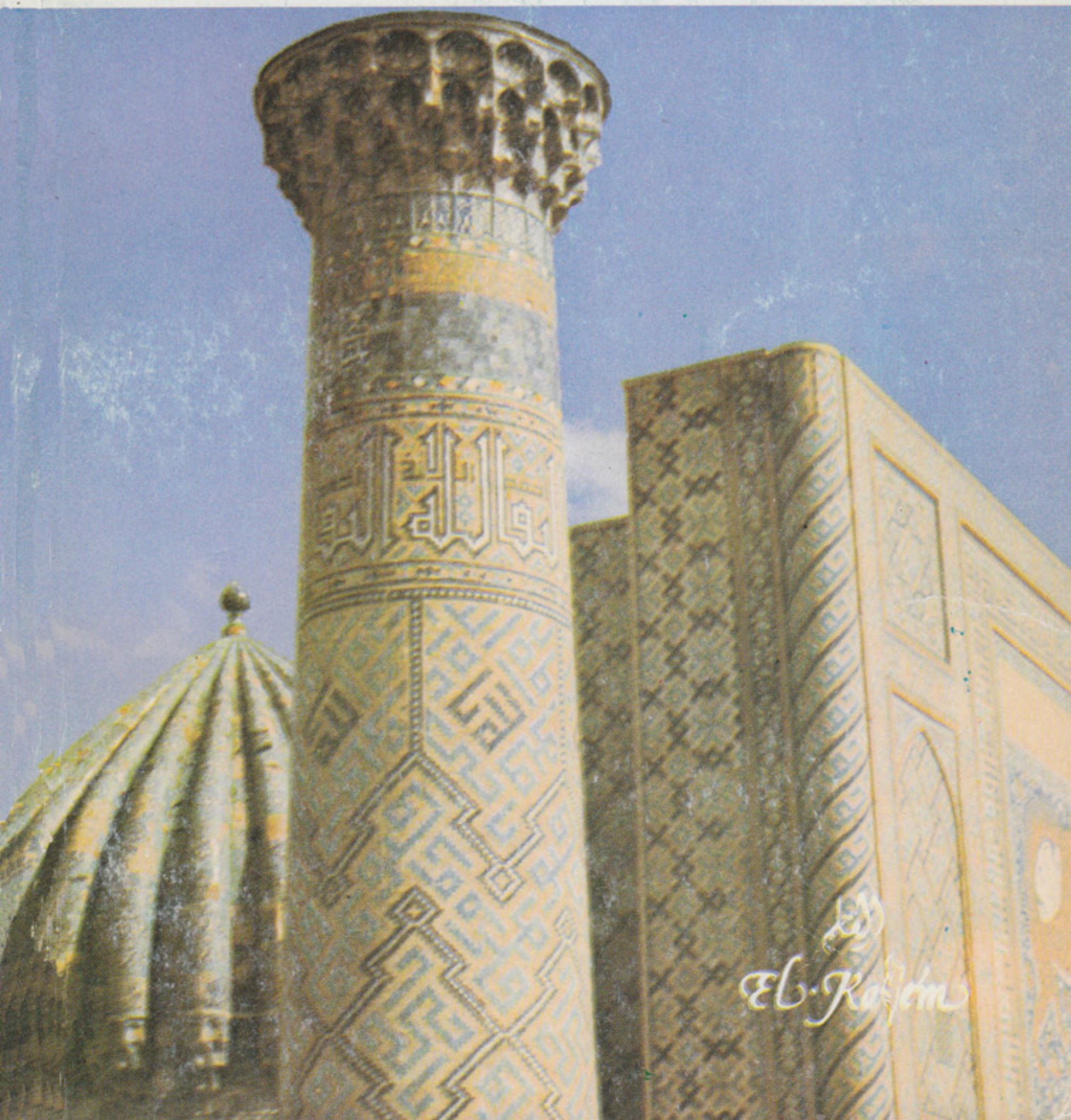


R. GARAUDY

Zivi Islam



El-Kasim

Izdavač
Mešihat islamske zajednice Bosne i Hercegovine

El-Kalem - Izdavačka djelatnost

Sarajevo, ul. JNA 81/II

Glavni urednik
Hilmo Neimarlija

Lektor i korektor
Fatima Alihodžić

Tehnički urednik
Selim Jarkoč

Za izdavača
Muhamed Mrahorović

Tiraž
5 000 primjeraka

Štampa
UPI DP „Štamparija“ Gračanica

Za štampariju
Hajrudin Ćudić

R. GARAUDY

ŽIVI ISLAM

Sa francuskog preveo
Ešref Čampara

السلام
El-Kalem

Sarajevo 1990.

naslov originala:

L'ISLAM VIVANT

par

Roger GARAUDY

La Maison des Livres - Alger, 1986.

***PRIJE ILI KASNIJE, VALJAT ĆE NAM PRIHVATITI
ISLAM, JER JE ON PRIMJEREN RAZUMU.***

GOETHE

(Pismo od 15. juna 1987. upućeno WILLEMER-u)

I - ŠTA JE TO ISLAM?

1 - OSNOVNA I PRVA RELIGIJA

Islam nije nova religija koja se pojavila propovijedanjem poslanika Muhammeda, a.s.

Allah nije poseban Bog koji pripada samo muslimanima. Allah, Bog je doslovan prevod riječi koja označava jedinog Boga. Kršćanin iz arapskog govornog područja, u svojoj molitvi i liturgiji, kaže *Allah* da bi prizvao Boga.

Islam znači: dobrovoljna i slobodna pokornost samo Bogu, što je zajednički imenitelj svih objavljenih religija: jevrejske, kršćanske, muslimanske, jer je Bog „*udahnuo čovjeku Svoj duh*“ (XV, 29), to jest već od Adema, a.s. od prvog čovjeka.

Kur'an tako na potpuno izričit način definira islam.

Bog naređuje Muhammedu, a.s. da kaže: „*Ja nisam prvi među poslanicima*“ (XLVI, 9). On ga više puta podsjeća: „*Slali smo poslanike i prije tebe*“ (XV, 10; XVI, 43; XXX, 47; XL, 78).

Muhammed, a.s. je, kaže Kur'an (III, 144) „*samo poslanik; bilo je poslanika i prije njega.*“ Svi su glasnici istoga Boga.

Naglašavajući kontinuitet poruka, objavljenih preko poslanika, (što Kur'an naziva „Božjim sunnetom“, „predajom“) Bog više puta naređuje Muhammedu, a.s.: „*Upitaj one Naše poslanike koje smo slali prije tebe*“ (XLIII, 45. Vidi takođe X, 94; XVI, 43; XXI, 7).

Bog u Kur'anu naređuje muslimanima da poštuju jevrejske

proroke i kršćanskog Spasioca (IV, 152; LVII, 19).

Poslanik Muhammed, a.s. je podsjetio sve pripadnike iskonske religije:

„Budi uspravan, kao privrženik (hanif) koji ispovijeda iskonsku religiju, onu koju je Bog usadio u srce svakog čovjeka. To je opći i nepromjenljivi dar koji je Bog dao Svojim stvorenjima. To je prava vjera, ali većina ljudi to ne znaju“ (XXX, 30).

„Recite: „Mi vjerujemo u Allaha i u ono što se objavljuje nama, i u ono što je objavljeno Ibrahimu i Ismailu i Ishaku i Jakubu i unucima, i u ono što je dato Musau i Isau, i u ono što je dato vjerovjesnicima od Gospodara njihova; mi ne pravimo nikakve razlike među njima i mi se samo Bogu pokoravamo“ (II, 136; III, 84).

Poslanik Muhammed, a.s. je poslan od Boga da potvrdi ranije objave¹, da izbaci krivotvorenja koja su u njima učinjena, i da ih dopuni.² Ibrahim, svojim безусловnim pokoravanjem volji Božjoj, slobodan od našeg sitnog morala i naše sitne ljudske logike, otac je vjernika i njihov primjeren vodič (II, 124). „Vaša vjera“, kaže Kur'an (XXII, 78) „je vjera vašeg oca Ibrahima“. Kad se spominje poruka upućena Ibrahimu, a.s. tu se on naziva *muslimanom*, musliman znači: „pokoran Bogu“ (LI, 36).³

Isa, a.s. iako ga Kur'an ne smatra Božjim sinom, zauzima među poslanicima izvanredno mjesto: nijedan drugi, pa čak ni Muhammed, a.s. nije dijete Djevice. U Kur'anu Bog o Merjemi kaže (XXI, 91): „I onu, koja je sačuvala djevičanstvo svoje, Mi udahnuismo život, i nju i sina njezina učinismo znamenjem svijetu“.

¹ XXIX, 46; X, 37; XXXV, 28; XLVI, 12 i 30; VI, 42 i 92; II, 91; III, 2; IV, 150

² „...Danas sam vam vjeru vašu upotpunio...“ (III, V)

³ „Vjera, u Božjim očima, je pokornost (islam)“ (III, 19 i III, 85)

Slijedeće aje dodaje: „Ova vaša vjera jedina je prava vjera“. Istu takvu formulaciju nalazimo u ajetu XXIII, 52.

I još: „Mi vjerujemo u ono što se objavljuje nama i u ono što je objavljeno vama, a naš Bog i vaš Bog jeste jedan, i mi se Njemu pokoravamo“ (XXIX, 46).

Bitna i univerzalna poruka islama, kao i svih religija i svih mudrosti svijeta je slijedeća:

- transcendentnost i jedinstvo Boga,
- zajedništvo ljudi.

a) Tvrdnja o transcendentnosti, to je:

1) Izvjesnost da je Bog jedan (tewhid) „da postoje drugi bogovi, nastao bi kaos“ (XXI, 22). I da se On ne da upoređivati sa ljudskom realnošću.

2) Da je Stvoritelj svih stvari i da, prema tome, mi nismo dovoljni sami sebi: čovjek postaje bogohulnik kada smatra da je dovoljan sam sebi (XCVI, 6-7).

3) Iz tog principa jedinstva i svijesti o zavisnosti od Boga Tvorca (pošto je *dovoljnost* nešto suprotno transcenciji), proističe treći vid vjere u transcendentnost: priznavanje apsolutnih vrijednosti koje ne zavise od interesa pojedinaca, grupa i naroda.

b) Drugo je značenje poruke poslije transcendentnosti zajednice (Umma). Princip zajednice je suprotnost individualizmu. Za individualizam, čovjek (kao individuum) je centar i mjera svih stvari. U islamskoj perspektivi zajednice svako je svjestan da je lično odgovoran za sve ostale.

Čovječanstvo je jedno, jer je Bog, njegov Tvorac, jedan. Svi ljudi su istog porijekla i stvoreni su sa istim ciljem: „Svi ljudi čine jednu jedinstvenu zajednicu“ (II, 213).

Šta predstavlja specifičnost islama unutar te jedinstvene zajednice ljudi - vjernika, i na primjer po čemu se on razlikuje od kršćanstva?

Nećemo ovdje ponavljati teološke polemike o inkarnaciji ili Trojstvu koje su stoljećima trajale u toku rasprave između „Moriska i kršćana“ (prema naslovu teze Cardillaca o istoriji tih rasprava).

Mi smo samo spomenuli mjesto Isaa u Kur'anu gdje se, u ajetu koje pobija inkarnaciju i Trojstvo, kaže: „*Mesih, Isa, sin Merjemin, samo je Allahov poslanik, i Riječ Njegova koju je Merjemi dostavio, i život mu udahnuo*“ (IV, 171).

Mi ćemo, takođe, otkloniti optužbe koje muslimani upućuju kršćanima za „triteizam“, jer sama formulacija sure CXII: „*Reci: On je Allah - jedan... Nije rodio i nije rođen, i niko Mu nije ravan*“ nalazi se doslovno u tekstu Lateranskog koncila o Trojstvu iz 1215. godine: Bog je otac, Sin je duh. Ta stvarnost „ne rađa niti je rođena“ („non est generans neque generata, neque procedens“).

Ajeta objavljena u Mekki uglavnom se bave čovjekovim životom, od stvaranja do Sudnjega dana, i pozivaju ljude na molitvu, na čistoću života, na pravdu, na milosrđe.

Ali Muhammed, a.s. je pozvan u jednu drugu misiju: u Medini on stvara zajednicu novoga tipa, i upravlja njome.

Od tada njegova sudbina i njegove pouke razlikuju se od Isao-vih: propovjednik postaje državnik.

Kad se pod svemoćnom okupacijom Rima Isa trudio da barem sačuva lični život čovjeka i Božju transcendenciju, on je zastupao stavove koji su za prefekta Rima bili nešto najsubverzivnije. Naime, rimski imperator priznavao je za Boga, pa je u njegovim očima predstavljalo smrtni zločin nastojanje da se od Cezara oduzmu duše, nad kojima je on htio da vlada kao i nad tijelima.

Ta vatrena parola: „Podaj caru carevo, a Bogu Božje“, pretvorena je u lažan slogan koji odvaja vjeru od zajednice i vjeru pretvara u *privatnu stvar* i tako omogućuje političkim upravljačima da vladaju bez Boga.

Nikada neće postojati pouka kako treba da se ponaša vladar.

Tako je već od Nikejskog sabora (325), pa sve do danas, problem uvijek rješavan prema volji vladara, a to je *konstantinizam*. Ono što karakterizira objavu u Kur'anu i Poslanikovu predaju (Sunnet), to je da ona usko povezuje transcendentnu, Božansku stranu života, i društvene, ekonomske, političke probleme zajednice.

Značajno je da je u Kur'anu 82 puta povezana dužnost molitve sa dužnošću *zekata* (to jest čišćenja imetka putem obaveznih socijalnih davanja siromasima): odnos čovjeka prema Bogu nije nika-da odvojen od odnosa prema zajednici i od solidarnosti sa drugim ljudima. Poslanik je u Medini osnovao uzorno društvo čija je vjera u Božje jedinstvo (*tewhid*) bila pokretački princip svih ustanova: jedinstvo te vjerske zajednice očitovalo se u svakom životnom činu, privatnom ili javnom, putem društvene pravde (bez koje dolazi do podjele na klase), i ugovornim odnosom pomoću kojeg svako, pred Božjim pogledom, učestvuje u životu grada.

2 - ZAJEDNICA U MEDINI

Principi upravljanja tom zajednicom su jednostavni:

- na ekonomskom planu: *samo je Bog posjednik*;
- na političkom planu: *samo Bog zapovijeda*;
- na kulturnom planu: *samo Bog zna*.

1) *Samo je Bog posjednik*

„Sve što je na nebesima i na zemlji pripada Bogu“ kaže Kur'an (II, 116, 284, III, 109 itd).

Čovjek, Njegov zastupnik na zemlji, dužan je da tim posjedom na zemlji upravlja držeći se Božjeg puta.

Takvo shvatanje je suprotstavljeno shvatanju rimskog prava po kome je vlasništvo „*pravo korištenja i zloupotrebe*“.

Za muslimana, naprotiv, dužnosti stoje ispred prava.

Čovjek, odgovorni upravljač Božjim posjedom, ne može njime raspolagati kako mu se prohtije: on ga ne može razarati po svojim hirovima, ne može ga rasipati, ne može ga činiti neproduktivnim, mora ga oplodavati svojim radom: „*Navijesti bolnu kaznu onima koji gomilaju zlato i srebro i ne troše ga na Allahovom putu*“ (IX, 34). A najgora kletva u Kur'anu je ona koja je upućena protiv bogatog Ebu Leheba, a koja osuđuje i njegovo bogatstvo: „*Proklete bile ruke Ebu Lehebove i neka on sam propadne, ući će on sigurno u vatru rasplamsalu*“ (sura CXI) Svi propisi Kur'ana, osobito zekat, socijalno davanje kao vjerska naredba, i zabrana svakog gomilanja bogatstva bez rada u službi Allaha, teže za tim da spriječe nagomilavanje bogatstva na jednom polu društva i bijede na drugom njegovom polu.

U Kur'anu Bog odlučno isključuje svaki društveni sistem u kome bi novac formirao političku hijerarhiju. On je, naprotiv, tu izričit: „*Kad hoćemo da uništimo neki grad... Mi njegove bogataše dovedemo na vlast*“ (XVII, 16).

2) Samo Bog zapovijeda

Poslanik je u Medini stvorio zajednicu potpuno novog tipa, koja se ne zasniva na krvnoj i rasnoj pripadnosti, niti na teritorijalnoj pripadnosti, ni na odnosima tržišta, ni čak zajedničke kulture ili istorije, jednom riječju, ni na čemu što potiče iz prošlosti i što predstavlja neku baštinu, nego zajednicu isključivo zasnovanu na vjeri, na onom bezuslovnom odzivu na poziv Božji, za koji je Ibrahim dao vječni primjer.

Tako društvo je otvoreno za sve, bez obzira na porijeklo. Ništa, na primjer nije protivnije duhu tog muslimanskog Ummeta (*Umma*), nego zapadnjačka ideja *nacionalizma*, to jest tržišta koje štiti država i opravdava ga rasnom, istorijskom i kultumom mitologijom, težeći za tim da od *nacije* napravi cilj za sebe, u suprotnosti sa jedinstvom ljudi, koje je poseban oblik jedinstva

(*tewhida*), osnovni princip čitave islamske vizije svijeta.

Isto tako kur'anski princip *šūre*, sporazumijevanja, zahtijeva da na svim područjima i na svim razinama članovi zajednice budu pozvani da učestvuju, pred Božjim pogledom, u izradi i primjeni odluka o kojima ovisi njihova sudbina. Taj princip istovremeno isključuje despotizam jednog čovjeka, jedne klase ili jedne partije, kao i svaki oblik čisto statističke demokratije, koja se ostvaruje putem delegata i koja je otuđena od naroda.

Kao u pogledu ekonomije, potrebno je da otkrijemo sredstva za postizanje tih ciljeva, da primijenimo nepromjenljive principe u novim istorijskim uslovima naših društava, boreći se protiv tehnokratskog pozitivizma u njima, protiv političkog makijavelizma, protiv sukoba arhaičnih i pokvarenih nacionalizama, neravnopravne, razmjene dobara, polarizacije blokova i ravnoteže straha.

3) Samo Bog zna

Kao što je potrebno čuvati se umrtvljujućeg trijumfalizma i iluzije da se bez temeljitog razmišljanja i istraživanja mogu u prošlosti naći gotova ekonomska rješenja za naše savremene probleme, ili savršen politički sistem, tako bilo bi djetinjasto Kur'an smatrati enciklopedijom koja nas oslobađa mukotrpnih napora naučnih i tehničkih istraživanja kakva su islamski svijet učinila centrom svjetske kulture u vrijeme kordovskog univerziteta: nakon ogromnih napora prevođenja i usvajanja svih velikih kultura prošlosti, grčke i rimske, perzijske i indijske, u skladu sa islamskom obavezom da se nauka traži čak i u Kini, nastala je jedna originalna sinteza i kultura koju je usmjeravala vjera.

Osnovni princip je: Bog je konačni posjednik, Njemu pripada posljednja riječ, On je Taj koji apsolutno zna.

To isključuje faraonsku umišljenost da uzurpira Božju svemoć ili tlapnju da faraon posjeduje znanje koje je dovršeno, apsolutno, da je dostigao znanje prauzroka i konačnu svrhu bitka.

3 - ŠIRENJE I DEKADENCA ISLAMSKOG SVIJETA

Ta islamska poruka o transcendenciji i zajednici proširila se u toku jednog stoljeća od Indije do Atlanskog oceana. I to ne vojničkim osvajanjem koje bi narodima religiju nametnulo silom, nego zračenjem istinske kulturne revolucije koju je ona donosila. Arapska ekspanzija stvorila je ekonomske i socijalne uslove za obnovu uklonivši feudalni kaos i parazitske hijerarhije. 1861. godine, veliki orijentalista Dozy napisao je u svojoj knjizi „*Istorija španskih muslimana*“ (tom II, str. 43): „Arapsko osvajanje bilo je dobro za Španiju: ono je proizvelo sveobuhvatnu socijalnu revoluciju, uklonilo veliki dio zala pod kojima je zemlja stenjala stoljećima“.

On to precizira na slijedeći način:

„Arapi su vladali na slijedeći način: porezi su bili sasvim mali u odnosu na poreze koje su nametale ranije uprave. Arapi su oduzeli zemlju bogatašima. Te velike posjede koji su pripadali feodalcima, a obrađivali su ih seljaci kmetovi i nezadovoljni robovi, Arapi su podijelili na jednake dijelove onima koji su ih obrađivali. Novi vlasnici su radili što su bolje mogli. Žetve su bile izvanredne. Trgovina je oslobođena ograničenja i teških taksi koje su je ranije gušile, i znatno se razvila. Kur'an je omogućio da se robovi oslobađaju pravičnim otkupom i to je oslobodilo i stavilo u pokret nove energije. Sve te mjere dovele su do općeg blagostanja što je bio razlog da je arapska dominacija od početka dobro primljena“. Osim toga, uklonivši feudalnu rascjepkanost ekonomije, formirajući prostor, veći od Rimskog Carstva, za razmjenu roba i ideja, stvarajući jedinstvenu cjelinu gdje su vladali pisani zakoni i korektna sudska administracija, arapski osvajači su omogućili miješanje i stapanje stvari, ljudi i ideja koje je karakteristično za sve velike stvaralačke periode u životu čovječanstva.

Stara i sklerotična civilizacija Vizantije dobila je novi polet na

krilima novog svjetskog sistema.

Blagodati arapske ekspanzije osjetile su se i na drugoj krajnjoj tački Sredozemnog mora. Ograničicu se i ovdje na evropska svjedočanstva o arapskoj upravi. Jedan vjerski poglavar, monsinjor Duchene, u svojoj studiji o stanju Crkve u VII stoljeću u Siriji, navodi poučno kazivanje Mihajla Sirijca. Mihajlo Sirijac, nakon što je opisao okrutnosti kojima su bili izloženi jakobiti koji nisu prihvatili Heraklijevu unijatsku crkvu, ovako kazuje o arapskom prodoru: „Bog osvetnik... videći zloću Rimljana koji su, svuda gdje su vladali, okrutno pustošili naše crkve i manastire i osuđivali nas bez milosti, doveo je s Juga Ismailove sinove da nas oslobodi pomoću njih... To je za nas bio veliki dobitak što smo se oslobodili od okrutnosti Rimljana, od njihove zloće, od njihove srdžbe, od njihove nesmiljene zavisti i što smo najzad našli smiraj“.

Jedine bitke koje su muslimani u svojoj munjevitoj ekspanziji zapodijevali, bile su bitke protiv feudalnih tlačitelja, despotskih kraljeva, sektaških i inkvizitorskih biskupa, a ne protiv naroda koji su ih dočekivali kao oslobodioce od njihova ranijeg jarma. Tako je bilo od Gvadalete u Španiji do Kadisije u Perziji.

Na planu religije, arijanci (sljedbenici arijanstva) iz Sjeverne Afrike i vizigotske Španije, kao i nestorijanci iz Perzije, to jest svi oni koji su u Isau gledali velikog Božjeg poslanika, ali su odbijali da ga smatraju jedinim Božjim sinom i da ga izjednačuju s Bogom, prepoznali su svoje učenje u islamu i dobrovoljno prihvatili Vjerovjesnika.

Kur'anska poruka bila je uzrok i poticaj duboke transformacije duhovnog života ljudi i socijalnih struktura njihovih društava, pošto su te dvije dimenzije istorije nerazdvojno povezane:

„Allah, - kaže Kur'an - „*neće promijeniti stanje jednog naroda dok se taj narod sam u sebi ne promijeni*“ (XII, 11).

Vjerske islamske dužnosti integrišu u sebi taj dvostruki zaht-

jev u pogledu odnosa prema Bogu i prema drugim ljudima.

Očitovanje vjere je prihvatanje monoteizma bez ostatka:

„Nema boga osim Allaha i Muhammed je Njegov Svjedok“.

U kur'anskoj suri CXII ta vjera je sažeta u slijedećim ajetima:

„Reci: On - Allah je jedan!

Allah je utočište svakom!

Nije rodio i rođen nije,

i niko Mu ravan nije“

On je Taj koji daje smisao životu čovjeka i čovjekove istorije. On nije stvorio čovjeka bez razloga (III, 191). *„Udahnuo mu je Svoj Duh“* (XV, 29; XXXII, 9; XXXVIII, 72). *„Slao mu je poruke da bi ga podsjetio na „pravi put“* (II, 142 itd). Učinio je čovjeka Svojim *namjesnikom* na zemlji da bdije nad ravnotežom u prirodi i pravdom u društvu. Dao mu je, kao svim bićima, sredstva da potpuno razvije sve svoje mogućnosti kojima ga je nadario, i da ih skladno razvije (LXVII, 1-3). Čak mu je dodijelio i privilegiju da može i da ne posluša (XVIII, 29; LXXVI, 3; XXXIII, 72).

On stalno čovjeka podsjeća da pored blagodeti ovoga života (bogatstvo, čast, moć itd.) koje nikada ne predstavljaju kriterij za vrijednost i zasluge jednog čovjeka, postoji *Posljednji sud* Božji, koji zna sve i koga niko ne može prevariti.

Molitva, (što je i prva sura u Kur'anu, Fatiha,) jeste najpotpuniji izraz i svijest o *zavisnosti* čovjeka, kao i svih stvari, od Boga, Stvoritelja. Ona pokazuje svu ispraznost uvjerenja o *dovoljnosti*, to jest težnje da se ograniči na samu moć i na samo znanje čovjeka. Čovjek postaje bezbožnik kada teži za tim da bude dovoljan sam sebi, (XCVI, 6-7). (*„Uistinu čovjek se uzobijesti čim se neovisnim osjeti“*). Ta kapitalna molitva sastoji se u tome da molimo Allaha da nas vodi pravim putem, da nas podsjeća da nam zadnji cilj našeg života može biti poznat samo pomoću Objave. Tom molitvom takođe obraćamo se Bogu da nam dadne po-

trebnu snagu kako bismo mogli izvršiti zadatke koje nam je On povjerio (Tako se i Musa moli, Kur'an XX, 25-31). Da nam da snagu da, vođeni od Allaha, koji je prisutan u svim ovim stvarima (LV, 29), ispoljimo ono što nije ni jednostavan proizvod niti prosta rezultanta što su se začeli u prošlosti. Molitva, to je dakle čin kojim čovjek, ne zaustavljajući se na sebi, otvara se Bogu i istovremeno prihvata dužnosti prema drugim ljudima, dužnosti koje mu je On odredio i za koje mu je dao snagu da ih izvršava. Ta snaga je snaga čovjeka vjernika, to jest čovjeka koji prihvata da dadne svoj život i smrt da bi izvršio ono na što ga Bog poziva, žrtvujući sve što predstavlja neposredne interese čovjeka: imetak, časti, moć. Za to je primjer dao Ibrahim, *„Otac vjernika“* (II, 124 itd) žrtvujući ono što mu je najdragocjenije odazivajući se bezuslovnom pokornošću pozivu Božjem.

Post u toku mjeseca u kome je došla Objava (II, 185) jeste čin kojim se čovjek čeliči da se suprotstavi plimi životinjskih nagona i da gospodari sobom kako bi bio spreman da odgovori na poziv Allaha. Ta samokontrola, koja predstavlja dokaz da se mogu savladati životinjski nagoni, predstavlja dužnost prema sebi samima. *„Postiti to je dobro za vas“* (II, 184), koja nas čini sposobnima da izvršavamo zadatke na koje nas Bog poziva.

Zekat, čišćenje imetka, usklađuje ekonomski život sa duhovnim životom i, kao što smo vidjeli, čvrsto povezuje društvenu solidarnost sa vjerom: socijalna pravda, i sve aktivnosti u našem životu koje doprinose da se ona ostvari, od rada do učešća u politici, predstavljaju dio vjerske prakse, poštivanog običaja i vjerskog praznovanja.

Hadždž je takođe siguran put prema Bogu, a takođe čin zajedništva ljudi. On od čovjeka traži da se znadne odvojiti od svih svojih preokupacija i svojih ličnih interesa, da se sjeća Božjeg prisustva usred svijeta i da, gledajući kako sa svih strana vjernici hrle prema Ka'bi, bude svjestan jedinstva, Umme, zajednice, bez obzira na sve vještačke podjele na nacije. Ta zajednica, otvorena

svim ljudima, jest zajednica vjere. Tokom mnogo stoljeća hadždž je predstavljao ogromnu žrtvu: on je od ljudi, na kopnu i na moru, zahtijevao velike rizike i iskušenja i često herojski prekid, za više mjeseci, sa sigurnošću, udobnim životom, svakodnevnicom, da bi posvjedočili prisustvo u njihovom životu vjere u Boga, koja je hodočasnika činila sposobnim za taj prekid.

To je pet fundamentalnih principa islama.

Prava funkcija svakog principa jeste da drži zgradu: islamsku zgradu svih odnosa čovjeka prema samom sebi, prema drugim ljudima i prema Bogu. Vjerski obredi nisu dakle sami sebi cilj, nego su sredstva da se podsjećamo na *Božje vođstvo* i da crpimo snagu kako bismo mogli izvršiti zadatke na koje nas Bog poziva: namaz, zekat, post i hodočašće su korjenovi, kojima naša djela predstavljaju grane, cvijeće i plodove, kojima se posvjedočuje istinitost našeg očitovanja vjere. Ta vjera pionira ranoga islama nije samo izmijenila socijalne strukture svih društava, to jest društava dvaju tadašnjih vladajućih carstava Vizantije i Perzije u kojima je tada dominirala potpuna dekadencija i koje su svijet vodile raspadu i samouništenju, nego je izazvala ogromne kulturne promjene podstaknute tom obnovom vjere.

Na planu kulture, u prvim stoljećima nakon hidžre muslimani su se otvorili svim ranijim velikim civilizacijama. Oni su, u početku prevodima, a zatim originalnom sintezom, znali da usvoje, ostajući odani svojoj vjeri, ono što je bilo najvrednije u znatnostima i umjetnostima Vizantije, Grčke i Rima, Plodnog polumjeseca, Perzije i Indije. Jedan čuveni Poslanikov hadis poziva muslimane da „traže znanje sve do Kine“.

*
* *
*

U islamu je dekadencija počela onda kada je vjera izgubila društvenu dimenziju. Ibn Haldun je temeljito analizirao razloge te

dekadence: „*Nepravda*“, piše on (El-Mukaddima, knjiga I, poglavlje 3. i 41.), „*razara civilizaciju*“¹

„*Uzrok svih zloupotreba*“, dodaje on² „*jeste potreba za novcem koju luksuzan život podstiče kod ljudi na vlasti*“. On na osnovu toga pokazuje kako se raspao 'Abbasijjski Hilafet³.

Na osnovu Ibn Haldunove dijagnoze mogu se tačno odrediti trenutak i uzroci dekadence. Početak opadanja dešava se koncem IV stoljeća u trenutku kada El-Maverdi (umro 1058.), u svome djelu „*Traktat o vladarskoj moći*“ (*Kitab el-ahkam es-sultaniije*) osvjetljava istorijski period potresa u apsolutnoj monarhiji 'Abbasijja. El-Maverdi odbacuje ideju o postojanju racionalne osnove za organizaciju države.

Pod izgovorom da daje religiozni temelj vlasti (kao što će to kasnije učiniti Bossuet u Francuskoj u svome djelu „*Politika u Svetom pismu*“ da opravda apsolutnu monarhiju Luja XIV), on nastoji da iz tog i tog kur'anskog ajeta „izvede“ opravdanje za apsolutnu vlast halife. Njegovo „izvođenje“ je toliko servilno u odnosu na halifu (vladara), da on eliminira kur'anski princip *šure* (savjetovanja) izostavljajući ga iz korpusa dužnosti vladara.

El-Maverdijeva knjiga je samo jedna od ilustracija kakva je struja preovladala u to vrijeme.

Ono što se od tada zapostavlja, ignoriše u islamskoj objavi, to je dimenzija socijalne pravde i učešća naroda u vlasti.

Kržlja i unutrašnja dimenzija duhovnosti, pošto je odsječena od života. Od tada Šeri'at se okoštava i prestaje biti duša jednog svijeta koji se stalno iznova rađa i koji stalno raste. On postaje nesposoban da odgovori na nova pitanja koja postavlja istorija i

¹ U prijevodu Vincent-Monteila: Tom II, s. 586.

² Ibid, s. 591.

³ Ibid, poglavlje 43, str. 595-596.

društveni život. Islam postaje vjera pobožnika, vjera formalizma, ritualizma, u kojoj se namaz, zekat, post i hadždž svode na formalni ritual i nisu više živi izvor djelovanja.* *Božanski zakon (Šeri'at)* ne znači više prisustvo Allaha u svakom činu našeg života: on se ograničava na neke sektore sudstva, kao da se pretvorio samo u zbirku propisa o braku, odvajanju žena, nasljedstvu, odsijecanju ruke kradljivcu i kamenovanju preljubnika. Stvarni život mu izmiče.

Isto važi za oslobodilačku poruku islama: Allah je najveći!, koja relativizira svaku vlast, svako znanje, svako bogatstvo. Ta poruka transformira se u svoju suprotnost: u ideologiju *predodređenja* (predestinacije), koja se pojavila već pod Ummejjama kako bi se pobožni muslimani, gnjevni zbog nemoralnosti vladara, spriječili da se pobune protiv njih. Takvo shvatanje se razvija i širi fatalizam u narodnim masama kako bi se one tlačile i izrabljivale i pomirile sa sudbinom kao da to vjera od njih traži.

Ali, nije se isto desilo sa naukama.

Islam je izazvao jedan od najljepših uspona naučnog duha, kakav je svijet ikada upoznao: od matematike do medicine, od astronomije do fizike, islamska kultura zračila je na svijet stoljećima svoj sjaj. Primjer muslimanskog univerziteta u Kordovi u X stoljeću predstavlja sa tog stanovišta, uzor čiji duh treba oživjeti da bi se danas ponovo nauke razvijale tako da ne služe razaranju čovječanstva, nego čovjekovom preporodu na Božjem putu.

Sa tog univerziteta u Kordovi, od X do XIII stoljeća, kultura u svom najpotpunijem obliku zračila je preko tri kontinenta:

- u vidu nauke: stvarajući eksperimentalne metode za otkrivanje odnosa među stvarima i međuzavisnosti uzroka i posljedica;

- u vidu mudrosti: kao odraz na smisao svake stvari, njenog

* Čini nam se da je ocjena autora ipak prestrogo formulisana (o.p. Redakcije)

odnosa prema Bogu, svijetu skladnom i jedinstvenom, gdje život ima svoj značaj i svoj cilj;

- u vidu vjere: kao priznanje da nauka ne dostiže nikada smisao prauzroka, niti mudrost konačni cilj. Vjere kao svijesti o našim ograničenjima i našim zahtjevima. Vjere kao uma bez granica. Takvo shvatanje nauke i tehnike omogućilo bi danas, a u tome i jest njegov značaj, da se spriječi nauci i tehnici da dovedu čovječanstvo do planetarnog samoubistva.

Taj prvi i sjajni izraz islama na Zapadu nije podlegao samo zbog vanjskih napada krstaškog rata katoličkih kraljeva Španije. Ti vanjski napadi bili su ubilački samo zato što je islam bio izgubio unutrašnje zračenje koje mu je bilo osiguralo pobjedu.

