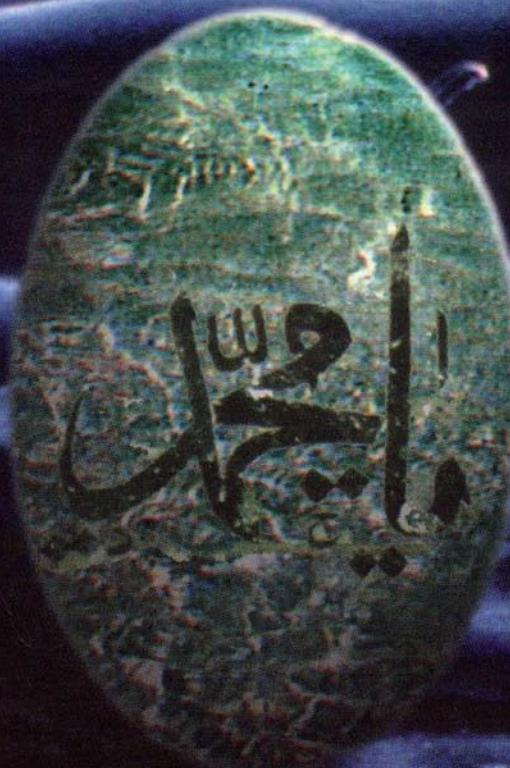


# ISLAM kao ALTERNATIVA

Murad Hofmann



**BEMUST**

*Biblioteka*

# KONVERTITI КОНВЕРТИ

## ISLAM KAO ALTERNATIVA

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

**pdf izdanje za vas pripremili:**  
**[www.bosnamuslimmedia.com](http://www.bosnamuslimmedia.com)**  
**1429. hidž. god. / 2008. god.**

**BEMUST 1996.**

Murad Hofmann  
ISLAM KAO ALTERNATIVA

Naslov originala:  
Murad Hofmann  
ISLAM THE ALTERNATIVE  
*Gamet Publishing Reading, 1993*

Copyright: BEMUST

Za izdavača:  
Mustafa Bećirović

Urednik:  
Prof. dr. Enes Karić

Lektor:  
Isnam Taljić

Korektor:  
Enes Durmišević

Likovna oprema: Ismar Mujezinović

DTP:  
ABC FABULAS

Tisk: *topgraf*

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

UDK 297

HOFMANN, Murad

Islam kao alternativa / Murad Hofmann ; prevela sa engleskog  
Behija Mulaosmanović-Durmišević. - Zenica : Bemust, 1996. - 223 str.  
21 cm. - (Biblioteka Konvertiti)  
Prijevod djela: Islam alternative / Murad Hofmann. –  
Konvertitsko iskustvo islama / Enes Karić: str. 7-11. –  
Predgovor / Annemarie Schimmel: str. 15-21.

*Murad Hofmann*

# *ISLAM KAO ALTERNATIVA*

*Prevela s engleskog  
Behija Mulaosmanović-Durmišević*

*Sarajevo, 1996.*

## *Sadržaj*

Sadržaj .....	5
Konvertitsko iskustvo islama.....	6
Uvod .....	11
Predgovor.....	13
Islam i Zapad .....	20
Kompletna religija .....	30
Islamski pogled na kršćanstvo .....	40
Religija i nauka .....	51
Misticizam .....	65
Fatalizam.....	75
Fundamentalizam.....	83
Tolerancija ili nasilje .....	92
Republika ili monarhija?.....	98
Integrizam: islamska država .....	107
Islamska tržišna ekonomija.....	117
Islam i prirodna okolica .....	124
Islamska umjetnost i zabrana likova.....	129
Islamska pravna nauka.....	136
Ljudska prava.....	145
Žena u društvu .....	152
Zakriveni Orijent .....	163
Krivično pravo ili kamenovanje princeze.....	172
'Sveti rat' .....	178
Međunarodno pravo .....	183
Registrar osobnih imena.....	188

## ***Konvertitsko iskustvo islama***

### **I**

Poodavno se već Evropom širi literatura o islamu potekla iz pera evropskih konvertita u islam (Engleza, Nijemaca, Talijana, Francuza...) a naročito je to slučaj u drugoj polovici dvadesetog stoljeća. Sjetimo se sedamdesetih godina i intervjeta Italia Chiussia, a zatim i knjiga Muhammada 'Asada, Meryem Jamile, itd. Posebno je Evropom, a ne samo kod nas u bivšoj Jugoslaviji, odjeknulo konvertiranje u islam francuskog marksiste Rogera Garaudyja.

