kao ideja koju je obznanio Poslanik od Boga, Allaha, dž. š., ideja koju su prihvatili pojedini muškarci i žene; a nabujala emocija koja je nezaustavljivo preplavila one koji su bili zaneseni tom idejom, iako značajna sama po sebi, ipak je bila samo usputna pojava one originalne, intelektualne percepcije kur'anskoga poziva: *"Reci, (Vjerovjesniče): "Ovo je moj put, ja (vas sve) pozivam Allahu oslanjajući se na duhovni vid, dostupan razumu (ala basirah) - ja i oni koji me slijede!"* (Kur'an, Sura 12, 108).

Komentarišući ovaj ajet, ja sam zapisao:

"Nemoguće je prevesti izraz 'ala basirah na koncizniji način. Izvedena iz glagola besure ili besire ("on je progledao" ili "on je vidio"), imenica besira (kao i glagol) ima apstraktnu konotaciju "gledanja duhom"; tako ona znači "sposobnost razumijevanja koja se temelji na svjesnom uvidu" kao i, slikovito, "dokaz dostupan razumu" ili "provjerljiv preko razuma". Prema tome, "poziv Allahu, dž. š.," koji najavljuje Vjerovjesnik, s.a.v.s., ovdje je opisan kao ishod svjesnog uvida dostupnog čovjekovom razumu i njegovoj provjeri; iskaz koji do savršenstva opisuje kur'anski pristup svim pitanjima vjere, etike i morala, a odražen je više puta u izrazima kao što su "tako da biste mogli koristiti svoj razum" (*le'allakum ta'qilun*), ili "zar, onda, nećete koristiti

svoj razum?" (*afa-la ta'qilun*), ili "tako da bi oni mogli razumjeti (istinu)" (*le'allahum yafqahun*), ili "tako da biste mogli misliti" (*le'allakum tatafakkarun*); i konačno, u često ponavljanoj deklaraciji da je poruka Kur'ana kao takva namijenjena posebno "onima koji razmišljaju" (*li-qawmin yatafakkarun*).³

Svjesno, a ne samo emocionalno prihvatanje islamskog programa

Prema tome, ukoliko je tačno da islamska civilizacija ne počiva ni na kakvom rasnom ili nacionalnom sentimentu i da time ne kontaminira one koji je prihvate kao svoju civilizaciju, nego da ona počiva na svjesnom prihvatanju programa islama, onda je isto tako tačno da muslimanska spoznaja toga programa mora prethoditi njihovoj emocionalnoj pripravnosti ili sposobnosti da djeluju u skladu sa tim programom. Time se hoće reći da će islamski život morati ostati puka iluzija sve dok muslimanska zajednica, ili bar njezin preovlađujući dio, ne bude svjesna šta ovaj program islama zbilja znači i dok Muslimani ne budu odlučni da rade na ostvarivanju toga programa. Svjesnost, kao što smo upravo vidjeli, u ovom kontekstu ima krucijalnu važnost. Puko emocionalno pristajanje uz islam, tj. pristajanje bez jasnog razumijevanja šeri'ata kao ideologije islama ne može proizvesti ni sposobnost a ni odlučnost da se islam živi u praksi. Niko ne može formirati "moralnu naviku", tako važnu za istinski islamski život, pod čime se misli na sposobnost da se instinktivno, kad god se ukaže prilika, odluči koji naši impulsi su ispravni a koji loši sa stanovišta islamske etike. Dokle god Muslimani, ili bar većina među njima, ne budu svjesni duhovnih i društvenih ciljeva koje podrazumijeva šeri'atskao islamsko zakonodavstvo, oni neće znati da ih pridržavanje šeri'ata vodi punijem i zadovoljnijem životu te da je "moralna navika" koju proizvodi šeri'at jedan snažan faktor koji jača ne samo individualnu krjepost nego i čini

³ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Dar al-Andalus, Gibraltar, 1980), p. 354, note 104

efikasnijom društvenu kooperaciju i ubrzava kulturno uzdizanje.