Naučni, filozofijski i umjetnički procvat, kao i društveni i politički, koji je bio obilježen genijem jednog Ibn Masare, Ibn Tufejla, Ibn Badže, Ibn Hazma, Ibn Rušda, genijem andaluskih sufija, Ibn Arabija, genijem predavača na kordovskom univerzitetu i vladara kakav je bio Hakem II, usahnulo je i okamenio se pod udarcima malikijskih fakiha (pravnik malikijskog mezheba) koje su podupirali neki vladari. Oni se nisu pozivali čak ni na Kur'an ni na Sunnet. Oni su samo komentirali „*Muvettu*“ imama Malika i spremno su kao jeres osuđivali sve što se nije uklapalo u njihovu dogmatsku uskogrudost. Nisu se libili da spale djela El-Gazalije kad su ona prispjela u Španiju.

Išli su tako daleko da su počeli imenovati naukom ono što je sasvim suprotno: puko zapamćivanje i komentiranje teoloških i pravnih tekstova iz ranijih vremena, pod izgovorom da su jedina korisna znanja ona koja se bave vjerskim životom, i to onakvim životom koji se sveo na očekivanje života na drugom svijetu.

Zbog toga sektašenja i dogmatizma, od kojih su najveću korist imali katolički kraljevi, islam Zapada je dočekao svoj kraj. Isto sektašenje i isti dogmatizam učinili su islam lakim plijenom za kolonijalističke agresore Zapada.

Povratak izvorima nije povratak ritualu, nego povratak životu, punom životu ranog islama, koji istovremeno predstavlja naboju punog života i oslobađajućeg djelovanja.

Tek tada će islam doživjeti svoj novi polet.

4 - NAZADOVANJE ZAPADA

Potreba da se ponovo pronađe čistoća i univerzalnost Objave danas je postala očevidnija zbog političkog i duhovnog nazadovanja Zapada.

Hiljade ljudi i žena u svijetu, ma koje da su vjere, ako hoće budućnost, postaju svjesni da je zapadna civilizacija u nazatku i da, ako se ne oslobodimo njenih zabluda, dovešće nas do planetarnog samoubistva.

Kakav je bilans njenog djelovanja u 1985. godini?

Zadnje godine potrošeno je za naoružanje više od 700 milijardi dolara. Tako su velike sile dvaju blokova do sada nagomilale oružja čija je razorna moć veća od moći milion bombi tipa atomske bombe koja je bačena na Hirošimu. Ta bomba ubila je za trenutak 70.000 osoba. To znači da je danas tehnički moguće uništiti 70 milijardi ljudskih života, 15 puta više nego što ih ima na Zemlji!

Po prvi put, nakon tri miliona godina ljudske epopeje, tehnički je postalo moguće da se uništi svaki trag života na Zemlji. I, što je još čudnije, to se naziva „mir“, ta „ravnoteža straha“ između dva bloka Istoka i Zapada.

I odnosi Sjever-Jug takođe su zasnovani na nerazumnoj osnovi. Posljedice kolonijalizma i nastavljanje neravnopravne razmjene dobara imaju skandalozan rezultat: Sjedinjene Države ograničavaju svoju proizvodnju žita, a u hladnjake Evrope ne mogu više da stanu njihovi viškovi mesa i putera dok je, zadnje godine, u ostalom dijelu svijeta od gladi ili pothranjenosti umrlo 80 milio-

na ljudskih bića. Zaduženost zemalja Trećeg svijeta povećava se iz godine u godinu, razlike postaju sve veće: Sjever postaje sve bogatiji, a Jug sve siromašniji.

Nakon pet stoljeća nepodijeljene hegemonije Zapada na čitavom svijetu, ne bi se moglo izmisliti pogubnije upravljanje planetom. Duboki razlog takve politike Zapada poslije onoga što se naziva renesansom, to jest istovremenim rađanjem kapitalizma i kolonijalizma u Evropi u XVI stoljeću, jeste napuštanje vjere i njenih apsolutnih vrijednosti.

Čim jedna zajednica u svome djelovanju prestane priznavati apsolutne vrijednosti, ne preostaje joj ništa drugo nego sukobi volja za moći, za uživanjem, za rastom. To je rat svih protiv svih. Zapad je došao do toga. Njegova prava religija je slijepa vjera u skrivenog boga: rast, to jest da se proizvodi sve više, sve brže, bilo šta: korisno, nekorisno, ili čak ubojito, kao što je oružje koje predstavlja najrentabilniju industriju. Taj skriveni bog je okrutan bog: on zahtijeva ljudske žrtve.

Kult ovoga lažnog boga karakterizira se po tome što naglašava dovoljnost čovjeka u odnosu na Božju transcendenciju i što individualizam stavlja ispred zajednice.

Nakon renesanse, *dovoljnost* čovjeka proklamira (engleski pjesnik) Marlow u svome „Faustu“: „Čovječe, pomoću tvoga snažnog mozga ti postaješ bog, gospodar i vladar nad svim elementima“. Individualizam, to je, nakon takozvane *renesanse*, povratak maksimi sofista antičke Grčke koja glasi: „Čovjek je centar i mjera svih stvari“.

To nazadovanje civilizacije izazvalo je formiranje kulture očaja. Lažni proroci ništavila i apsurdna, predstavljajući ovaj kaos kao neizbježan i vječan, umjesto da pokušaju da ga nadvladaju, poučavaju našu omladinu da život nema nikakva smisla.

Ako život zaista nema smisla, sve je dozvoljeno, čak i zločin. I tako smo mi izloženi svim brutalnim nasiljima pojedinaca, grupa i

naroda: *ravnoteža straha* postaje zakon tih bestijalnih odnosa među ljudima na svim razinama društvenog života. Negiranje smisla života i postojanja apsolutnih vrijednosti dovelo je do toga da se nauka i tehnika, koje su izvanredna sredstva u službi čovjeka, pretvore u cilj **sam po sebi**, namećući nam vjerovanje da nauka i tehnika mogu riješiti sve naše probleme. Smatra se da problemi koji nemaju veze sa naukom i tehnikom: ljubav, ljepota, smisao života, ne postoje.

Ta *religija sredstava*, pretvarajući sredstva u cilj sam po sebi, to jest vjerujući u lažne bogove: nauku, tehniku, naciju, novac, seksualnost, rast, stvorila je novi politeizam i nova sujevjerja, pretvarajući nauku u scientizam, tehniku u tehnokratiju, politiku u makijavelizam.

Osnovni problem, dakle, sastoji se u tome da se čovjeku vrate njegove istinske ljudske dimenzije: vjera u transcendenciju Boga, u ljudsku zajednicu i svijest o ličnoj odgovornosti. Govoriti da islam danas može dati odgovor na probleme koje postavlja propast zapadne hegemonije ne znači:

- da on to može sam učiniti;
- da on posjeduje gotova rješenja za probleme našeg vremena.

Naprotiv, postoje dvije glavne unutrašnje prepreke zbog kojih savremeni islam ne može da zablista:

a) Iluzija o dovoljnosti i nepoznavanje, ignoriranje drugih.

Rani islam, to jest onaj iz prvog stoljeća po hidrži, za manje od jednog stoljeća proširio se od Indije do Pirineja, ne osvajanjem nego naročito zato što je znao integrirati sve velike ranije kulture i iz njih stvoriti izvanrednu stvaralačku sintezu, i zato što su se milioni vjernika svih religija prepoznali u njemu. Islam ne može danas obnoviti svoj hod naprijed drugačije nego da se otvori svim mudrostima i svim vjerama, koje on može okupiti.

b) Trijumfalizam: samoubilačka uvjerenost da islam ima gotove odgovore, koje su prije hiljadu godina formulirali pravnici i njihove predaje. Reći da islam nije „ništa ispustio“, to znači da nam je on dao vječno „vođstvo“, da je naznačio zadnje i **apsolutne** ciljeve našeg djelovanja, što ni u kom slučaju ne isključuje zadaću čovjeka da u svim epohama i u svim novim uslovima iznalazi sredstva pomoću kojih može ostvariti te ciljeve.

Smiješno bi bilo vječnu Objavu svoditi na prolazne ustanove i teorije kao i izvlačiti, iz Kur'ana ili Sunneta, gotovu političku ekonomiju, politički sistem ili enciklopediju.

Objavljena Poruka donosi nam beskrajno više: ciljeve, vječne, nepromjenljive, usmjeravajuće principe, koji vode naš unutrašnji život i sve naše akcije, javne i privatne, pa u svakoj epohi, u novim uslovima, iznalazimo odgovore na probleme ekonomije, politike i kulture našega vremena.

II - ISLAM I DUHOVNI ŽIVOT: SUFIZAM

1 - SUFIZAM IMA IZVOR U KUR'ANU

Sufizam je jedna dimenzija islamske vjere: njegova unutrašnja dimenzija.

Svi nesporazumi u vezi sa sufizmom nastali su iz pokušaja da se od njega napravi jedna odvojena *struja* ili sekta čiji su korjeni navodno izvan islama, vjere Jedinstva, vjere *tewhida*, da se kontemplacija odvoji od akcije, religiozna praksa od duhovnosti, unutrašnje od vanjskoga, kretanje ka islamskom Bogu od svih objava koje su prethodile i koje teže prema Njemu kao prema svome završetku.

Ibn Haldun u svojoj „*Mukaddimi*“ (Rasprava o svjetskoj istoriji) smješta sufizam u globalnu perspektivu islama. „Sufizam (tasawwuf) je jedan od nastalih oblika poznavanja *Zakona* (*Šeri'ata*). Put koji su slijedile buduće sufije uvijek je smatran kao put istine i dobrog vladanja, kako od strane Poslanikovih ashaba, tako i od njihovih neposrednih učenika i njihovih nasljednika. Taj put znači strogo primjenjivanje pobožnosti, dosljedne vjere u Boga, odricanja od ovosvjetske taštine, užitaka, od bogatstva i počasti za kojima teže obični ljudi, zatim u povremenom povlačenju, daleko od svijeta, kako bi se čovjek posvetio molitvi. Sve to bilo je uobičajeno među Poslanikovim ashabima i među prvim muslimanima.

Počev od drugog stoljeća po hidžri (VIII. stoljeće po Isau) težnja za dobrima ovoga svijeta počela je rasti i ljudi su se više okre-

nuli prema zemaljskim užicima. Upravo tada su se sufije počele smatrati ljudima koji teže samo za onim svijetom. Sufije su se odlikovale asketizmom, odricanjem i pobožnošću. Zatim su oni razvili jednu vrstu posebnog znanja: ekstazu. Sufija početnik napreduje od jedne stanice do druge dok se postigne iskustvo o jedinstvu Božjem (tewhid).“

Taj fundamentalni tekst Ibn Halduna omogućuje nam da izbjegnemo zabune i besmislice koje, često, u današnjem islamskom svijetu, izazivaju nepovjerenje prema sufizmu koji je ipak kruna Gazalijeve misli. Prvo, sufizam nije rođen tako što je na islam uticao kršćanski misticizam, gnosticizam, ili mudrost Indije. Izvor sufizma je u Kur'anu.

Unutrašnje doživljavati *Zakon, Šeri'at*, ne znači odvojiti se od njega nego naprotiv živjeti sa dubokom sviješću o njegovom smislu. Sufizam, dakle, ne znači prezir prema prakticiranju vjerskih obreda, nego unutrašnje doživljavanje religije. Sloboda u odnosu na tradiciju nije pobuna protiv nje: ona se sastoji u tome da shvatimo živi smisao religije. Jer sloboda nije samo u tome da možemo reći: ne. Ona znači moć za stvaranjem.

Značajno je da Gazali, u najvišoj tački uspona islama, vidi u sufizmu najviši stepen poznavanja, „četvrti stepen tewhida“ (Ihud. T.IV. str. 212): „Četvrti stepen je da u postojanju vidimo samo Jednog Jedinoga; to je kontemplacija pravednika koju sufije zovu „gašenjem od nestajanja u Jedinstvu“. To neizrecivo poznavanje može se izraziti samo simbolizmom čija pravila Gazali daje u 2. dijelu svog djela „*Miškāt el-Enwar*“ jer, kaže on, „ne postoji nijedna stvar na vidljivom svijetu koja ne bi bila simbol skrivene stvari“.

„Ja sam proveo više od dvije godine u povučenosti i samoći, u duhovnim vježbama i borbi, potpuno predan čišćenju svoje duše, nastojanju da svoje srce učinim sposobnim da primi Boga, prema učenju sufija“¹.

¹ Gazali, *El-munkiz min ed-dala* 1, pog. IV. „Sufijski put“

Sufizam nije nastao pod uticajem kršćanskog misticizma

Između sufizma i kršćanskog misticizma postoji fundamentalna razlika: kršćanski misticizam u biti je dijalog sa osobom Isaa preko koga Bog ulazi u život kršćanina. Bez sumnje, Isaova poruka, kao što je to naglašavao Titus Burkhart, otkriva izvjesne aspekte Ibrahimovog monoteizma. Kada on kaže: ako vas neko udari po desnom obrazu, okrenite mu i lijevi, to očividno nije bukvalna naredba, nego naprotiv alegorija o dobrovoljnom izlasku iz igre kozmičkih akcija i reakcija, čije uzajamne okrutnosti i osvete predstavljaju samo poseban slučaj.

Za muslimana, Isa nije Bog, on nije Riječ koja je postala meso, on je samo veliki Božji poslanik; Bog se nije *utjelovio*, on se ne pojavljuje lično: islam naučava da Bog samo objavljuje Svoju Riječ i Svoj Zakon. Zato ne može postojati ona *intimnost* sa Bogom koja karakterizira najveće kršćanske mistike.

Značilo bi strašno osiromašiti islam kada bi se, pod izgovorom da treba održati netaknutu Božju transcendenciju, isključio odnos ljubavi između Boga i čovjeka. Sam Kur'an pobija to lažno čistunstvo: „*Gospodar je, uistinu, samilostan i pun ljubavi*“ (Vedūd) kazuje nam sura XI, 90, što se ponavlja u LXXXV, 14. Čitamo u Kur'anu: „*Bog će sigurno dovesti ljude koje On voli i koji Njega vole*“ (V, 54). Tačno se određuje koga Bog voli: to su oni koji vole svog bližnjega i svoju zajednicu, oni koji „*hrane siročad i zarobljenike za ljubav Božju*“ (LXXVI, 8).

Skinuvši ljusku sa grčkih filozofskih termina (kao što su *supstancija* i *hipostaza*) duboki duh jedinstva Božjeg izrazio je jedan musliman, perzijski sufija Ruzbehan iz Širaza (1128-1209) u svome djelu „*Jasmin vjernika ljubavi*“ (VII, 197): „*Od vremena kad nije svijet postojao, i od vremena kad je svijet nastao, Božje Biće je ljubav, On voli i voljen je*“.

Bez sumnje, tvrdnja da je Bog ljubav, manje je prisutna u

Kur'anu nego u Evandjelju, ali ona ipak tu postoji, i to ne samo zbog toga koliko je mjesta dato Isau i njegovoj objavi, koja je potvrđena, ali ne i ponavljana. Napokon, ako na planu prava Muhammed, a.s. prihvata običaj **odmazde**, koji je vladao u preislamskoj Arabiji, Poslanik podsjeća na univerzalnu poruku: osim prava, koje je ukorijenjeno u istoriji, postoji nešto drugo, to je **moralna obaveza**, obaveza koju nam Bog propisuje. Ako čovjek ima iz toga (ranijeg) vremena **pravo na odmazdu**, on ima **dužnost**, ako želi da bude u Božjoj volji, da posluša vječni nepisani zakon, zakon Isaov, „da na zlo odgovori dobrim“, kao što i Kur'an kaže (XXVIII, 54).

Značajno je da se u Kur'anu, mnogo puta poziv na molitvu, gdje čovjek staje pred svog Allaha, povezuje sa poštovanjem čovjeka u odnosu na druge ljude: molitva nije nikada odvojena od čina kojim čovjek stavlja u službu zajednice sva dobra koja mu je Bog podario, što predstavlja najplemenitiju definiciju milosrđa: to nije milostinja, nego poklon od sebe i od onoga što se voli: „*Nećete zaslužiti nagradu sve dok ne udijelite dio onoga što vam je najdraže*“ (III, 92). Predstavljalo bi pravo osiromašenje kada bi se, ono što su sufije slavile uzdižući ljudsku ljubav, svelo na nivo *teofanije*, Božanske ljubavi. Ruzbehan iz Širaza takođe piše: „*Radi se samo o jednoj istoj ljubavi, i upravo u knjizi o ljudskoj ljubavi treba učiti pravila o ljubavi prema Bogu*“ (*Jasmin vjernika ljubavi*, VII, 160) Dante, u svome Bratstvu vjernika ljubavi putem Beatriče otkriva Boga i čitava njegova poezija fine, idealne ljubavi živjela je od te ostavštine, kojoj je Stendal, u svome traktatu „O ljubavi“ odao najveću počast.

U malo djela svjetske literature ljubav je uzdignuta tako visoko kao što je slučaj sa djelima Ruzbehana od Širaza: „*Jasmin vjernika ljubavi*“; Ahmeda Gazalija (umro 1126.): „*Slutnje Vjernika ljubavi*“; Ibn Davuda Isfahanija (umro u Bagdadu 909.) „*Knjiga o svijetu*“; ili pak „*Golubičina ogrlica*“ Ibn Hazma iz Korodove (umro 1063.). Tu su i poeme o ljubavi prema Bogu

Attara i Rumija, ili poema o ljudskoj ljubavi, kao što je „*Vis i Ramin*“ od Gorganija, koja podsjeća na „*Tristana i Izoldu*“, a pojavila se čitavo stoljeće ranije, i vjerovatno je nju inspirisala. Tu je i roman-poema od Nizmanija, zatim Džamija: „*Medžnun i Lejla*“, tragedija ludo zaljubljenog, pa onda poeme mnogih sufija, kao što je ona žene iz Basre, Rabije, koja Bogu dovikuje osam stoljeća prije velike svete Tereze od Avile:

„Ja Te volim dvjema ljubavima: ljubavlju koja teži
sreći mojoj i ljubavlju koja je doista dostojna Tebe.
Što se tiče ljubavi za moju sreću, to je ljubav
da ja mislim samo na Tebe i ni na koga drugog.
A što se tiče ljubavi koja je dostojna Tebe, to je da
koprene padaju i ja Te vidim.

Nikakva slava meni ni zbog jedne ni zbog druge ljubavi,
nego slava Tebi, i za ovu i za onu“.

I sam veliki Gazali, u svome „*Ihjau*“, sjećajući se Rabije i Džunejda, posvećuje ljubavi jedno od najljepših poglavlja: „*Knjigu ljubavi*“ (Knjiga VIII „*Ihjāa*“).

Mi smo ovdje daleko od bijednih i usahljelih tumačenja (egzegeze) suhoparnih pravnika i teologa, koji najjasnije tekstove Kur'ana izvrću da bi odbacili ljubav jer bi ona narušila apsolutnu transcendentnost Boga. Oni se svim silama trude da glagolu voljeti (*ehabbe*) oduzmu pravo značenje i da ga shvataju u smislu *poslušnosti*, kada se radi o čovjeku i *nagrade*, kada se radi o Bogu. Ako je *strah* od Boga samo strah od kazne, to jest strah od nebeskog žandara, onda strah ne bi predstavljao nikakvu vrlinu, nego kukavičluk. Kao što bi nada u nagradu značila: raditi za lični interes. Bojati se Boga, to znači bojati se da učinimo nešto što Mu se ne sviđa, to jest voljeti Ga.

Evo, tu je opet, ta žena-sufija, velika Rabija, iz Basre - na početku one divne alegorije: ona je šetala sa bakljom u jednoj ruci i kablacom vode u drugoj. I govorila je: „*želim da svojom vodom*

ugasim sve plamenove džehennema, a da svojom bakljom spalim sve slasti dženneta, kako bi ljudi sve radili samo iz čiste ljubavi prema Bogu“.

Samo ovakva ljubav potvrđuje ljudsku ljubav, ona u sebi nosi znamenje Božanske ljubavi. Voljeti, to znači više voljeti drugoga nego samoga sebe, po cijenu svake žrtve, pa makar to bila i smrt.

Zbog toga, u čitavoj predaji Ibrahimova učenja: jevrejskoj, kršćanskoj ili muslimanskoj, ljubav je uvijek parabola Božanske ljubavi, bilo da se radi o Pjesmi nad pjesmama iz Biblije, o svetoj Terezi od Avile, ili o islamskim sufijama.

Bez sumnje, velika je greška natezati tvrdnju da su veliki učitelji sufizma bili pod uticajem kršćanstva. Nažalost, kršćanski orijentalisti katkada su podliježali takvom iskušenju, kao Asin Palacios u Španiji ili Henri Corbin u Francuskoj, u pogledu Ibn Arebija. Djelo Asina Palaciosia nosi uostalom karakterističan i tendenciozan naslov: „*Kristjanizirani islam*“. I sam Massignon angažuje se u tom smislu sa svojim djelom „*Strast El-Halladža*“.

Ista zapadnjačka koncepcija misticizma navodi Regis Blanchera da u svome „Uvodu u Kur'an“ (str. 258) napiše: „Nikada arapski prorok, kako izgleda, nije upravljao svoju misao prema mistici. Naprotiv, svugdje u Kur'anu nailazimo na strogo odvajanje između bića i Božanstva. Muhammeda nije nikad ni okrnula misao da stvorenje od krvi i mesa, kao što je on, može težiti da se stopi u Bogu“¹

Kod orijentalista greška se sastoji uvijek u tome da sufizam, čisto islamski fenomen, procjenjuju na osnovu zapadne mistike, usko povezane za inkarnaciju.

¹ Gazili međutim piše: „Šta reći o putu gdje se očišćenje sastoji u tome da se srce očisti od svega što nije Bog... spajanjem srca u spominjanju Boga; putu koji se zvaše totalnim nestankom u Bogu“. „*El-Munkiz min ed-dalal*“ Pogl. IV.

Sufizam ne proističe iz gnosticizma

Takođe bi bila greška tvrditi da sufizam potiče iz aleksandrijskog gnosticizma. Bez sumnje, isto kao što je islam imao izvjesne veze sa kršćanstvom Antiohije i Sirije, nije bio neosjetljiv prema *gnozi* Aleksandrije. Vrlo rano halifa El-Mansur dao je prevoditi grčke autore. Pod naslovom „*Aristotelova teologija*“ objavljen je komentar tri posljednje Plotinove Eneade. Takođe, prevod spisa koji se pripisuju Denisu Aeropagitu uticao je na širenje neoplatonizma u islamu. Isto važi za „Knjigu o dobru“, pripisivanu Aristotelu, a koja je u stvari izvod iz „*Elemenata teologije*“ neoplatoničara Prokusa.

Lako se, dakle, u tekstovima mogu naći tragovi tih prevoda, ali sufizam nije u krajnjoj liniji platonizam, kao što je to bilo učenje grčkih crkvenih otaca u kršćanstvu. Islamski tekstovi su tumačili izvjesne aspekte platonizma kroz religiozno iskustvo sasvim drugačije od orijentacije platoničara. Ti izvori mogu se lako identificirati, a oni i omogućuju da se utvrdi raskorak između heleniističkih shvatanja odnosa čovjeka prema Bogu i islamskih shvatanja, baziranih na raskidu između stvaranja i objave.

Sufizam nije nastao iz indijske mudrosti

To je još evidentnije kada se radi o odnosu između sufizma i indijske mudrosti. Naučni doprinosi Indije pojavljuju se od kraja prvoga stoljeća po hidžri, čak prije prevoda grčkih autora. U tom doprinosu naročitu ulogu je odigrao El-Biruni (973-1030) koji je pratio Mahmuda od Gazne na njegovom vojnom pohodu u Indiju. Biruni je savršeno čitao pismo sanskrit. Mudrost Indije muslimani su upoznali preko njegove knjige „Provjera indijskih shvatanja, koja se mogu racionalno prihvatiti ili odbaciti“.

Meditacije indijskih mudraca bez sumnje su obogatile religiozno iskustvo sufija, ali još više nego gnoza, one se radikalno razli-

kuju od sufizma: mudrost Indije počiva na punom uvjerenju da čovjek, askeзом i odgovarajućim duhovnim vježbama, svojim vlastitim naporima, može postići to da se identificira s Bogom, dok u objavljenim religijama (u judaizmu, kršćanstvu i islamu), to jest semitskim religijama, Bog treba da „pruži ruku“ čovjeku, da mu šalje vjerovjesnike, da se prekorači ona provalija do transcendentnosti putem objave, što se ne može postići nikakvom mudrošću.

Razlika je korjenita i u pogledu stvaranja: ono za muslimana nije nešto što jednostavno proističe iz imanentnog totaliteta. Sufizam nas uči da smo istinski namjesnici Božji, to jest da smo zaduženi da provodimo Njegovu volju na zemlji, da učestvujemo u Njegovom stalnom stvaranju. O tom stalnom stvaranju govori se u suri PAUK (XXIX, 19): „*Zar oni ne vide kako Allah sve iz ničega stvara? On će to opet učiniti...*“

Objava se ne sastoji u produžavanju bilo kakve mudrosti, koja prema konačnom cilju ide savlađujući jedan po jedan cilj. Objava je *silazak* Božje Riječi prema čovjeku. Ta razlika se također vidi i u pogledu djelovanja: iako priznaje vrline smjernosti kršćanskih monaha govoreći „*oni se ne ohole*“ (Kur'an V, 82), iako hvali ljude koje „*kupovina i prodaja ne ometaju da Allaha spominju, molitvu obavljaju i milostinju udjeljuju*“ (XXIV, 37), Bog u Kur'anu podsjeća (LVII, 27) da nije propisan monaški život. Naprotiv, On je postavio čovjeka za Svoga „*zastupnika na zemlji*“ (II, 30), kako bi, na svoju odgovornost i svojim djelovanjem ostvario Allahove nakane na zemlji. Za muslimana, kontemplacija je trenutak akcije.

Sufizam ima svoj izvor u Kur'anu

Princip sufizma je *šehadet*, to jest očitovanje islamskog vjerovanja: „*Nema boga osim Allaha*“. To znači da je Apsolutni samo apsolutan, da je sve ostalo relativno. Jedino je Bog realan.

Ovdje takođe treba izbjeći jednu besmislicu: ako se kaže da je Bog sve, to ne znači da je sve Bog. Nema panteizma u viziji sufija. Naprotiv, Bog je ono što nedostaje svakoj stvari da bi bila Sve. Svaka stvar je realna samo po svome odnosu prema Bogu. Odvojena od njega ona je samo obična iluzija, a ne bit. To ni u kom slučaju ne znači da se Bog svodi samo na obični zbir bića, pa kad bi se on produžavao u beskonačnost. To, dakle, nema nikakve veze s panteizmom koji neprestano raste između konačnog i beskonačnog.

Govoreći o tim odnosima između onoga što je potpuno realno i onoga što je relativno realno, trojica „zastupnika na ispravnom putu“, Poslanikovih ashaba, rekli su:

- Ebu Bekr: „*Ja nisam nikada vidio bilo koju stvar, a da nisam vidio Boga ispred nje*“.

„Omer: „*Ja nisam nikada vidio bilo koju stvar, a da nisam vidio i Boga istovremeno*“.

- Osman: „*Ja nisam nikada vidio bilo koju stvar, a da nisam vidio Boga iza nje*“.

Samo je Bog stvaran (realan). Svaka stvar koja postoji samo je Njegov znak koji Ga označava. Svaka stvar ima svoj uzrok i svoj kraj: „*Sve je od Allaha*“ (IV, 78) „*i sve se Njemu vraća*“ (X, 56). „*On je prvi i posljednji, vidljivi i nevidljivi; i On zna sve*“ (LVII, 3). Sufizam je komentar Kur'ana, način kako ga se čita, a naročito kako se živi.

Pošto ne postoji nikakva zajednička mjera između čovjeka i Boga, pošto je Bog transcendentan, da ne bi bio zamišljen u liku čovjeka, On mu se može obraćati samo alegorijama, kao što čovjek može govoriti samo pomoću metafora.

To je prvi uslov i mogućnost objave, to jest silaska vječnosti u vrijeme.

Kao što se svijet ne zaustavlja na granicama stvari koje, van

sebe, nisu ništa drugo nego znakovi Božji. To isključuje bukvalno čitanje i zahtijeva, naprotiv, istraživanje unutrašnjeg smisla, mimo jezika, koji su samo istorijski, i mimo riječi, koje su samo simbolične.

Sufizam je trenutak kada čovjek postane svjestan da mu je Bog „udahnuo Svoj Duh“ (XV, 29; XXXII, 9; XXXVIII, 72), da samo od Boga crpi snagu da pobijedi: „Nisi ti bacio strijele kad si ih bacio, nego ih je Allah bacio“ (VIII, 17).

Jedan Poslanikov hadis izvrsno izražava tu bit sufizma: „Kada ja volim Boga, ja sam uho kojim On sluša, ja sam pogled kojim On gleda, ja sam ruka kojom On kuje, noga kojom On hoda“. I uvijek taj osnovni momenat da sve dolazi od Boga i da se sve Njemu vraća (II, 156), to je dijastola i sistola muslimanovog srca.

Od Boga sve dolazi, i to je objava.

Bogu se sve vraća, a to je molitva.

Dvostruko i nevidljivo kretanje Boga prema čovjeku i čovjeka prema Bogu.

Objava nas uči da vidimo Boga u svakoj stvari koja je Njegov znak: to može da bude neka pojava u prirodi, neki istorijski događaj, neko biće koje mi volimo, neko aje iz Pisma. Sve je znak (ajet). Čitav univerzum je govor koji nam Bog upućuje.

Molitva nije moljenje nego način postojanja: ne prihvatajući *samodovoljnost* priznati našu *ovisnost* o Bogu, priznati Njegovu transcendentnost, prisustvo beskonačnoga u konačnome, to jest: ono što je u meni, a da nije u meni.

Ta molitva traži brisanje *sebe* kako bismo u sebi ostavili mjesto za Boga. Džunejd je rekao: „Sufizam znači: kada Bog učini da ti umreš u sebi, to čini da bi se rodio u Njemu“. A Ebu Jezid el-Bastami: „Kada se Ja izbriše, tada je Bog Svoje vlastito ogledalo u meni“. Veliki sufija Ebu Said priča kako mu je jedan njegov učenik rekao: „Ti nam često govoriš o Iblisu, šta je to Iblis?“

Ebu Said je odgovorio: „Ja ga dobro poznajem, sreo sam ga i on mi je rekao: Kada kažeš 'JA' ti postaješ sličan meni“¹.

Vraćajući se tako svome korjenu, čovjek može da izvrši svoj zadatak *zastupnika Božjeg* na zemlji kome je Bog povjerio Božanski nadzor nad svijetom. Džihad je stalni napor, u odnosu na sebe i na druge, da se na zemlji ostvare Božja i ljudska prava.

Sufizam, po tome što čovjeku daje svijest o prisustvu Božjem u njemu, o odgovornosti za Božanski red na zemlji, predstavlja stalni poziv ka vjeri, poziv da se *sjećamo Boga* u svakom svome činu, kako bi se na svijetu ostvarila Božanska harmonija pravde i mira. Sufizam, to je moment unutrašnjeg vida djelovanja.

2 - SUFIZAM NE IGNORIŠE RELIGIOZNU PRAKSU, NITI AKTIVNOSTI U ZAJEDNICI

Samo izvitopereni oblici sufizma odvrćaju čovjeka od izvršavanja vjerskih dužnosti i od akcije. Sufizam nije bijeg. On se ne odvaja od prakse, on je - naprotiv - njena srž. Bez njega, prakticiranje vjerskih obreda u stalnoj je opasnosti da se pretvori u formalizam. Vjerskim obredima sufizam daje puni smisao:

- **molitva** je u tom slučaju nešto drugo, a ne ritual i gestikulacija, ona je potpuno učešće kompletnog čovjeka, pokretima tijela i duše, pjesma zahvalnica stvorenja koja povezuje svako Božje stvorenje;

- **post**, to je istovremeno prekid sa svim onim što bi nas okrenulo isključivo prema zemaljskim uživanjima, a to je ujedno i poziv i podsjećanje na siromahe koji gladuju, kao i na ovisnost o Onome koji raspolaže svim bogatstvima;

- **zekat**, to je podsjećanje da sva dobra pripadaju samo Bogu, i da, pošto su ljudi braća i pripadaju jedni drugima, niko ne može

¹ Gazili, Pogl. IV. *Put sufije*, (El-Munkiz min ed-dalal) i „Knjiga ljubavi“

živjeti eksploatirajući drugoga;

- hadž, to je aktivno prisustvo čitave *islamske zajednice* i slika unutrašnjeg puta duše prema svome centru, reintegracija dijela u cjelinu.

Sva ta djelatnost, sažeta u očitovanju vjere, nije cilj sam po sebi, nego pripremanje čovjeka da ispuni svoju misiju djelatnog zastupnika. Djelujući ne zbog ličnih interesa, ili zbog interesa svoje uske grupe, nego u službi jedinog Boga, čiji on Duh sadrži, kao što sadrži u sebi sve razine egzistencije.

To je stroga vizija islama, kakvu zastupaju sufije. Taj čovjek, koji se obavezao da provede volju Božju na zemlji i da od svoga vlastitog života načini mjesto manifestacije Božanskog, istovremeno je čovjek kontemplacije i čovjek akcije. Kur'an veli (XIII, 2): „*Allah neće izmijeniti stanje ljudi dok se oni sami u sebi ne izmijene*“. Gazali ilustrira tu poruku naglašavajući potrebu povezivanja sufizma i aktivnosti. U knjizi „Zabluda i oslobođenje“ (str. 95), on piše: „Zatim sam prešao na proučavanja mističnog života. On se sastoji u tome da se prizna da su jednako potrebne nauka i akcija. On ide za tim da ukloni lične zapreke“.

Najslavniji primjer te uske povezanosti između kontemplacije i akcije, momenata kontemplacije i aktivnog življenja, predstavlja primjer Abdulkadira, heroja borbe alžirskog naroda protiv francuske invazije 1830. godine. Emir Abdulkadir bio je istovremeno uzoran državnik i sufija, sljedbenik Iḥn Arebija.

Eto to je sufizam, kada se ne uzmu u obzir njegova istorijska lutanja i njegove sekte.

On je dimenzija potrebna islamu koja treba da ga spriječi da se okameni u formalizmu, u ritualizmu, u doslovnom tumačenju, i da mu pomogne da uvijek nađe svoju dušu, svoj život, svoj kreativni duh koji se nalazi na svakoj stranici Kur'ana.

On je dimenzija potrebna islamu kako bi ga spriječila da se zatvori sam u sebe i, nasuprot tome, da pronađe bratski kontinui-

tet i jedinstvo sa drugim religijama čiju objavu on dovršava. Sufizam je, jednom riječju, faktor potreban da islam ostane živ, da ima dušu, da ostane stvaralački, a ne da se okameni u nostalgiji za prošlošću i u komentarisanju komentara od komentara, u doslovnosti i ponavljanjima, dogmatskom formalizmu i *samodovoljnosti* koja bi ga natraške povela u budućnost.