Izdavačka kuća *Bemust* upravo je objavila u ovoj biblioteci djelo *U susret Omeru Muhtaru*, koje je napisao danski novinar Knud Holmboe, također konvertit, log 1930. godine, dok je kao novinar boravio u sjevernoj Africi prateći protukolonijalnu borbu Arapa i Berbera u Maroku, Alžiru, Libiji...

Dakle, bauk te konvertitske islamske literature kruži Evropom, i po obimu, a i po recepcijском uticaju ona je značajna i više te knjige (i njihove autore) niko ne može smatrati zanemarljivom činjenicom: ni muslimanski Evropljani, ni kršćanski Evropljani, ni islamski tradicionalni centri, ali ni Crkva. Ta je literatura naprosto tu, kao što su i ti konvertiti u islam tu, u Evropi, suvremenom svijetu, i u dobu koje obično smatramo ili nazivamo modernim, suvremenim.

## II

Kad se pogledaju liste imena evropskih i općenito zapadnih konvertita u Islam prvo što je uočljivo jeste visoko obrazovanje tih ljudi. Neki od njih su široko afirmirane javne ličnosti (diplomate, sveučilišni profesori, stranački politički aktivisti, itd.). Ukratko, klasično doba bilo je poznato po konvertiranju u Islam čitavih naroda, sada je riječ, reklo bi se, o konvertiranju vrlo značajnih javnih ličnosti. (Dakako, tradicionalni muslimani pretjeruju kad iz ovog konvertiranja očekuju 'neki novi spas dini-islamu'); ovo širenje islama na Zapadu treba povezivati i sa, na prvi pogled neuočljivim, ali masovnim napuštanjem tradicionalnih formi islamskog življenja stotina hiljada muslimana gastarabajtera, ili njihove djece (u literaturi poznate kao druga generacija.) Napominjemo to, da bi se bilo realno, kad je riječ o ovom konvertiranju u Islam i koliko-toliko cjelovitijem sagledavanju ove dugotrajne pojave. Pritom se, naravno, ne smiju zanemarivati ni snažni uticaji modernizma u samom islamskom svijetu, te se 'izlaženje iz islama' i tamo, na ovaj ili onaj način, događa, a posebno je vidljivo kad je posrijedi napuštanje tradicionalnih obrazaca islama koji su posvuda u islamskom svijetu stoljećima, itekako prepoznatljivi.

Na Zapadu postoje i tzv. 'intelektualni konvertiti' u islam, kao što su veliki naučnici koji nisu 'vjerom prešli u islam', nisu dakle, prevjerili, ali jesu vrlo moćno branili islam na intelektualnoj ravni. Tu bih spomenuo Henryja Corbina, Tashihikoa Izutsua, Annemarie Schimmel, itd.

Dakako, najveći uticaj u akademskim krugovima širi tzv. serkl filozofa perenijalaca koji su konvertirali u Islam već poodavno, ali čiji filozofski i akademski uticaj moćno zrače njihova djela. Spomenuo bih Renea Guenona, Frithjofa Schuona, Titusa Burckhardta, Martina Lingsa... Svi su uzeli i muslimanska imena (npr. Yahyâ Ibrâhim, 'Isâ Nur 'ad-Din, 'Ibrâhim Izz 'ad-Din, 'Abu Bakr Sirâg 'ad-Din, itd.).