Može se dogoditi - kao što se, uostalom, već dogodilo - da na određenom stadiju svoga razvoja Umme't gubi svoju direktnu, popularnu vezu sa premisama šeri'ata (tj. sa njegovim "programom") zbog jednostavnog razloga što su generacije i generacije vjerskih učenjaka nadodale svoje lične dedukcije originalnim, jasno izraženim nalogima šeri'ata i tako zakomplicirali i sve više i više udaljavali svijest običnog čovjeka od njega. Ona prvobitna, duboka svijest Ummeta o šeri'atu davno je, postepeno, iščezla. Umjesto da šeri'at upoznaje pojedinačnim uvidom u nj - kao što su to činili naši dobri prethodnici - običan musliman je sve više bio primoran da to čini uvidom u drugostepene eksplikacije šeri'ata koje su mu ponudili ljudi koji su se specijalizirali za nj. Mišljenja ovih svojevrstnih posrednika po prirodi stvari su se razila u vezi sa brojnim pitanjima pa je istraživanje ovih razlika iziskivalo veliki napor učenih trudbenika u ovoj oblasti, što je, kasnije, rezultiralo novim dodacima na originalne naloge šeri'ata i tako proširilo njegov početni, originalni djelokrug. Vremenom je struktura pravnog mišljenja narasla do neslučenih granica, čak dotle da su i "specijalisti" bili primorani da pozivaju na prestanak njezina daljnjeg razvoja. Potpuno samovoljno, oni su odlučili da se najranije ekspozicije i interpretacije šeri'ata (nastale, otprilike, do trećeg stoljeća islamske historije) za budućnost smatraju "završenim." Ali, nažalost, čak su i ove rane ekspozicije i interpretacije postale toliko brojne i u sukobu jedne s drugima da je, u praksi, bilo nemoguće da ih se direktno prezentira običnom čovjeku; ponovo su samo "specijalisti" bili u stanju da ih reinterpreтирају i naprave neki red među njima - što je, po prirodi stvari, opet bilo nemoguće bez novih i novih dodavanja na originalni šeri'at.

Na taj način je, za običnog muslimana, šeri'at postao daleka stvar. Onaj element svijesti - neposredne svijesti o šeri'atu koju implicira islam - nadomješten je vladavinom pravila. Društvena kooperacija je umrtvljena pukom konvencijom. Ona rana "moralna navika" gubi svoju životnost i pretvara se u automatizam običaja i uobičajena stajališta, i kao posljedica toga, svi kreativni impulsi unutar muslimanskoga društva usporavaju se dok potpuno ne zamru. Društveno-ekonomska shema postaje sve slabija - u tolikoj mjeri slaba

da realni progres na njezinim osnovama postaje sve teži da bi, na kraju, u potpunosti nestao. Politička moć, koja je originalno nastala na svijesti o privrženosti ideologiji islama, postepeno se raspala otvorivši put plemenskim, dinastičkim i sektaškim sukobima. Ekonomska propast slijedila je kulturnu stagnaciju; umrtnjene i besciljne, nejasne emocije došle su na mjesto nekadašnjeg intelektualnog sjaja! Muslimansko društvo je prestalo biti kohezivno u svojoj strukturi; s gubitkom svojih ideoloških temelja, to društvo je, korak po korak, gubilo i svoj oblik i na taj način postajalo lahak plijen svake vrste raskolničkog utjecaja koji je dolazio iz drugih civilizacija. I kada se sve to dogodilo, muslimansko društvo je bilo spremno za rasulo.

Zaista je teško odgonetnuti šta se sve događalo i šta se događa Svijetu Islama - ne samo danas i ne samo jučer, nego za ovih nekoliko stoljeća. Pad islamske civilizacije, progresivno slabljenje vjere u Islam, nedjelotvornost islamskih učenja u našem aktualnom življenju - sve je to u tijesnoj vezi sa onom neumoljivom činjenicom da su stoljećima Muslimani bili daleko od istinskih premisa šeri'ata. Duh islama se nije pretočio u praksu zato što je već hiljadu godina običnome Muslimanu onemogućeno da vlastitim duhovnim uvidom spozna šta je to, uistinu, šeri'at, islamsko zakonodavstvo.

VI. KO JE (PO)GRIJEŠIO

Ne bi, međutim, bilo nimalo fer da za sve ove promašaje okrivimo cijeli naš Ummet. Ako Muslimani nisu uspjeli da implementiraju *šeri'at* u njegovoj punini, to nije samo njihova pojedinačna krivica - budući da u mnogo slučajeva oni nisu imali drugog izbora. Muslimanima, ustvari, nije *dopušteno* da saznaju šta je to uistinu *šeri'at* i šta su njegovi istinski izvori.