III - ISLAM I KRITIČKA MISAO

1 - IDŽTIHAD

a) Idžtihad kao princip kretanja u islamu

„Princip kretanja' u islamskoj misli“, pisao je Muhammed Ikbāl, „to je 'idžtihad'“, napor da se u svakom trenutku istorije iznađu sredstva za rješavanje sve novih problema koje postavlja ova istorija, u smislu 'pravoga puta' koji nam označava vječna Poruka.

„Muslimanska renesansa počiva na idžtihadu“. To je osnovni princip koji je proklamovao Rešid Rida, čemu se odazvao iz Pakistana Muhammed Ikbāl, a iz Alžira šejh Ibn Badis, svi oni koji su postali pioniri renesanse islama sposobne da bude izvor istorijskih promjena koje su potrebne u našem vremenu. Kada su ti pioniri (Džemaluddin Afgani, Muhammed Abduhu, Rešid Rida, Muhammed Ikbāl u svojoj knjizi za značajnim naslovom koji ima vrijednost lozinke: „Obnova religiozne misli u islamu“, šejh Ibn Badis koji je svojim komentarima Kur'ana oblikovao duh novoga Alžira) sve nas pozivali da se „vratimo izvorima“, to ni u kom slučaju nije značilo ići u budućnost natraške. Naprotiv: oni su nas pozivali da otkrijemo procvat kreativnog duha islama iz prvih godina, to jest da, na primjeru Božjeg Poslanika, prvih halifa, koji su bili na pravome putu, kao i prvih velikih pravnika, primijenimo vlastiti razum da bismo odgovorili na probleme našeg vremena.

Oni su tako odredili pravu definiciju učenjaka, *alima*, koji, po metodama ranoga islama, istražuju sve *znakove* Božjeg prisustva u svijetu: kazivanje Božjeg Poslanika o jedinstvu i transcendentnosti Boga i znake objave o ozbiljnim težnjama njihova vremena, da bi se istovremeno odgovorilo na poziv Božji i na probleme koji su se postavljali njihovu dobu.

Taj *povratak izvorima* uključivao je, dakle, smjelu kritiku pre-daje prepune komentara „koji su se doslovno držali Knjige“, kako ih je kritikovao Muhammed Abduhu u svojoj knjizi „*Rasprava o tewhidu*“ (Risala et-Tewhid).

Protiv njih šejh Abduhu pozvao se na aje iz Kur'ana koje ismijava one što nose Bibliju „kako magarac nosi knjige“ (62,5) (str. 109), to jest, a da se ne pitaju o njenom sadržaju.

Šejh Abduhu, u svojoj borbi protiv *doslovnosti* onih koji su se zadovoljavali da ponavljaju i slijepo oponašaju stare komentatore, ili *formalizma* onih koji su, ne uviđajući probleme svoga vremena, svodili islam na mehaničko vršenje obreda volio da citira kur'ansko aje koje opominje tradicionaliste, što u svom slijepom potčinjavanju zaboravljaju Božju objavu:

- *A kada im se kaže: „Slijedite Allahovu Objavu!“*
 - *oni odgovaraju: „Nećemo, slijedićemo ono na čemu smo zatekli pretke svoje“.*
 - *Zar i onda kad im preci nisu ništa shvaćali i kad nisu na pravom putu bili?!*
- (II, 170; XXXI. 21; XLIII, 22, 23).

Ti koji su slijedili tragove svojih otaca namjesto da odgovore na uvijek živi poziv Boga da bi rješavali probleme svoga vremena, žigosani su od strane šejha Badisa, koji predavanjima u džamiji Ez-Zejtun prebacuje da, na početku XX stoljeća, ponovo pretresaju stare komentare i da od slova Kur'ana prave čisto gramatičko proučavanje. „To je način da se pobjegne od Kur'ana i onda kada se tvrdi da mu se služi“ - pisao je šejh Ibn Badis (časopis El-Šihab, febr. 1932, str. 71).

Idžtihad je neophodan uslov za buđenje: naučiti razaznati bitno, izići iz mraka taklida; na osnovu esencijalne objave Kur'ana prići tewhidu, borbi protiv moderne idolatrije scientizma i tehnokratije koji, zanemarujući pitanje „zašto“, pitanje cilja i smisla, stoje u službi slijepog rasta i volje za moći, i vode ka samoubistvu planetarnih razmjera. Tu su i idolatrije države, profita, i ideološki sistemi koji nastoje da opravdaju te idolatrije. Šeri'at koji ne bi dao odgovor na te probleme, od čega zavisi opstanak svijeta, onemogućio bi islam da pokaže svoju sposobnost za stvaranje jedne budućnosti građene na pravom putu, budućnosti sa ljudskim i Božanskim likom. Jer bliži se propast zapadnog modela rasta i kulture kako u kapitalističkoj, tako i u sovjetskoj verziji. U tome se sastoji zadatak idžtihada.

b) Idžtihad i ekspanzija islama

Nije suvišno da ukratko prikažemo praksu idžtihada u ranom islamu kao i razloge i posljedice „zatvaranja“ idžtihada, a naročito da ispitamo u Kur'anu uputstva koja nam ta knjiga daje kako ju trebamo čitati.

Kada je islam prerastao malu zajednicu u Medini i postao država, prostranija od nekadašnje Aleksandrove i rimske, kada je sa prirodne privrede prešao na monetarnu ekonomiju ogromnog zajedničkog tržišta, kada je iz relativne kulturne izolacije Arabijskog poluotoka došao u dodir sa starim civilizacijama, sa civilizacijom Mesopotamije i Sasanidskog Carstva, kao i Vizantijskog Carstva, naslijedivši kulturu Egipta i helenizma, kao i administraciju Rimskog Carstva, tada je naišao na nove probleme. Nije bilo mogućnosti da se nađu gotova rješenja doslovnim čitanjem Kur'ana i Hadisa. Ni Kur'an ni Sunnet nisu stvarali zakone u apstraktnom svijetu. Oni su donosili Božanske odgovore, ali uvijek istorijske i konkretne, na probleme društva koje nije bilo homogeno.

Trebalo je, dakle, u novim prilikama ekstrapolirati, suditi po analogiji, voditi računa o tradiciji svakog naroda, bilo da se radi o ranijim objavama ili običajnom pravu, voditi računa o općem dobru, uz istovremeno poštivanje principa osnovnih ciljeva Kur'ana i Hadisa. Taj rad na egzegezi i interpretaciji (idžtihad) zasnivao se na djelima velikih pravnika iz prva dva stoljeća islama, to jest iz stoljeća njegova najvećeg uspona.

Prvi od tih pravnika, Ebu Hanifa, Perzijanac (rođen u Basri, manje od 80 godina nakon hidžre), nastojao je da nove probleme rješava na osnovu općih postavki Kur'ana uzimajući u obzir njegov opći smjer, njegove ciljeva, i da u tom svjetlu tumači ne samo pojedine ajete, nego i konkretna pitanja, sasvim nova, koja su se pojavljivala. On je to učinio u duhu u kakvom se idžtihad razvijao za života Muhammeda, a.s. Kada je Poslanik, jednog od svojih učenika (Mu'aza), pripremao da ga kao glasnika pošalje u Jemen, upitao ga je kako će tamo rješavati probleme: „Konsultovaću Kur'an - odgovorio je Mu'az - ako u Kur'anu ništa ne piše, ugledaću se na tvoj primjer (Sunnet); ako ne budem imao ni tvoga primjera, osloniću se na svoj vlastiti sud (edžtehidu)“. Poslanik je odobrio takvu odluku. Ebu Hanifa, na osnovu tog presedana, razvija zaključivanje po analogiji (kij'as) i minimalno koristi hadise. Jer, Kur'an je Božja Riječ, a Hadis ljudska. I sam Poslanik je naglašavao tu razliku. On je, na primjer, priznao svoju pogrešku, i dao seljaku za pravo, kada je seljaku bio dao pogrešan savjet za oplođavanje datula. Kada mu je jedan od ashaba, u bitki na Bedru, izložio svoj plan za vođenje bitke, Poslanik je taj plan prihvatio. Napustio je svoj vlastiti plan govoreći svome drugu da su njegove (Poslanikove) vojne odluke lične, a ne inspirisane od Boga, te mogu biti pogrešne. To temeljito razlikovanje Božje Riječi od riječi ljudske, još je jasnije kada se zna da je Muhammed, a.s. za svoga života, izbjegavao da se zapisuju njegove lične odluke, da ne bi došlo do miješanja onoga što čini Objavu, i onoga što radi i odlučuje sam Poslanik.

Muhammed Ikbāl ovako rezimira metodu Ebu Hanife: „Metoda Ebu Hanife sastoji se u tome da poučava konkretni narod, a da se pri tome služi zaključcima koji će biti osnova za stvaranje univerzalnog Šeri'ata. Radeći tako, on ističe principe koji služe kao osnova društvenog života čitavog čovječanstva. Te principe on primjenjuje na konkretne slučajeve inspirišući se posebnim običajima naroda koji je neposredno pred njim. Pošto vrijednosti Šeri'ata proističu iz te primjene (na primjer, pravila koja se odnose na kažnjavanje zločina, u izvjesnom smislu su specifična za taj narod), i pošto njihova primjena nije sama sebi cilj, šeri'atski propisi ne mogu se striktno nametnuti budućim generacijama“.

On je pokazao, kako navodi Ikbāl, da je „Islamsko pravo sposobno da evoluirá“. „Ali, nasuprot duhu vlastite škole, današnji sljedbenik učenja Abu Hanife ovjekovječio je i zablokirao tumačenja osnivača škole, kao i njegovih neposrednih učenika. Tako su isto ovjekovječene i prve kritike Ebu Hanife na odluke donesene na osnovu konkretnih slučajeva.

Ako se ispravno razumije i primijeni osnovni princip te škole, to jest *kijas*, kao što to s pravom kaže Šafi, to je samo drugo ime za idžtihad, koji je potpuno slobodan, ako se kreće u granicama objavljenih tekstova. Odbijanje idžtihada je čista fikcija koju donekle nameće učahurenje pravne misli u islamu, a djelimično i intelektualna tromost koja, naročito u periodima duhovne dekadence, velike mislioce pretvara u idole. Ako su neki kasniji učenjaci bili pristalice te fikcije, moderni islam nije obavezan da se dobrovoljno odrekne intelektualne nezavisnosti“¹

Šafija (767-820) stavlja naglasak na *konsenzus* pošto, kao Ebu Hanifa u Mesopotamiji, nailazi u Egiptu na monumentalnu kulturnu baštinu.

Već u IX stoljeću, u srcu abbasijske države, koja se nalazila u

¹ Muhmmmed Ikbāl: „Obnova vjerske misli u islamu“, izdanje Maisonneuve, 1955, str. 185, 176, 191

krizi, kada kulturni uspon, donesen islamom, prestaje da se širi, kada vlast svim silama teži da očuva osvojena područja, dolazi do dogmatskog ukrućivanja sličnog onome kakvo se desilo u kršćanstvu u doba cara Konstantina. Pod halifom El-Mutevekkilom (847-861), zbog straha od šizme, pozivi na „zatvaranje vrata idžtihada“ postaju intenzivniji: u sistemu, gdje su teologija i politika neraskidivo povezane, ne može se dimnuti u teologiju, a da se ne dovede u pitanje društveni poredak. Nasuprot, sufizmu, koji zastupa slobodno (ne doslovno) tumačenje Kur'ana i osporavanje političke vlasti, nasuprot korištenju dijalektike od strane filozofa, teolozi i pravnici, povezani sa vlastima, nastojali su da „zatvore“ vrata idžtihada.

Uostalom, u svim vremenima su teolozi i pravnici, povezani sa vlašću, nastojali da idžtihad učine vlasništvom i monopolom nekolicine odabranih i da se ponašaju kao službenici Apsolutnog.

Tako se polje idžtihada sve više sužavalo jer je dogmatizam nametao uvjerenje da su svi problemi riješeni i da, prema tome, skoro i nema potrebe da se koristi vlastiti sud.

Savezom političkog despotizma i vjerskog dogmatizma, koji uvijek idu pod ruku, skoro su potpuno „zatvorena vrata idžtihada“. To „zatvaranje vrata idžtihada“, koje se u stvari desilo četiri stoljeća nakon hidžre, a da nikada nije službeno proglašeno (jer niko u islamu nema ovlaštenje da to učini), nikako ne proističe iz Kur'ana, koji stalno poziva na razmišljanje i istraživanje, nego iz vanjskih uticaja: autokratskih principa Vizantijskog Carstva pod dinastijom Ummejjia i principa Perzijskog Carstva pod dinastijom Abbasijja. To „zatvaranje“ će se pooštriti u doba dekadencije Abbasijjskog Hilafeta, uporedo sa prijetnjama izvana (invazije Mongola, križarski ratovi) i prijetnjama iznutra (pobune i anarhije).

Noć *taklida*, slijepo pristajanje uz mišljenje, prethodnika, širi se islamskim svijetom. Stvaralački polet islama ubijen je bukvalnim tumačenjem. Izuzetak čine periferni regioni: Perzija, sa svo-

jim velikim pjesnicima, sufijama, slikarima, i svojom safavidskom renesansom; Španija, sa izvanrednim zračenjem univerziteta u Kordovi, koje se ugasilo u vrijeme Abbasijja; Magreb sa velikom misli: Ibn Haldunom.

Tek u XIX stoljeću doći će do buđenja, do pokreta *selefije*¹ koji sanja o tome da islamu vrati njegovu stvaralačku snagu iz prvih stoljeća, da ponovo uspostavi Ummet i da usvoji zapadne tehnologije. Taj pokret, koji je započeo Džemaluddin el-Afgani, a vodio ga Muhammed Abduhu (1849 -1905.), „reformator stoljeća“, a zatim Rešid Rida (umro 1935.) često je žigosan kao zaostatak invazije Bonaparte u Egipat zbog brkanja pojmova *modernizacija* i *zapadnjaštvo*. Pa ipak, na tragu te obnove, Džemaluddin Afgani, Muhammed Abduhu, Rešid Rida, šejh Ibn Badis, Muhammed Ikbal, i toliki drugi, postavili su osnovni problem, onaj koji se još i danas pred nama postavlja: kakvo treba da bude buđenje islama da on ostane vjeran sebi, da očuva svoj identitet, a da istovremeno odgovori na probleme našega vremena?

- Šta je to Šeri'at?

Šeri'at (islamski zakon)² jeste prisustvo volje Božje u životu

1 Reformistički pokret koji je pozivao na povratak stvaralačkim izvorima islama.

2 Prevod riječi Šeri'at sintagmom *Božanski zakon* tradicionalan je. Međutim, takav prevod je nepouzdan ako se tumači na ograničavajući način, kao prosta doslovna primjena nekoliko zakonodavnih ajeta Kur'ana.

Prije nego pređemo na problem, korisno je podsjetiti da:

a) Riječ *Šeri'at* spada u predaju, a ne pojavljuje se u Kur'anu.

b) Kur'anski izraz (Sura V, 48) je *šir'a*, koji etimološki znači *put prema vodi* (point d'eau).

c) Kontekst je karakterističan: podsjećajući na kontinuitet Božjih poruka, putem jevrejskih proroka, putem Isaa i putem Muhammeda, a.s., Kur'an ističe ulogu ovog posljednjeg: „da potvrdi ranije knjige i da ih sačuva od svih iskrivljavanja“ (V, 48).

d) Zatim dolazi zadivljujući tekst: „Svakome od vas mi smo pokazali „šir'a““.

Šeri'at (sinonim od šir'a) nije dakle cjepidlačka primjena zakonika koji je van istonije, niti represivni sistem, nego Božja Poruka u svojoj cjelovitosti, to jest, istovremeno način života, baziran na Božjim porukama i skladan sa potrebama različitih zajednica. Put prema izvoru je put prema Bogu koji gasi svaku žed.

čovjeka i u istoriji. To je volja Božja koja se izrazila u kur'anskoj objavi. Nju je po prvi put ostvario Božji poslanik Muhammed, a.s. u Medini.

Bit Šeri'ata sastoji se u tome da nikad ne odvaja odnos čovjeka prema prirodi i prema drugim ljudima od odnosa prema Bogu, i da njegovo Božansko porijeklo ne sadrži u sebi nikakvu ukočenost niti imobilizam. Činjenicom da potječe iz Objave i da vrijedi vječno, ne isključuje, nego naprotiv nosi u sebi stalnu stvaralačku vitalnost.

Radi se dakle o tome da se iz neposredne istorijske stvarnosti izvedu, izdvoje vječni principi koji će omogućiti da se pristupi rješavanju suvremenih problema.

Kur'an nam stalno otkriva ciljeve koje treba da slijedimo: u zadatak ljudi svih vremena spada to da pronađu sredstva kako će postići te ciljeve.

Na osnovu glavnih ciljeva koje Kur'an postavlja čovjeku putem Božje objave, može se vršiti dogovaranje (šūra) da bi se problemima našeg vremena pristupilo odgovorno i u duhu stvaralačke inicijative. Kur'an sadrži 6.236 ajeta. Samo 228 ajeta bavi se pravnim propisima, od kojih se 70 odnose na porodična pitanja, 70 na građansko pravo, 13 na oblast suđenja i sudski postupak, 10 na ustavna pitanja, 10 na ekonomski sistem i finansije, 25 na međunarodne odnose, 30 na zakone o kaznama.¹

Sve u svemu, 3% Kur'ana bavi se pravnim pitanjima, a 0,05% problemima kazni, dok se skoro čitav ostali dio Kur'ana bavi pitanjima vjere i morala, pitanjima *pravog puta*, to jest ciljevima kojima treba težiti da bi se ispunila volja Božja.

Bez ikakve sumnje potrebno je raskinuti sa zakonodavstvom (uglavnom engleskim i francuskim) koje je naslijeđeno iz vremena kolonijalizma, jer je to zakonodavstvo rađeno na osnovu shva-

tanja svijeta i čovjeka koje islamsko društvo ne može prihvatiti. Osnovni razlog za to je slijedeći: ti zakoni ne uzimaju u obzir transcendentnu dimenziju čovjeka i zadovoljavaju se time da sprečavaju ili kanališu suprotstavljene interese individualističkog društva gdje je čovjek čovjeku vuk.

Ali ta neizbježna promjena ne može se ostvariti tako da se namjesto tog zakonodavstva, doslovno i fragmentarno, primijeni zakonik koji apsolutne principe hoće da realizira u istorijskim uslovima arapskog svijeta kakav je bio prije hiljadu godina. Istinska primjena Šeri'ata nema ništa zajedničko sa tom tromom doslovnosću.

Ona zahtijeva da se iza svakog propisa Kur'ana i Sunneta iznađe njegov razlog postojanja, princip koji ga je inspirisao, i istorijski uslovi u kojima je primjenjivan.

A naročito, i što je najvažnije, da se svaki od tih postupaka smjesti u cjelinu kur'anske objave. Šeri'at, to je svaki naš čin koji je Bog naredio, koji je objavljen cjelinom Kur'ana, a ne doslovnim čitanjem i odvajanjem nekog ajeta od kur'anske i istorijske cjeline koja mu daje pravi smisao.

Samo tako Šeri'at može biti izvor i podstrek razvoja i života društva. Da bi odigrao tu ulogu, u vrijeme kada se ruše temelji civilizacije, potrebniji nego ikada, ne može se smatrati da je Božji Zakon prestao da živi prije dvanaest stoljeća. Treba da živi, to jest da inspiriše djelovanje ljudi u svim etapama sveopćeg iskustva čovječanstva. Tek tada on će nam moći kazati kako da živimo, od Istoka do Zapada, posmatrajući čovječanstvo kao cjelinu: „*Svi ljudi su jedinstvena zajednica*“ (II; 213), jer njih je stvorio isti Bog koji im je odredio isti cilj. Zašto danas taj Šeri'at, taj Zakon Božji, ne obasjava svijet? Zašto muslimanski narodi, oslobođeni kolonijalizma, ostaju objekat, a ne stvaralački subjekat istorije? Zašto ne daju primjer istorijske inicijative? Zato što je taj zakon, taj Šeri'at, izobličen, zaustavljen u svome živom razvoju već od

¹ Prema Abdulahabu Hallafu Kalafu: „*Ilm usul-fikh*“

prvih stoljeća svoje istorije. Zato što se Kur'an čita očima mrtvača. Očima ljudi koji su, nekada, na osnovu vječne objave Kur'ana, bili sposobni da rješavaju probleme svoje epohe. A mi ne možemo da rješavamo probleme naše epohe jer se zadovoljavamo da ponavljamo njihove formule i nadahnjujemo se njihovim metodama. Vratiti se izvorima, to ne znači da u budućnost ulazimo natraške, očiju okrenutih ka prošlosti, nego da ponovo nađemo živi izvor i stvaralački dinamizam ranog islama. Šeri'at nije ustajala bara do koje bismo išli da zahvatimo zagađenu vodu: time ne bismo mogli zadovoljiti našu novu žeđ. Šeri'at je lijepa rijeka koja blista i koja oplođuje obale koje zapljuskuje.

Kakvo treba da bude buđenje islama da bi on mogao odgovoriti na probleme našeg vremena, a da istovremeno očuva svoj identitet?

Renesansa islama nije moguća ako se ne izbjegnju slijedeća iskušenja:

- imitiranje Zapada;
- oponašanje prošlosti.

Na primjer, smatra se karakterističnom za Šeri'at doslovna primjena jednog ajeta Kur'ana: „*Onome koji ukrade i onoj koja ukrade odsijecite ruke njihove*“ (V, 38).

Ta kazna se smješta u čitav kontekst Kur'ana, gdje se ideja o beskrajno samilosnom Bogu ni najmanje ne slaže sa ireverzibilnom kaznom (kaznom koja trajno djeluje), kakvo je odsijecanje ruke. Uostalom, već slijedeće aje iza toga, što govori o odsijecanju ruke, dodaje: „*A onome ko se iza nedjela svoga pokaje i popravi se - Allah će sigurno oprostiti. Allah doista prašta i samilostan je*“. Uostalom, Kur'an ne koristi nikad argument „odvrćanja“ (od loših djela) navođenjem strogih kazni. Ono što je u Kur'anu zapisano o kaznama podudara se sa naučnim saznanjima savremenih kriminologa koji su, na primjer, ustanovili da ukidanje smrtno kazne ni u jednoj zemlji nije dovelo do povećanja

broja ubistava.

Broj delikata, naročito krađa, bitno ovisi o ukupnim društvenim uslovima koji ih izazivaju, a ne o strogosti kazni kojima se suzbijaju ti delikti.

Pravi problem, kome je Poslanik u Medini pristupio na primjeran način u datim istorijskim uvjetima, bio je da uklopi *kazneni zakonik* u kontekst društvene pravde u kojoj za krađu ne bi više bilo mjesta, pa, prema tome, kazna je bespredmetna.

To je toliko tačno da je jedan od najbližih Poslanikovih drugova, Omer, kad je postao halifa, smatrao da se kazna odsijecanja ruke na može primjenjivati u vrijeme gladi, kada vlast nije u stanju da osigura društvenu pravdu.

U tom smislu, En-Nesai i Abu Davud kazuju slijedeći hadis:

Abbad ben Šarahbil je rekao: „*Došao sam u Medinu sa očevim roditeljima. Ušao sam u žitno polje. Išćupao sam nekoliko klasova i izdvojio zrnevlje. Došao je vlasnik polja. Uzeo je moju odjeću i tukao me. Pošao sam kod Poslanika da se potužim na tog čovjeka*“. Poslanik ga je pozvao sebi. Pitao ga je: „*Šta te je navelo da tako postupiš?*“

On je odgovorio: „*O, Božji Poslaniče, ovaj čovjek je ušao u moje polje, ćupao je klasje i izdvojio zrna*“ Poslanik je rekao: „*On nije znao, a ti ga nisi podučio, bio je gladan, a ti ga nisi nahranio. Vрати mu njegovu odjeću. - I Božji Poslanik je naredio da mi daju mjericu žita*“.

Prema pričanju Jahje ibn Abdurrahmana Hateba:

„*Hatebovi robovi su ukrali kamilu od jednog čovjeka iz plemena Mazina. Zaklali su je (da je pojedu). Priznali su. Omer ibn Hattab je poslao po vlasnika robova i saopćio mu šta se desilo, a zatim je naredio da se odsijeku ruke robovima. Predomislivši se, pozvao je vlasnika robova i rekao mu: - Bio sam naredio da im se odsijeku ruke. Ali ja mislim da si ti kriv za toliku glad tvojih robova, pa su oni bili prisiljeni da učine to djelo koje Bog zabranjuje. A, pošto si ti kriv za njihovu glad, kunem se Bogom da*

ću tebe strogo kazniti. Skupo ćeš to platiti. Zatim je upitao čovjeka iz plemena Mazina koliko traži za kamilu. Ovaj odgovori: - Kad bi mi se ponudilo 400 dirhema, ja bih odbio. Omer reče vlasniku robova: - Podaj mu 800 dirhema". Taj događaj je ispričan u knjizi „El-Muvetta“ imama Malika. Ti primjeri treba da nam pomognu da shvatimo slijedeće: nastojati primijeniti Šeri'at odsijecajući ruku kradljivcu, to je isto što i početi od kraja. Prvi zadatak društva, koje nastoji da slijedi Božje zakone, sastoji se u tome da ukloni društvene uvjete koji nagone na krađu, tj. sve oblike društvene nepravde i bijede.

Ako se počne sa represijom, najsiromašniji biće najviše pogođeni. Ako im se odsijeku ruke, biće im onemogućeno da se pomoću rada reintegriraju u društvo. To poniženje, i to neopravljivo isključenje iz društva pogađa najbjednije (a dopušta „onima što gomilaju bogatstvo“ - Sura CXI - da i dalje podvaju društvo nejednakošću). To je bogohulan čin koji prkosi i Božjoj pravdi i beskonačnom Božjem milosrđu. Poslanik je toliko odan pravdi i jednakosti, da sa prezirom odbacuje svaku intervenciju, kojom bi se od zaslužene kazne poštedili moćnici i bogataši. Kako sam kaže, on bi bio spreman da kazni i vlastitu kćer Fatimu, ako bi pogriješila.

Ništa, dakle, nije suprotnije duhu Kur'ana nego primijeniti kažnjavanje prije nego zavlada društvena pravda. U pogledu toga Kur'an je potpuno jasan: On odlučno osuđuje one koji nagomilavaju bogatstva i broje ih (CIV, 2 i IX, 34). On na njih priziva kaznu džehennemsku. Kur'an i Sunnet organizuju preraspodjelu bogatstva: Kur'an je ustanovio zekat, to jest, ne milostinju po vlastitoj volji nego obavezno davanje, i to ne na osnovu dohotka, nego na osnovu bogatstva. A Sunnet generalno određuje davanja u visini od 2,5% od novca koji se ne ulaže u investicije (od toga su oslobođena samo sredstva za proizvodnju). Jednostavan račun pokazuje da bi se pri takvom procentu imanje potpuno potrošilo za 40 godina, u toku života jedne generacije, jer niko ne smije

živjeti kao parazit, od samog bogatstva naslijeđenog od roditelja.

U zemlji gdje bi se ti propisi strogo primjenjivali, to jest kada bi Zakon Božji počeo da vlada na ekonomskom i društvenom planu, kada bi zavladao istinski Šeri'at, kradljivac bi mogao biti samo bolestan čovjek, jer ne bi imao nikakvu „potrebu“ da krađe.

Ukratko, prvi uslov da ne kliznemo u doslovno čitanje, to jest da - preskočivši naslage 12-stoljetnih komentara, skolastike, formalizma, svođenja Poruke na ono što je stoljećima odgovaralo prvim dinastijama - vratimo se samom Kur'anu, totalnom Kur'anu, u njegovoj cjelini i njegovom duhu.

Ma kakvo bilo bogatstvo Hadisa, Poslanikovog Sunneta, velikih tumača i velikih pravnika prošlosti, ma kakvo poštovanje dugovali tradiciji zbog iskustva koja crpimo iz nje, mi ne možemo staviti na istu razinu Kur'an, koji je Božja Riječ, i Hadis, koji je ljudska riječ. Nemamo pravo da riječju ljudskom potamnimo Riječ Božju.

Sam Kur'an uči nas tom razlikovanju i toj skromnosti, govoreći da, van onoga što mu je objavljeno od Boga, Poslanik je samo čovjek kao i svi drugi: „Reci: Ja sam čovjek kao i vi“ (XVIII, 110; XLI, 6). „Tvoje je da kazuješ Riječ Božju. Ti nemaš vlasti nad njima“ (LXXXVIII, 21-22).

Jedna od drama islama je možda u tome: već više od hiljadu godina postoji težnja da se izbriše granica između ljudske i Božje Riječi, između objavljivanja Univerzalne Poruke, i tradicije svojstvene za jedan poseban narod u jednom određenom trenutku istorije.

- Šta je to Sunnet (tradicija)?

Sunnet je, prema Kur'anu, drugi izvor islamskog zakona. Treba razlikovati *Božji Sunnet*, to jest istoriju Njegovih intervencija u životu ljudi putem povremenih objava preko Njegovih poslani-

ka¹; *Poslanikov Sunnet*, tj. sve njegove izjave (osim onoga što je „sišlo“ kao objava), sve ono što je radio, preporučio ili odobrio da se radi; *fikh*; to jest pravnu misao islamskih velikih pravnika, osnivača četiri mezheba, priznata u sunnitskom islamu (hanefije, malikije, šafije i hanbelije), prilikom rješavanja problema na koje ni Kur'an niti Poslanikov Sunnet nisu dali izričit odgovor.

Potrebno je, na bazi tih primjera ustanoviti *fikh* za XX stoljeće.

Sunnet je sasvim pouzdan izvor. Potrebno je da, na osnovu onoga što znamo, na osnovu svjedoka, savremenika Poslanika, na osnovu provjerenih historijskih podataka, utvrdimo principe kojih se Muhammed, a.s. držao u svome vladanju zajednicom Medine na političkom, socijalnom, ekonomskom i moralnom planu. To će nas inspirisati da u uslovima naše epohe, kao što je to učinio Ebu Hanifa kada je islam postao velika imperija, obnovimo transcendentnu dimenziju čovjeka i da u zajednici međuljudski odnosi budu takvi da se svaki ugovor realizuje pred Božjim pogledom. To je uloga nezamjenljivog Šeri'ata.

2 - O ČITANJU KUR'ANA

Sam Kur'an daje nam ključ za njegovo čitanje, principe za njegovo tumačenje, kako bismo otkrivali značenje riječi i ujedno primjenjivali te principe na nove probleme koji se postavljaju. On nam u više navrata ukazuje na tri glavna pravila:

- Bog govori čovjeku u **alegorijama**;
- On ne daje apstraktne naredbe, nego konkretne historijske naredbe i primjedbe;

¹ Sama riječ *Sunnet* (predaja), koja se pojavljuje jedanaest puta u Kur'anu (od čega dva puta u množini), ako ne označava samo običaje starih (VIII, 38; XV, 13; IV, 26, u množini), označava samo Božji Sunnet, način Božjeg djelovanja (XVII, 77; XXXIII, 38; XXXIII, 62; XXXV, 43; XL, 85; XLVIII, 23 i III, 137, u množini), to jest kontinuitet poruka putem poslanika.

- Kur'an ne dokida ranije objave, nego otklanja njihove deformacije, a što je najvažnije: dopunjuje ih, obračavajući se svim narodima i usmjerava ih u svim vidovima života.

a) Alegorije i simbolizam (Gazali)

„Allah - kaže Kur'an (XIII, 17) - **navodi primjere za istinu i neistinu**“ ili takođe (XIV, 25): „Allah ljudima navodi primjere (alegorije) kako bi primili pouku“.

To se ponavlja i ilustrira mnogo puta (II, 266; XIV, 25 itd.)

Jednom riječju; „*Knjiga sadrži poruke čiji smisao je nedvojbena (ajet muhkemet), oni su glavnina Knjige, a i one koje mogu imati više značenja (mutešābihāt).. a sve dolaze od Boga*“ (III, 7).

Taj simbolizam proističe iz transcendentnosti Božje.

To je potreban uslov da se izbjegnu zablude doslovnog čitanja i da se oslobodimo dogmatizma desetstoljetnih komentara. Ne smije se brkati alegorija da se označi neki smisao i historijska riječ kojom se direktno odgovara na neko pitanje.

U Kur'anu se kaže: „*Pogledi do Njega ne mogu doprijeti*“ (VI, 103). Bog je van svakog opažanja osjetilima, van svake definicije i van svakog pojma kojim bismo željeli da Ga predstavimo.¹

Dakle, nijedna riječ, kada se radi o Bogu, ne može Ga „označiti“ osim dalekih alegorija, neodgovarajućih metafora, misterioznih i uvijek dvosmislenih simbola.

Jedan od najtemeljitijih komentatora Kur'ana, Zamahšeri, u svome tumačenju ajeta 35 sure XIII (gdje se džennet prikazuje u vidu vrta s rijekama) kaže da se tu radi o **alegoriji** gdje se, pomoću slike nečega što mi iskustveno poznajemo, označava ono što mi ne možemo percipirati našim osjetilima.

¹ Vidi: Gazali (*Miskāt el-Enwar*, pogl. 2) što on naziva: „Izlaganje kur'ankih simbola“.

Tako Zamahšeri izlaže osnovni princip svake teologije i svakog tumačenja: Božansko se ne može ni percipirati ni shvatiti, može se samo naznačiti.

Gazali definira sufizam na slijedeći način: „To je put gdje se očišćenje sastoji u tome da se srce prvo očisti od svega što nije Bog, a završava sa potpunim nestankom u Bogu“ (*Zabluda i oslobođenje*, Poglavlje IV, „Sufizam“).

Pošto se Bog ne može ničim definirati, ničim usporediti, pošto se ne može smjestiti u koordinate vremena i prostora, što mogu stvari, On se ne može opisati ni običnim govorom ljudi (praktična realizacija jezika) ni jezikom nauke.

Sva teologija nije ništa drugo nego poezija: da bi nas podsjetila na Boga i Njegovo prisustvo u svim stvarima, ona nije dokazivanje nego prizivanje.

Objava, koja predstavlja zahvat Boga u istoriju i život ljudi, to jest jedan oblik odnosa Boga i čovjeka, pokret Boga prema čovjeku, kao što je molitva kretanje čovjeka prema Bogu, da bi se prekoračilo neprekoračivo vrši se po istom zakonu: transcendentnosti. Sve, kao i čovjek, može o Božanskome govoriti samo u metaforama. Bog se obraća čovjeku u alegorijama, *znakovima*, koje je čovjek dužan da odgonetne i da razumije. Taj *znak* može da bude neki događaj, neki prirodni fenomen, neko ljudsko biće, ili aje iz Knjige-objave. Sve je to jezik kojim nam Bog govori.