Bili bismo nepravedni ako ne bismo spomenuli i veliki broj 'običnih', nepoznatih zapadnih konvertita, većinom su to žene. Nedavno su francuski novinari objavili istraživanje gdje se tvrdi da

najveći broj konvertita u Islam danas na Zapadu sačinjavaju žene, unatoč famoznoj priči poznatoj pod mrskim naslovom 'položaj žene u islamu'. Kao da se radi o kamenu, ili 'mrtvoj prirodi' pa joj se ima odrediti položaj, ni manje ni više, negoli u tako dinamičnoj i bez žena nezamislivoj vjeri islamu!

### III

Djelo *Islam kao alternativa* njemačkog diplomata Murada Hofmanna (vidi njegovu kratku biografiju na poleđini) svrstava se u red konvertitskih djela egzemplarne naravi. Naime, to su moderne konvertitske apologije pisane u prilog islamu. Zapadni konvertiti najbolje znaju kako i šta Zapad u islamu napada, i onda Islam na svoj način brane!

To je, ukratko, glavno pozvanje te literature. S druge strane, djelo Murada Hofmanna je i konvertitska kritika Zapada i njegovih čeda: scijentizma, modernizma, sekularizma, hladnog individualizma...

Svojim sunarodnjacima i bivšim suvjernicima kršćanima (ili vjerski indiferentnim osobama) Murad Hofmann i njegove kolege konvertiti želete objasniti šta je Islam, to jest, kako su oni vidjeli šta je islam, i zašto su Islam priglili.

Posebno želete podvrći kritici uobičajena stereotipna shvaćanja, tzv. stereotipije! Oni vide da ima jedna stereotipna predstava o islamu i onda se žestoko bore da je opovrgnu. Dijelovi te stereotipne slike su džihad u verziji 'svetog rata', žena, fatalizam, fundamentalizam, poligamija, Muhammedovo (a.s.) višeženstvo, Orijent kroz sliku zakrabuljene žene... Ali, njihova djela kritiziraju i muslimanske stereotipije o Zapadu (ono pogrešno mnjenje da je cijeli Zapad 'zlo' i 'carstvo nemoralna', gdje cvjeta 'svakovrsna pogan', gdje se žene 'nude čim se izade iz aviona').)

S pravom se može kazati da je ovo djelo Murada Hofmanna prava mala enciklopedija odgovora na sklerotična i već stoljećima najopćija zapadna shvaćanja islama i, istovremeno, enciklopedija

pobijanja zapadnih stereotipa. Isti se napor zapaža i u djelima Muhammada Asada, Knuda Holmboa, Rogera Garaudyja, a posebno je slučaj kod Murada Hofmanna. To sada može sasvim lahko prosuditi i bosanskohercegovačko čitateljstvo na temelju vrlo dobrog prijevoda Hofmannove knjige *Islam kao alternativa* koji je uradila hafiza Behija Durmišević, svršenica Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu.

## IV

Ima li koristi od ove literature? Odgovor je nedvojbeno potvrđan. Konvertiti su danas (kao i uvijek) zanimljive osobe. Oni su 'aktivniji' od drugih, 'starih' vjernika, čak žele biti 'tradicionalniji' i od onih stoljećima starih tradicionalnih muslimanskih porodica. (Bio sam jednom na iftaru uz ramazan u kući jednog konvertita. Nikako nije mogao shvatiti da se Bošnjaci koji poste ne mogu uvijek omrsiti datulama, hurmama. On smatra da je 'mršenje hurmom' sastavni, 'sveti' dio ramazanskog posta... Potom je, naravno, uvijek želio sjediti okrenut prema Mekki). Dakle, konvertit je često i 'dosadan', ali i simpatičan s tvrdoglavim nametanjem ove forme, koju je, naravno, dobro ispuniti kad god se može! Uz to, konvertit je neumoran u promoviranju svoje nove vjere, buni ga 'lijenost' i 'mlitavost' tradicionalnih vjernika, često smatra, da je samo 'njemu znano' i da je samo 'njemu sinulo' (jedno posebno shvaćanje, npr. nekog segmenta islama.)