Zbunjenost brojnim fikhskim i kelamskim školama

Svaki obični, razumni Musliman je često čuo - sluša to i danas, gotovo svakodnevno - kako je islam "jednostavan", ali kada se on potrudi da shvati islam, naići će na hiljadugodišnju teologiju (*kalam*) i okoštalu jurisprudenciju (*fiqh*) koji su od spomenute jednostavnosti sačinili potpunu iluziju. Taj Musliman će vidjeti mnogo sekti i škola mišljenja koje su, vrlo često, grčevito suprotstavljene jedna drugoj, a svaka od njih tvrdi da je jedino ona legitimni tumač islama. Naš obični, razumni Musliman, pošto po profesiji nije fakihi, po prirodi stvari, bit će zbunjen svim tim zapetljancijama i raznovrsnim vjerskim koncepcijama brojnih učenjaka, posebno profesionalnih fakiha. On će vrlo brzo shvatiti da odgovori na pitanja o tome šta je uistinu islam, ko je Musliman i kako Musliman treba da se ponaša nisu baš sasvim isti kod, recimo, sunnijskog alima hanefijskog pravca, fundamentalističkog vehabije, isnaašerijskog šiije i sufije, da ne spominjemo mnoge manje škole mišljenja. Nemoćan da savlada komplicirane teološke i pravne sisteme koji se nalaze u podlozi ovih "škola", obični, razumni Musliman vrlo često pada u očajanje misleći da nikada neće moći samom sebi jasno razlučiti šta je to "islamsko" a šta "neislamsko." S druge strane, onaj obrazovaniji Musliman neće prihvatiti da ga vode obrazloženja (tj. kontradiktorna obrazloženja) profesionalnih vjerskih učenjaka koji za sebe tvrde da spadaju u ulemu - iako ga takvi zbunjuju svojim osrednjim poznavanjem islama i nikakvim poznavanjem svijeta koji nas okružuje. Ono što Musliman želi - i što on vjeruje da ima pravo - jeste izravni, lični uvid u program islama, ali pošto je nemoćan da to dosegne, on, zbog praktičnog razloga, prestaje da na islamsko zakonodavstvo gleda kao na svoju uputu u poslovnom životu. A ponekad u potpunosti okrene glavu od islama i postaje "agnostik" ili, u boljem slučaju, ukoliko ima konzervativnih sklonosti, pridržava se konvencionalnih formi islama ne dopuštajući im, međutim, da one izvrše bilo kakav utjecaj na njegov praktični život.

Islam "iz druge ruke"

Srž ove moje ljutite opaske sastoji se u slijedećem: Umjesto da istaknu istinsku, jednostavnu - i što lakše shvatljivu - predstavu o islamu, Muslimani uporno nude zaplašujuće, komplicirane skolastičke interpretacije, islam "iz druge ruke", onakav kako je on bio predstavljen, fiksiran i zgusnut u svojoj kompleksnosti prije otprilike hiljadu godina. Ove interpretacije bi se, ugrubo, mogle svrstati u dvije klase: *fiqh*, što je tehnički naziv za muslimansku jurisprudenciju (koju sami fakihi ne tako rijetko miješaju sa *šeri'atom*) i *kalam*, zasebnu glavnu muslimanske teologije prihvaćene u aristotelovskim i neoplatonskim terminima. Između ovih dviju disciplina nije nastao jedan, već više sistema većinom suprotstavljenih jedni drugima - koji se popularno, i potpuno neispravno, nazivaju "islamskim pravom". Štaviše, tih nekoliko sistema se, i to svaki zasebno, nadalje dijele u svoje podsisteme, u mnoštvo "škola" - u skladu sa kompliciranim cjepidlačenjem u rezoniranju koje je usvojio svaki od predstavnika tih "škola". Ako vi, npr., pogledate kompendijum fikha u hvale vrijednoj knjizi *Bidayat al Mujtahid* Ibn Rušda (u kojoj autor nepristrano citira mišljenja različitih pravnih škola ne dajući prednost ni jednoj od njih), vidjet ćete da, praktično, ne postoji nijedno veće ili manje pravno pitanje u kome su sve škole i sistemi saglasni. A što se tiče *kalama*, tamo je razlika još više i, po pravilu, žešće su izražene nego u fikhu.

Nepristupačnost šeri'atu

Na taj način, principi i primjena šeri'ata koji se, kao što znamo, dotiče svakog aspekta ljudske egzistencije i koji je životno važan za islam - u cjelini je postao nepristupačan za razumijevanje svakome osim specijaliziranim naučnicima, i to i njima samo u akademskim raspravama, ali ne i u praktičnom životu. Nekada, u prošlosti, islam je zbilja bio jako jednostavan; on je imao svoju shemu u kojoj je svaki Musliman svjesno učestvovao, ali ta su vremena davno prošla. Izuzme li se nekoliko slavnih izuzetaka, ulema je u minulim stoljećima