Svaki put kada čitamo odvojeno neki odlomak iz Kur'ana, u njegovom čisto vanjskom, doslovnom, značenju, zaboravljajući transcendentnost Božju, zaboravljajući da se može raditi o nekom simbolu, metafori, ili nekoj alegoriji, mi tada nismo vjerni kur'anskoj riječi: mi na nju prenosimo nesavršenost naše ljudske inteligencije. Šejh Muhammed Abduhu u svojoj knjizi „*Risalet et-Tewhid*“ bilježi o tome (str. 7): „Kur'an je dao Bogu atribut koji su više apstraktni nego oni koje su Mu dale ranije religije. Međutim, među ljudskim atributima, postoje takvi koji su istog

naziva i iste kategorije kao i atributi Božji: kao moć, sloboda, sluh, vid, Kur'an Mu čak pripisuje neke osobine koje liče ljudski-ma, kao - sjesti na prijesto, imati lice i ruke“. „Razum“, piše on, „nije tako građen da može prihvatiti logičku nemogućnost... Ali, ako u Objavi ima nešto što se prividno čini kontradiktornim, razum treba da sebi kaže da prividni smisao nije onaj pravi.“

Kad čitamo da je „*ruka Božja stavljena na ruku čovjekovu*“ (XLVIII, 10), hoćemo li smatrati da Bog ima ruke? ili pak da je On blag i milostiv i da Ga mi osjećamo kao toplinu ruke koja voli i koja prašta, i takođe kao čvrstoću ruke koja nas vodi pravim putem?

Kada čitamo da je Bog „*čovjeku bliži od vratne žile kućavice*“ (L, 16), da li ćemo Ga postaviti na to mjesto, ili ćemo Ga osjećati prisutnim u svakoj stvari i u središtu nas samih, kao da smo samo jedna obična iskra Njegove žeravice?

Ta ubitačna doslovnost može takođe biti izbjegnuta ako uzme-mo u obzir još jedan poziv Kur'ana i uputstvo kako ga treba čitati. Kur'an, kao i Biblija, sadrži istoriju Božjih intervencija u životu ljudi. Ti prodori Vječnosti u vrijeme, Apsolutnog u relativno, događaju se uvijek u jednom određenom trenutku ljudske istorije i izražavaju se, u Knjigama, jezikom i nivoom razumijevanja dotičnih ljudi. Ne radi se dakle o apstraktnom tekstu, smještenom van vremena, nego o konkretnim istorijskim **primjerima**, načinom pomoću kojeg se odgovara na datu situaciju na osnovu vječnih principa objavljenih u Poruci.

b) Apsolut i istorija

Sam Kur'an nam ukazuje da je dao *primjere*, konkretne slike principa, a mi treba, ne da pasivno čitamo, nego da razmišljamo o tim primjerima i da odatle izvlačimo pravila: „*Mi u ovom Kur'anu navodimo svakojake primjere da biste pouku primili*“ (XXXIX, 27), „*O vjernici, brinite se o sebi*“ (V, 105).

Osim toga, Bog je svakoj zajednici poslao Svoju poruku na jeziku te zajednice: „*Nije bilo naroda kome nije došao onaj koji ga je opominjao*“ (XXXV 24 i XVI, 36).

Prvi komentatori Kur'ana, kao Taberi, i prvi autori zbirki hadisa uvijek su pokazivali temeljitu brigu da podsjetu u kojem istorijskom kontekstu je „sišlo“ neko aje, ako je ono bilo povezano čak i za najsitnije detalje Poslanikova života.

Uvijek se radi o konkretnom odgovoru Boga na pitanje koje je Poslanik postavio za svoju zajednicu. Ta *istoričnost* ne oduzima ništa od univerzalne i vječne vrijednosti poruke. Svaka od tih Božjih intervencija u vjersku zajednicu Mekke, kao i u istovremeno vjersku i političku zajednicu Medine, sadrži jedno pravilo djelovanja koje vrijedi za sve narode i za sva vremena, ali to ima specifičan oblik, vezan za konkretne okolnosti te epohe i te zemlje.

Kada Kur'an govori o ponašanju prema robovima, kada na primjer kaže: „*Uistinu je rob-vjernik bolji od mnogobošca*“ (II, 221), da li to aje objavljeno društvu u kome je postojalo ropstvo gubi svoju vrijednost u društvu gdje ropstvo ne postoji? Ne. Ono samo gubi svoj istorijski oblik, ali zadržava svu snagu vječnog poziva: *vrijednost* jednog čovjeka ne zavisi od njegove krvi ili njegova imetka, nego od njegove pobožnosti i od njegovih vrлина. Drugim riječima, čitanje Kur'ana ne može biti uvijek doslovno. Svaki put kada se princip djelovanja izražava specifičnim jezikom i u posebnim uslovima vremena njegove objave, treba živi **princip** izvaditi iz mrtve zemlje. To znači, da bi se primjenjivao islamski zakon, Šeri'at, ne smijemo se zadovoljiti da razmišljamo pomoću dedukcije, nego pomoću analogije.

U društvu, koje je potpuno drugačije od onoga kojim je vladao Poslanik, primjena tih principa od strane Muhammeda, a.s. predstavlja model (Poslanikov Sunnet) koji, da bi bio izvor i inspiracija za jedno drugačije društvo, zahtijeva - ne slijepu imitaci-

ju, neobaziranje na nove uslove primjene vječnog principa, nego razmišljanje po analogiji, kako bi se princip primijenio na „nove“ slučajeve.

Niko nas ne može osloboditi odgovornosti i nastojanja da smišljamo u naše vrijeme, u vezi s novim problemima, rješenja koja su u skladu sa kur'anskim zakonom.

Sam Kur'an daje primjer te istoričnosti: kako bi se odgovorilo na novu situaciju dešavalo se da jedno aje bude opozvano (derogirano) i zamijenjeno drugim ajetom: „*Kada Mi jedan ajet dokinemo drugim - a Allah najbolje zna što objavljuje, - oni govore: Ti samo izmišljaš!*“ (II, 106, XVI, 101).

Čak i u pogledu molitve može da dođe do takve promjene. Konkretna primjer za to je promjena *kible*, pravca u kome se okrećemo da bismo obavili namaz. U prvoj džamiji koju je izgradio poslanik Muhammed, a.s. u Medini 622. godine, kibla je bila okrenuta prema Jerusalimu. Zatim jedan pasus Kur'ana naređuje izmjenu i objašnjava (II, 142-150). I ovdje, bez obzira na *istorijsku* promjenu, izazvanu pogoršanjem odnosa sa jevrejskom zajednicom, smisao i cilj ostaju isti. Radi se o tome da se određivanjem kible istovremeno označi jedinstvo Ibrahimove vjere i jedinstvo Ummeta muslimanske zajednice. U oba slučaja svi muslimani okreću se prema istoj tački u prostoru, i u oba slučaja radi se o visokom vrednovanju mjesta Ibrahimove misije: Jerusalimu ili Mekki, sa njenom K'abom. Sam Kur'an naglašava relativnost činjenice u odnosu na smisao: „*A Allahov je istok i zapad: kuda god se okrenete, pa - tamo je Allahova strana*“ (II, 115).

Protiv svakog bigotizma i formalizma, Bog ne samo naglašava vrijednost unutrašnje vjere u odnosu na ritualizam, nego naglašava značaj vjere koja se manifestira u odnosu prema drugima: „*Nećete zaslužiti nagradu sve dok ne udijelite od onoga što vam je najdraže...*“ (III, 92). Ponašanje vjerno takvom duhu jeste postupanje na osnovu primjera velikih pravnikā islama koji su nastojali da Božanske Riječi tumače (idžtihad) onako kako su to

zahtijevale nove prilike. Potrebno je, ponovimo to, da iz neposredne istorijske situacije izdvojimo vječne principe koji će nam pomoći da pristupimo rješavanju današnjih problema.

Kur'an nam objavljuje vječne vrijednosti: on nam ih objavljuje specifičnim odgovorom koji je dao na određene istorijske probleme. Taj istorijski karakter Božanske Objave, tj. specifičan odgovor koji daje na probleme jednog posebnog društva, u jednom tačno određenom času njegove istorije, potpuno je očevidan u Kur'anu.

*„Svako doba imalo je Knjigu,
Allah je dokidao što je htio,
a ostavljao što je htio“ (XIII, 38-9)*

Kada nam Kur'an kaže (XVI, 80),

*„Allah vam daje da u kućama svojim stanujete i
daje vam od kože stoke šatore, koje lako
nosite kad na put idete i kad konačite...“,*

jasno je da se to odnosi na jedan tačno određen trenutak istorije, na zajednicu nomada kako bi im se rekla vječna istina: ona o brizi i o prisustvu Boga, nasuprot prometejskoj, faraonskoj, ili faustovskoj umišljenosti čovjeka da je dovoljan sam sebi.

To je podsjećanje na transcendentnost, nasuprot dovoljnosti, koja ima vječnu vrijednost za sve uobražene graditelje: one što su podizali piramide, kao i one koji grade nuklearke.

Kada Kur'an, preporučujući nam da se očistimo prije molitve, nama kaže: „... ako ne nađete vode, onda čistom zemljom potarite svoja lica i ruke“ (V, 6), jasno je da se ne obraća Eskimima, nego stanovnicima pustinje.

„Svima vama smo zakon i pravac propisali“ (V, 48)

Ili, kada Kur'an naređuje u vezi mjeseca ramazana: „... I jedite i pijte sve dok budete mogli razlikovati bijelu nit od crne niti zore, od tada postite do noći“ (II, 187).

Jasno je da se naredba upućuje narodu u čijem se geografs-

kom području dužina dana i noći ne razlikuje mnogo. Kod Eskima, gdje noć može trajati šest mjeseci, doslovna primjena tog ajeta značila bi smrt.

To je ekstremni primjer nemogućnosti doslovne primjene propisa ne uzimajući u obzir geografiju ili istoriju, pod izgovorom da se ne prihvata nikakvo *objašnjavanje* Kur'ana koje se ne bi bukvalno držalo teksta. Kroz svako lokalno iskustvo Kur'an donosi vječnu Poruku. Naredbom za simbolično pranje podvlači se potreba da se vrši ritual čišćenja kako bi se, uz molitvu, obilježila stanka u svakidašnjem životu, kako bismo se povremeno oslobodili svih neposrednih briga, dali svakom svome činu pravi smisao, i uključili ga u čisti izvor svakog stvaranja: izvor Božje transcendentnosti.

Zar nije Kur'an zadivljujuće ukorijenjen u istoriju? On, u suri CXI, spominje po imenu i ostavlja džehennemskoj vatri lične neprijatelje poslanika Muhammeda, a.s. amidžu Ebu Leheba i njegovu suprugu; zar mi iz te sure ne možemo, pored anegdote smještene u istoriju plemena, izvući smisao prokletstva koje Kur'an upućuje na one koji gomilaju bogatstvo, na današnje prebogat narode i multinacionalne kompanije. Može se navesti mnogo primjera te istoričnosti Kur'ana. Kada je, na primjer, Merjem odbačena kao treća osoba u Trojstvu kod kršćana; ta osuda *mariolatrije* (obožavanja Marije) tačno je datirana: tu jeres napao je Origen kod Koliridijaca (*Contra haeresias*, IX, 13) i kod Ofita koji su miješali Djevicu s Duhom (In Joannem commentarii, II, 6).

Polemika je dakle smještena u jedan tačno određeni trenutak istorije, i danas nema nikakva smisla. Ona je odgovarala onome kako i koliko su kršćanstvo poznavali muslimani u vrijeme Muhammeda, a.s. A poruka je izražena njihovim jezikom.

Istoričnost Kur'ana proističe takođe iz činjenice da je objava vječne Poruke upućena jednom konkretnom narodu u određenom

momentu njegove istorije i jezikom koji on potpuno razumije. „*Mi nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga, da bi mu objasnio*“ (XIV, 4). „*Svako doba imalo je knjigu*“ (XIII, 38).

Isti je slučaj sa vjerovjesnikom islama. On je Božju Poruku saopštio na arapskom jeziku (XX, 113). Ali to je poruka koja se upućuje svim ljudima i za sva vremena. Svaka sura i svako aje, u Mekki ili u Medini, jeste Božanski odgovor na neki konkretni problem. To ne znači da treba dovesti u pitanje Božanski karakter te Objave zato što je smještena u jedan trenutak istorije, kulture, života jednog naroda: „*Mi u ovom Kur'anu objašnjavamo ljudima svakojake primjere*“ (XVII, 89; XXXIX, 27) i: „*O vjernici, brinite se o sebi*“ (V, 105). Jezik kur'anske objave nije samo simboličan, on je istorijski.

Islamski zakon (*Šeri'at*) predstavlja potpunu suprotnost rimskom pravu: rimsko pravo (iako ima svoj izvor u odnosima snaga i u stvarnosti rimskog društva) pokušava da stvori utisak da pravi zakone u apstrakciji, predviđajući vječne okvire za buduće aktivnosti. Kur'anski tekstovi, iz kojih su izvedeni principi islamskog zakona, bave se, naprotiv, stvarnim, istorijskim događajima. Odgovor u određenom istorijskom trenutku ima Božansku inspiraciju i, da bi se primijenio na neki novi slučaj, potrebno je da se shvati njegov cilj, njegov razlog postojanja.

Jedinstvena vječna Poruka upućena je svim narodima preko poslanika koji su govorili njihovim jezikom - to jest na razini razumijevanja dotičnog naroda - iako istorijski oblik Poruke nije ni najmanje u suprotnosti sa njenom apsolutnom vrijednošću.

Odbijanje objašnjavanja poruke paralizira naše djelovanje fiksirajući ljudske odnose za jedan prošli trenutak istorije.

Kur'an daje svoje propise, manje kao naredbe, a više kao principe vladanja. Mi ne treba da suprotstavljamo aje ajetu, shvatajući ih doslovno, kao što su to činili oni koji su predbacivali Poslani-

ku za njihovo opozivanje¹ i koje on osuđuje (XVI, 101). Treba da kroz alegorije i u istoriju smještena djela shvatimo namjeru koja ih pokreće i daje im smisao, da shvatimo veliki Božji plan upućen preko Poslanika, Njegov cilj, cjelinu.

Taj princip povezanosti omogućuje nam da izbjegnemo doslovnost i da proživljavamo Božansku Riječ u svom njenom plodnom jedinstvu. Šejh Muhammed Abduhu preporučuje nam (*Risalet et-Tewhid*, str. 8) da „tražimo pravi smisao rukovodeći se svim onim što je rekao Poslanik“ Tako isto, šejh Ibn Badis, formulišući princip ukupnosti čitanja Kur'ana, piše: „Ima mnogo djelova u Kur'anu koji objašnjavaju druge djelove“ (*Šihab*, juni 1933., str. 266). To znači da treba izbjegavati doslovno čitanje Kur'ana, izolujući jedno aje da bi mu se dalo apsolutno značenje namjesto da se traži njegov duboki smisao smještajući ga u kontekst cjeline kur'anske objave.

Princip je jasan: u svakome slučaju radi se o tome da razmišljamo o cilju jedne naredbe ili zabrane i iznađemo sredstva i načine da postignemo taj cilj. Srž je u tome da principi Objave nisu sakriveni. To znači da svaka naredba i svaka zabrana mogu, i čak moraju, biti zaobiđeni ako bi njihovo izvršavanje kod nas smanjilo poštovanje onoga što je najveća vrijednost islama.

Braniti islamsku poruku u njenom globalu, to znači postaviti se ne samo u panislamsku perspektivu, osloboditi se razdrobljenosti na nacije jednog Ummeta, koji su kolonijalisti podijelili da bi ga lakše pokorili, nego u jednu univerzalnu perspektivu, budeći sve duhovne familije Ibrahimovog potomstva, sve mudrosti triju svjetova, uključujući tu i humanizam onih koji sebe nazivaju ateistima, jednostavno zbog toga što nisu svjesni da nji-

¹ Sama ideja opozivanja je besmislena: Bog ne koriguje jednu Svoju odluku drugom odlukom. Ideja derogacije naumpala je onima koji su nesposobni da čitaju Kur'an u njegovu jedinstvu i u istorijskim uslovima u kojima je on davao primjere. Bog ništa ne opoziva: na osnovu istoga i vječnog principa, On različito rješava probleme koji se različito postavljaju u raznim periodima i situacijama istorije.

hova vjera u čovjeka proističe iz vjere u Boga, a da oni to i ne znaju.

Jer, ono što je najvažnije to nije ono što čovjek govori o svojoj vjeri, nego šta ta vjera čini od čovjeka.

IV - ZA NOVO ŠIRENJE ISLAMA

1 - ISLAM I KONTINUITET OBJAVE

Hoćemo da širimo našu vjeru, a ne poznamo vjeru drugih ljudi. Pravi dijalog, inspirisan preporukama islamske da'we, nastojanjem da ubijedimo našeg sagovornika, ne može se ni u kom slučaju zasnivati na argumentu autoriteta. Naš sagovornik, po definiciji, ne pripada našoj vjeri. Prema tome, mi ne možemo već od samog početka zahtijevati da on prihvati kao dokaz naše tekstove, bilo da se radi o Kur'anu ili o Hadisu.

Jedini moguć i efikasan način jeste da pođemo od onoga što nam je zajedničko, da mu pokažemo metodom rasuđivanja, koju on prihvata, da njegova vjera ima granice i nedorečenosti.

Evo tri primjera:

1 - Problemi islamske da'we u Indiji

U pogledu kible Jevreja i kible muslimana Kur'an kaže: „Svako se okreće prema svojoj kibli, a vi se trudite da druge, čineći dobra djela, pretećete! Ma gdje bili, Allah će vas sve sabrati“ (II, 148). Da bi se između hinduista i muslimana uspostavio istinski dijalog, ne radi se o tome da se traži od muslimana da pravi ustupke kako bi izbrisao razlike između njega i brata hinduiste, niti se traži od hinduiste da pravi ustupke kako bi izbrisao razlike sa bratom muslimanom.

Istina je da Kur'an ne spominje nijednog vjerovjesnika u Indiji, ali kaže: „Mi smo objavljivali i poslanicima o kojima smo ti

prije kazivali i poslanicima o kojima ti nismo kazivali“ (IV, 164 i XL, 78).

Ono što je zajedničko svima, to je Božanska Poruka, često izopačena, ali koja se svodi na vrlo jednostavnu poruku: Bog je jedan (et-tewhid billah), bez koje bi svijet bio kaos. Tu spada i jedinstvo ljudi, što znači da nijedan čovjek ne može biti superiorniji od drugoga osim po pobožnosti; zatim jedinstvo smisla života na koji nam Bog ukazuje Svojim znakovima (ajetima), počev od prirodnih pojava i historijskih događaja, do kazivanja poslanika; odgovornost čovjeka i njegova dužnost da radi na izmjeni svijeta i ljudskih zajednica u skladu sa Božjom voljom.

Pošto je Bog slao poslanike svim narodima, kao što kaže Kur'an, da bi donijeli istu Poruku, na jeziku i na nivou razumijevanja svakog naroda, nesumnjivo postoje tragovi te Poruke u velikim svetim tekstovima Indije, u *vedama*, *upanišadama*, *Bhagavad-Giti*.

Pomiješana čak sa politeizmom, koji je bio karakterističan za stare narode (mnoštvo imena za imenovanje Božanstva), u veličanstvenoj poeziji vedske himne, već se pojavljuje svijest o dubokom jedinstvu života, jedinstvu ljudi, prirode i Božanskog.

Kroz različita Božja imena, od kojih svako izražava neki od oblika učešća čovjeka u vrhovnom Jedinstvu putem žrtava, djelovanja; saznanja i ljubavi, vedske himne jasno kažu (*Rg-Veda* I, 164 i 70; III, 5; V, 3; a naročito X, 145): „Oni Mu daju razna imena, Njemu, koji je u stvari Jedan“. Oni Njegove znakove prepoznaju u svakoj stvari: „Sve stvari govore... Govorite stijene i planine! I kamenje, naduto sokom, zasićeno, govorilo je rzanjem koje liči na rzanje konja“.

Upanišade otkrivaju čovjeku njegovu zabludu da je dovoljan sam sebi i da je vrhunska stvarnost: njegov život ima smisao i realan je samo u odnosu na Jednoga. Švetara - upanišada poučava: „Bog, jedini, skriven u svim bićima, koji prodiere svuda, unu-

trašnje Ja svih stvorenja, savjest svake akcije, prisutan u svim bićima, Svjedok, Vladar, Apsolutni, bez oblika i bez dvojnika“ (VI, 5).

Kao što će, u svojoj sveobuhvatnosti, reći Kur'an: „On je Prvi i Posljednji, i Vidljivi i Nevidljivi; i On zna sve!“ (LVII, 3). „Sve dolazi od Allaha“ (IV, 78). „Allahu se sve vraća“ (II, 210.. itd). Prema vedama, Bog je ne samo „unutar svega što postoji, nego je i izvan svega što postoji, prostraniji od Univerzuma“.

Tako je, pored panteizma, nastalo umovanje o transcendentnosti Boga. Bhagavad - Gita, napokon, rezimirajući svu mudrost veda, postavlja osnovno pitanje za čovjeka: šta je Božja volja? Kakav je zadatak čovjeka koji se podvrgava toj volji? Zatim dolazi uzvišeni proročki odgovor na pitanja Ardžune: „Tvoj je zadatak da djeluješ, ali da ne uživaš plodove tvojih djela. Čovjek koji savladava sve svoje želje i ide slobodan od veza i koji ne govori: 'Ovo je moje', niti 'ja', taj čovjek pronalazi mir. Izvrši svoj dnevni zadatak, jer djelovanje je plemenitije od pasivnosti“. Zar ta pouka nije u skladu sa poukom Kur'ana gdje se govori o odgovornosti čovjeka kao *Božjeg zastupnika*. Ne idemo za tim da stvorimo iluziju da nema razlike između hinduizma i islama, nego samo želimo podsjetiti da sve svete Poruke dolaze od istoga Boga i sa sobom nose ista uputstva. Takvo je, na primjer, duboko vedsko razmišljanje o *advaiti* (*monizam*), mada ne treba ni prenaplašavati ni potcenjivati duboke razlike između hinduske *advaite* i muslimanskog *tewhida*, o čemu je pisao El-Biruni (973-1050) u svojoj knjizi „*Ispitivanje hinduskih shvatanja*“. Ono što je prihvatljivo i što treba odbaciti, obogatilo bi naša uzajamna shvatanja o Jedinstvu i pokazalo stvarne sličnosti i razlike u djelovanju pravog hinduiste i pravog muslimana, što proističe iz odgovarajućeg shvatanja *advaite*, odnosno *tewhida*. Taj dijalog mogao bi se danas zasnivati na zajedničkom traženju načina da se oslobodimo pozitivističkog i individualističkog načina života i mišljenja Zapada koji vodi svijet prema planetarnom samoubistvu.

2 - Problemi islamske da'we na Zapadu

Glavni doprinos Evrope nije tehnika nego kritika. Ne zato što bi tehnički doprinos bio zanemarljiv, ako nam mudrost ljudi i Božja objava omoguću da taj doprinos integriramo u naš život na kritički i selektivan način, kako bi tehnika poslužila za napredak čovjeka, a ne za destrukciju.

Ali tehnika nam uvijek pruža samo sredstva, a danas rizikujemo da umremo od viška sredstava, ali manjka ciljeva.

Ono što je Evropa pridonijela, od Sokrata do Kanta, od Kirkegarda do Marksa, od Ničea do Huserla, to nije vjera, nego sumnja. Ta sumnja je podsticaj za vatru, koja je potrebna svakoj istinskoj vjeri.

Kada Kant kaže: „Priznavati sve obaveze kao Božje naredbe“, On prelazi najvažniji prag čitave istorije zapadne filozofije: on priznaje ciljeve naznačene prije mnogo stoljeća mitovima i objavama, ali odbija težnju čovjeka da govori i djeluje u ime transcendentnog Boga, koji se ne da svesti na naš moral niti na našu logiku. Mitovi i objave su istiniti. Oni nam kazuju o našim konačnim ciljevima. Ali to nisu znanja, to su postulati. Potrebni i nedokazivi. Kant je parao naše lažne izvjesnosti hladnoćom skalpela. Njegovo potomstvo biće strastveno, vatreno. Kirkegard, sa svojim potresnim evociranjem Ibrahimove žrtve, to jest žrtve oca vjere, u knjizi „*Strah i drhtanje*“ dočarava nam muku susreta subjektivnosti i transcendentnosti, u središtu čitava svog djela, i izlaže taj karakter postulata vjere koji je s onu stranu razuma i svakog morala: dubina vjere zavisi od sumnje koja se u njoj nalazi i koju ona, da bi djelovala nadvladava ljudskim i neprestanim nadmetanjem.

Karl Marks, drugi nasljednik Kanta, proglašava „kraj filozofije“, to jest filozofije bića da bi uveo filozofiju čina, koja ima za predmet ne da tumači svijet, nego da ga transformira. Da bi pos-

tao subjekat, činilac, te transformacije, čovjek treba da se oslobodi *alijenacije* i *fetiša* koji ga otuđuju od njega samog, i, u prvom redu od alijenacije njegova vlastitog rada, od početka kapitalizma. A to je u njemu specifično ljudsko: određivanje svojih cijeva, organizacija svojih sredstava, raspolaganje plodovima svog rada. „*Kapital*“ je borbena kritika te užasne alijenacije.

Niče pravi prelaz do granice čitavog Kantovog kriticisma. Treba srušiti sve vrijednosti koje sprečavaju život u njegovu stvaralačkom razvoju. On nas ne uči ni jednoj vjeri, ni jednoj gotovoj istini, nego nas poziva da pređemo preko lažnih izvjesnosti od kojih smo napravili idole. Kantova kritika ovdje je dovedena do konačnih konzekvenci: sve što izgleda da je osvojeno, treba prorešetati. U svojoj knjizi „*Radosna znanost*“ (III, 269) Niče piše: „U šta vjeruješ? - U ovo: da treba nanovo odrediti vrijednost (težinu) svake stvari“. Zadnje poglavlje: „*Sumrak idola*“ ima naslov: „Čekić govori“ i mi učimo od ovog razbijača idola da, prema Puškinovom stihu: „Udarci čekića razbijaju staklo, a kuju željezo“.

Pravi Bog nema šta da se boji čekića razbijača idola, niti košmarne sumnje Kirkegarda, niti ispravne kritike Marksa „opijuma naroda“, niti Ničeevog Zaratustre.

Pravo je služenje Bogu da do kraja guramo Kantovu kritiku, preko Kirkegarda, Marksa i Ničea, kako bismo u njihovom plamenu spalili posljednje otpatke naših idola i, sa Dostojevskim, oživjeli nultu godinu morala, a sa Ajnštajnom, misao njegovog jedinstva sa životom, a u politici, istoriju koja se tek rađa.

3 - Problemi islamske da'we u Latinskoj Americi

U zadnjoj trećini XX stoljeća, zahvaljujući velikom papi Jovanu i II Vatikanskom koncilu, postavljen je zadatak da se nanovo definišu odnosi Crkve sa svijetom. U Latinskoj Americi ta obnova se ubrzava, nakon Medelina 1968. godine, razvojem *osnovnih*

zajednica o kojima govori iskustvo Don Fragosa u djelu „*Evandjelje i socijalne revolucija*“ 1969. godine i „*Teologija oslobođenja*“ oca Gutiereza nastala 1971. godine na plodnom humanom tlu tih zajednica, kao i „*Isus Hristos osloboditelj*“ oca Boffe 1972. godine i „*Spirala nasilja*“ Don Helder Camare 1970. godine.

Taj pokret osnovnih zajednica i teologija oslobođenja služi kao primjer po svojim metodama, svojoj kritici, kao i perspektivama koje otvara političkom i socijalnom djelovanju, militantnoj vjeri i teologiji.

Sa stanovišta metode, oni su nam dali primjer velike i nužne **inverzije** teološkog razmišljanja: namjesto težnje da se iz tekstova Evandjelja ili Kur'ana **izvodi** (deducira) politika „izvučena iz Svetog Pisma“, kako je radio Bossuet, ili „socijalna doktrina“, djelovati metodom **indukcije**, to jest poći od stvarnog historijskog stanja onih za koje biti siromašan znači ne biti ništa, da bi se iz toga izvukao smisao objave Božje volje. Kao što kaže Žan Mark Ela u Kamerunu: „Prokletnici zemlje nameću jedno drugačije čitanje Evandjelja“. To čitanje „odozdo“ otkriva originalno, oslobodilačko lice Božje Poruke, prevazilazeći tradicionalno čitanje „odozgo“, to jest od strane vlasti i tradicije, koje ga jačaju, više se vezujući za prošlost koju treba sačuvati, nego za budućnost koju treba graditi.

Ova metoda je omogućila novi, **kritički** pogled na svijet. Na primjer rezonovanje Don Helder Camare: licemjerno je smatrati da je „nasilje“ samo **revolucionarno** nasilje, simulirajući da ne vidimo **strukturalno** nasilje nepravdi koje ga rađaju, i **represivno** nasilje koje se svim silama bori da uguši borbu protiv prvog nasilja. Ta kritika omogućila je ponovnu provjeru marksizma u odnosu na tabue i klišeje koji su inspirisani samo strahom bogataša, a nemaju ništa zajedničko sa kršćanstvom ili islamom. Kritika teologije oslobođenja pokazala je ograničenost marksizma: on, u građenju društvenih odnosa isključuje transcendentnu dimenzi-

ju čovjeka (uostalom, potpuno isto kao i kapitalistički svijet, samo su to „religiozni“ manje naglašavali).

Sa produktivističkog stanovišta XIX stoljeća, Marks je vjerovao da su industrijska društva uzor za budućnost svih naroda. Ta opasna iluzija i dalje postoji u enciklici „*Populorum progressio*“ u kojoj papa Pavle VI doduše podsjeća da *razvoj* nije samo ekonomski *rast* kako ga shvata liberalni kapitalizam, ali tu on ipak vidi, u industrijalizaciji po uzoru na zapadni svijet, budućnost Trećeg svijeta. Teologija oslobođenja, teološko razmišljanje o konkretnim problemima života, insistira na **prekidu** sa *današnjim modelima* razvoja koji stvaraju sve veći raskorak između bogatih i siromašnih, između Sjevera i Juga. Jer, nerazvijenost, proizvod kolonijalizma i neravnopravne razmjene, jeste uslov razvoja Zapada, pa taj model - po samoj definiciji - ne može biti univerzalan.

Ali historijska ograničenost marksizma ne treba da nas spriječi da, u perspektivi vjere, koristimo i marksističku analizu struktura eksploatacije i represije, kao i njihovu metodologiju historijske inicijative, da iz te analize izvedemo zaključke o suprotnostima jednog društva jedne epohe. Ona bi nam takođe pomogla da stvorimo plan i sredstva pogodna za savladavanje tih suprotnosti.

Jednaki su problemi i kršćana i muslimana: Poslanik je pokopan pod nagomilanim slojevima tumačenja, komentara, i komentara na komentare, tradicija, dogmi i zakona, bankovnih računa i državnih struktura.

Ta fosilizacija vjere čini nas strancima u svijetu i nemoćnima da ga izmijenimo.

Kur'an kaže: „*Kada hoćemo da jedan grad uništimo, Mi ga prepustimo bogatašima...*“ (XVII, 16).

Po tom aksiomu treba da se upravljamo kada ocjenjujemo Crkvu u Latinskoj Americi, koja je nasljednica imperijalnih tradicija španskih i portugalskih imperijalista, a danas američku impe-

riju koja ih je zamijenila. Isto vrijedi kada danas ocjenjujemo islam, koji je počev od Ummejjia i 'Abbasijja učio ljude na pokoravanje vlasti opravdavajući ga kvarenjem i fosilizacijom Božanske Poruke.

Imamo zajedničku tragediju: tragediju bijede i represije. Ista je to borba koju vode, u Latinskoj Americi osnovne zajednice, u Afganistanu i Palestini muslimanski ustanici, a u Južnoj Africi ljudi crne rase. Ujedinjuje nas ista teologija oslobođenja, koja našu vjeru čini, ne opijumom, nego podstrekom razvoja.

Jedan od tih kršćana, Sebastian Kappen, upućuje svoj apel iz Indije. Pozivajući se na Budu, koji je prvi odbacio sistem kasta i hegemonije jedne od njih, prvi koji je propovijedao univerzalnu ljubav kao vječni zakon života, Kappen poziva kršćane vjerne Isaovoj poruci koja je ponovo oživjela da „pruže ruku hinduistima, muslimanima, i marksistima koji teže istom cilju, to jest da stvore šire zajednice“, poput Zajednice ribara iz Kerale.

Jedan drugi teolog oslobođenja, Žan Mark Ela u Crnoj Africi, poziva ljude da stvore „mrežu protu-vlasti“ protiv koncentracije moći u afričkim državama, primjenjujući tako, u drugim uslovima, iskustvo Don Fragosa, biskupa u Crateusu, na sjeveru Brazila.

Kršćani Latinske Amerike, kako se računa, predstavljace 2000-te godine polovinu kršćanskog svijeta. Na svijetu ima oko milijarda muslimana. Narodi Indijskog potkontinenta i krajnje Azije, hinduisti i budisti, broje isto toliko.

Ujedinjeni, svi ljudi vjere mogu stvoriti jedinu nesavladivu silu: silu Boga prisutnog u istoriji.

2 - RIJEŠITI PROBLEME NAŠEG VREMENA

Samo obnavljanjem islamske duhovnosti, tog idžtihada, te renesanse kritičke i žive misli, tog čitanja Kur'ana kao uvijek novog i uvijek aktuelnog istraživanja, tog bratskog i povjerljivog napora da razumijemo ne-muslimane, samo tako ćemo moći, u savezu sa svima onima koji vole budućnost, da riješimo probleme našeg vremena i da ponovo oživimo nadu.

Tri su najveća problema:

1 - zagospodariti naukom i tehnikom kako bismo ih stavili u službu oslobođenja i napretka ljudi, a ne porobljavanja i razaranja;

2 - dati smjer ekonomskom rastu koji je, na Zapadu i u svijetu kojim on dominira, slijepi rast bez humanog cilja, i orijentirati se prema modelu razvoja koji svakom ljudskom biću pruža sredstva da razvije sve mogućnosti koje mu je Bog podario;

3. - ostvariti duboku kulturnu revoluciju koja kulturi osigurava njenu pravu misiju: da se više ne upućujemo ateističkim i individualističkim pozitivizmom prema očajanju, nego da postanemo svjesni ciljeva i smisla života i istorije. Takođe izraditi potpuno novi sistem komunikacija, kako mediji (štampa, radio-televizija, kina, izdavaštvo) ne bi više odabirali činjenice na osnovu komercijalnih i političkih kriterija nasilja, seksa, senzacija, nego pomagali da se otkrivaju, u našoj današnjoj istoriji znakovi Božji objašnjavajući nam smisao onoga što se upravo rađa i što se razvija.

a) Zagospodariti naukom i tehnikom oslobađajući razum u svim njegovim dimenzijama

Što se tiče odnosa između kur'anske Objave i moderne nauke i tehnike, kao i renesanse islama:

1) Kur'an ne sadrži ništa što bi bilo u suprotnosti niti sa rezultatima niti sa principima najmodernije nauke i tehnike. On, naprotiv poziva na istraživanja.