Čitao sam, npr., vrlo dosadne, no sasvim pismeno i intelektualno potkrijepljene, konvertitske odbrane ritualne higijene u islamu, zabrane svinjetine, alkohola, itd. Naime, konvertit je to 'shvatio' i sada sumnja da li su to i drugi 'shvatili'.

Uz sve to, konvertiti u islam su međusobno povezani. Ima neka duhovna klima, neki duhovni tonalitet koji ih spaja. Najčešće su to veliki ljubitelji i štovatelji islamske umjetnosti, posebno graditeljske, zatim kaligrafije, ornamentike, islamske hortikulture, itd.

Recimo na kraju da se danas javlja sve više ovakve literature.

Potrebno ju je čitati čak i onda kad očito vidimo da promovira shvaćanja koja su daleko od uobičajenih i općeprihvaćenih islamskih shvaćanja. Jer, konvertska literatura je opsežna, a uz to, sami konvertiti najčešće i najradije čitaju upravo svoju, konvertsку literaturu.

Ovom kratkim osvrtom nisam želio obuhvatiti jednu drugu vrstu konvertske populacije u islamu, rekao bih onu unutarislamsku populaciju, koju uočavamo kad god je na djelu unutarislamska mezhebska zategnutost! Danas se širi moda promjene obredoslovnih mezhebskih formi, širi se jedno rigidno shvaćanje islama koje se očituje u rušilačkom napadu na tradicionalne islamske forme i mezhebe. Tek će se, čini se, muslimanska javnost s ovim fenomenom susresti, ali je već sada moramo proučavati.

***Dr. Enes Karić***

## ***Uvod***

Slijedeći skorašnje tragične događaje u islamskom svijetu, izlozi knjižara su preplavljeni naslovima sa islamskim temama.

Pri bližem ispitivanju, međutim, postaje jasno da je samo mali broj autora želio ili zaista bio u stanju pisati o duhovnom backgroundu kulturnog fenomena 'islama'. Vođeni strahom od radikalnog fundamentalizma, 'integrizma', 'svetog rata' i 'islamskog mača' i pri tome pozivani brojnim naslovima, mnogi su se čitaoci zadovoljavali površnim sociopolitičkim komentarima.

Nemoguće je imati bilo kakvo razumijevanje čak ni ideje o pokretnoj sili i karakteru pobožnosti suvremenih muslimana bez poznavanja njihovih vjerovanja, njihove religije islama, te duhovnosti njegove.

Ova knjiga koju piše njemački musliman, opisuje vjerovanja i civilizaciju islama u dvadeset poglavlja, od kojih je svako korespondentno sa polemičkom temom.

To je znanstvena odbrana islama poduprta historijom i svjesnošću problema, ali oslobođena apologetike.

Sve dok su zapadni svijet i komunizam bili suprotstavljeni jedan drugom, Islam je smatran 'trećim putem', opcijom između dvije filozofije. Ali danas on sam sebe vidi kao alternativni put, kao krunu

u ponovo dualističkom svijetu. Dalekovidi promatrači smatraju maltene neizbjježnim da Islam u dvadeset i prvom stoljeću postane dominantna svjetska religija, ako Bog da. Razlog za ovo sugeriran je u naslovu knjige. Ne samo da Islam vidi sebe kao alternativni put. On jest alternativa.

*Rabat, Ramazan, 1993.*

*Murad Wilfried Hofmann*

## ***Predgovor***

'Mrzimo ono što ne poznajemo'. Ove se riječi pripisuju 'Âliju 'ibn 'Abî Tâlibu, četvrtom halifi u islamu, prvom šijskom imamu, rođaku i zetu poslanika Muhammeda.

Nepoznavanje sigurno proizvodi mržnju i strah, kao što se to tokom historije moglo opaziti u odnosima između ljudi i između država. Populističke publikacije ili TV-emisije o malo poznatim temama ne rješavaju problem stoga što postoji opasnost od reporterovog naglašavanja onih tačaka koje osobito zanimaju njega, a na uštrb drugih jednako važnih stvari. Može biti naslikana pogrešna slika kulture proizvodeći nešto što bi se moglo imenovati intelektualnom alergijom.