uvjeravala samu sebe da niko ne može razumjeti islam ukoliko nije implicitno savladao sve što su rane generacije muslimanskih učenjaka napisale o njemu, i kao rezultat toga, ulema je u prošlosti, a i danas to čini, "običnog čovjeka" uvjerila da je njegova moralna obaveza da bude papiga u ljudskom suretu; da se islamski zakon (svejedno kako ga danas nazivali) mora slušati, ali nije neophodno da se on razumijeva; da se njegovim principima može prići samo nakon dugih, specijalističkih studija; drugim riječima, da nije svačije da se bavi šeri'atom, bez obzira što se on tiče svačijeg i svakodnevnog života. U svoje vrijeme (u mjeri u kojoj je to bilo moguće) Kur'an i Poslanik, s.a.v.s., obraćali su se svakome - ali, uslijed nekih misterioznih odluka (koje se, da se razumijemo, ne nalaze ni u Kur'anu ni u sunnetu), ovo pravilo je izmijenjeno, i znanje o šeri'atu, koji je nekada bio živo prisutan u svakodnevnome mišljenju i koji se ticao svakog zrelog Muslimana, rezerviralo se samo za posebnu i specijaliziranu klasu učenjaka. Htjeli to oni ili ne, ali to komplicirano rezoniranje koje su muslimanski fakihi usvojili u svojim raznovrsnim eksplikacijama šeri'ata, udaljilo je šeri'at od živog mišljenja muslimanskih masa. "Obični čovjek" je, nakon toga, samo čekao da mu; fakihi daju gotova rješenja - ne tražeći bilo kakve argumente.

I rezultat nije mogao biti drugačiji nego što jeste, naime: udaljavanje "običnog" i obrazovanog čovjeka od istinskog duha učenja koja je on priznao i želio da slijedi.

Rigidnost vjerskog mišljenja - sterilnost u društvenom životu

Evidentno je da šeri'at, uz ona svoja pozitivna usmjeravanja našeg ponašanja i postupanja, posjeduje i onu prijeko potrebnu psihološku funkciju, što znači da on nastoji da u čovjeka usadi nešto što bi se najbolje definiralo kao "moralna sklonost", tj. čovjekovu instinktivnu sposobnost da odlučuje u svakoj fazi svoga života kada god se impuls (termin koga ja koristim da bih označio sve težnje i

inklinacije, ono što se čovjeku sviđa i ono što mu je odbojno) slaže ili ne slaže sa općom moralnom shemom kako je vizualizira islam i, paralelno sa tom sklonošću, šeri'at želi da u čovjeka usadi onu instinktivnu silu s pomoću koje će on slijediti ispravne i savladati loše impulse u sebi. Ali otkad je historijska evolucija fikha i kelama odstranila šeri'at iz svijesti običnog Muslimana, koncepcije o tome šta jeste a šta nije islamsko odalečile su se od svake "moralne sklonosti" u punom smislu te riječi, pa su se onda te sklonosti preobrazile u puke mehaničke navike. Ova rigidnost vjerskog mišljenja (ili, bolje, ovo nametnuto odsustvo mišljenja) prouzrokovalo je potpunu sterilnost u našem društvenom životu - jer je, po prirodi stvari, to društvo utemeljeno na islamskome mišljenju, ni na čemu drugom. Jer dokle god je ova misao bila živa, program islama je bio praktična propozicija, ali onda kada se vjersko mišljenje ogradilo "specijaliziranim naučnicima", ostvarivanje šeri'ata postalo je iluzija pa, umjesto da postane stil života, znanje o šeri'atu postalo je puka akademska stvar - jedno brdo sakupljenih ideja o tome šta je islam, gusto prekrivenih prašinom dekadentnih pravila. Kada bi Poslanik danas ustao iz kabura, i on bi teško raspoznao učenje koje je prenio čovječanstvu.

Teško naslijeđe neoplatonskog filozofiranja

Ta davnašnja jednostavnost i razumljivost šeri'ata skoro u potpunosti je nestala u šumi subjektivnih dedukcija koje su ispredlagale generacije učenjaka od prije hiljadu godina! Na taj način, mnoge naše tzv. "islamske" predodžbe nisu ništa drugo do naslijeđe neoplatonskog filozofiranja koje je bilo u opticaju u srednjem vijeku, zbog čega su takve predodžbe potpunoma falične - zato što su utemeljene na pogrešnom, ili neadekvatnom razumijevanju kako svijeta koji nas okružuje, tako i izvornih islamskih učenja. (Da je ovo gledište tačno, to posebno potvrđuje mnoštvo takvih dedukcija koje se odnose na društvena i moralna pitanja.) Pa i pored toga, iako pogrešne, ove predodžbe su uvijek bile odobravane od strane "akreditiranih" vjerskih prvaka i smatrane nedodirljivim. Drugim riječima, popularno mišljenje