2) Bilo bi ponižavajuće i besmisleno smatrati da je Kur'an enciklopedija koja sadrži svo znanje. Takvo shvatanje dovelo bi do dovoljnosti, do izolovanja u odnosu na doprinos drugih, do odbijanja dijaloga i stagnacije.

3) Kur'an nas poziva da potpuno koristimo razum ne razdvajajući eksperimentalnu znanost od mudrosti i od Objave.

Iz te tri teze proističu neposredni praktični zaključci u pogledu:

a) transfera tehnologije,

b) metoda muslimanske da'we na Zapadu.

*
* *

Kur'an ne sadrži ništa što bi bilo u suprotnosti sa rezultatima niti sa principima nauke.

Evo jednog primjera, gdje se radi o najvažnijem pitanju: o pitanju stvaranja svijeta.

O stvaranju svijeta Kur'an nam objavljuje vječnu istinu na jeziku naroda kome se on obraća.

Kada čitamo da je Bog stvorio svijet za šest dana, zatim da je sjeo na prijesto (VII, 54), ili za dva dana (XLI, 9), da li ćemo Kur'an čitati kao da se radi o geološkom priručniku, na način kako su Galilejeve sudije čitale Bibliju?

Hoćemo li pokušati da zamagljujemo stvari, kao što su to u prošlom stoljeću činili neki kršćanski teolozi izmišljajući neke druge dane (u prošlosti), pa da se pozivamo na aje iz Kur'ana koje kaže da je Božji dan dug hiljadu godina (XXXII, 5), ili pedeset hiljada godina (LXX, 4)?

To nas neće pomiriti sa geologijom, nego će nas samo zatvori-

ti u doslovno shvatanje, zbog čega bi izgubili iz vida ono najbitnije: to jest da, osim dana i godina po satima, astronomima i geolozima, postoji pravi beskonačni dan vječnosti (L, 34) izvan našeg ljudskog vremena. Taj vječni dan naše mjere čini smiješnim, i prosuđuje ih. Da li ćemo mi od tih izvanrednih slika zadržati ono što nam paleontologija priča o etapama formiranja zemlje i živih bića - uvijek u vidu hipoteza - ili pak, u prvom redu, podsjećanje na našu *ovisnost* o našem Stvoritelju, Tvorcu neba i zemlje, i čiji se akt stvaranja ne može mjeriti zajedničkom mjerom onoga što nazivamo činom čovjekovog stvaranja, stvaranjem zanatlije ili umjetnika, koje samo predstavlja preradu postojećeg materijala. To je relativno stvaranje, dok je Božje stvaranje apsolutno i obavlja se u vremenu koje nije ljudsko, koje čovjek ne može mjeriti. Kur'an nam kaže da je to stvaranje:

1) **trenutačno**: Bog kaže svakoj stvari: „*Budi! i biva*“ (II, 117), ova formula ponavlja se 8 puta u Kur'anu.

2) **permanentno**, koje liči na izvor žive vode. Kur'an nam kaže: „*On je stvoritelj koji ne prestaje da stvara*“ (XXXVI, 81); „*Tvoj Gospodar je stvoritelj koji ne prestaje da stvara*“ (XV, 86); „*On svaki dan stvara nešto novo*“ (LV, 29).

Trenutak, za Boga, je isto što i vječnost.

3) **Božansko stvaranje ima cilj i smisao**. Kur'an nam kaže: On je Onaj... „*koji je sve stvorio i sve uredio*“ (XXV, 2) i „*Gospodar naš je Onaj koji je svemu onome što je stvorio dao ono što mu je potrebno, zatim ga, kako da se time koristi, nadahnuo*“ (XX, 50).

Što se tiče čovjeka, za koga je On stvorio svijet (II, 22, 29) i „*nadahnuo ga Svojim Duhom*“ (XV, 29; XXXII, 9; XXXVIII, 72). njemu je ukazao *povjerenje*, koje su odbila sva druga bića na zemlji (XXXIII, 72), da ima slobodu izbora, da može ne poslušati, da može ne prihvatiti vođenje. On mu je povjerio zadatak da bude Njegov zastupnik na zemlji, da bude zadužen za dolazak

Kraljevstva Božjeg na zemlju, da bude odgovoran za ravnotežu u prirodi, kao i da ostvari takav društveni poredak koji će svakome dati mogućnost da potpuno razvije sve svoje sposobnosti kako bi postigao cilj koji mu je Bog namijenio. Takav čovjekov zadatak zahtijeva stalni rad na znanstvenom i tehničkom istraživanju da bi mogao izvršiti ono čime ga je Bog zadužio u pogledu prirode i ostalih ljudskih stvorenja.

Dok su muslimani smatrali da biti *dobar musliman* znači vršiti tu prvu dužnost, to jest da ostvare Kraljevstvo Božje na zemlji, i dok su u namazu, hadždžu i postu crpili snagu za izvršenje tog zadatka, oni su za nekoliko decenija pridobili za svoju vjeru milione ljudi i žena od Inda do Atlantika, oni su ujedinili nauku i tehniku Grčke, Irana, Indije, oni su od Bagdada do Kordove, od Samarkanda do Tombuktua, bili graditelji jedne nove kulture, bili su na vrhuncu naučnog i tehničkog istraživanja, arhitekture i poezije.

Kad su počeli da vjeruju da biti *dobar musliman* znači samo pridržavati se obreda, a ne više stvarati na Božjem putu, to zadivljujuće cvjetanje usahlo je. Islam je prestao da bude aktivni subjekat istorije i postao je objekat u rukama stranih agresora i kolonijalista.

Bilo bi ponižavajuće i besmisleno smatrati da je Kur'an enciklopedija koja sadrži svo ljudsko znanje.

Bilo bi **ponižavajuće**, jer naučne teorije se mijenjaju, dok je Božja Poruka vječna: kakva bi to loša egzgeza bila koja bi, u vrijeme dok je važila valna teorija svjetlosti, tvrdila da se ona nalazi u Kur'anu, kao i ona tumačenja koja danas tvrde da se u Kur'anu govori o kvantnoj mehanici ili astronomskim teorijama o „širenju“ kosmosa, ili o embriologiji.

Bez obzira na naučne teorije koje prolaze, o čemu nas uči Kur'an, ili koje ne prolaze, vizija svijeta je ta, kojoj svaka znanstvena teorija, svako otkriće nove istine, doprinosi u njenom kreativnom razvoju: jedinstvu svijeta, koje proističe iz Jedinstva

Stvoritelja koji je njegov prvi uzrok i posljednji cilj; međuzavisnosti svih fenomena prirode i svih ljudskih sudbina u ovome jedinstvenom svijetu; Doprinosi prirodnom redu stvari, smislu našeg života unutar tog jedinstva i te međuzavisnosti gdje ništa nije slučajno, i gdje sve ima svoj smisao; neprestanom izvi-ranju novoga, stalnom stvaranju svijeta koji, pored nesklada poziva na harmoniju, poziva nas da učestvujemo u pobjedi te harmonije koja je ljepota, te međuzavisnosti koja je univerzalna sloga sudbina, tog jedinstva i tog smisla koji mi potvrđujemo i na kome se angažujemo kada kažemo: *ALLAH*.

Ta vizija je najveći podstrek za naučno istraživanje, za sve smjeliju analizu *fakata*, *Božjih znakova*, za sve oduševljeniju sintezu sveobuhvatnih teorija, kao što je Ajnštajnova, koje su i same znakovi koji svjedoče o Jedinstvu Božjem i o svijetu koji je On stvorio.

Ne smijemo miješati ljudsku riječ sa Božjom Riječi. Nauka je ljudska riječ: sve ono što ja kažem o prirodi, o čovjeku, o Bogu, to govori čovjek, to je samo slika stvarnosti uvijek privremene, ograničene, koja se odnosi na jednu epohu, na jednu istoriju čovjeka i njegovih moći. Božja Riječ je vječna i apsolutna, a sama Objava je silazak vječnosti u vrijeme. Prema tome, znanost ne može ni u jednoj etapi da bude stavljena na istu razinu sa Objavom.

Tipičan primjer je stvaranje čovjeka: ni tu se ne radi o paleontologiji ili biologiji, nego o moralu i teologiji.

Šejh Muhammed Abduhu rekao je (Risalet et-Tewhid) u poglavlju „O ulozi Božjih poslanika“. „Uloga poslanika nije uloga profesora ili nastavnika primijenjenih umjetnosti. Oni nam nisu donijeli predavanja o istoriji... niti ono što je predmet proučavanja raznih nauka... sve to je dio sredstava da se osigura materijalni život...

U govoru poslanikā nalazimo kazivanja o stanju zvijezda, ili o

obliku zemlje itd... ali ta kazivanja imaju samo za cilj da privuku našu pažnju na iskazivanja Božje mudrosti ili da navedu naš duh da istražuje tajne svijeta i da se divi njegovim čudima“.

Ajeta 28 i 29 sure XV smještaju čovjeka u kosmos „*I kad Gospodar tvoj reče melekima: Ja ću stvoriti čovjeka od ilovače, od blata ustajalog, i kad mu dam lik i u nj udahnem dušu, vi mu se poklonite*“.

Taj sjajni *postanak* poučava nas pjesničkim jezikom o sveukupnom smislu našeg života: prvo smo *stvoreni*, što znači da mi ne možemo biti dovoljni sami sebi, moramo se smjestiti u totalitet i jedinstvo svega što je stvoreno: rođeni smo od zemlje i nismo rođeni slučajno niti po nuždi: mi smo izvučeni iz te ilovače, i primili smo dar ljepote, dar da ne budemo bezoblični, nego naprotiv da učestvujemo u jednom harmoničnom životu, značajnom i lijepom; to je takođe dato svim ostalim bićima u prirodi. Ali mi smo primili *amanet* koji je svet: Stvoritelj nam je udahnuo Svoj Duh. Samo čovjeku je dodijeljena ta transcendentna dimenzija, opasna privilegija slobode.

Bilo bi besmisleno, jer Bog je izričito rekao: „*Mi nismo poslati nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga*“ (XIV, 4) i (XIII, 38). Zaista, kako bi Poruka mogla biti shvaćena, kada bi se na primjer narodu u VII stoljeću govorilo znanstvenim jezikom iz XX stoljeća. Kur'an se izražava bazirajući se na rudimentarnom iskustvu i znanju, često mitskom, naroda kojima upućuje poruku (zato - uostalom - Bog kao Svog vjerovjesnika nikada ne bira nekog naučnika, teologa, doktora prava, nego pastira, kao što je bio Musa, drvodjelju, kao što je bio Isa, nepismenog karavanskog trgovca Muhammeda. Sva sreća, jer je tako njih moglo razumjeti mnoštvo, a ne ljudi za jednim stolom ili takozvana elita).

Ono što objašnjava munjevitu ekspanziju ranog islama, to je upravo njegov duh otvorenosti: on se nije obraćao raznim narodima i ljudima raznih vjera kao nova religija koja isključuje i ruši

njihovu raniju vjeru silom, nego naprotiv, prema poukama Poslanika, oni su pozivali sve ljude u osnovnu vjeru koju je ispovijedao Adem, pokoravanje Bogu, koju su propovijedali *privrženici vjere (hanife)* i prije Poslanika, za što je Ibrahim dao najbolji primjer.

Islam je pridobijao ljude poštujući i integrišući sve ranije objave, samo ih očistivši od falsifikta i prepravki, priznajući ranijim vjerovjesnicima, koji su slati svakom narodu, da su Božji poslanici: Jevreji se odriču od uskog nacionalizma Tore i nalaze u islamu univerzalnu inspiraciju njihovih ranijih proroka, kršćani poštuju u Isau poslanika, ali ne identifikujući ga sa Bogom (kao što je na primjer bio slučaj sa arijancima u Africi i Španiji ili nestorijancima u Perziji), masovno su se svi odazvali kur'anskom pozivu u kome su otkrili ono najbolje što sadrži njihova vjera. Tako se za nekoliko decenija stvorila velika imperija, manje vojnim osvajanjima, a više onim što mi danas zovemo *kulturna revolucija*, tj. otkriće dubokog smisla života.

Pioniri islama, zahvaljujući tome duhu otvorenosti, na koji nas Kur'an poziva na svakoj svojoj stranici, trudili su se da prevedu, da asimiliraju, integrišu najvrednije doprinose Indije, Vizantije, Grčke, Irana, od matematike do medicine. Znali su da tu naučnu baštinu temeljito promisle da bi joj dali novi smisao-u perspektivi svoje islamske vjere i tako postanu ne samo prenosiooci cjelokupne stare znanosti, nego tvorci jedne nove kulture koja je kroz više stoljeća od njih učinila učitelje čitavog svijeta.

Zimogrizno uvlačenje u sebe, strah od vanjskih uticaja odražava slabost i nedostatak vjere u sebe: htjeli bismo sami sebe uvjeriti da nemamo šta naučiti od drugih, kako ne bismo morali kritički ispitati svoju vlastitu baštinu.

Beskrajno citiranje i komentiranje starih tekstova ušutkuju istraživanja i propitivanja. Napokon zaboravljamo da su očeviošnivači imali manje znanja, ali više prosvijetljenosti (*lumiere*).

Vjera ranog islama imala je dovoljno povjerenja u samu sebe da se konfrontira sa drugim vjerovanjima i da integriše druge kulture. Kada bi jedan musliman iz doba ekspanzije, jedan Poslanikov drug ili savremenik *pravovjernih halifa (hulefau-r-rašidin)*, došao među nas, bio bi zaprepašten. On, osvajač, sa čuđenjem bi gledao svoju braću koja su svoje oči fiksirala na prošlost, beskonačno ponavljajući mrtve priče o onome što je u njegovo vrijeme bilo živa misao, znatiželjna, rasplamsaj života. Da li je, dakle, izvorska voda postala ustajala u žabokrečini? Koji su muslimani bjegunci od tog izvornog islama počeli da više vole život koji je bio od onoga koji će biti. Vratiti se izvorima to znači vratiti se životu, živosti vrela, a ne ponavljati i komentirati ono što je nekad bilo stvaralaštvo, inicijativa, otkrivanje i savladavanje novih problema, pa to balzamirati i mumificirati kao leš.

Danas, kad milioni ljudi u zapadnom svijetu, naročito među kršćanima, postaju svjesni propadanja njihove civilizacije, islam, ako znadne ostati vjeran duhu otvaranja i stvaralaštva svoga kur'anskog izvora, tj. ako znadne da se pokaže u svome pravom liku: u liku najuniverzalnije od svih religija, islam koji odbija „svako prisiljavanje u vjeri“, ima mogućnost da se širi po čitavom svijetu, mnogo veću od one mogućnosti iz VII stoljeća, u vrijeme svog najvišeg uspona.

Bio bi dakle zločin da se zabarikadiramo u islam kao u neku tvrđavu, braneci se udarcima zabrana protiv svakog kontakta sa spoljnim svijetom, i namećući uvjete milionima ljudi koji se okreću prema nama, muslimanima, sa nelagodom i sa nadom, da postati danas musliman, znači u prvom redu postati Arap iz IX stoljeća, Arap iz vremena 'Abbasijja. Kao da se islam nalazi samo u prošlosti i kao da se zatvorio u sebe, razmišljajući samo na osnovu citata i argumenata autoriteta, beskonačnih komentara iz prošlosti.

Islam nije tvrđava, on je rampa duhovnih raketa.

Puše vjetar, razvijmo jedra.

Da bi se postalo izvor i inspiracija novog svijeta, treba prodirati u njega cijelog. Kur'an, danas kao i u VII stoljeću, ukoliko se ne čita mrtvim očima, može da ponovo udahne novu dušu civilizacijama koje se duhovno raspadaju, kao što je to nekad bio slučaj sa Vizantijom i Perzijom, kao što je to danas slučaj sa Zapadom, kako u njegovoj američkoj, tako i u sovjetskoj verziji.

Ali to zahtijeva, kao što nas podsjeća Kur'an, kao što su nam primjer dali prvi širitelji islama, da treba da budemo nosioci islama bogatog čitavom ljudskom kulturom i otvorenog svim propitivanjima budućnosti.

Kakvu moć ubjeđivanja može imati jedan propovjednik islama u kršćanskoj sredini ako ne poznaje temeljito kršćansku Bibliju, njihove svete spise prema kojima Kur'an pokazuje veliko poštovanje, pa savjetuje Poslaniku Muhammedu, a.s. da ih proučava jer dolaze od istog Boga? (X, 94) Kakvu ubjedljivost može imati propovjednik islama u svijetu rada ako ne zna šta je autentični marksizam, kao tumačenje razvoja modernog svijeta, i koji tako duboko analizira moderne oblike ribāa koji se kritikuje u Kur'anu.

Kakvu ubjedljivost može imati propovjednik islama u živom svijetu ako je donio svoj sud samo o pravnim tradicijama iz IX i X stoljeća, ne znajući kako se danas postavljaju problemi multinacionalnih kompanija i kriza, nuklearnog oružja i odbrane, velikih struja pozitivističke kulture, ili kulture očaja, koja nas vodi ka samoubistvu čitavog svijeta, ne znajući savremene oblike egzegeze i kritike u savremenim religijama, savremene probleme odgoja?

Treba da budemo potpuno svjesni, jer to je svakodnevno iskustvo čitavog neislamskog svijeta da, svaki put kada neki propovjednik, koji nije potpuno upućen u te probleme, bude iz islamske zemlje poslat u neku neislamsku zemlju, on ne pomaže

islamu nego sasijeca njegove mogućnosti.

Kur'an oslobađa razum svih ograničenja

Bog, učinivši čovjeka Svojim *zastupnikom* na zemlji, obdario ga je sredstvima koja mu omogućuju da izvrši svoju misiju: razum, potpuni razum, onaj razum koji istražuje uzroke, ali koji također otkriva i ciljeve i koji u svakoj stvari vidi *znak* prisustva i djelovanja Božjeg. To je ta poruka koju je Zapad izgubio oduzimajući razumu njegove najbitnije dimenzije: otkrivanje ciljeva i svijest o svojim ograničenjima i svojim postulatima, to jest otkrivanje vjere. Zadatak razuma je da postavlja i rješava probleme omogućujući tako ljudima da grade budućnost sa ljudskim licem.

Danas na Zapadu, i u svijetu kojim on dominira, razum ne igra tu ulogu. Zašto?

Zato što se na Zapadu uobičajilo da se *razumom* naziva *pozitivistički razum*, to jest obogaljen razum, razum lišen svoje bitne dimenzije: on više ne postavlja probleme ciljeva nego samo probleme sredstava. Tako da mi raspoložemo ogromnim sredstvima da postignemo bilo koji cilj, čak i zločinački. Pomiješan je pragmatizam sa filozofijom djelovanja: postavljajući samo pitanje **kako?** a nikada pitanje **zašto?** Tako nauka degenerira u scientizam, tehnika u tehnokratiju, politika u makijavelizam.

Scientizam je jedan oblik sujeverja, ili bolje reći totalitarnog integritizma, zasnovanog na postulatu: nauka može riješiti sve probleme. Ono što ona ne može izmjeriti, pokusom dokazati, predskazati, to ne postoji. Taj ograničavajući pozitivizam isključuje najvrednije dimenzije života: ljubav, umjetničko stvaranje, vjeru.

Tehnokratija je oblik mjesečarskog shvatanja tehnike radi tehnike, gdje se nikada ne postavlja pitanje ciljeva. Ona se zasniva na postulatu: sve što je tehnički moguće, poželjno je i potrebno. Takav *razum* stvara najgore bezumlje, uključujući tu nuklearno oružje i *rat zvijezda*. To je religija sredstava.

Makijavelizam je animalnost jedne politike gdje je važna samo tehnika osvajanja vlasti, a ne razmišljanje o ciljevima ljudske zajednice, a zatim o primjeni sredstava da se postignu ti ciljevi.

Ti „proizvodi“ obogaljenog, pozitivističkog razuma vode svijet ka smrti, ne zbog nedostatka sredstava, nego zbog manjkanja ciljeva. To je glavni problem koji se danas postavlja pred Zapadom: *problem prioriteta, ciljeva, vrijednosti, smisla*. Problem razmišljanja ne samo o mogućnostima i metodama nauke i tehnike, nego u prvom redu o ciljevima: kakve zadatke treba postaviti pred naučna istraživanja, kako bi ona poslužila za svestrani razvoj čovjeka, a ne za njegovo uništenje? Prvi problem je, da se eksperimentalna nauka, to jest pronalaženje sredstava, poveže sa mudrošću, pronalaženjem ciljeva: polazeći od nižih ka višim ciljevima, u pravcu krajnjeg cilja. Tada će kritika spoznaje dobiti svoj pravi smisao, ne povezujući samo nauku i mudrost, nego također mudrost i vjeru. Jer ni nauka u traženju uzroka, ni mudrost u traženju ciljeva, ne mogu dostići ni prauzrok, niti konačni cilj. Razum počinje i završava vjerom. Ne više. To je potpuni razum, koji istovremeno istražuje uzroke i ciljeve i u to ulaže svu svoju moć.

Takva je stoljećima bila nastava na kordovskom univerzitetu. Taj pokret, u svojoj potpunoj slobodi, omogućuje razumu da postane svjestan i svojih ograničenja i svojih postulata.

Tada vjera nije više ono što se suprotstavlja razumu i što ga pritiskuje, nego naprotiv ono što ga sprečava da se zatvori sam u sebe u onoj *samodovoljnosti* koja stoji nasuprot transcendentnosti. Vjera je razum bez granica.

U prvoj polovini ovog stoljeća, razvoj znanosti, teorijom relativiteta i kvantnom mehanikom pokazao nam je da svijet ne stoji pred *datošću* (nečim što je dato za svagda), nego pred djelom koje se stvara i koje je uvijek u rađanju.

U drugoj polovini ovog stoljeća, dekolonizacija nas je dovela u dodir s mudrošću triju svjetova i omogućila da se učini napor u pravcu relativizacije zapadnog razuma, *razuma* koji je - sa Dekartom - isključio razmišljanje o ciljevima, razuma koji je - sa pozitivizmom Augusta Comte-a - išao za tim da svijet svede samo na dimenziju činjenica i njihovih zakona. Razuma koji je, od Platona i Aristotela zastupao filozofiju bića, namjesto filozofije čina. Bog nije biće, on je čin: čin kojim se stvara biće. Čovjekov razum nije odraz struktura jednog bića, on je čin stalnog stvaranja. Naši *proizvodi* i naše *institucije* predstavljaju samo fosiliziranu rudu našeg stvaralačkog razuma.

Rasprava o razumu nije akademska rasprava. *Pozitivistički* razum obogaljen i ograničen, može vrlo lako da pobije našu unučad. Prisiliti ga da postane potpun, da razmišlja o ciljevima i smislu, to znači spriječiti ga da postane sluga „nužnosti“ i „slučaja“ (Mond) života koji bi bio „beskorisna strast“ (Sartr) ili „apsurd“ (Kamij).

Odbiti razmišljanje o smislu i ciljevima, to znači osakati čovjeka za njegovu transcendentnu dimenziju: u tom slučaju svijet je samo krvava arena gdje se slijepo sukobljavaju volje za rastom i volje za moći nacija i pojedinaca, sa njihovom „ravnotežom straha“. Rezultat, „svršetak“, biće tada kao što je pisao Marks „nešto što niko nije želio“: kriza, rat, Evropa koja ne zna šta će sa mesom i puterom iz svojih frižidera, i Treći svijet izložen gladi, ili stara bitka za školu; uz zaborav centralnog problema: problema ciljeva odgoja i gajenja ciljeva.

Ljudska epopeja od miliona godina može danas doživjeti krah: po prvi put u istoriji mi danas imamo tehnička sredstva da uništimo sav život, ako im puni razum ne namijeni druge ciljeve.

*
* *

Praktične posljedice analize odnosa islama prema znanostima i

tehničari imaju veliki značaj. Ovdje ćemo navesti samo dvije:

1) Što se tiče takozvanog „transfera tehnologije“, teze koje smo izložili isključuju istovremeno:

- oponašanje Zapada,
- potpuno odbacivanje zapadnih znanosti i tehnike

Ponašanje u pogledu znanosti i tehnike mora biti **selektivno i kritičko**:

a) **selektivno**, jer Zapad je razvio svoje tehnike i svoja istraživanja u funkciji vlastitih potreba. Navešćemo samo jedan primjer, primjer medicine. Očividno je da zapadne zemlje najviše troše za bolesti koje su karakteristične za njihovu civilizaciju: kardiovaskularna oboljenja ili psihička oboljenja izazvana određenim stilom i ritmom života, bolesti izazvane alkoholizmom (40% medicinskih i farmaceutskih troškova u Francuskoj) i još neke bolesti. U zemljama, gdje je drugačija klima i drugačiji način života, pa su i drugačije bolesti, ulaganja bi bila drugačije usmjerena.

Ali to je još izraženije kada se uzmu u obzir sve izmišljotine Zapada koje služe ne da se zadovolje stvarne potrebe, nego da se stvaraju vještačke i štetne potrebe.

Radi ilustracije tih tendencija navedimo: 14 zemalja frankofonske Crne Afrike potrošilo je dva puta više dolara na uvoz luksuznih automobila nego za uvoz traktora, i 50% više dolara za kozmetiku i parfeme nego za poljoprivredni materijal, tri puta više za alkoholna pića nego za stočnu hranu. A da ne govorimo o automatima za kockanje i elektronskim igračkama, koje nisu ništa drugo do mašine za zaglupljivanje i uništavanje omladine.

b) Ponašanje u pogledu nauke i tehnike, uvezene sa Zapada, treba biti ne samo **selektivno**, nego i **kritičko**. Jer, nikakav transfer tehnologije nije bezopasan. Nauka odvojena od mudrosti, to jest od razmišljanja o ciljevima, donosi sa sobom posebnu ideologiju: **pozitivistički scientizam**, to je shvatanje svijeta po kome, sve ono što se ne može mjeriti ili svesti na neki pojam, nije stvarnost.

Time se isključuje ljepota, ljubav smisao života, koji se ne mogu mjeriti niti svoditi na pojmove i riječi. To je isto što lišiti život njegova smisla. Upravo zbog toga se u najbogatijim zemljama (SAD i Švedskoj) događa najveći broj samoubistava mladih ljudi. Oni umiru ne zbog toga što nemaju sredstava za život, nego što nemaju cilja.

Isto važi za tehniku. Ona sa sobom donosi jedan poseban način života i posebnu filozofiju: rast zbog rasta i moć zbog moći. Takvo shvatanje čovjeka jeste princip koji je skriven u zapadnoj ekonomiji, u takozvanoj „ekonomskoj nauci“ Zapada: ta nauka pretpostavlja da čovjek nije ništa drugo nego radnik i potrošač, koga pokreće samo njegov lični interes. To je potpuno u suprotnosti s islamskim idealom.

Što se tiče islamske da'we na Zapadu, islam se neće razvijati ukoliko se ne pokaže sposobnim da riješi probleme koje zapadna civilizacija nije u stanju da riješi, to jest probleme rasta, kulture i komunikacije.

b) Orijentirati razvoj tako da se ekonomiji vrati njena moralna dimenzija

Ekonomski rast zapadnog tipa sastoji se u sve većoj i sve bržoj proizvodnji bilo čega: korisnog, nekorisnog, štetnog, ili čak smrtonosnog. - Hoćemo li mi biti sposobni, ili nesposobni, da na osnovu principa islama predložimo i ostvarimo jedan drugačiji model razvoja? Takvom problemu ne može se pristupiti ne uzimajući u obzir istoriju, kao da su islam, kapitalizam, socijalizam, tri metafizička sistema između kojih mi treba da biramo ili da isključujemo.

Metoda zahtijeva da poštujemo red nastajanja problema: islamu je pružena prilika da se odredi prema kapitalizmu u svojoj kasnoj etapi istorije, tek u XVI stoljeću, kada se islamski svijet našao napadnut kolonijalističkom agresijom Evrope koja je nasto-

jala da se dočepa ljudskih i materijalnih rezervi ostalog svijeta kako bi ostvarila prvobitnu akumulaciju kapitala i otvorila nova tržišta za svoje manufakture, a zatim industrijske proizvode.

Islam se još kasnije susreo sa socijalizmom Zapada: u XX stoljeću, a naročito nakon drugog svjetskog rata: one muslimanske zemlje koje su se ranije integrirale u kapitalistički sistem, vidjele su u socijalizmu prijetnju, poput ostalih kapitalističkih režima. Drugi muslimani, naprotiv, nadali su se da će u socijalizmu naći saveznika protiv američkog imperijalizma, a da će unutar svoje zemlje time dobiti sredstvo da smanje socijalnu nejednakost i uspostave pravdu.

Dakle, u tu istorijsku perspektivu mi možemo smjestiti odbacivanje ili integraciju u kapitalizam, nade i strahove u pogledu socijalizma. Ista istorijska metoda traži od nas da, radi jasne analize, konkretno govorimo o islamu, a ne apstraktno, kao da se radi o jednoj cjelini, zatvorenoj u sebe, cjelini koja ne spada u istoriju. Mi moramo precizno razlikovati:

1) Vječne i univerzalne principe Kur'ana o bogatstvu i vlasništvu;

2) Pravnu obradu tih principa u toku tri prva stoljeća islama, kada su pod vladavinom Ummeja i prvih 'Abbasija, pravnici tumačili Poruku kako bi je primijenili u novim istorijskim uslovima: u uslovima jedne ogromne cjeline, čija je privreda postavljala nove probleme, mnogo složenije nego što su bili oni u medinskoj zajednici;

3) Stvarnu ekonomsku praksu muslimanske zajednice na njenom vrhuncu;

4) Poremećaje koje je izazvao zapadni kolonijalizam;

5) Sadašnju praksu država koje se pozivaju na islam i ideologije nastale zbog te prakse, bilo da je žele održati ili da je žele suzbiti.

Kur'an preuzima od svih poslanika osudu akumuliranja bogatstva, osuđuje ljude koji zaboravljaju da je Bog bogatstvo povjerio čovjeku samo zato da bi izvršio Božansku volju.

U VIII stoljeću prije Isaa, prorok Amos optuživao je one „koji se valjaju u posteljama od slonovače“. Isaija, zatim Jeremija koncem VII stoljeća i Jezeckija u VI stoljeću, ponovili su Božju osudu bogatstva.

Isa će reći jasno: „*Teže će bogataš ući u kraljevstvo Božje, nego što će kamila proći kroz iglene uši*“ (Matija, VI, 24).

Kur'an neprestano obznanjuje osnovni zakon: „*Allahovo je sve što je na nebesima i što je na zemlji*“ (II, 116 i 284) i (III, 109 itd.).

Kao što je Deuterome rekao: „*Tvome Vječnome, tvom Bogu, pripadaju nebesa, zemlja i sve što je na njoj*“ (X, 14).

I, kao što u Evandelju apostol Pavle podsjeća (I, cor X, 26).

Samo je Bog posjednik. Čovjek, Njegov zastupnik na zemlji, zadužen je da na Božjem putu upravlja tim posjedom.

Zato je važno naglasiti unaprijed, kako se temeljito razlikuje ta koncepcija vlasništva od koncepcije u rimskom pravu koji vlasništvo definiše kao „pravo korištenja i zloupotrebe“ (Jus utendi et abutendi). Prema Božanskom zakonu, dužnosti stoje ispred prava: vjernik može uživati sva dobra života koja tome životu pružaju radost, harmoniju i snagu, pa prema tome, čine ga sposobnijim da izvrši svoju zadaću zastupnika na zemlji.

Ali, to uživanje bogatstva treba da ima svoj cilj u skladu sa Božjim odredbama: prvo, upravljanje tim posjedom, koji je Božji, ograničeno je strogim pravilima koja proističu iz principa: samo Bog posjeduje, a čovjek je odgovoran za to što mu je povjereno.

Na primjer, on ne može raspolagati sa tim Božjim vlasništvom

po vlastitoj volji: on ga ne smije uništiti ako mu se to prohtije, jer bi time lišio zajednicu onoga što joj je neophodno za život. On ga ne smije rasipati: rasipništvo je krađa u odnosu na Boga i na zajednicu. On mora obrađivati svoj posjed, oplodavati svojim radom, kojim se jedino opravdava upravljanje Božjim posjedom.

On ga ne smije akumulirati: „*Onima koji zlato i srebro gomilaju i ne troše ga na Allahovu putu - navijesti bolnu patnju*“ (IX, 34). I tu dolazi najgore prokletstvo koje je izrečeno protiv bogatog Ebu Leheba: „*Neka propadnu dvije njegove ruke, i neka sam propadne*“ i njemu je obećana džehennemaska vatra (Sura III).

Poslanik je bio potpuno odlučan. Taberi nam u svom Tefsiru kazuje o uznemirenju prvih muslimana kada je objavljeno to aje. Da li bogatstvo vodi ka propasti? Poslanik je rekao: „*Bog prestaje da štiti svaku zajednicu u kojoj ima ijedan čovjek koji je gladan*“. I dodao je:

„*Neka propadne zlato, neka propadne srebro*“.

Omer ga je upitao u ime prestrašene zajednice: „*Ashabi bi htjeli znati šta im je dozvoljeno da posjeduju, ako je zlato i srebro proketo*“, Poslanik je odgovorio: „*Dozvoljeno bogatstvo, to je jezik koji priziva Boga, zahvalno srce, supruga koja pomaže svome mužu da živi po vjerskim propisima*“ (Taberijev Tefsir, X, 118-120). Svi tekstovi Kur'ana, potpuno u skladu sa tom Božanskom odredbom, idu za tim da spriječe nagomilavanje bogatstva i imovinsku nejednakost.

Zekat, to jest davanje unaprijed ne na dohodak, nego na imetak, kako bi se on očistio, sprečava svako nagomilavanje bogatstva. Prvobitni pravni propisi, koji se odnose na to pitanje, isključuju iz obaveze zekata samo radna oruđa (ono što bismo mi danas nazvali: proizvodna sredstva) i određuju procenat od 2,5% što znači da za 40 godina (za jednu generaciju) „lični „imetak“ potpuno nestaje, vrativši se zajednici (socijalni fond formiran iz zekata namijenjen je potrebama zajednice i za pomaganje siroma-

ha). Dakle, niko ne može živjeti dokonim životom, samo na osnovu naslijeđa od svoje familije. Taberi osim toga naglašava (X, 121) da se u Kur'anu obaveza (fard) namaza rijetko spominje, a da se istovremeno ne spominje i obaveza zekata. To je kapitalna primjedba, jer ona pokazuje da su dužnosti prema Bogu neodvojive od dužnosti prema zajednici.

Drugo kur'ansko ograničenje bogatstva je zabrana ribāa (lihvarstva). „Allah je dozvolio trgovinu, a zabranio lihvarstvo“ (II, 275). Ovdje ne treba diskutovati o tačnom značenju pojma ribā, o kome se kroz čitavih 14 stoljeća vodi diskusija među islamskim pravnicima. Halifa Omer ibn Hattab je rekao: „Posljednje objavljeno aje Kur'ana odnosi se na ribāu, a evo Božji Poslanik je umro, a da nam nije objasnio značenje tog izraza“ (Prema ibn Hanbelu, koji prenosi svjedočenje Saida ibn el-Musaiba).