Ovo je još izražajnije ukoliko se radi o stvarima religije. Islam je tipičan primjer pogrešnih tumačenja ove vrste. Upravo onako kako su umjetnici devetnaestog stoljeća željeli naslikati sliku muslimana (muhamedanaca nije korekstan termin) kao okrutnih ratnika sa sabljom u ruci, ili u vrućim haremskim scenama, tako i danas riječ Islam frekventno zaziva sliku fanatičnih bradatih orijentalnih učenjaka ili okrutnih terorista. Slike i ideje ove vrste bazirane su na pogrešnim interpretacijama koje su u poziciji korigirati oni koji su studirali islamsku kulturu ili su živjeli među muslimanima. Shvatljivo je da su islam kao religiju rođenu poslije kršćanstva srednjovjekovni evropski kršćani vidjeli kao herezu

(ovdje je porijeklo starog mita o Muhammedu a.s. kao odmetnutom kardinalu!), budući da su u ovoj nepoznatoj religiji vidjeli sličnosti sa srednjovjekovnim paganizmom (odatle slika Muhammeda a.s. naslikana u formi zlatnih ikona ili statua, a koja se može naći čak u pjesničkim djelima njemačkih romantičara). Za njih je to bila neobično iskrivljena religija koja u svom središtu ima apsolutno vjerovanje u jednoga Boga, čiji je poslanik Muhammed a.s. (570. - 632.) sebe video i opisao samo kao 'čovjeka kojem se Objava objavljuje'.

Iznenadni rast muslimanske zajednice polučio je brojne uspjehe uzrokujući među Zapadnjacima strah od političke i vojne superiornosti muslimana: Na zapadu su prošli tjesnac Gibraltar 711. godine polažući temelj grandioznom zdanju andaluzijske 'maurske' kulture. Iste su godine osvojili Transoksaniju omogućavajući buduće, bogate, izvanredne i raznolike manifestacije islama u centralnoj Aziji. Također su te godine stigli i do mrkih Indusa i inkorporirali u halifino carstvo područje koje danas čini južni Pakistan.

Istovremeno je Španija postala relejska stanica između Evrope i islamskog svijeta, a brojni znanstveni, medicinski, astronomski i kulturni termini danas svjedoče o sofisticiranom uticaju muslimanske andaluzijske kulture gdje su kršćani, židovi i muslimani živjeli jedni pored drugih u harmoniji i međusobnom razumijevanju, što se nikada nigdje više nije moglo vidjeti. U Španiji je pokušano prvo prevodenje Kur'âna. Ovaj latinski prijevod iz 1143. stoljećima je bio najtačniji, a štampan je u Baselu 1543. godine na Lutherovu sugestiju. Kasnije su prijevodi svete Knjige, sve do novijih vremena uvijek bili praćeni prevodiočevim odbrambenim govorom i isprikama. Dakako da Kur'ân objavlјivan između 610. i 622. u Mekki, a onda u Medini, postavlja skoro nesavladive probleme prevodiocu. Za muslimana je to Riječ Božija objavljena u jasnom arapskom jeziku, a njezin prijevod može biti jedva površinski budući da нико ne može prenijeti nenadmašivu ljepotu riječi Božije u drugi jezik. Mnoge prefijenosti i prizvuci koji prate svaku riječ u arapskom jeziku čine izuzetno teškim svako prevodenje sa arapskog jezika. Nijedan prijevod ne može proizvesti tako dobar smisao kao original, a ovo samo po sebi dovodi do teškoća u razumijevanju.

Sama organizacija Kur'âna nemuslimanu je teže shvatljiva, budući da 114 poglavlja (sûra) nisu organizirane hronološki, nego u redoslijedu opadajućih dužina, između Fatihe, kratke sure kojom se Knjiga otvara na početku, i dviju sura u kojima se traži 'utočište kod Boga', na kraju. Ali zato što kratke sure (zadnje sure u današnjem ustrojstvu Kur'âna, čije datiranje seže do trećeg halife 'Usmâna) pripadaju najranijem periodu objavljivanja, dok druge najčešće pripadaju periodu u kojem se Muhammed a.s. bavio društvenim uređenjem Medine, čitaocu nije lahko pronaći put kroz Kur'ân.