se na uobičajen način i nekritički identificiralo sa tim zastarjelim procesom mišljenja vjerujući da je ono islamsko mišljenje, procesom koji je nosio tragične posljedice. Zbog toga, kada se u vremenu veće kritičnosti - kakvo je naše vrijeme - počela da razotkriva neadekvatnost ovih zastarjelih mišljenja, popularno mišljenje počelo je da postavlja pitanje validnosti islama kao takvog. Ovaj proces, ma koliko bio žalostan, bio je sasvim prirodan. Obični Musliman, koji nikada nije želio da stvari promišlja vlastitom glavom, krajnje je laikovjeran. Pošto mu je lakše da bude vođen pseudoreligijskim sujevjerjem i sloganima, on je sklon da pada u neku suprotnu krajnost pa da se sada pita o principu islama nakon što je uzdrmano njegovo uobičajeno, osobno "uvjerenje."

VII. RASPRAVA O NAPRIJED IZNESENOJ TVRDNJI

Nakon moje tvrdnje da je običnome Muslimanu onemogućeno da se neposredno upozna sa šeri'atom, neko bi mogao ljutito ustati i reći da to nije tačno. "Vi ste pre naglili u Vašem generaliziranju," reći će takav čitalac. "Možemo se složiti sa time da savremena ulema nije u dovoljnoj mjeri obične Muslimane izravno upoznala sa autentičnim učenjima islama, ali ova učenja su i dalje otvorena svakome ko se zainteresira za njih. Mi imamo Kur'an i autentične Poslanikove, s.a.w.s., hadise, te uz to, i čitave tomove knjiga o šeri'atu i fikhu."

Upravo o ovom gledištu želio bih reći nekoliko riječi.

Autentični šeri'at je zatamnjen u mnoštvu knjiga o njemu

Da, ogroman je broj knjiga napisanih o šeri'atu i fikhu - naime, ima ih toliko da je istinski, autentični šeri'at, koji je položen u Kur'anu i

konkretiziran u sunnetu Allahovoga Poslanika, s.a.w.s., u potpunosti postao zakriven, zatamnjen, a fikh, sa svojom kompliciranošću, počeo je da se smatra sastavnim dijelom šeri'ata. Zar se Vi nećete često naći u situaciji da ne znate, i pored jednostavnih dokaza u Kur'anu i sunnetu, šta šeri'at kaže o ovom ili onom pitanju? I kad se nađete u takvoj situaciji, zar se nećete obratiti sekundarnom izvoru: nekome za koga pretpostavljate da je "onaj koji zna", pa da Vam on odgovori na Vašu dilemu? A onda će se taj od koga ste tražili odgovor obratiti nekom drugom sekundarnom izvoru - naime, fekihima koji su živjeli i pisali nekoliko stoljeća ranije i koji su svoja mišljenja (fetve) (ili ono što taj drugi izvor smatra fetvama) preuzimali od jednog od velikih imama iz selef-i salihina (ranih, dobrih generacija).

"Da," reći će moj sagovornik," to je nesporno, jer Vi ne možete od običnog Muslimana očekivati da upozna šeri'at vlastitim intelektualnim uvidom i ne možete od njega zahtijevati da se on služi svojim idžtihadom prilikom iznošenja šeri'atskih propisa, jer bi to vodilo samo u konfuziju i narušavalo bi jedinstvo islamskog zakonodavstva. Neka vrsta oslanjanja na idžtihad velikih, davnih prvaka muslimanskog mišljenja je, bez sumnje, potrebna svakom običnome Muslimanu i Muslimanki u našem vremenu."

E pa baš takvo razmišljanje - po mome dubokom uvjerenju - muslimansku zajednicu vodi u pogrešnom smjeru.

Stvarne intencije idžtihada

Teško je pomiriti se sa mišljenjem po kome idžtihad - tj. nezavisno promišljanje - nije ništa drugo do "donošenje šeri'atskih propisa", što naravno, nije nevažno, ali idžtihad ima mnogo veći značaj: on ima mnogo značajniju ulogu u razvoju muslimanskog mišljenja i društvenog planiranja - zato što djelokrug koji se konvencionalno pripisuje idžtihadu ide dalje od intencija donošenja zakona ili propisa, što ću pokušati pokazati u narednim recima. Za onoga ko, zbog ovog ili onog razloga, nije u stanju da samostalno prosuđuje šeri'atska pitanja,

čini mi se da nema ništa bolje nego da mu se navede jedan značajan odlomak iz knjige jednog od najvećih muslimanskih mislilaca iz naše prošlosti, Ibn Hazma, koji je zapisao:

"(U šeri'atskim pitanjima) nije dozvoljeno (*la yuhillu*) nikome da slijepo slijedi mišljenja nekoga drugog, živog ili umrlog, zato što je svako obavezan da pribjegne samostalnom promišljanju u skladu sa svojim mogućnostima - zato što onaj ko istražuje probleme koji pripadaju njegovoj vjeri želi samo da dosegne uvid u ono što mu je Svemoćni Allah propisao u kontekstu ove vjere. Prema tome, u slučaju da je takva osoba *ajhal al-bariyyah* (lit. najveća neznalica), ona je obavezna da potraži najučevnijeg alima u pokrajini gdje živi, koji najbolje zna vjeru koju je prenio poslanik Muhammed, s.a.w.s., pa kada pronade takvog učenjaka, takva osoba treba da mu izloži svoj problem. Nakon što ovaj drugi tom čovjeku iznese valjano pravno mišljenje (*aftahu*), pitalac treba da upita: „Da li su u vezi sa ovim (*hakadha*) Svemoćni Allah i Njegov Poslanik donijeli poseban propis?" Ukoliko ovaj učenjak odgovori potvrdno, pitalac treba da prihvati taj odgovor i da ubuduće postupa u skladu s njim, ali ako mu učenjak odgovori: "Ovo je moje lično mišljenje (*ra'y*)", ili: "Ovo je mišljenje nastalo po analogiji (*qiyas*)", ili: "Ovo je mišljenje tog i tog" navodeći nekog od Poslanikovih, s.a.w.s., ashaba ili nekoga iz kasnijih generacija, ili nekog davnog ili savremenog fekiha, ili ukoliko taj učenjak ne odgovori ništa, ili ako prigovori tome čovjeku što mu je postavio takvo pitanje, ili ako ako mu kaže: "Ja ti na to ne znam odgovoriti", u tim slučajevima pitaocu nije dozvoljeno da prihvati mišljenje ovog učenjaka, nego će otići nekom drugom učenjaku i postaviti mu isto pitanje" (Abu Muhammad 'Ali ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Cairo, 1347. h., I, str. 66).

Dakle, ako niste mudžtehid, čak i ako ste vjerski neobrazovana osoba, Vi možete imati vlastiti uvid u Allahov, dž.š., šeri'at pa makar do toga uvida došlo putem neke druge, učevne osobe, naime, preko alima koji se smatra pouzdanim. A prvi uvjet takvog dosezanja bit će zadovoljen ukoliko dobijete pozitivan odgovor na pitanje: "A da li su o tome (*hakadha*) Allah, dž.š., i Njegov Poslanik donijeli poseban propis?"

VIII. ASHABI I ŠERI'AT

A sada ću zatražiti od uvaženog čitaoca da me slijedi kroz kratki historijski pregled razumijevanja šeri'ata. Doslovno, ova riječ označava "put ka izvoru bistroj vode" (koji ljudima i životinjama predstavlja prijeku životnu potrebu). U vjerskoj terminologiji šeri'at označava Pravi Put koji je markiran zapovijedima Allaha, dž.š., i Njegova Poslanika, s.a.w.s.: zakonodavstvo islama. Termin *šari'* ("Zakonodavac") odnosi se na Allaha, dž.š., a onda, poslije Njega, na Poslanika - u prvom redu zato što je preko Poslanika, s.a.w.s., Allah, dž.š., nama objavio Svoj Kur'an, koji je glavni izvor svih propisa, a zatim zato što je, kao nosilac Allahove, dž.š., Objave, Poslanik, s.a.w.s., na najbolji način, autoriziran od strane Allaha, dž.š., objasnio kur'anske propise i nama pokazao kako oni treba da budu primijenjeni u svakodnevnom životu. Kur'an je naredio Poslaniku, s.a.w.s., da kaže svojim sljedbenicima:

"(Poslaniče) reci: 'Ako volite Allaha, slijedite me, (i) On će vas voliti i oprostiti vam grijehе vaše jer On mnogo prašta i milost dariva!'" (3, 31).

Međutim, nezavisno od eksplikacije kur'anskih propisa, Poslaniku je bilo naređeno da im pridoda nove propise koji, ukoliko se uzmu u smislu naredbi ili zabrana te ukoliko su ove autentične bez imalo sumnje, obavezuju Muslimane isto kao i kur'anski propisi. Mi smo time došli do definicije Poslanikova, s.a.w.s., sunneta kao drugog izvora šeri'ata.

Bit će sada korisno pojasniti šta se podrazumijeva pod pojmom sunneta u kontekstu šeri'atske legislative.