Ne radi se o čisto ekonomskom pojmu, nego o moralnom. Prevođenje riječi ribā riječju lihva bez sumnje je pogrešno, jer „lihva“ nije ništa drugo nego „ekscēs“ (zloupotreba kamata), ne označava neku praksu, nego samo njenu izopačenu stranu.

Prevesti općenitije izrazom „složena kamata“ takođe predstavlja proizvoljnost, jer taj izraz proističe iz tačno određenog historijskog trenutka: jedno stoljeće prije Poslanika, 529. godine, vizantijski car Justinijan smanjio je procenat kamate i to složenu kamatu koja je mogla doseći visinu veću nego dvostruko uzajmljena svota. Tu se radi o ekonomskoj tradiciji čitavog starog Orijenta, pošto je ta praksa bila osuđena Hamurabijevim Zakonikom, a zatim u Egiptu, osam stoljeća prije naše ere, zabranio ju je faraon Bohoris (720-715) određivši „zabranjuje se onima koji posuđuju novac po ugovoru da akumuliranjem kamata povećaju kapital na duplo“.

Ta zabrana nalazi se i u Kur'anu (III, 130): „O vjernici, ne budite bezdušni zelenaši duplirajući pozajmljeno“. Ovdje se ribā može prevesti riječju lihva.

Naprotiv, u ajetu 161, sure IV, govori se o općenitoj praksi, gdje se osuđuju oni „što su se lihvarstvom bavili... i zato što su tuđe imetke na nedozvoljen način jeli“. Taberi u svome Tefsiru (V, 30) tumači šire izraz „nedozvoljen način“: on nabraja lihvu, kocku, bespravno prisvajanje tuđeg dobra.

Aje 42 sure V još više proširuje domen te zabrane: „sumnjiva trgovina“ o kojoj se tu govori obuhvata istovremeno (prema Taberiju VI, 239 - 243) lihvu, podmitljivost sudija, i svaku nezakonitu trgovinu, to jest trgovinu koja se ne zasniva „na obostranom pristanku“ (IV, 29). Ako, dakle, ne tražimo ekonomski sadržaj pojma ribā (svaka historijska epoha i svaki društveni sloj davao mu je drugačije značenje, počev od Muavije, osnivača dinastije Ummeija u I stoljeću po hidžri, i sina bankara Mekke, do današnjih teoretičara o „islamskim bankama“ dvadesetog stoljeća), mi ipak možemo, sa dosta jasnoće, odrediti njegov moralni sadržaj u skladu sa cjelinom Poruke: ako je samo Bog posjednik, i ako je čovjek samo odgovorni upravnik tog posjeda po svojoj misiji Božjeg zastupnika, on ne može zloupotrebljavati Božji posjed radi svog ličnog interesa nezavisno od Božje volje i interesa zajednice koji imaju prioritet. Ribā je dakle svako bogatstvo koje se gomila bez rada na putu Božjem, ili se povećava na štetu zajednice ili eksploatacijom drugih ljudi.

Lako možemo shvatiti nemir i srdžbu bogataša iz Mekke ili Medine zbog tako stroge osude bogatstva, i njenih političkih posljedica. Bog u Kur'anu radikalno odbacuje svaki društveni poredak u kome novac služi kao osnova političke hijerarhije. On nedvosmisleno kaže: „Kada hoćemo da razorimo jedan grad... Mi dovedemo na vlast bogataše“ (XVII, 16). Imućni ljudi, i u Mekki i u Medini, bili su stalno neprijateljski raspoloženi prema Muhammedu, a.s. kao što su i ranije bili prema svim poslanicima. U Kur'anu Bog kaže: „Mi ni u jedan grad nismo poslanika poslali, a da nisu rekli oni koji su na raskošan život bili navikli: - Ne vjerujemo mi u ono što je po vama poslano“ (XXXIV, 34).

Pravovjerne halife, neposredni drugovi Poslanika, o ovom problemu vlasništva, kao i o svima drugima, bez doslovne primjene ajeta izdvojenih iz historijskog konteksta u kome su „sišla“ (objavljena), to jest izdvojenih iz cjeline kur'anske objave, znali su da otkriju vječne principe za rješavanje novih problema koji su se postavljali.

Takav postupak zahtijeva da se iza svakog propisa Kur'ana ili Sunneta otkrije njegov razlog postanka, princip koji ga je inspirisao i historijski uslovi u kojima je bio primijenjen. A naročito, i još više, da se na pravo mjesto postavi svaka od tih mjera.

Mi smo već vidjeli kako su Poslanik i Omer ibn Hattab kažnjavajući, ne bijednika koji je bio prisiljen na krađu zbog gladi, nego vlasnika robova, koji ga nije hranio, stavili socijalnu pravdu ispred odbrane vlasništva. Ostajući vjerni duhu Kur'ana, oni nisu htjeli doslovno primijeniti jedno aje.

U istom duhu, ali u odnosu na jedan drugi problem koji se tiče vlasništva, Omer ibn Hattab, da bi ostao vjeran Poslanikovom učenju, izbjegava da doslovno primijeni njegov Sunnet, nego primjenjuje duh tog Sunneta: poslije bitke kod Hejbera Poslanik je borcima podijelio plijen. Kada je halifa Omer osvojio bogate zemlje Sirije, njegovi saborci pozivajući se na Poslanikov postupak na Hejberu, tražili su da zemlja bude podijeljena između pobjedilaca (Kur'an XLVIII, 20): „Allah vam obećava bogat plijen“.

Omer je to odbio, jer je historijska situacija tada bila sasvim drugačija: u bogatim krajevima Sirije dodijeliti u puno vlasništvo parcele zemlje vojnicima, značilo je stvoriti vojnu i zemljišnu aristokraciju, jednu vrstu feudalaca, što je sasvim u suprotnosti sa duhom kur'anske poruke.

Isto tako, dok je Poslanik, u vrijeme kada se islam teško širio, bio odlučio da se jedan dio bogatstva zajednice namijeni onima koji zbog svojih materijalnih problema oklijevaju da prihvate

novu vjeru, Omer ukida tu praksu kad je zajednica postala moćna i bogata. Pristupanja islamu katkada su podstaknuta vlastitim interesima. Poštujući i u ovom slučaju duh Kur'ana, a ne slovo i Sunnet, Omer neće da ohrabruje one koji bi iz interesa pristupili vjeri.

* * *

Nasuprot tome, kada se Muavija, nasljednik mekkanskih banakara, dočepao vlasti i prenio prijestonicu u Damask, bogati grad, uslovi života muslimanskog Ummeta duboko su se izmijenili:

- izborni sistem halife u Medini zamijenjen je nasljednom, dinastičkom monarhijom;

- Mala medinska zajednica trgovaca i beduina pretvorila se, u toku jednog stoljeća, u ogromnu državu;

- zlato pritiče sa svih strana u prijestonicu države;

- 694. godine Abdulmelik, iz dinastije Ummejjja stvara muslimanski novac potreban za funkcioniranje *prostranog zajedničkog tržišta* nastalog širenjem islama.

Tada, u toku tri prva stoljeća od hidžre, izgrađuje se detaljan pravni sistem koji obrađuje sva pitanja trgovačkog poslovanja, pitanja nasljedstva, prava na vlasništvo. Sve to obrađeno je vrlo skromno u Kur'anu gdje je Božanski Zakon donio vječni odgovor na probleme jednostavnog društva. U pravnom sistemu i u tradiciji, pripisanoj Poslaniku u vrijeme Ummejjja i Abbasijja, da bi se dala legitimacija novoj ekonomiji, iznalaze se kompromisi sa strogim moralnim principima kur'anske objave.

- Jedan *hadis* kazuje kako je Poslanik rekao da, ko umre braneći svoju imovinu, umro je kao mučenik (šehid).

- Jedan drugi komentator hadisa tvrdi da je nagomilavanje novca zabranjeno tek iznad svote od 4000, - dirhema.

- Muavija se trudi da smanji obaveze *zekata*.

Abdullah ibn Abbas htio je da sa trećine na četvrtinu svede dio imetka koji se ostavlja zajednici pozivajući se takođe na Poslanikovu izjavu. Ebu Sa'id el-Kudri kazuje jednu sasvim drugačiju Poslanikovu izjavu: „*On nam je opisivao razne oblike vlasništva dok svi nismo shvatili da niko od nas nema pravo na veći posjed*“ (Muslim, Vol. III, Poglavlje 702, 4.290).

Ebu Zerr, ashab Poslanikov, imao je hrabrosti da se suprotstavi vladaru, a drugi teolozi i pravnici trudili su se da ublaže osudu bogatstva koje se ne čisti *zekatom*, svodeći ga na iznose koji se daju kao lična milostinja. Božja volja jasno je formulisana u Kur'anu: „*Pitaju te kako da udjeljuju. Reci: Dajite sve što prelazi vaše potrebe*“ (II, 219). Tako se isključuje svako nagomilavanje, bilo lično, bilo u korist samo jedne familije.

Islam i kapitalizam

Nasuprot tim principima, kroz stoljeća vršili su se razni kompromisi, razvoj trgovine i njenih principa doveo je do tumačenja koja su sve blaže osuđivala ribāu. Svjedočenje od izvanrednog autoriteta o tome razvoju pružio nam je Ibn Haldun u svojoj Mu-kaddimi. „Bog je“, piše on, „stvorio dva minerala, zlato i srebro, kao podlogu za mjerenje svakog bogatstva. To je, za većinu ljudi na svijetu ono što čini bogatstvo i zarađena dobra. Ako se, u izvjesnim okolnostima, steknu druge vrste dobara, to je samo s ciljem da se na kraju ipak za to dobiju ti dragocjeni metali (u još većoj količini) koristeći fluktuaciju kurseva na tržištu kojima su izložene druge vrste roba, dok zlato i srebro ne gubi vrijednost. Oni su osnova svih zarada, svih dobitaka i svakog bogatstva“¹

Tu vidimo nešto što je potpuno suprotno kur'anskoj osudi ribāe. To je ideološko opravdanje trgovačkih običaja koji su se vremenom nametnuli. Ibn Haldun nam takođe daje definiciju

¹ (str. 78): Ibn Haldun, *Rasprava o univerzalnoj istoriji*, Prevod Vincenta Monteila, Vol. III, pgl. V. Par. 1, str. 785-86

trgovine kakva se konstituisala sedam stoljeća nakon hidžre.

„Treba znati da je trgovina traženje dobiti povećanjem prvobitne cijene, kada se roba kupuje jeftino, a prodaje skupo, bilo o kojoj robi da se radi: robovima, žitu, životinjama ili tkaninama. To povećanje naziva se zarada. Zarada se postiže čuvajući robu u skladištu i čekajući da se na tržištu njena cijena poveća, što obezbjeđuje veliku zaradu. Ili pak, transportujući tu robu u neki drugi kraj gdje je potražnja za tom robom veća. To takođe donosi veliku zaradu. Zato je jedan stari trgovac, na pitanje u čemu se sastoji bit trgovine, odgovorio: saopćicu ti u dvije riječi: kupuj jeftino i prodaj skupo. On je time izrazio ono što smo mi izložili“¹

Pod uticajem rimskog prava i zapadne kapitalističke prakse, privatno vlasništvo, uključujući tu i sredstva za proizvodnju (to jest takvu proizvodnju koja omogućuje da se poveća bogatstvo bez ličnog rada, eksploatacijom rada drugih, tj. zabranjenim načinom, ribāom postalo je pravo u koje se ne smije dirati. Pozivajući se na hadis koji je za vrijeme Ummejjja obradila hanefijska škola, Otomansko Carstvo je tek 1885. godine odobrilo eksproprijaciju u korist javnog dobra, dok Kur'an neprestano daje primat javnom dobru ispred interesa pojedinaca. Zekat je institucija tipična za taj zahtjev socijalne solidarnosti. On naređuje da se bogatstvo „čisti“ socijalnim davanjima, koja istovremeno sprečavaju gomilanje bogatstva kod jednih, i bijedu kod drugih ljudi. Priroda bogatstva, potrebna za život zajednice ne mogu postati privatno vlasništvo, to su: voda, so, pašnjaci, rudnici, vatra.

Kupovina prehrambenih namirnica u zelenaške svrhe zabranjena je. Svi ti propisi ističu ograničenja, nametnuta vlasništvu, kako ono ne bi moglo vršiti zloupotrebe štetne za zajednicu.

Bog nam daje uputstvo o tom prioritetu zajednice i najsiro-

¹ (str. 79): Isto, Vol. III. Pogl. V, Par. 9, str. 807-808

mašnijih ljudi u njoj, isključujući bogate iz podjele plijena i sprečavajući ih da plijen koriste u zelenaške svrhe.

U suri LIX, aje 7 piše: „*Ono što je Allah odobrio Svome Poslaniku kao plijen uzet od stanovnika gradova, pripada Bogu i Njegovu Poslaniku, njegovim bližnjima, siročadi, siromasima, putnicima, kako ne bi pripalo onima među vama koji su bogati*“.

Vlasništvo u Kur'anu, priznato je ne kao diskreciono pravo vlasnika (kao u rimskom pravu i u zapadnoj kapitalističkoj praksi), nego kao odgovorno upravljanje posjedom koji pripada samo Bogu. To upravljanje legitimno je samo ako se vrši s ciljem da zavlada Božji red na zemlji, što je zadatak čovjeka, Božjeg namjesnika.

Veliko udaljavanje od te kur'anske koncepcije vlasništva u periodima prosperiteta muslimanske zajednice (kako to tvrdi, kao što smo vidjeli, Ibn Haldun), zatim u jednom dugom periodu sustanarstva i osmoze sa zapadnim kapitalizmom, učinio je islamski svijet vrlo ranjivim u odnosu na zapadni kolonijalizam.

*
* *

Kada su rivalske ambicije evropskih kolonijalista, naročito francuskih i engleskih, razbile muslimansku zajednicu (Ummet) prema potrebama svojih rivalskih apetita i odnosa snaga, u svakoj svojoj koloniji, među najbogatijim slojevima našli su „kolaboracioniste“, spremne da se obogate olakšavajući trgovački prodor kolonijalista, uvođenje njihove industrije i širenje njihova tržišta.

Stalna zbunjena neodlučnost između modernizacije i prihvatanja zapadnog načina života doveli su do toga da su privilegirani prihvatili način života i ekonomski sistem zapadnog kapitalizma. Politika Mehmeda Alija karakterizira takvu orijentaciju. Čak veliki reformisti XIX stoljeća, na političkom planu su, nažalost, iden-

tificirali francuski parlamentarni sistem sa šürom, dok se šüra odnosi samo na ljude vjere, a zapadna demokratija sistematski isključuje transcendentnu dimenziju čovjeka. Zapadna demokratija je statistička, delegirana i otuđena demokratija, u kojoj se mišljenjem ljudi manipulira pomoću jedine prave moći, a to je moć novca, koji sve medije stavlja na raspolaganje bogatašima.

Bankarski sistem opravdavao je El-Azhar svojim „fetvama“.

Nakon postizanja samostalnosti, imovinska nejednakost nastavila je da raste, te su posjednici vlasti i bogatstva služili kao dobro nagrađeni zagovornici da se olakša prodor zapadnih firmi i multinacionalnih kompanija koje su zamijenile klasični kolonijalizam. Da bi ovjekovječili tu korupciju izgrađenu u sistem, najmoćniji su slali svoje sinove u američke škole za „business“ ili na takozvane fakultete ekonomskih nauka u evropskim zemljama. Tu im je predavana takozvana „ekonomska znanost“, načičkana matematičkim jednačinama, ali predstavljajući u stvari ideologiju opravdavanja ekonomskog sistema Zapada, kapitalističkog, zasnovanog na svim oblicima ribāe. Ta takozvana nauka koja se, po priručniku Samuelsona, nosioca Nobelove nagrade, uči u svim kapitalističkim zemljama, najtipičniji je primjer i počiva na postulatima koji se zovu „klasičnim“ počev od Adama Smita: društvo nije ništa drugo nego radni organizam, gdje je čovjek samo proizvođač i potrošač, i motiviran samo ličnim interesom. To je upravo suprotno kur'anskoj koncepciji društva i čovjeka.

Teorija kapitalizma je opravdanje jedne prakse.

Ta praksa, koju karakteriše konkurencija na tržištu i apsolutni prioritet interesa pojedinca, dovela je do razjedinjavanja kršćanstva, tj. razjedinjavanja sistema gdje su sve aktivnosti čovjeka - barem u principu - bile podređene volji Božjoj. Od tada, kao u paganskoj Grčkoj (čijim se primjerom oduševljava humanizam i renesansa) čovjek je centar i mjera svih stvari (a ne više Bog). Atrofija transcendentne dimenzije čovjeka ima za posljedi-

cu negiranje svake apsolutne vrijednosti.

Čovjek ima faraonsku pretenziju da otme svemoć Božju. Ta pretenzija je izvanredno izražena u „*Faustu*“ Marlova: „Čovječe, tvojim moćnim mozgom postani Bog, gospodar i upravljač svih elemenata“. Jedno stoljeće kasnije Dekart će povjeriti čovjeku istu misiju: „Da postane gospodar i vlasnik prirode“. Makijaveli ističe da je nacija logičan cilj svake naše akcije, a sva sredstva su opravdana da se postigne pobjeda. U Engleskoj, Hobs će postaviti vrhovni zakon toga svijeta: **čovjek čovjeku je vuk.**

Tako, pošto je negirana vjera u Boga Jedinog, isključivog duhovnog temelja ljudskog jedinstva, i priznavanje apsolutnih vrijednosti, preostala je samo džungla sa sukobima težnji za moći, težnji za užicima, i težnji za rastom pojedinaca, grupa i nacija. Na sadašnjoj razini razvoja tehnike, zapravo tehnike razaranja, ono što se naziva „mirom“, nije ništa drugo do „ravnoteža straha“ između dvije supersile: između Sjedinjenih Država Amerike i Sovjetskog Saveza. Tako se na kraju došlo do polarizacije svijeta oko dva bloka, unutar kojih jedna sila ima kao satelite sve druge države. Nijedna od njih ne može se osloboditi svog velikog zaštitnika ukoliko ne potraži zaštitu druge velike sile. To je glavna drama naše epohe.

Svrstati se uz Sjedinjene Države, znači, ulaganjem kapitala u američke banke doprinijeti porobljavanju Latinske Amerike i Trećeg svijeta i finansiranju agresije Izraela. Ili, nasuprot tome, ako je neka država prisiljena da posuđuje, ona mora prihvatiti nametnute političke uslove za svaku posudbu od Svjetske banke ili Monetarnog međunarodnog fonda.

Ako se, da bi izbjegla takvu situaciju, neka država okrene Sovjetskom Savezu, ona biva izložena političkim pritiscima iste vrste: mora da služi kao vojna baza protiv drugog „velikog“ i da daje političke dokaze svoje vjernosti prema novom suverenu.

Primjeri Vijetnama i Afganistana samo su krajnji slučajevi va-

zalskog odnosa nametnutog vojnim sredstvima, dok se u najvećem broju slučajeva taj odnos nameće ekonomskim sredstvima.

To je konkretni istorijski okvir u koji možemo postaviti problem odnosa između islamskog svijeta, s jedne strane, i kapitalizma i socijalizma, s druge strane.

*
* *

U stvarnosti, zauzimanje stava nije bilo određeno principima islama. Privilegirani u islamskom svijetu, osuđivali su komunizam ne kao muslimani nego kao privilegirani, kao i u svim kapitalističkim zemljama, iz straha da ne izgube privilegije.

Potlačeni i intelektualci koji su se stavili u zaštitu socijalizma nisu prihvatili marksizam kao muslimani, nego kao obespravljeni i eksploatirani.

I jedni i drugi uzimali su religiju kao opravdanje za svoje opredjeljenje. I jedni i drugi su stalno miješali Marksovu misao (koju niko nije proučavao ozbiljno) sa dogmatskim tumačenjima njegovih učenika (koja su samo bukvalno ispitivana, a ne u praktičnoj primjeni) i napokon, sa sovjetskom politikom (koju su upravljački slojevi koristili kao strašilo, a opozicija je nikada nije ocijenila kao izdaju marksizma).

Islam i socijalizam

Kritika marksizma i komunizma u islamskom svijetu preuzima u cijelosti sve teme koje u zapadnom svijetu razvijaju privilegirane klase u toku stoljeća. One dakle nemaju ništa zajedničko sa islamskom kritikom. Te kritike su diktirane strahom upravljačkih i posjedničkih klasa svih zemalja od svega onoga što prijeti njihovim privilegijama.

Ti argumenti, koji su zajednički svima dobro stojećim, bili

muslimani ili ne, mogu se svesti na tri kategorije:

- a) ateizam
- b) materijalizam
- c) borba klasa

a) Ateizam

U islamskim zemaljama, kao i na Zapadu, već čitavo stoljeće maše se kao strašilom, Marksovom krilaticom: „**Vjera je opijum za narod**“. Marks je to napisao 1844. godine, u vrijeme kada je čitavom Evropom vladala Sveta Alijansa, to jest alijansa između katoličkih crkava i kraljeva svakog naroda protiv oslobodilačkih narodnih pokreta za oslobođenje od eksploatacije i represije. Religiozna ideologija igrala je tada represivnu ulogu propovijedajući mirenje sa sudbinom svima onima koji se bune protiv socijalne nepravde.

Ta politička kritika katoličke religije od strane Marksa, sredinom XIX stoljeća bila je dakle potpuno opravdana.

Ali deset redaka prije nego što je formulirao tu kritiku protiv katoličke religije, Karl Marks, u jednoj široj istorijskoj perspektivi piše da je religija „istovremeno izraz čovjekove tjeskobe i **protest** protiv te tjeskobe“.¹

Ako je religija **protest**, to znači da nije svuda i uvijek „opijum“; da, naprotiv, može biti izvor i podstrek pobune poniženih i uvrijeđenih. Primjer za to je dao jedan od najbližih Marksovih saradnika, Fridrih Engels, u svojoj knjizi o „Ratu seljaka u Njemačkoj“, to jest o oružanoj pobuni seljaka Švabije u XVI stoljeću, poziv kršćanskog teologa Tomasa Munzera, čija je deviza bila: „Gospodaru, bori se za svoju Božansku pravdu“, Marks i Engels taj poziv i religiozni pokret smatraju „najnaprednijim revolucionarnim pokretom koji je Evropa poznavala do polovine XIX stoljeća“, tj. do Marksovog i Engelsovog

¹ Karl Marks, *Kritika hegelove filozofije prava*

„Komunističkog manifesta“.

b) Materijalizam

Kritikujući metafizički materijalizam francuskih filozofa iz XVIII stoljeća, Marks u svojoj knjizi „Sveta familija“ govori samo o **istorijskom materijalizmu**. I ovdje se treba podsjetiti na stvarnost njegova vremena: Marks konstatira da je u kapitalističkom društvu ekonomija pokretač istorije. Kapitalističko društvo je materijalističko i ateističko. Marks ga analizira kao takvo i, u širem istorijskom zahvatu, pokazuje da je tako bilo u svim klasnim sistemima: robovskom, feudalnom, kapitalističkom. Ali, prije klasnih društava, čovječanstvo je poznavalo besklasno društvo, koje on naziva prvobitnom zajednicom. Što se njega tiče on se bori za besklasno društvo.

Znači, Marksov *istorijski materijalizam* je polemika protiv dualizma kod Grka, a poslije Dekarta, koji radikalno razdvaja materiju i duh i krivotvori istoriju tvrdeći da samo ideje vode svijet.

Tom **idealističkom** shvatanju istorije, Marks suprotstavlja **organsko** shvatanje, gdje nisu odvojeni duša i tijelo, materija i duh, borbe ideja i sukobi interesa.

U kapitalističkom društvu, naprotiv, trijumfuje stvarni materijalizam, sakriven u idealističku laž.

c) Borba klasa

To nije kod Marksa nekakava naredba, cilj kome treba ići. To je konstatacija i poziv da se svrši sa borbom klasa. U svome „Komunističkom manifestu“ on precizira da je istorija **sve do naših dana** bila istorija borbe klasa. Marksov cilj je da organizuje radničku klasu tako da ona ostvari „besklasno društvo“. Dakle, Marksov plan nije da se u beskonačnost vodi klasna borba, nego - naprotiv - da se ukine. Općenito uzevši, takozvana

„islamska“ kritika marksizma jeste servilno oponašanje tih argumenata svih zapadnih reakcionara protiv pokreta koji ugrožava njihove privilegije.

Jedini izvori iz kojih crpe priprosti polemičari jesu djela vulgarnog prikazivanja sovjetske prakse na najnižem intelektualnom nivou, i neke zbirke izabranih članaka.

Taj oblik kritike osiromašuje one koji je vrše, jer ona im onemogućuje da u Marksovoj misli razlikuju ono što je živo od onoga što je mrtvo. Evo samo nekoliko primjera:

- Marks, u svojim razmatranjima o prvobitnoj akumulaciji kapitala, pokazao je zašto je kolonijalizam bio potreban za rast kapitala. To nam danas pomaže da shvatimo zašto sistem rasta zapadnog kapitalizma nije primjenljiv svuda u svijetu, jer uslovljava eksploataciju četiri petine svijeta do strane jedne petine.

- Marks, u svojim rukopisima iz 1844. godine, napravio je duboku analizu otuđenja rada, to jest mehanizama pomoću kojih, u kapitalističkom sistemu, najamnom radniku bivaju uskraćeni ljudski uslovi rada: utvrđivanje ciljeva rada, organizacija metoda rada, uživanje u plodovima rada.

Proširujući ta istraživanja na ekonomski plan. Marks, u prvom tomu svoje knjige „*Kapital*“, pod naslovom „*Fetišizam robe*“ analizira mehanizme po kojima novac može da se oplodava bez rada. Tu se nalazi bogat doprinos proučavanju savremenih oblika *ribāe*.

Ne znati to, znači osuditi sebe na apstraktne anateme uzete od pravnika iz epohe Ummejjā i prvih ‘Abbasijja, koje nemaju nikakvu efikasnost kada se radi o tome da se riješe problemi kao što je model razvoja, ili borba protiv multinacionalnih kompanija, životno važni problemi za današnje muslimane, koji se nisu postavljali u vrijeme tih autora.

Došlo se do toga da se, u većini današnjih muslimanskih zemalja, nastavlja primjena zakonodavstva kakvo je bilo za vrijeme

okupacije, engleske ili francuske. A, što se tiče građanskog prava, primjenjuje se Šeri‘at, shvaćen u najužem smislu riječi, Šeri‘at izvučen iz nekih 220 ajeta pravnog karaktera (od kojih se dvadesetak odnosi na zakone o kaznama), namjesto da se stvori fikh za XX stoljeće, i ukloni to šizofreno zakonodavstvo posuđeno od Zapada, kao i Šeri‘at kakav se učvrstio nakon četvrtog stoljeća po hidžri. Oponašanje Zapada i imitiranje prošlosti ne dopuštaju niti da se živi sadašnjost niti da se gradi budućnost.

Antikomunizam i slijepe anateme mitskog „marksizma“ nemaju ništa zajedničko sa islamom: oni samo pokazuju da su oni koji to propovijedaju povezani sa kapitalističkim svijetom i da prihvataju njegovu ideologiju. Isto tako, izjednačavanje islama sa socijalizmom površno je: ono uglavnom pokazuje da se time oblače islamske haljine usko shvaćenom marksizmu. Taj izbor takođe pokazuje da se time u Sovjetskom Savezu traži saveznik u borbi protiv uticaja Sjedinjenih Država i kapitalističkog Zapada. Vidjeli smo kako nam Marksov marksizam može pomoći da izradimo metodologiju istorijske inicijative, to jest: znanje i umijeće da analiziramo kontradikcije jednog društva i jedne epohe, te da na osnovu te analize iznađemo projekat sposoban za savladavanje tih kontradikcija. To ne znači da treba ponavljati Marksove formule u temeljitoj analizi kojom je on proučavao društvo svoje epohe, nego da se inspirišemo njegovom metodom u rješavanju problema naše epohe.

To zahtijeva da Marksovu misao smjestimo u njegovu epohu, i u njegovu sredinu.

Tada ćemo bolje vidjeti njegove ograničenosti, kao i opasnosti.

1) Njegova epoha, to je faza uspona kapitalizma, što različitim socijalizmima tog vremena, - bilo da se radi o Ovenu u Engleskoj, o Sen Simonu u Francuskoj, ili Karlu Marksu u Njemačkoj, - daje pečat jake produktivističke tendencije. Tako, na primjer,

Marks teži da savlada suprotnosti kapitalizma čije socijalne strukture sprečavaju razvoj proizvodnih snaga.

Njegovo otkriće zakona razvoja kapitalizma u Engleskoj, u XIX stoljeću, zahvaljujući tome što je dat prioritet teškoj industriji, predstavlja **deskriptivni zakon**. Dogmatskim zaključivanjem iz tog zakona je izveden **normativni zakon** razvoja socijalizma u XX stoljeću, kao što je to učinio Sovjetski Savez. To je navelo neke muslimanske zemlje da usvoje taj model rasta i da razvijaju industrijski „gigantizam“ koji se pokazao neprikladan za njihove potrebe.

2) Isto tako, ne treba zaboraviti da je marksizam nastao ne samo u XIX stoljeću, nego i na Zapadu, i da su njegovi glavni izvori: njemačka filozofija, francuski socijalizam, engleska politička ekonomija, svi zapadnog porijekla. Te analize ne mogu se mehanički primijeniti na ne-zapadnu kulturu, jer karakteristika svakog od tih zapadnih izvora jeste da ne poznaje transcendentnu dimenziju čovjeka. Socijalizam koji ne poznaju tu dimenziju, osakaćen je socijalizam. Dakle, bilo da je ateizam proglašen nekom vrstom državne religije u Sovjetskom Savezu (u suprotnosti sa Marksovom mišlju kada se on rugao revolucionarima koji hoće „da dekretom ukinu Boga“) ili da ateizam podrazumijeva svu praksu politike zapadnog kapitalizma, to znači nepoznavanje onoga u čovječanstvu što je stvarno ljudsko, onoga o čemu Kur'an kaže „*Bog je njemu udahnuo Svoj Duh*“ (XXXII, 9), i bez čega je društvo osuđeno na propast.

3) Treća ograničenost: zapadni kapitalizam XIX stoljeća obilježen je munjevitim razvojem radničke klase. Zato je Marks u njoj vidio snagu koja nosi budućnost, sposobnu da, oslobađajući samu sebe, oslobodi čitavo društvo.

On je predvidio *diktaturu proleterijata* koja će izvršiti radikalnu promjenu društva. A, čak i u kapitalističkim zemljama, ta hegemonija radničke klase sve manje dolazi do izražaja. Još i manje

u ne-zapadnim zemljama gdje, izuzev Japana, seljaštvo čini ogromnu većinu stanovništva. U Evropi, industrija se razvijala, u XIX stoljeću na račun seljaštva, koje se sve više proletariziralo.

U ne-zapadnim zemljama, ne riješiti prvo probleme poljoprivrede, sa svim pratećim rezultatima (samodovoljnost u proizvodnji hrane, obavezno smanjenje monokultura koje povećavaju zavisnost zemlje od svjetskog tržišta itd) značilo bi, izabrati put razvoja koji ne bi odgovarao domaćim prilikama, nego bi značio oponašanje pogrešnog stranog modela. Napokon, ako ubilačka logika blokova može učiniti potrebnim parcijalne ugovore sa Sovjetskim Savezom, treba imati u vidu da njegov osnovni interes nije anticolonijalizam, nego njegov vlastiti razvoj u svjetskom odnosu snaga.

Jedan od osnovnih ciljeva ne smije biti slijepo povezivanje sa jednim od blokova, nego naprotiv, razbijanje samoubilačke logike blokova.

*
* *

Dvostruko propadanje: kapitalizma američkog tipa i socijalizma sovjetskog tipa, ima iste uzroke:

- oba sistema imaju isti kvantum rasta i proizvodnje iako je podjela rezultata rada različita;

- nijedan od ta dva sistema ne uzima u obzir transcendentnost. Znači, za jedan i za drugi sistem, bilo da se radi - u slučaju kapitalizma - o pojedincu ili savezu pojedinačnih interesa, ili, u slučaju socijalizma sovjetskog tipa, o Partiji ili Državi, čovjek je centar i mjera svih stvari. Ta čovjekova *samodovoljnost* je suprotna Božjoj transcendentnosti i isključuje je.

Kada se izostavi ta dimenzija transcendentnosti, to jest kada nema više regulatora društvenih odnosa osim suprotstavljenih i takmičarskih interesa pojedinaca i grupa, nasilje postaje realni zakon, bilo kakvim fikcijama se to pokušavalo prikriti. Isto je,

bilo da se radi o takozvanoj nevidljivoj ruci, zahvaljujući kojoj, - po klasičnom liberalizmu - ako svako slijedi svoj interes harmonija u društvu biće savršena; ili da se radi o nevidljivoj ruci takozvanog naučnog socijalizma, prema kojoj Partija i Država savjesno planiraju zajedničku sreću. Prvi smjer vodi ka individualizmu džungle, a drugi totalitarizmu termitnjaka.

Pored te dvije varijante neljudske istorije, pored ta dva ćorsokaka, kur'anska objava islama omogućuje nam da otvorimo put ka budućnosti, prema budućnosti sa ljudskim licem, to jest Božanskoj budućnosti.

Islamska koncepcija razvoja

Istorijska perspektiva omogućuje nam da bolje odredimo naše zadatke da bismo riješili te probleme.

Prvi zaključak koji se nameće: mi se ne nalazimo pred licem dviju monolitnih struktura - doktrina, institucija i politika, pa ne možemo odgovoriti sa DA ili NE, ne možemo izabrati jednu mogućnost, a isključiti drugu. Naprotiv, kao što je učinila muslimanska zajednica u prvom stoljeću po hidžri kada se našla pred dvije supersile i apsorbirala ih (Sasanidsko Carstvo i najveći dio Vizantijskog Carstva), i našla se u dodiru sa velikim i starim civilizacijama Indije, Irana, Grčke i Rima, pa im dala dušu jednog novog života oživljavajući prvobitnu vjeru, koja predstavlja bezuslovno odazivanje na poziv Boga jedinog, Tvorca. Jer, Božje jedinstvo je osnova ljudskog jedinstva.

Islam je tada znao ne samo da pokaže svoj vlastiti identitet, nego, sa pouzdanosću svojom vjerom otvoriti se drugima i usvojiti - selektivno i kritički - ranije velike kulture. On je takođe asimilirao politička i ekonomska učenja ranijih velikih carstava prerađujući ih u perspektivi vjere.

Mi treba da slijedimo taj primjer ranog islama, treba da produžimo to nastojanje, u novim istorijskim uslovima, ako hoćemo

da islamu vratimo njegov kozmopolitski duh, njegov duh otvaranja, njegov duh osvajanja.

Centralni problem naše epohe, koga ljudi, čak i na Zapadu, počinju da postaju svjesni, jeste da model rasta razvijan na Zapadu kroz pet stoljeća, koji se sastoji u tome da se proizvodi sve više, sve brže, bilo šta, korisno, nekorisno, štetno ili čak smrtonosno, da se stvaraju lažne potrebe kako bi proizvodnja tekla, taj model je propao, u svojoj kapitalističkoj i u svojoj socijalističkoj verziji, u svojoj američkoj i u svojoj sovjetskoj verziji.

Problem budućnosti islama postavlja se, dakle, u vrlo jednostavnom i jasnom izboru: ili će ući u budućnost natraške, očiju uprtih u prošlost, beskrajno ponavljajući komentare i komentare od komentara o pravnim problemima koji su se postavljali u vrijeme Ummejja i 'Abbasija; ili će se pak pokazati sposobnim da riješi problem jednog novog modela rasta, koji neće dovesti svijet do planetarnog samoubistva, i ponovo krenuti u pobjedonosni hod kao u I stoljeću po hidžri kada je rješavao probleme koje je postavljala dekadencija dvaju carstava - Vizantije i Perzije.

Ništa nije protivnije dinamičkoj viziji svijeta, kur'anskoj viziji, nego duboko uvjerenje da su svi problemi sadašnjosti i budućnosti riješeni i da je dovoljno znati napamet formule iz prošlosti kako bi se imao odgovor na sve.

Značajno je da, u Kur'anu, radi prenošenja onoga što Kur'an naziva *Božjim Sunnetom*, to jest kontinuitetom Njegovih Poruka, Bog ne izabira nikada kao poslanika nekog „doktora prava“, nego jednostavnog čovjeka, pastira kao što je Musa, drvodjelju kao što je Isa, sitnog i nepismenog karavanskog trgovca kao što je Muhammed, a.s. da bi prenio poruku hiljadama jednostavnih ljudi, njihovim jezikom, na njihovoj razini shvatanja, a sposobnog da temeljito izmijeni život ljudi, što je protiv poslanika uvijek izazivalo srdžbu bogatih i moćnih. Odgovor na sadašnje probleme kapitalizma i socijalizma, i odgovor na osnovni problem zapadnog

rasta, koji im je zajednički, islam ne može dati na osnovu skolastičkih i knjiških komentara, nego na osnovu svoje jednostavne i temeljne poruke.

Poslanike je Bog slao da podsjetite sve ljude na njihove Božanske dimenzije: transcendentnost i zajedništvo. Transcendentnost je očitovanje da postoji Jedini Bog, Tvorac svih stvari, i, prema tome, priznavanje apsolutnih vrijednosti koje je Bog objavio.

To očitovanje *tewhida*, tj. vjere u Jedinstvo Božje, čini nas odgovornim da, kao zastupnici Božji na zemlji, realizujemo obaveze koje iz toga proističu, tj. da ih praktično primijenimo. Prvo, ako je Bog jedini Stvoritelj, čovječanstvo je jedno. To, na primjer, povlači za sobom da moramo odbaciti zapadnu ideju o naciji koja predstavlja suprotnost u odnosu na islamsku koncepciju *Ummeh*, zajednice vjere otvorene za sve.

Taj isti zahtjev za jedinstvo ima za posljedicu radikalno odbacivanje kapitalizma koji dijeli svaki narod na vlasnike sredstava za proizvodnju i radnike čiji rad ti vlasnici eksploatiraju.

Kapitalistički sistem je za muslimana neprihvatljiv i zato što od pojedinca pravi centar i mjeru svih stvari, zamjenjuje Boga čovjekom. Takođe je neprihvatljiv svaki socijalistički sistem jer zanemaruje transcendentnu dimenziju čovjeka.

To nikako ne znači da treba odbaciti u cijelosti tehniku i kritički duh kapitalističkog Zapada, niti opravdane kritike kapitalističke eksploatacije od strane marksizma, niti njegovu prvu devizu, onu Marksovu, da definira socijalizam ne po sredstvima (podruštvljenje sredstava za proizvodnju), nego po ciljevima: ostvariti ekonomske, političke i kulturne uslove kako bi svako mogao da potpuno razvije sve darove koje posjeduje, što je - uostalom - u potpunom skladu sa ku'anskom porukom po kojoj je Bog dao svakom biću zakon punog razvoja.

*
*
*

Ekonomija je proučavanje:

- proizvodnje kapitala, to jest rada i tehnike rada;
- potrošnje dobara, to jest potreba i njihovog istorijskog razvoja;
- raspodjele dobara, to jest društvenih odnosa i nejednakosti koje raspodjela izaziva.

Zajednički karakter kapitalističke ekonomije, zvane *klasična*, i marksističke ekonomije, sastoji se u tome što obje tvrde da je ekonomija čisto *pozitivna* nauka, to jest da ona koristi iste metode kao prirodne znanosti, i, prema tome, tretira proučavanje odnosa među ljudima kao da se radi o proučavanju odnosa među stvarima. Taj zajednički postulat *klasične ekonomske nauke* (to jest kapitalističke) i takozvanog naučnog socijalizma počiva u stvari na besmislenoj koncepciji čovjeka:

- za *klasičnu ekonomsku nauku*, postoji *homo economicus*, koga pokreću samo vlastiti interesi i koji je sveden samo na dimenziju proizvođača i potrošača;

- za *naučni socijalizam*, koncepcija čovjeka je već bogatija: za Karla Marksa, kao za Adama Smita ili Ricarda, društvo je u biti jedan radni organizam, ali, za Marksa, taj rad je *otuđen* kapitalističkim sistemom u kome je radnik lišen pravih ljudskih dimenzija tog rada, to jest: on ne određuje cilj svoga rada, ne organizuje posao, ne raspolaže plodovima svoga rada koji postaju vlasništvo i privilegija kapitaliste (individualnog ili kolektivnog) na štetu namnog radnika, kao što je nekada feudalac raspolagao dobrima na štetu kmeta, ili gospodar na štetu roba.

Ali, ako je raspodjela bogatstva u dva sistema različito zamišljena, zajednička im je faustovska, faraonska ambicija da proizvode sve više dobara. U oba sistema čovjek je pun svoje samodovoljnosti, nije svjestan svoje ovisnosti o Bogu, nije svjestan

potrebe da se podvrgne odredbama i volji koja je iznad njegove, da nastoji odgonetnuti znakove Božje, da čuje Njegove pozive i da odgovori na njih. Na osnovu takve koncepcije uključivanja čovjeka, čitava zapadna ekonomija (i kapitalistička i socijalistička) dovela je do ubilačkih kontradikcija:

- **potrebe** su se anarhično i pretjerano množile, i njima se manipuliralo prema zahtjevima proizvodnje motivirane samo voljom za moći i rastom. Taj kvantitativni rast **potreba** u potpunosti je suprotnosti sa razvojem resursa, jer:

- **resursi** podliježu suprotnom zakonu entropije: eksploatirani i rasipani takođe na anarhičan način, gdje vlada ista težnja da se proizvodi za profit, resursi se neprestano smanjuju iscrpljivanjem izvora sirovina i zagađivanjem prirode.

Isto tako, slijepo i u suprotnom smjeru se razvija:

- **tehnika**: pod pritiskom volje za moći i volje za rastom, tehnika nam je pružila takva sredstva da je postalo moguće da se našim oružjem uništi svaki trag života na zemlji. To je ta moć koju zovu „progres“ iako se ona manifestira mnogo više kao moć za razaranje nego kao moć za stvaranje, jer:

- **nejednakost** raspodjele sve je veća, naročito između industrijaliziranih zemalja i ostalih, međunarodnom podjelom rada koja dovodi do pljačke ljudskih i materijalnih resursa Trećeg svijeta, do sve nepravednije razmjene sirovina i gotovih proizvoda, do emigracije najsiromašnjih da obavljaju poslove koje bogati neće da rade, do eksploatacije, represije i gladi u tri četvrtine svijeta.

*
* *

Nasuprot pozitivizmu ekonomskih sistema koji takozvanu „čistu nauku“ suprotstavljaju moralu, u idealnoj islamskoj privredi moral i ekonomija su nerazdvojni.

Ne radi se, ni u kom slučaju, o tome da se isključi nauka u ime utopije, niti racionalnost u ime vjere, nego - naprotiv - da se razu-

mu ne oduzimaju njegove najviše funkcije: racionalnost se ne sastoji samo u iznalaženju najefikasnijih sredstava da bi se postigao bilo kakav cilj, nego takođe, i u prvom redu, da se **izabere** cilj.

Islamska koncepcija nauke polazi od dubokog jedinstva te dvije primjene razuma: kretanje koje povezuje uzroke i efekte, i koje nam daje tehnička sredstva da zagospodarimo stvarima; i kretanje koje ide od nižih ciljeva ka višim.

Odnosi sa drugim ljudima proističu iz odnosa prema Bogu: u najjednostavnijem činu, u činu razmjene na tržnici, mi ne smijemo podvaljivati ni varati jer ta podvala ili prevara, makar je naš partner i ne vidio, ne može umaći Bogu.

Svi aspekti ekonomskog života ravnaju se po toj viziji čovjeka i svijeta.

Potrošnja, koju kapitalizam smatra krajnjim ciljem, sa islamskog gledišta je samo sredstvo da se postigne Božanski cilj: za život stvarati najpogodnije uslove koji će omogućiti čovjeku da, potpunim razvijanjem svih darova koje mu je Bog poklonio, u cijelosti uživa ulogu zastupnika Božjeg na zemlji; pružiti čovjeku maksimum vremena i energije kako bi što bolje odgovorio svojim dužnostima prema Bogu. Sve to što se predaje u školama za „business“, tj. umjetnost varanja reklamom, prilagođavanjem, marketingom, da se stvara tržište i podstiču potrebe, čak i vještačke, sva ta umjetnost varanja, koja kvari odnose čovjeka sa svijetom kako bi poslužila interesima proizvodnje, strogo je zabranjena u muslimanskoj ekonomiji.

Reklama, na primjer, ne može biti ono što je u *potrošačkom društvu*: instrument da se pobijedi konkurent. Ona treba da bude zamijenjena sistemom formiranja i informiranja da se humanizuju naše potrebe, naše želje, naše aspiracije.

Prodaja na kredit radi povećanja potrošnje, koja je dovela do prividne nezavisnosti manipuliranog potrošača, u islamskoj ekon-

omiji ne može biti podsticana.

Isto važi i za proizvodnju.

Investiranje, to jest korištenje kapitala za proizvodnju dobara koja odgovaraju potrebama jednog naroda, uslovljeno je istom brigom. Isto tako, sa islamskog stanovišta nije dozvoljeno, čak i ako donosi ne znam kakvu dobit, gajenje opijuma ili duhana, kao i proizvodnja sredstava za zaglupljivanje omladine, kao što su fliperi ili automati za kockanje.

Takođe, prije nego se pristupi ulaganjima u nuklearnu tehnologiju ili u naoružanje, potrebno je prije svake odluke, ne samo postaviti pitanje „kako?“, to jest pitanje finansijskih i tehničkih mogućnosti, nego i pitanje „zašto?“, to jest da li takvi pothvati imaju Božanski cilj i kakve će biti posljedice za ljude.

U periodu prelaska na istinsku islamsku ekonomiju, ne treba nametnuti odozgo, neposredno i prinudom, tu orijentaciju u sistemu potrošnje i proizvodnje, razmjene i raspodjele, koje donose sa sobom promjenu načina života. Država raspolaze sredstvima podsticanja i odvrćanja, usmjeravanjem resursa i kredita, reguliranjem poreza i cijena, planiranjem investicija, informisanjem i stalnom saradnjom sa narodnim masama, što radio i televizija danas čine mogućim, da bi poduzete i obrazložene mjere, sa praćenjem njihovih posljedica, bile stalna škola obrazovanja i do-govaranja (*šûrâ*), da se čovjek pripremi za obnoviteljski islam: čovjek, koji se u svakom svome djelu „sjeća Boga“ i koji se ponaša kao odgovoran upravljač, kao zastupnik Božji, svjestan da ga je Bog učinio odgovornim za njegovu sudbinu i za sudbinu drugih, i da odlučno mora usvajati nauku i tehniku, nemajući drugog cilja nego da uspostavi Božji red na zemlji. To ni u kom slučaju ne isključuje, nego naprotiv podrazumijeva, da treba doprinositi napretku nauke i tehnike, ali u službi Boga i čovjeka. To potpuno isključuje težnju za profitom radi samog profita. Pojam profita može postojati i u islamskoj ekonomiji, ali ne kao cilj sam

za sebe i kao višak vrijednosti i eksploatacija tuđeg rada, nego kao instrument za mjerenje dobrog upravljanja i efikasnosti jednog preduzeća u službi ljudi i Boga.

Čovjek, u islamskoj perspektivi nije Bog, kako to hoće marksizam. On nije ni objekat na što hoće da ga svede kapitalistička ekonomija, otuđujući ga. On je član zajednice, jednak svima ostalim: „Svi vjernici su jednaki kao zupci češlja“ (hadis). „Najdostojniji među vama pred Bogom jesu oni koji su najpobožniji, to jest oni koji su najplemenitiji prema ljudima“ (LIX, 13).

U globalnoj viziji te zajednice vjere, tog Ummeta, svjetovno i duhovno su nerazdvojni i posmatraju se u funkciji krajnjeg cilja, a to je Bog.

Tewhid, Božje jedinstvo, koje priziva sve oblike jedinstva, nije samo činjenica, ono je akt: akt ili čin da se do cilja dovedu svi zahtjevi i mogućnosti čovjeka. *Fitra* nije *priroda* nego *norma*, i to *norma života* koji je u stalnom preticanju samoga sebe na Božjem putu, tj. na putu jedinstva ljudi: protiv svakog iskorištavanja čovjeka od strane čovjeka i protiv svih sukoba među nacijama, dati prednost jedinstvu cjeline. Halifa Omer, čim je uspostavljen mir, ukinuo je granice, carinarnice, prepreke trgovini i razmjeni, dajući tako primjer za ono što bi moglo biti ogromno zajedničko tržište muslimanskog Ummeta.

Odnosi čovjeka prema prirodi podliježu istim postulatima vjere: čovjek, zastupnik Božji na zemlji, odgovoran je za ravnotežu u prirodi, za ono što bismo danas nazvali ekologija. Poštivanje prema prirodi, koju je stvorio Bog, zabranjuje da se ona iscrpljuje i da se zagađuje: ne iscrpljivati zemlju, čineći je neplodnom i izazivajući širenje pustinja, niti bezobzirmo iscrpljivati rudna bogatstva, niti uništavati plankton u moru, ili ozon u atmosferi, čemu vodi zapadni model rasta pustošeci planetu.

Tako islamska ekonomija pokriva mnogo širi humani prostor nego što to čini zapadna ekonomija: razmišljanje o upravljanju za-

jednicom prostire se od teologije do ekologije.

*
* * *

Ne samo budućnost islama nego i budućnost svijeta, ugroženog razaranjem od strane vlastite tehničke moći, danas zavisi od istinskog buđenja stvaralačke snage islama.

To buđenje zavisi od napora svakoga od nas.

Živjeti islam ne samo u njegovim tradicijama, nego u njegovim principima i njegovu duhu, to znači: ne zaboraviti nikada da, biti vjieran ognjištu predaka ne znači čuvati njihov pepeo, nego prenositi plamen.

c) Ostvariti promjenu kulture, suprotstaviti je pozitivizmu i individualizmu

- Šta je to kultura?

Kultura je način na koji jedna ljudska zajednica živi i reguliše svoje odnose sa prirodom, sa drugim ljudima, i sa Bogom, i te odnose prenosi u nauku, tehniku i umjetnosti, u svoj privredni sistem i svoje ustanove.

Zapadna kultura svjesna je da koristi dva izvora:

- grčko-rimski,
- jevrejsko-kršćanski

I iz jednog i iz drugog izvora ona je naslijedila osjećaj svoje izuzetnosti i superiornosti.

Grci su smatrali da su oni *jedini nosioci civilizacije* i da van Grka nema niko drugi do *barbara*, predodređenih za ropstvo, kako je rekao Euripid. Rob je samo govoreća mašina, reći će Aristotel. Rimljani su zastupali istu koncepciju i takođe su na njoj zasnivali svoju dominaciju: postojao je Rim i njegovi građani, Carstvo sa svojim granicama, a van toga barbari.

Jevrejska tradicija, poslije Ezre i Nehemije, bila je obilježena

rasnom teorijom o *izabranom narodu*.

Kršćanska Crkva smatrala je sebe nasljednicom te *izabranosti* (Prva poslanica Petra II, 9): „*Vi ste izabrana rasa... sveti narod*“ što će križarskim ratovima i kolonijalizmu dati najbolji duhovni alibi.

Tom zapadnom kulturom danas dominira pozitivizam u nauci i individualizam u međuljudskim odnosima. Ona zato ne može dati smisao i cilj životu i istoriji.

Ta kultura je etnocentrična: smatrajući sebe jednim centrom istorijske inicijative i jednim stvaraocem vrijednosti, Zapad ne može da zamisli neki drugi model razvoja osim svoga. On smatra nedovoljno razvijenim sve narode koji nisu slijedili njegovu istorijsku putanju. Ta kultura nosi sa sobom faktični ateizam: bilo da je ateizam službeno proklamovan na Istoku, ili da se šutke praktikuje u zapadnim zemljama, zaborav Boga jedinog, koji je živi princip istinske zajednice u kojoj univerzalno ima primat pred svim pojedinačnim interesima, doveo je do anarhične raspornosti interesa i ambicija, volje za moći i volje za rastom individua i grupa, sukobljenih u divljim sudarima. Taj svijet živi bez Boga, izuzev u unutrašnjem životu jedne manjine koja je sačuvala smisao za apsolutno i živi ličnim životom prema vrhovnom Isao-vom zakonu ljubavi.

Ta manjina nikada ne uspijeva da ostvari kršćansko društvo niti čak da umekša željezne zakone jednoga svijeta koji u principu isključuje transcendentnu dimenziju čovjeka u odnosu na prirodu, i transcendentnost Boga u odnosu na čovjeka. Taj svijet bez Boga izložen je prođoru pravog politeizma.

Naš zapadni svijet nije samo ateistički. On je politeistički. Svaki pojedinac i svaka grupa pravi sebi boga po vlastitoj želji, gledajući u novcu, moći, tehnici, seksu, naciji, ideologiji jedini pravi cilj, apsolutnu vrijednost, lažnog boga ljudoždera koji fanatizuje i proždire onoga ko mu služi, gazeći bez milosti svaku dru-

gu vrijednost i svako drugo ljudsko biće koje se suprotstavi njegovoj ekspanziji. U našim društvima, gdje novac omogućuje pristup svim uživanjima i svim moćima, već od samog početka kapitalizma ljudi bistra duha, kao Hobs, uvidali su da ta glad i ta konkurencija vodi društvo prema „*ratu svih protiv svih*“, bilo u obliku trgovačkog ili industrijskog rivalstva, gdje jači uništavaju ili proždiru slabije, bilo u obliku sukobljenih kolektivnih zahtjeva koji se završavaju blokadom društva kada svako nastoji da sredstvima sile, koja mu stoje na raspolaganju, nametne pobjedu vlastitog kolektiva, pa bilo to i na štetu društva. Rezultat tih interesa i tih sukobljenih nasilja jeste nešto što niko nije htio, i to dovodi do samoubilačkih procesa slijepog rasta gdje najkrupnije investicije idu u najrentabilnija preduzeća: naoružanje, nuklearna tehnologija, svemirska istraživanja, a sve to, po neprikosnovenom zakonu sistema bez humanog cilja, služi razaranju i uništenju čovjeka, a ne njegovom punom razmahu.

To isto odsustvo transcendentnog principa djelovanja, pohlepa pojedinaca i grupa, dovodi do analognih rezultata u svim ostalim domenima: moć radi moći, totalitarni despotizam ili laži „demokratije“ džungle, sukob partija bez programa sa ljudskim licem, sa jednim ciljem da se protivnik sruši i da se vlada namjesto njega, ili državni udari i diktatura surovih vojnih šefova.

Seksualnost odvojena od ljubavi i svedena na biološko uživanje, lišena prave ljudske i Božanske dimenzije, prestaje da bude „poetski“ jezik svesrdno upućen „drugome“; to nije više ljubav prema drugome nego ljubav prema sebi i zatvaranje u vlastitu samoću.

Nacija, nasljeđe prošlosti, ljubomorno čuvanih tržišta, istorijskih mitova koji teže da daju „spiritualnu aromu“ osvajačkim potivatima, rasizmu, kolonijalizmu, divljem kultu „državnog razloga“, a naročito ratu.

Umjetnost radi umjetnosti, to znači umjetnost bez ljudske i

Božanske poruke, umjetnost koja je pod uticajem svake komercijalizacije i svake mode. Tehnika radi tehnike, to znači ogromna sredstva stavljena u službu bilo kojeg cilja. Ideologija postaje dogmatizam i sektašenje, novi križarski ratovi i nove inkvizicije.

To je nekoliko slika *politeizma i haosa jednog svijeta bez Boga*, i slika podmuklih lažnih bogova koji nastanjuju našu džunglu. Ne može se prevazići „*haos na zemlji i na nebesima*“ (Kur'an) dok svijest svakog čovjeka ne bude prožeta vjerom u jedno apsolutno mjerilo, koje ne zavisi ni od jednog pojedinca niti posebne grupe.

To je duboki razlog bespuća zapadne kulture koja, pozivajući se na grčko-rimsku i na jevrejsko-kršćansku tradiciju, odbija *treću baštinu: arapsko-islamsku*.

Ponovo naći taj izvor, ono u njemu što taj izvor ima najdublje i najživlje, omogućilo bi zapadnoj kulturi da nadvlada svoju krizu i da pokida svoja ograničenja.

Jer, ako se ne uzmu u obzir njegovi padovi i njegova zastrašivanja, koji od njega čine bolesnu zajednicu, islam je najuniverzalnija religija: Jevreji su odbili da Isaa, a.s. priznaju za vjerovjesnika; kršćani odbijaju da priznaju Muhammeda, a.s. za poslanika; Kur'an priznaje za poslanike Ibrahima, Musaa, Isaa, kao i Muhammeda, a.s. i objavljuje da je Bog slao poslanike svim narodima.

Jedino tako može se osnovati prava ljudska i univerzalna zajednica. Nijedna izdvojena zajednica, bila to Crkva, grupa vjernika, teologa, ili doktora prava, ne može pretendovati da bude model „Božje države“ ili vlasnik apsolutne istine koja bi joj davala pravo da vlada po svojoj volji i da izdaje zabrane. Svaki musliman je odgovoran pred Bogom, bez posrednika.

Tvrđnja o jedinstvu Božjem nije konstatacija, to je čin. Tewhid nije prosta činjenica: sud o postojanju jedinog Boga. To je *angažman*, princip djelovanja koji prožima čitav naš život. Svaki

posebni čin, čak i najjednostavniji i svakodnevni, ima zadatak da ostvaruje taj Božji naum na zemlji da se ostvari univerzalna zajednica koja će svijet pretvoriti u živo jedinstvo.

Ne radi se o tome da „vjerujemo“ u jedinstvo Božje. Radi se o tome da, boreći se na toj zavađenoj zemlji, to potvrđujemo djelujući *na putu Božjem*: na svim razinama, od ekonomije do morala i politike, od nauke do umjetnosti.

Tako se mogu, u perspektivi univerzalnog islama, što znači *predanost Bogu* koja je zajednički imenitelj svih religija, da uspostave:

- novi odnosi sa prirodom: Bog je čovjeka postavio kao *Svog zastupnika na zemlji* i učinio ga odgovornim za ravnotežu u prirodi i za pravdu među ljudima. To poštivanje prirode, potvrđeno svim *znacima* Božjim koje ona u sebi nosi, daje teološku podlogu ekologiji;

- novi odnosi među ljudima. Nasuprot individualizmu, muslimanski smisao za zajedništvo ulijeva svakome svijest da je lično odgovoran za sve ostale;

- novi odnosi prema Bogu koji postaje prisutan u svim dimenzijama javnog i privatnog života i tako utiče na sve ljudske odnose: ekonomske, socijalne, političke, sve počiva na jedinstvu *tewhid* koje nam nalaže da suzbijamo sve oblike podjela: na nacije, grupe, ili sukobljene pojedince.

Lako je ironično govoriti o tim perspektivama budućnosti: gdje je taj islam koji vi idealizirate? Pokažite ga sada i na karti svijeta.

Odgovor je jednostavan: nema ga nigdje, ako ne u Knjizi i u srcima miliona ljudi i žena.

Isto kao kršćanstvo, koje takođe nije inkarnirano ni u jedno društvo i samo živi u jednoj Knjizi i u srcima miliona ljudi i žena. Samo treba biti jedno od tih srca pa da se postane živi kamen u

građevini naše zajedničke budućnosti.

*
* *

Taj novi susret islama i Zapada i to uzajamno oplodavanje njihovih kultura, zahtijeva od zemalja sa većinskim muslimanskim stanovništvom da, apstrahirajući vlastite tradicije i svoju dekadencu i svoja lutanja, budu svjedoci univerzalne Poruke ranoga islama.

On takođe, i još više, zahtijeva da zapadnjaci prestanu tražiti opravdanje za propadanje svojih sistema rasta i kulture, postavljajući karikaturni islam kao strašilo kojim će ljude plašiti, a zaboravljajući na svoje vlastite zločine.

Dvije najviše korištene teme za izazivanje straha i prezira u odnosu na islam jesu one koje se odnose na slobodu (to jest na odnose prema prirodi i prema Bogu), izjednačujući islam sa fatalizmom i fanatizmom, osuđujući stav prema ženi i njenoj ulozi u društvu.

- *Islam i sloboda*

Zapadna kultura današnjice koleba se između dva naizgled suprotna stava prema slobodi.

S jedne strane, apstraktno shvatanje slobode, koje nije ništa drugo nego samovolja i odbacivanje svih pravila. Takvo shvatanje najbolje je obradio **Žan-Pol Sartr**: Sloboda se sastoji u tome da se kaže: NE! Za vrijeme hitlerovske okupacije, - kaže on - mi smo neprestano morali izražavati odbijanje. Prema tome, mi nismo nikad bili slobodniji. Potrebno je da u odnosu na dominaciju, despotizam, represiju, sloboda bude u prvom redu negacija, odbijanje da se potčinimo tiraniji. Ali to nije dovoljno: čak i jednostavan otpor pritisku traži od nas da imamo pozitivan projekt, cilj, pogled na život u čije ime odbacujemo ropstvo i borimo se protiv njega.

Ipak se tu radi o jednom graničnom slučaju: o slučaju ropstva protiv koga prvi pokret je pobuna. Ali, u svakidašnjem životu, držati se tog prvog pokreta pobune i negiranja, značilo bi oduzeti slobodi njen stvaralački sadržaj i na osnovu toga zaključiti: potrebno je anarhično odbaciti sva pravila.

U reakciji protiv te epohe, u kojoj je negiranje totalitarnog sistema, nastalo iz potrebe da se vodi borba protiv strane okupacije, predstavljalo početak slobode, gdje je - dakle - naglasak stavljen na pojedinca, na subjektivitet protiv struktura, moda *egzistencijalizma* je prošla, a pojavio se *strukturnalizam*.

Svemoć, ne samo sredstava javnog komuniciranja: štampe, reklama, radija, televizije, kina, nego i ustanova koje koriste javne komunikacije da bi, u ekonomske, političke, moralne svrhe, manipulirale ponašanjem pojedinaca, stvorila je situaciju u kojoj se pojedinačno ponašanje ljudi očividno odvija prema nekim zadanim šemama. Masovni mediji uzgajaju uslovne reflekske, stereotipe na polju ljudskih osjećaja, pa čak i političke reakcije masa pripremljene po unaprijed zadanim formulama. Tako se blokira istorijska inicijativa čovjeka pojedinca koji bi u otvaranju perspektiva jedne nove budućnosti djelovao kao odgovoran subjekat i stvarni učesnik. Naime, ako se stvari posmatraju površno, izgledaće da se čitava povijest može svesti na dijalektiku struktura koje same po sebi djeluju, pa se ne pokazuje potreba za posmatranjem pojedinačnog ljudskog djelovanja koje formira te strukture.

Po takvom shvatanju čovjek je poput „marionete kojom na pozornici upravljaju strukture“, pa se - zajedno sa Mišelom Fukoltom - može najaviti „smrt čovjeka“.

Pozorno čitanje Kur'ana omogućuje nam da problem slobode postavimo drugačije nego što se postavlja na bazi prolaznih istorijskih situacija. Polazna tačka je Bog, u Njegovom odnosu sa prirodom i sa čovjekom. Bog je stvoritelj, neprestani stvaralac.

To stvaranje, sa našeg ljudskog stanovišta, odvija se u vremenu i izgleda nam kao determinizam. Ali kod Boga, koji je van vremena, gdje trenutak i vječnost čine jedno, to je redovno stvaranje. Čitava stvarnost potčinjena je Bogu: kamen pri svome padu, drvo pri svome rastu, životinja sa svojim instinktima, podvrgnuti su Božjem zakonu: „*Naš Gospodar je Onaj koji je svakoj stvari dao njen oblik i njen zakon, i koji ju je vodio do njenog punog razmaha*“ (XX, 50)

Samo čovjek ima tu pogibeljnu privilegiju da može da ne posluša:

„*Mi smo nebesima, Zemlji i planinama stavili u dužnost da budu poslušni i oni to bez pogovora jesu... samo čovjek takav nije... on je prema sebi nepravedan i lakomislen je*“ (XXXIII, 72).

Ako čovjek postane musliman, to jest ako bezuslovno odgovori na Božji poziv, ugledajući se na Ibrahima, „oca vjere“ (XXII, 78), prihvatajući da ga Bog vodi, spreman na najveće žrtve, on to postaje dobrovoljnim, slobodnim, odgovornim činom. Zbog toga je Bog naredio melekima da mu se poklone, jer oni nemaju mogućnost da ne slušaju (II, 34). „*I kad mu udahnem dušu, poklonite se pred njim*“ (XV, 29; XXXII, 9; XXXVIII, 72).

Odnosi Boga prema čovjeku drukčiji su nego odnosi Boga prema porodici. Božja svemoć tu se drugačije očituje. Već je Fahruddin er-Razi (umro 1209.), u svome velikom komentaru Kur'ana „Mefâtiḥ el-gayb“ (Ključevi gajba) razlikovao *svijet stvaranja* i *svijet Objave*. Svim bićima u prirodi propisani su njihovi zakoni i *neprekidno stvaranje* osiguravajući opstanak svijeta i ponovo ga stvarajući svakog trenutka: to stvaranje El-Eš'ari (umro 936.) shvatao je kao opstojanje u potrebnoj poslušnosti.

Međutim, u odnosu prema čovjeku, stalno djelovanje Božje manifestira se *znakovima* koji mu se upućuju (fenomenima u pri-

rodi, povijesnim događajima, Božanskim Objavama). Time se čovjeku ukazuje na „pravi put“ (I, 6), na Božanski Zakon njegova djelovanja koji on može da odbaci, kao što može i da se potčini Božjoj volji, ukoliko se potruži (idžtihađ) da taj zakon i volju Božju protumači i shvati.

Fatalizam ni u kom slučaju ne proističe iz Kur'ana.

Očitovati: *Allahu ekber* (Bog je najveći), to znači učiniti relativnom svaku moć, svako imanjenje, svako znanje.

Pred tim usklikom vjere, vidjeli smo, polagale su oružje i najsmjelije vojske.

Ne iskopavajući beskonačne svađe o *predestinaciji* kojih je prepuna muslimanska teologija, (kao uostalom i kršćanska, naročito poslije Kalvina), potrebno je razoriti mit o *muslimanskom fatalizmu*, omiljenoj temi neprijatelja islama, koja se hrani izvjesnim dogmatskim tumačenjima predaje.

Od prvog stoljeća nakon hidžre, a naročito u drugom stoljeću, došlo je do žestokih prepirki između *džebrijja*, koji su zastupali predestinaciju na osnovu svemoći i sveznanja Božjeg, i *kaderijja* koji su, na osnovu problema odnosa između odgovornosti čovjeka i Božje volje isticali: ako vječna Božja volja određuje ljudsko djelovanje, to znači da je čovjek oslobođen svake odgovornosti. To znači: bilo bi nemoguće da Bog kažnjava čovjeka za djela koja nije mogao izbjeći, jer ih je Bog predodredio.

Kur'anska objava isključuje *predžetninaciju* i *fatalizam*. U njoj je zapisano da je Bog za svako biće donio zakon njegova razvoja. Za čitavu prirodu to je zakon nužnosti.

Ni čovjek nije oslobođen od toga zakona, ali u njegovom slučaju to nije sudbina, to je vokacija: on može odbiti da se podvrgne tom zakonu. Zato je Bog slao ljudima glasnike da ih podsjeti na *pravi put*. Ali, čovjek može da ne prihvati *vođenje*, da ne sluša glas Božjih poslanika.

To je sasvim jasno rečeno u Kur'anu:

1) Bog „je stvorio sva živa bića, On ih vodi ka njihovom punom razvoju: On im određuje njihovo mjesto (*kader*) i vodi ih prema njihovom cilju“ (LXXXVII, 1-3).

Ova tema javlja se više puta (XXV, 2; LIV, 49; XXXV, 38-39). Važno je istaći da polemike nastaju zbog tumačenja riječi *kader* i *takdir* koje prevodioci izražavaju riječima *sudbina*, *odredba*, *mjera*, *zakon*, jer ta riječ i sadrži sva ta značenja.

Ali, jedna je stvar prevesti: *odrediti mjesto*, a druga *dodijeliti sudbinu*.

U Kur'anu se ta riječ (*kader*) koristi da se kaže kako je Bog dao zakon za padanje kiše (XXIII, 18; XLIII, 11), ili za smjenu dana i noći (LXXIII, 20) i tu se u stvari radi o nužnosti u prirodnom poretku.

2) Međutim, čovjeku nije određeno jednom za svagda da bude dobar ili loš, kao što je određeno da kiša pada ili da se sunce rađa i zalazi. Ideju da je Bog odredio da čovjek čini zlo, Kur'an izričito odbacuje: tvrdnja da je sve predodređeno stavljena je u usta nevjernika - i to najgorih: onih koji ispovijedaju politeizam, što - prema Kur'anu - predstavlja najteži grijeh. Oni govore: „*Da je Allah htio, mi ne bismo druge Njemu ravnim smatrali*“ (VI, 148).

Ali njihov argument se odbacuje: zaista „... *da On hoće, svi ma bi na pravi put ukazao*“ (VI, 149). On je čovjeku ostavio mogućnost da *zaluta*, ali nikome nije naredio da *zaluta*.

Naprotiv, Kur'an sasvim jasno podvlači: „*Istina dolazi od Gospodara vašeg, pa ko hoće - neka vjeruje, a ko hoće - neka ne vjeruje*“ (XVIII, 29). Ili, Bog još kaže: „*Mi mu na pravi put ukazujemo, a njegovo je da li će zahvalan ili nezahvalan biti*“ (LXXVI, 3).