Podjela sunneta

Iako se po pravilu smatra da je sve ono što je Allahov Poslanik, s.a.w.s., činio, naredio ili odobrio da se čini sunnet u njegovom širem smislu - naime, njegov način življenja – nikada ne smijemo izgubiti iz vida činjenicu da su mnogi od tih postupaka i izreka bili potaknuti specifičnim prilikama ili okolnostima te da Poslanik, s.a.w.s., nije imao namjeru da ih učini obaveznim svojim sljedbenicima u svim vremenima i situacijama. Među tim specifičnim postupcima i izrekama možemo zapaziti:

(a) čisto personalne manifestacije koje potječu iz Poslanikova, s.a.w.s., individualnog - premda najistaknutijeg i najoplemenjenijeg - čovjekoljublja; i

(b) zapovijedi ili zabrane koje je on lično označio validnima samo za posebnu grupu ljudi ili za pojedinačni povijesni moment. Prema tome, kada ja ovdje govorim o vezi Poslanikova, s.a.w.s., sunneta i šeri'atskih propisa, ja mislim samo na one naloge koje je on sam, bez imalo sumnje, označio kao validne za sva vremena i za sve faze u ljudskom društvenom i kulturnom razvoju.

Definicija nass-a

Ashabi, živeći inspirisani sjenom Allahova Poslanika, s.a.w.s., po prirodi stvari, bili su svjesni intencija Zakonodavca: oni ne samo da su znali da je šeri'at u potpunosti položen u Dvama Izvorima islama - Kur'anu i sunnetu - već, isto tako, da je sve što su Allah, dž.š., i Njegov Poslanik, s.a.w.s., namjeravali da bude propis bilo sadržano u jasnim izrazima, nazvanim *nass* (pl. *nusus*), ova Dva Izvora. Takvi nalozi, po definiciji i samoj njihovoj prirodi, ne dopuštaju više od jedne interpretacije. Dakle, "nass Kur'ana i sunneta označava propise (*ahkam*) koji su sadržani u jasnom, razumljivom (*zahir*) izražavanju ovih izvora" (Lisan al-'Arab, art. *nass*). Edward William Lane, čiji se veliki Arapsko-engleski rječnik u potpunosti oslanja na klasične muslimanske

leksikografe, sumira i definira termin *nass-a* u relaciji sa Kur'anom i sunnetom kao "izričaj koga su jasno, ili eksplicitno, deklarirali ili učinili manifestnim Bog i Njegov Poslanik;... izraz, ili fraza, ili sentenca, koji pokazuju partikularno značenje, ne dopuštajući ništa drugo nego to;... pisani zakon ili naredba koja se pokazuje manifestnim ili razumljivim značenjem riječi Kur'ana i sunneta" (Lane's Lexicon, vol. VIII, str. 2798).

Čitalac treba primijetiti da filolozi stalno insistiraju na tome da je svaki *nusus* uvjetovan "jasnim (*zahir*) izrazima" koji imaju "pojedinačno značenje, ne dopuštajući ništa drugo do to značenje" - tj. naloge Kur'ana ili sunneta koji su tako jasni da ne dopuštaju nikakve razlike u mišljenju u vezi sa njima.

Kada god su ashabi imali potrebu za pravnim propisom, oni su najprije razmatrali korespondirajući *nass* propis u Kur'anu; ukoliko ne bi pronašli jasnu referencu u vezi sa određenim pitanjem, oni bi se okretali Poslaniku - zato što niko od njih nije sebi pripisivao pravo da on "donosi" šeri'atske propise vlastitim zaključivanjem. Propisi izvedeni u procesu subjektivnog promišljanja po pravilu su vodili do razmimoilaženja, i ashabi su bili jako obzirni prema kur'anskom nalogu u kome stoji: "*A ako se razmimoilazite u vezi sa nekim pitanjem, obratite se Allahu i Njegovom Poslaniku*" (4, 5), tj. Kur'anu i sunnetu. S druge strane, pitanja koja nisu bila specificirana u *nass-u* ni Kur'ana ni sunneta mogla su biti razmatrana samo u indirektnoj relaciji sa šeri'atom i tada su bila smatrana legitimnim područjem *idžtihada* (individualnog, nezavisnog promišljanja). Za rezultate takvih pojedinačnih promišljanja ashabi nisu mogli da tvrde da posjeduju autoritet Zakonodavca, što će reći, ashabi su takve zaključke smatrali kao moralno obavezujuće samo za osobu koja je odgovorna za njih ili, u najboljem slučaju, za one koji su bili predmet sudskog autoriteta te osobe. Za ashabe - nijedan istinski propis Zakonodavca nije mogao biti "izveden" uz pomoć *idžtihada* - niti je bilo ikakve potrebe za "izvođenjem" propisa na takav način zato što je sve što je označavalo šeri'atskih propis bilo bez imalo sumnje ili nejasnoće položeno kao takvo u *nass-u* Kur'ana ili sunneta. Ovakav stav ashaba i Poslanikovo odobravanje takvoga stava najbolje je ilustrirano u