Znakovi, koji čovjeku ukazuju na jedinstvo Onoga koji je njegov izvor i kraj, nisu samo znakovi iz prirode, nego i znakovi iz Objave. Svaki ajet Poruke je *znak* koji čovjeku pokazuje *pravi*

put, smisao njegova života, njegove istorije i smrti, i predstavlja vodiča u djelovanju.

U toj perspektivi, gdje je čovjek slobodan u izboru i odluci, ali je istovremeno vođen u tom izboru i odluci pomoću *znakova u prirodi i znakova u riječima Božjih poslanika*, sloboda čovjeka otkriva najpovoljnije uslove za njegov puni razvoj: on ima istovremeno mogućnost da kaže NE, i mogućnost da iznalazi cilj i da, pomoću *znakova* prirode i riječi Božjih poslanika, otkrije *pravi put* do svog punog potvrđivanja, kada, svojim djelovanjem, učestvuje u ostvarenju Božje volje. Na toj razini, sloboda i nužnost nisu suprotstavljene. Ja sam utoliko slobodniji, ukoliko je moje djelovanje *potrebnije* za ostvarenje moje prave prirode.

Svi dokazi neprijatelja Kur'ana, ili njegovih dogmatskih pristalica, da se u njemu nalazi pravdanje fatalizma ili *predodređenosti*, lažni su.

Pokušaji Mek Donalda u „Enciklopediji islama“ da to fatalističko tumačenje (koje on pripisuje Muhammedu, a.s. kao eklektiku i zastupniku slobodne volje u Mekki, a fatalisti u Medini) bazira na ajetima koji govore: „... *On je Gospodar moj*“ (XIII, 30) ili: „*Kada uputiš strijelu, Bog je Taj koji ju je uputio*“? (VIII, 17), neosnovani su. Tu, naime, nema nikakvog *predodređenja*, nego se jednostavno tvrdi da crpeći snagu u Bogu, izvoru svih stvari, i slijedeći put na koji je On ukazao preko Svojih poslanika, čovjek može uspješno izvršiti svoju misiju.

Drugi pokušaji da se predodređenje nađe u Kur'anu služe se ajetima gdje se kaže da je Bog *zapečatio srca* nekih ljudi. Kur'an na mnogim mjestima podsjeća da je čovjek stvoren bez grijeha, da je po prirodi dobar: „*Ti upravi lice svoje vjeri, kao pravi vjernik, vjeri, djelu Allahovu, prema kojoj je On ljude načinio, - ne treba da se mijenja Allahova vjera, jer to je prava vjera, ali većina ljudi to ne zna*“. (XXX, 30). Dakle, zapečaćena su srca samo pokvarenih, onih koji su izabrali da žive na način kako Bog ne odobrava. Ta *srca su zapečaćena* zbog njihova izbora i njihovo-

vih djela, za koja je čovjek odgovoran, a ne zbog Božjeg određenja koje je došlo prije njihovih loših postupaka. Već od prvih stranica Kur'ana stoji: „*Onima koji neće da vjeruju doista je svejedno opominjao ih ti ili ih ne opominjao - oni neće vjerovati. Allah je zapečatio srca njihova i uši njihove, a pred očima njihovim je koprena; njih čeka patnja golema*“ (II, 6-7).

Njihovo srce je - dakle - zapečaćeno zbog njihova nevjerovanja. Bog nije odlučio o njihovu nevjerovanju. On, koji je, kako kaže Kur'an stvorio ljude i džinne da bi Mu služili (LI, 56). Taj pečat je kazna, ne uzrok loših djela nego njihova posljedica: „*Allah pečati srca oholog tiranina*“ (XL, 35). Oni koji neće da čuju poziv Poslanika „... *to su oni čija je srca Allah zapečatio i koji se za strastima svojim povode*“ (XLVII, 16).

Takođe, tendenciozno tumačenje mijenja značenje ajeta gdje se na primjer kaže: „*Reci: - Dogodiće nam se samo ono što nam Allah odredi...*“ (IX, 51) ili pak: „*Allah je zapisao: Ja i Moji poslanici sigurno ćemo pobijediti*“? (LVIII, 21). Nema tu ni fatalizma ni predestinacije, nego samo podsjećanje da, u nakanama Božjim za ostvarenje Njegove volje na zemlji, nesreća za muslimana nije ništa drugo do kušnja koju treba savladati: „*Mi vas stavljamo na kušnju*“? kaže Kur'an (III, 155). Ima li boljeg podsticaja da se do maksimuma razviju čovjekove energije? Istina, u nekim hadisima, tumačenje spomenutih kur'anskih ajeta kreće katkada u pravcu fatalizma.

Takvo tumačenje nije slučajno: velik broj hadisa sakupljen je za vrijeme vladanja Ummejja (660-750. godine), to jest u vrijeme kada su se pobožni muslimani zgražali nad ponašanjem svojih vladara, koje nije imalo nikakve veze s kur'anskim propisima. Da bi se narod održao u pokornosti, trebalo je - dakle - iz hadisa izvući učenje koje tvrdi da je Bog za sva vremena odredio da ti ljudi budu vladari, da su njihova sramna djela i njihovi zločini dio sudbine koju je Bog odredio. Dvorski pjesnici uzdizali su te vladare kao suverene „čije je vladanje Bog odredio u Svojim

vječnim odlukama“.¹ Predodređenje je bilo teološko jamstvo za nepravdu i tiraniju.

Tako će često biti u islamu, potpuno suprotno Kur'anu, gdje se kaže:

„I govoriće: Gospodaru naš, mi smo prvake naše i starješine naše slušali, pa su nas oni s pravog puta odveli; Gospodaru naš, podaj im dvostruku patnju i prokuni ih prokletstvom velikim“ (XXXIII, 67-68).

Na familijaran i popularan način jedan hadis govori kako je Božji Poslanik, videći beduina na molitvi, a da nije privezao svoju devu, upozorio beduina da bi je mogao izgubiti. Čovjek je odgovorio da to ovisi o volji Božjoj. „Veži devu - reče Poslanik - a onda se pouzdaj u Boga“. Ta priča objašnjava duboki smisao izraza „*Inšallah*“ (Ako to Bog hoće), koji ni najmanje ne umanjuje našu vlastitu odgovornost: Allah nam zabranjuje svaki „*suvišak*“: od mornara ne zavisi da li će vjetar puhati, ali od njega zavisi da li će jedra biti razvijena.

Problem slobode samo je poseban slučaj jednog šireg problema: to jest odnosa između razuma i Objave.

Lajbnić, koji je odlično poznao islamsku misao i koji se, u svome shvatanju slobode u knjizi „*Rasprava o harmoniji vjere i razuma*“, inspiriše njome, podvlači da, kada se razmišlja o slobodi, nije problem znati može li se činiti ono što se hoće, nego znati da li je naša volja dovoljno prosvijetljena, i prema tome slobodna da bira svoje ciljeve.

Sloboda nije ni kapric niti samovolja. Ona se ne suprotstavlja nužnosti. Naprotiv, ona teži ka njoj: ja sam utoliko slobodniji ukoliko je moj izbor učinila slobodnijim vjernost smislu čitava mog života, to jest Božjoj volji koja mu daje taj smisao.

Ali naš razum, kao što smo vidjeli, iako nam pomaže da se

¹ ZDMG, LVII, 394 i Poema Ferezdaka, LX, 35 (isto).

krećemo od cilja do cilja, ne omogućuje nam da postignemo krajnji cilj. Razum u tome uspijeva samo ako prihvati Objavu, koja je iznad razuma, ali ipak nije protiv njega.

Tvrditi da postoji krajnji cilj iako ga mi ne možemo doći putem samog razuma, nije proizvoljan izbor. To znači tvrditi da život ima smisla, te sam taj izbor daje suvislost našim djelima. Izbor smisla protiv apsurdna predstavlja najrazumniji čin.

Razum je, dakle, povezan s odgovornošću čina. Najviši zadatak razuma jeste da čita *znakove* kojima nam Bog najavljuje Svoje planove. Reći Bog, to znači reći: svijet ima svoj smisao, i djelovati u skladu s tim: „*Gospodaru naš, Ti nisi ovo uzalud stvorio*“ (III, 191). Tom riječi izražava se čin tumačenja *znakova*, čin totalnog razuma iz koga proističe akcija, u životu koji je usklađen sa Božjim planovima (*Siratu-l-mustekim*, to je glagol '*akale: ja'kilun*, to su oni koji razmišljaju).

Bog se ne može otkriti putem nasilnog dokazivanja. Ibn Tufejl (početak XII stoljeća) u svojoj knjizi „*Hajj ibn Jakzan*“ zamišlja da je njegov junak došao do svijesti o Bogu potpuno sam i samo svojim razumom. Ali vjera se ne može živjeti u usamljenom životu i ne može nastati iz samog razuma, to jest iz razuma koji nije prosvijetljen Objavom. To je bila zabluda mu'tezilija. Razum se ne može lišiti Objave. Između razuma i Objave nema suprotnosti. Sukob se može desiti samo između slabog razuma i površnog čitanja (riječi Objave). Slab razum je pozitivistički razum, odvojen od mudrosti Objave. Površno čitanje, to jednoslovno čitanje koje odvaja pojedinačne dijelove teksta od cjelovitog konteksta.

U Kur'anu se uvažava, istovremeno, nužnost koja proističe iz vrhovne vlasti Božje i odgovornost čovjeka, koja je jedino moguća na osnovu njegove slobode.

Tu nema kontradikcije.

Čovjek nema apsolutnu slobodu, u tom smislu što njegov ra-

zum ima potrebu za Objavom da bi otkrio svoj konačni cilj.

Čovjek je potpuno odgovoran: on je grijешnik ako ne koristi razum kako bi birao sve više i više ciljeve; on je grijешnik ako nije svjestan ograničenja svog razuma i potrebe da prihvati Objavu kako bi otkrio svoj konačni cilj.

- Žene u Kur'anu

Jedan francuski mislilac napisao je da se o kvalitetu neke civilizacije može suditi prema ulozi koju u njoj igraju žene.

Ako se prihvati taj kriterij, zapadna civilizacija ne bi mogla služiti kao primjer. U Francuskoj je, na primjer, trebalo čekati početak XX stoljeća da bi žena mogla raspolagati svojim dobrima nezavisno od svoga muža, ili, u Italiji, posljednju trećinu XX stoljeća da bi žena imala pravo na razvod. A Kur'an i Poslanikov Sunnet priznaju jedno i drugo već četrnaest stoljeća.

Ulazak žene u ekonomsku aktivnost postao je, od početka kapitalizma u Evropi, ulazak u tržište radne snage, i to kao jeftinije radne snage. Razlike u plaćama kod istih kvalifikacija i danas su u industriji ogromne. Omjer žena koje zauzimaju vodeće položaje sasvim je mali u odnosu na muškarce (ima svega 2% žena među direktorima velikih i srednjih preduzeća).

Komercijalno korištenje seksualnosti u sredstvima javnog informisanja, u štampi, kinu, izdavaštvu, čak i kada ne ide do pornografije, svodi ženu samo na njeno tijelo i čini je robom, potrošnim dobrom.

Tako se među omladinom širi degradirana vizija ljubavi koja razdvaja seksualnost i smisao života.

Opravedani protesti ženskih pokreta protiv takvog statusa žena dugo su bili usmjereni samo na jedan zahtjev: *jednakost žena*. To je potpuno opravdano sa aspekta jednakosti šansi, plata, uloga u hijerarhiji i svih oblika društvenog i ljudskog digniteta. Ali to ne

može biti posljednji cilj: ne zanemarujući ništa u borbi za jednakost, potrebno je - pored jednakosti - očuvati i pravo na razliku. Cilj žene ne može biti da postane muškarac. Naročito ne muškarac kome je vladajući pozitivizam i individualizam oduzeo najautentičnije ljudske dimenzije. Pored potrebne jednakosti mora se priznati komplementarnost: u smislu da *muškarac nije jednak ženi*.

Kroz šest hiljada godina patrijarhalnog društva, u kome dominiraju muškarci, čovječanstvo je osakaćeno za žensku dimenziju. Osnovni problem za naša društva, koja su u prvi plan stavila *muške vrijednosti sile* i rata, sukobljavanja i dominacije, jeste *problem feminizacije društvenih odnosa*.

Kakav može biti doprinos islama toj plodnoj promjeni?

Da bismo odgovorili na to pitanje apstrahujući jedan svijet poraznih zabluda, slogana, arhaičnih tradicija i podsticanja straha i mržnje protiv islama, treba u prvom redu citati Kur'an u istorijskom kontekstu gdje je on objavio apsolutne vrijednosti. Islamu ne pripisujemo ono što nije predmet njegove Poruke nego načina života i hiljadugodišnjih tradicija Bliskog istoka, koje potiču iz vremena prije Objave i koje nisu sadržane u Objavi.

*
* *

Kur'an govori narodima njihovim jezikom, na njihovom intelektualnom nivou, da bi Poruka bila shvaćena. On objavljuje svoju univerzalnu Poruku Arapima VII stoljeća, to jest zajednici koja pripada patrijarhalnoj tradiciji Srednjeg istoka, tradiciji jevrejskog plemena koja učvršćuje temeljnu inferiornost žena; zatim kršćanskoj tradiciji Svetog Pavla, koja se s prezirom odnosi prema ženama; tradiciji Arapskog poluotoka, gdje je vladala plemenska dominacija muškarca.

Treba li podsjećati na položaj žene u grčkom i rimskom

društvu, ako je jedan grčki autor mogao da napiše: „*potrebne su nam supruge da nam daju djecu, konkubine da nas maze, kurtizane da nas zabavljaju*“. Rimska dekadencija i kaos koji je slijedio na Zapadu, u vrijeme propovijedanja Muhammedovog, a.s. položaj žene održavali su kod većine populacije na toj razini.

U predislamskoj Arabiji često su ubijali žensku djecu odmah nakon rođenja (Kur'an XVI, 59; LXXXI, 8-9).

U taj istorijski kontekst treba smjestiti napredak koji je predstavljala kur'anska poruka, kao što to treba činiti - izložili smo to ranije - za geografski kontekst (dužnost posta, ako bi se doslovno primijenila gdje dan traje mjesecima, ta doslovnost vodila bi u smrt).

Ima, u prvom redu propisa, koji postaju šokantni samo ako ih se prosuđuje izvan socijalne organizacije jednog određenog društva, kao što je, na primjer, zakon o nasljedstvu.

Imajući u vidu činjenicu da u arapskom društvu sve obaveze izdržavanja porodice i roditelja, i sve ono što mi danas nazivamo *socijalna sigurnost*, padaju na muža, kod nasljeđivanja sin dobija dvostruko više nego kćerka (IV, 11).

Isti je slučaj sa ajetima koji se odnose na svjedočenje: „*Navedite dva svjedoka, dva muškarca vaša, a ako nema dvojice muškaraca, onda jednog muškarca i dvije žene*“ (II, 282).

U jednom društvu, gdje žene ne učestvuju u društvenom životu, može se desiti da žene budu manje iskusne od muškaraca koji su zadržali monopol upravljanja društvenim odnosima.

Ista povijesna napomena važi za ajeta gdje se daje *prvenstvo* muškarcu (II, 228) i govori o njegovoj hijerarhijskoj superiornosti: „*Muškarci vode brigu o ženama zato što je Allah dao prednost jednima nad drugima i zato što oni troše imetke svoje*“ (IV, 34).

Ta posljednja konstatacija pokazuje koliko je ta ideja *prednosti* povezana s određenom porodičnom strukturom. U tome

vidjeti tvrdnju ontološke superiornosti muškaraca nad ženom i pokušavati da se ona opravda djetinjском psihologijom žene, i pripisivati joj vječite slabosti, dovelo bi do apsurd. To je Ibn Hazm iz Kordove sasvim jasno istakao: da li je jedan čovjek, samo zato što je muškarac, unaprijed superiorniji od majke Ibrahimove, od majke Musaove, od majke Isaove, o kojima nam Kur'an kazuje da su, kao i poslanici, primile Božje poruke i obaviještene o rođenju i budućoj sudbini svojih sinova (XI; 71-73, XXVIII, 7; XIX, 19) ili superiorniji od Hadidže, koja je prva prihvatila Objavu upućenu Poslaniku, ili od Aiše čiji sunnet nam kazuje da joj muslimani duguju polovinu svoga religioznog znanja.

Može li, među ljudskim bićima, neko biti vrijedniji osim po pobožnosti i poslušnosti prema Bogu?

Sve nepravde pripadaju istoriji jedne zemlje ili jedne epohe, s kojima je Kur'an prekinuo. Kur'an osam puta naglašava (III, 195; IV, 124; XIII, 23; XVII, 40; XL, 40; XLIII, 17; XLVIII, 6; LVII, 18) da Bog ne razlikuje muškarca ili ženu među ljudskim bićima, izuzev po tome da li čine dobro ili čine zlo.

Pored svih istorijskih preokreta, gore navedenim je potvrđen vječni princip kojim se ruši svaka hijerarhija između muškarca i žene i uspostavlja ne samo njihova jednakost ili komplementarnost, nego njihovo ontološko jedinstvo: „*Vaš Gospodar vas je stvorio od jednog bića*“ (rečeno je u prvom ajetu sure *Žene* IV, 1). Samo jedno biće, podijeljeno na dvoje, jednaki u dignitetu, a različiti samo po svojim funkcijama.

Izvan tog osnovnog principa Objave, koji ne opravdava nikakvu diskriminaciju, sve je pitanje tradicije i istorijske konjunktura.

Problem poligamije vrlo je važan. Prvo, Kur'an nije uveo poligamiju: on ju je - naprotiv - ograničio. Kur'anska poruka, na primjer, odbacuje *hareme*, koji Biblija pripisuje Davidu, ili 700

žena Salomonovih, ne ubrajajući tu i njegovih 300 konkubina (I, Kraljevi XI; 1-3), ili čak neograničenu poligamiju kakva je postojala u predislamskoj Arabiji.

- Kur'an poligamiju ne zabranjuje, ali joj nameće uslove kakve je teško izdržavati: „*A ako strahujete da nećete pravedni biti, onda samo sa jednom*“ (se ženite, IV, 3). „*Allah nijednom čovjeku dva srca u njedrima njegovim nije dao*“ (XXXIII, 4).

Prije nego se sudi na jedan agresivan i apstraktan način, treba se informirati o istorijskom kontekstu: zbog neprestanih plemenskih ratova, koje će kroz čitav svoj život Poslanik nastojati da smiri, broj žena bio je mnogo veći od broja muškaraca (iz sličnih razloga kao u Njemačkoj, gdje je bilo predviđeno da se odobri poligamija nakon drugog svjetskog rata, jer su muškarci bili desetkovani).

U vrijeme Poslanika taj problem je bio još zaoštreniji zato što, u patrijarhalnoj strukturi te epohe, žena nije mogla dobiti društveni status ni izdržavanje izuzev u roditeljskoj kući ili u bračnom. Sam Poslanik uzeo je za supruge stare udovice nekih svojih drugova koji su pali u borbi. Oni im je, uostalom, ostavio punu slobodu da ga prihvate ili odbiju: jedna žena, Umma bint el-Džau, odbila ga je. On ju je poslao njenim roditeljima dajući joj skupocjen poklon (Buhari, LXVIII, 3).

Osnovna pouka koja se izvodi iz Kur'anske Objave, jeste da se seksualni odnosi ne mogu jednostavno smatrati kao prirodni fenomen, koji proističe samo iz biologije ili animalnosti. Oni imaju i društveni karakter (jer ne zavise samo od kaprica pojedinih osoba) i sakralni karakter (taj čin, kao i svi postupci u privatnom i javnom životu, proističu iz egzistencije Boga i Njegova Zakona).

Zgražanje ljudi na Zapadu nad poligamijom predstavlja čisto licemjerje: koliko ima muškaraca na Zapadu koji su upoznali samo jednu ženu? I, nije li licemjernije i nemoralnije dozvoliti čovjeku da dobije dijete od ljubavnice i da je nekažnjeno odmah

napusti nego da se zahtijeva brak koji muškarcu nameće stroge obaveze (to jest da se brine o svim potrebama žene)?

Tačno je da neki pasusi Kur'ana nose očite tragove običaja jedne epohe, koje odista nije bilo moguće izbrisati jednom riječju. Međutim, čudi nastojanje nekih da te tragove bukvalno ovjekovječe, kao na primjer dozvolu da žena može biti tučena ako se samo „*posumnja*“ u njenu vjernost (IV, 34), ili da pobjednik ima pravo na zarobljene žene (IV, 24), ili pak, da čovjek može raspolagati sa svojom ženom „*kao sa njivom koju obrađuje*“ (II, 223).

To su ostaci običaja predislamske Arabije, sa kojima je božanska pedagogija morala da računa kada je Poruka trebala da se objavljuje jednom razularenom društvu bez zakona (*džahilijet*). Sličan je slučaj kada Kur'an postepeno, u pet navrata, vodi društvo pijanica prema zabrani alkohola.

Sve je to povezano sa određenim istorijskim uslovima, za koje „*to su Allahovi propisi*“ (IV, 13).

Ne postoji ništa čime bi se opravdala diskriminacija, pravo odvajanje (apartheid) žene koje danas vlada u nekim muslimanskim zemljama: ta diskriminacija proističe iz izvjesne **bliskoistočne tradicije**, a nikako iz islama. U islamu, za vrijeme Poslanika i pravovjernih halifa, iako je poštivana izvjesna podjela rada i zadataka, žene nisu bile isključene ni iz jedne društvene aktivnosti. Čak u borbi, one nisu bile samo bolničarke (Buhari, LVI, 67-68) nego i vojnici (Buhari, LVI, 62-63, 65). One su upravljale poslovima (Buhari, XI, 40). Halifa Omer postavio je jednu ženu za upravitelja tržnice u Medini. Aiša, Poslanikova supruga predavala je teologiju. Halifa Omer nije se naljutio kad ga je za vrijeme jedne propovijedi prekinula neka žena. Čak joj je zahvalio zbog ispravne kritike: „*Omer je pogriješio* - rekao je on - *žena ima pravo*“.

Kada Kur'an kaže: „*Nijednom trudbeniku između vas trud njegov neću poništiti, ni muškarcu ni ženi - vi ste jedni od dru-*

gih“ (III, 195) time se kazuje da nijedna vanjska aktivnost, čak ni rat, nije zabranjena ženama.

Samo nošenje vela je predislamska tradicija Bliskog istoka: vizantijske ikone pokazuju da je Djevica Marija nosila veo sedam stoljeća prije hidžre, isti veo kakav i danas nose žene u tome regionu. Kur'an odobrava tu tradiciju, ali njegova osnovna poruka, bez obzira na lokalne tradicije, jeste, da žena ne smije koristiti svoje fizičke draži, bilo da se radi o licu, stasu, prsima, nogama, kako bi zavodila muškarca odvrćajući ga od vršenja njegovih dužnosti. Ta pristojnost ne podrazumijeva posebni način oblačenja (*modu*) za jednu određenu zemlju, nego moralni kodeks ponašanja koji nije vezan za takvu i takvu odjeću. U Kur'anu nema ništa što bi opravdalo diskriminatorski odnos prema ženama.

Svi oblici segregacije i podređenosti žena proističu iz tradicije, ako ne iz folklora Bliskog istoka, a ne iz Kur'anske Poruke.

Tačnost takvog tumačenja pokazuje muslimanska Španija na vrhuncu svog razvoja. U XI stoljeću, teolog i pravnik Ibn Hazm, baveći se tim problemima, dolazi do zaključka da nema druge hijerarhije između muškaraca i žena, osim hijerarhije po pobožnosti i poslušnosti prema Bogu, što je u skladu sa samim temeljima Kur'anske Poruke.

Ibn Hazm podvlači (*Fisal* T. IV, str. 126) da, kad Kur'an kaže *ljudi* on pod tim podrazumijeva sva ljudska bića, a ne samo muški spol. Izuzev kad se radi o ratu, iza riječi *muslim* treba uvijek da slijedi ženski rod *muslimet*.

I ovdje je tradicija suzila smisao Poruke, kao kada Kur'an kaže *islam*, predanost Bogu, od Adema do Ibrahima, od Musaa, do Isaa i do Muhammeda, a.s. a vrlo često su ljudi svodili islam na ono što je slijedilo iz Muhammedove a.s. misije.

Ibn Hazm u svome „*Fisalu*“, kao i u „*Golubičinoj ogrlici*“ (*Tavku-l-hamame*), upravo zato što je bio *zahirijjun*, privrženik

doslovnog tumačenja Kur'ana i Sunneta, nadvladao je uskost *malikizma* protiv koga se borio i koji se zaglibio u komentar djela imama Malika „*Muwetta*“ i isključive medinske tradicije, nastale u reakciji protiv *džahilijeta*, protiv svijeta bez zakona.

U Andaluziji, međutim, islam se nakalemio na unitarno, monoteističko kršćanstvo, na arianstvo, koje je Isaa, a.s. priznavalo kao uzor, a ne kao jednakoga Bogu.

Shvatanje ljubavi, koje je odatle proisteklo, daje ženi uzvišeno mjesto: najviša ljubav je ona koja ujedinjuje dva bića u Božjoj ljubavi. Mogu postojati ljubavne veze između dva bića koja idu istome cilju, ali takva ljubav traje samo dotle dok traje ta motivacija. Mogu postojati takođe misteriozne naklonosti izbora, kojima je Bog jedini pokretač i sudija.

Takvo shvatanje ljubavi uzdiže čovjeka i ženu iznad njih samih, na put Božji.

Islam je po pitanju ljubavi odgajač Zapada, bilo da se radi o „*Bratstvu vjernika ljubavi*“ Dantea, ili o „*Kurtoaznoj ljubavi*“ trubadura Okcitanije. Stendal u svome traktatu „*O ljubavi*“ piše (poglavlje LIII): „*Pod crnkastim šatorom Arapina beduina treba tražiti uzor i otadžbinu istinske ljubavi... Vidi se da smo mi bili barbari u odnosu na Orijent kada smo išli da tu ljubav poremetimo našim križarskim ratovima*“.

Nama muslimanima današnjice pripada dužnost da polazeći, ne od regionalnih tradicija ili doslovnog i fragmentarnog čitanja PISMA, nego od dubokog duha Božanske Poruke, još jednom dadnemo taj primjer Zapadu, koji je sa bolesnog prezira tijela, prešao na razuzdanu seksualnost, koja se ne pokorava nikakvim zakonima i koja je odvojena od cjelokupnog života i od njegova smisla.

ZAKLJUČAK:

ISLAM I BUDUĆNOST ČOVJEČANSTVA

Kultura zapadnog tipa (uprkos naporima pojedinačnih kršćana, a zbog skleroze kršćanskih crkava koje su bile nesposobne da usmjere znanosti i da uspostave socijalnu pravdu), generalno uzevši, pozitivistička je u nauci i nihilistička u književnosti i umjetnosti. U oba ta slučaja ona ne pomaže čovjeku da nađe smisao svog života i svoje istorije. Zato ona vodi u individualizam, sa njegovim lutanjima i surovostima, i u *ravnotežu straha* između naroda.

Problem da'we je jasan:

- hoćemo li, ili nećemo, biti sposobni da na osnovu islamskih principa predložimo i ostvarimo jedan drugačiji model kulture?

Komunikacije zapadnog tipa, to jest ono što se naziva *mas-mediji* (sredstva masovnog komuniciranja: štampa, radio-televizija, kino, reklame, propaganda itd...), na Zapadu i u zemljama koje ga oponašaju, stoje pod uticajem komercijalnih interesa: masovno korištenje tema nasilja, seksualnosti bez ljubavi, šovinizma i partijskih raspi.

Ta vrsta *komunikacije* ne služi za *komuniciranje* između ljudi i naroda, za bogaćenje njihova životnog iskustva sticanjem tuđih iskustava, nego naprotiv za zaglupljivanje, za manipuliranje, za ubjeđivanje (da se kupi neki proizvod, da se glasa za neku partiju ili da se prihvati neki rat).

- hoćemo li, ili nećemo, biti sposobni da na osnovu kur'anskih principa predložimo i ostvarimo jedan drugačiji model komuniciranja, u kojima će se prioritarno širiti, ne obavljanje o zločinima i perversijama, nego činjenice koje najavljuju šta se u dubini narodne duše rađa i razvija, iz čega će nastati budućnost sa ljudskim likom, to jest Božanskim likom. A to su *znakovi* prisustva i djelovanja Božjeg u istoriji koji se upravo pojavljuju.

Tada će svijetom vladati istinski *Šeri'at*, islamski zakon, koji nije represija, nego naprotiv i u prvom redu: socijalna pravda, stavljanje svim ljudima na raspolaganje svih tehničkih, političkih, duhovnih sredstava, koja će im omogućiti da potpuno razviju sve svoje sposobnosti koje im je Bog podario da ih primjenjuju na *pravom putu*, koji je Bog naznačio da bi se ostvarilo Njegovo kraljevstvo na zemlji.

Islam danas ima veće mogućnosti i veće perspektive za širenje nego u vrijeme kada je dostigao svoj vrhunac razvoja u prošlosti. Pred dvostrukom i nepovratnom propašću američkog i sovjetskog modela, on može pružiti nadu svijetu kome, ovim duplim krahom, prijeti smrtna opasnost. Islam će to moći ako ponovo prihvati žive principe koji su nekad osigurali njegovu veličinu. Ali, on mora nadvladati *sterilizirajući blokadu idžtihada* koja bi ga mogla osuditi na nepopravljivi nazadak. Kur'an, čitan novim očima, pojavljuje se tada u svojoj pravoj veličini, posljednjoj objavi, ne zato što bi oni, koji su ga primili na svome jeziku, držali pobjednički jezik u *dovoljnosti* i *sjajnoj izolaciji*, nego naprotiv, što bi prema tome jeziku kretale sve mudrosti i sve ranije objave.

U njemu se sažimaju sve poruke koje su najavile transcendentiju, transcendentnost čovjeka u odnosu na sve determinizme prirode, transcendentnost Boga u odnosu na sve misli, sve ljubavi, sve planove, sve ljudske aktivnosti.

Mi ne posmatramo ovu religiju onakvu kakva je danas, nego

kroz ono što je doprinijela humanizaciji čovjeka i ono, što joj može još doprinijeti ako ponovo nađe oživljavajuću vjernost dinamizmu svoje originalne Objave namjesto umrtvljujućeg slova iz deset zadnjih stoljeća njenih tradicija; ako se ne zadovolji recitovanjem uvijek istih pasusa Kur'ana, prebiranih hiljadu godina, ako ta religija, i mi u njoj, budemo ponovo čitali Poruku u njenoj organskoj, živoj cjelini. Ako ne budemo miješali Kur'an, Božju Riječ Objave, sa ljudskom riječi predaje. Ako ne zaboravimo da je svako objavljeno aje *sišlo* da odgovori na konkretne probleme postavljene pred jedan narod u jednom momentu njegove istorije, i da vječna vrijednost tih ajeta leži *baš* u tome što oni ne predstavljaju apstraktnu formulu, nego živi odgovor na živo pitanje, i da za nas, nakon 14 stoljeća, čuvaju svoju vječnu vrijednost time što nas pozivaju da u njima otkrijemo živi odgovor na živa pitanja naše današnjice. Ako ne zaboravimo, kao što nas često kur'anski tekst opominje, da transcendentni Bog govori jezikom alegorije, da usmjeri naše traženje istine, a ne da nam daje gotovu istinu. Ako se sjetimo da su drugovi Poslanikovi, *pravovjerne halife*, veliki pravnici prošlosti, kao odgovorni stvaraoci, znali da nadu rješenja na nove probleme svog vremena u državi koja se jako razlikovala od Medinske Zajednice i da, biti njima vjeran, ne znači ponavljati njihove riječi, nego slijediti njihov primjer, njihov stvaralački i odgovorni postupak. Oni su, na ispravnom Božjem putu, rješavali probleme svog vremena: oni nam nisu ostavili recepte kalauze, nego metodu kako da se suočimo s novim.

Samo tako će se islam vratiti živ, univerzalan, otvoren za sve, kao što je bio u početku.

Danas, ako se otvoreni islam ne fiksira za svoju prošlost, ako znađne riješiti probleme našeg vremena duhom zajednice u Medini, sjećajući se da, kao što kaže Jaures, ostati vjeran to znači prenijeti iz ognjišta predaka, ne pepeo, nego plamen, i da, idući prema moru, rijeka ostaje vjerna svome izvoru, tada može da se otvori, ne samo za muslimane, nego za sve ljude perspektiva za

jednu zajednicu koja neće biti paralizirana pozitivističkim scientizmom i zapadnjačkim individualizmom, nego će biti oplodena osnovnim vrijednostima Medinske Zajednice: transcendentnošću i zajedništvom.

SADRŽAJ:

I - ŠTA JE TO ISLAM?	7
1 - OSNOVNA I PRVA RELIGIJA	7
2 - ZAJEDNICA U MEDINI	11
3 - ŠIRENJE I DEKADENCA ISLAMSKOG SVIJETA	14
4 - PROPADANJE ZAPADA	22
 II - ISLAM I DUHOVNI ŽIVOT: SUFIZAM	27
1 - SUFIZAM IMA IZVOR U KUR'ANU	27
- sufizam nije nastao pod uticajem kršćanskog misticizma	29
- sufizam ne proističe iz gnosticizma	33
- sufizam nije nastao iz indijske mudrosti	33
- sufizam ima svoj izvor u Kur'anu	34
2 - SUFIZAM NE IGNORIŠE RELIGIOZNU PRAK-SU NITI AKTIVNOSTI U ZAJEDNICI	37
 III - ISLAM I KRITIČKA MISAO	41
1 - „IDŽTIHAD“	41
a) Idžtihad kao princip kretanja u islamu	41
b) Idžtihad i ekspanzija islama	43
- Šta je to Šeri'at?	47
- Šta je to Sunnet?	53
2 - O ČITANJU KUR'ANA	54
a) Alegorije i simbiolizam (Gazali)	55
b) Apsolut i istorija	57
 IV - ZA NOVO ŠIRENJE ISLAMA	65
1 - ISLAM I KONTINUITET OBJAVE	65
a) Problemi islamske da'we u Indiji	65
b) Problemi islamske da'we na Zapadu	68
c) Problemi islamske da'we u Latinskoj Americi	69
2 - RIJEŠITI PROBLEME NAŠEG VREMENA	73
a) Zagospodariti naukom i tehnikom oslobađajući razum u svim njegovim dimenzijama	73

- <i>Kur'an ne sadrži ništa što bi bilo u suprotnosti sa rezultatima niti sa principima nauke.</i>	74
- <i>Kur'an oslobađa razum svih ograničenja</i>	82
b) Orijentirati razvoj tako da se ekonomiji vrati njena moralna dimenzija	86
- <i>Islam i kapitalizam</i>	94
- <i>Islam i socijalizam</i>	99
- <i>Islamska koncepcija razvoja</i>	106
c) Ostvariti promjenu kulture, suprostaviti je pozitivizmu i individualizmu	114
- <i>Šta je to kultura?</i>	114
- <i>Islam i sloboda</i>	119
- <i>Žene u Kur'anu</i>	128

ZAKLJUČAK:	137
ISLAM I BUDUĆNOST ČOVJEČANSTVA	137