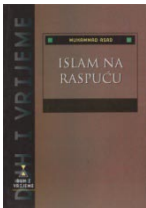
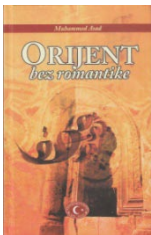
poznatom, dokraja autentičnom hadisu u vezi sa Mu'azom ibn Džebelom kada ga je Poslanik, s.a.w.s., imenovao za guvernera Jemena:

"Poslanik ga je upitao: "Kako ćeš presuđivati u slučajevima koji će biti preda te postavljeni?" Mu'az je odgovorio: "U skladu sa Allahovom Knjigom." "A ako ne nadeš ništa u vezi sa datim slučajem u Allahovoj Knjizi?" upitao je dalje Poslanik. "Onda ću suditi prema sunnetu Allahova Poslanika," rekao je Mu'az. "A ako u vezi sa datim pitanjem ne nadeš ništa ni u sunnetu Allahova Poslanika?" nastavio je pitati Poslanik. "Onda ću upotrijebiti vlastiti razum (*adžtahidu rayi*) bez imalo oklijevanja!" odgovori Mu'az. Na te riječi Poslanik ga udari po ramenu i reče: "Slavljen neka je Allah koji je dao da Njegov Poslanik bude zadovoljan svojim izaslanikom!" (Abu Da'ud, Tirmidhi).

Sasvim je jasno iz ovoga da ovo Poslanikovo odobrenje, koje je općenito davao svojim ashabima, ne znači da je on Mu'azu dao ovlasti u budućnosti da za nepostojeće pravne presude donosi "dodatak" propisima koji su već bili ustanovljeni kao takvi u *nass-u* Kur'ana i sunneta. Na temelju toga, ne postoji ni najmanji dokaz da je Poslanik, s.a.w.s., ikada rekao da presude donesene *idžtihadom* bilo kojeg njegova ashaba moraju ili mogu biti obavezujuće i za koga drugog osim za ljude koji su potpadali pod njihovu guvernersku jurisdikciju (kao što je bio slučaj sa Mu'azom ibn Džebelom). I kao što je Poslanik jako dobro znao, njegovi ashabi ne bi mogli u svim vremenima imati jedno ili isto mišljenje o svim pitanjima; zaista, uza svu njihovu čovjekoljubivost, oni su bili primorani da se drže različitih, često sasvim suprotstavljenih pogleda na pitanja koja se nisu nalazila jasno izražena ni u jednom od Dva Izvora.

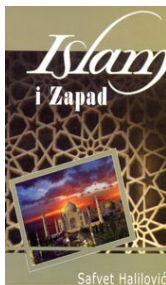
I pošto niko od njih nikada za sebe nije rezultatima svojih mišljenja prisvajao nikakvu pravnu težinu u Zakonodavčevom smislu, njihove razlike u mišljenju nisu kreirale nikakvu konfuziju; oni su to, ustvari, tretirali kao nešto što je odvojeno od cjeline šeri'ata kao takvog.

KNJIGE MUHAMMEDA ASADA OBJAVLJENE NA BOSANSKOM JEZIKU

1.  *PUT U MEKU,*
Prijevod s engleskog: Hilmo Ćerimović
Izdavač: El-Kalem, Sarajevo, 1997. god.
330 str.; 24 cm
2.  *ISLAM NA RASPUĆU,*
Prijevod s engleskog: Hilmo Ćerimović
Izdavač: El-Kalem, Sarajevo, 2002. god.
91 str.; 21 cm
3.  *PORUKA KUR'ANA, prijevod i komentar,*
Prijevod s engleskog: Hilmo Ćerimović
Izdavač: El-Kalem, Sarajevo, 1997. god.
1033 str.; 30 cm
4.  *ORIJENT BEZ ROMANTIKE,*
Prijevod s njemačkog: Sejfudin Dizdarević
Izdavač: El-Kelimeh, Novi Pazar, 2008. god. 182 str., 21 cm.
5. *PRINCIPI ISLAMSKJE DRŽAVE I VLASTI,*
prijevod s engleskog: dr. Džemaludin Latić,
Izdavač: Medžlis IZ-e Zagreb, 2005. god., 195 str.

KNJIGE O MUHAMMEDU ASADU OBJAVLJENE NA BOSANSKOM JEZIKU

1.



ISLAM I ZAPAD U PERSPEKTIVI

ASADOVOG MIŠLJENJA,

Autor: dr. Safvet Halilović

Izdavač: El-Kelimeh, Novi Pazar, 2006. god.

140 str., 21 cm.