Postoji opasnost da rečenice budu izvučene iz konteksta, te da se tako naprave pogrešni zaključci. Osim toga, nemusliman je jedva svjestan stupnja kojim Kur'ân prožima islamske jezike, zahvaljujući arapskom alfabetu i jakom uticaju na njihov usmeni govor. Mnoge oblasti znanosti koje su nastale studiranjem Kur'âna, umjetnost poput kAllgrafije i prilagođeno recitiranje Kur'âna razvijeno u nastojanju da se Riječi Božijoj da najveća forma, zatim klasična djela na jezicima islamskog svijeta - bilo da se radi o arapskom, perzijskom, turskom, urdu ili bilo kojem jeziku kojim govore muslimani - teško mogu biti shvaćeni bez izravnog poznavanja kur'ânskog vokabulara.

Za muslimana je Kur'ân Riječ Božija, 'nestvorena Knjiga, upravo kao što je za kršćane Krist riječ Božija, 'nestvoreni čovjek'. Muhammed je nosilac koji je ovu riječ prenio na ovaj svijet, i upravo onako kako je Kur'ân stoljećima pogrešno shvaćan, tako je ličnost Muhammeda pogrešno tumačena. Za muslimana je on blistajući idealan primjer za svaku životnu situaciju - njegov sunnet, njegovo ponašanje, prihvata se kao model za slijedenje. Ali činjenice da je Muhammed bio poslanik i učitelj, te da se nije povlačio iz svijeta, nego je bio porodičan čovjek (brakovi koje je zaključivao u poznjim godinama svoga života, posebice su bili antipatični srednjovjekovnoj kršćanskoj crkvi) i da je, uz to, još u godinama koje su slijedile iza njegova preseljenja iz Mekke u Medinu (Hidžra, 622.) organizirao državu, čine se nespojivim sa idealom svetog čovjeka. Ali za muslimana je upravo ova dvojnost kombinacije religije i aktivnosti u svijetu obilježe istinskog religijskog lidera. (Ovdje počinju beskrajne diskusije o prirodi islamske države.)

Upravo kako su stoljećima pa sve do danas Kur'ân uvijek iznova tumačili znanstvenici, mistici i fanatični vjernici, tako su se i ispredale legende oko ličnosti Muhammedove. Kao čovjek koji je uvijek naglašavao svoju samo ljudsku prirodu, u mističnim je interpretacijama postao blistajuća svjetlost, prvo stvorene koje je Bog stvorio, jedina svrha i cilj stvaranja, dok se u modernim interpretacijama on opisuje kao idealni društveni reformator.

Historijski i geografski islam je široko rasprostranjen, te nas ne bi trebale iznenaditi mnoge lokalne varijante islama - u Indoneziji naprimjer, ili u crnoj Africi. Poslije svega postoje i mnoge forme kršćanstva koje se ogledaju u živobojnim ikonostasima grčke pravoslavne crkve, kalvinističkoj jednostavnoj Božijoj kući, te irskom katolicizmu i strogosti metodista.

Uprkos varijabilnosti u lokalnim islamskim koloritima, zajednička osnova je jedna i ista: vjerovanje da je Bog jedan, bez drugova, Svestvoritelj i Vječni Vladar. Najteži grijeh bi bio sugerirati da On ima druga. Drugi dio očitovanja islamskog vjerovanja koji slijedi nakon riječi 'Nema drugog božanstva do Boga' jest svjedočenje da je 'Muhammed Božiji poslanik'. Ovo znači da je on u dugom nizu poslanika posljednji, te da je onaj koji je prenio Božiju konačnu objavu još jedanput saopćavajući Božiji vječni zakon. Ove jasne činjenice moramo imati na umu te nikad ne zaboraviti da islam, čije ime znači 'predanost Bogu', stavlja Boga i Njegovu riječ u središte života. Mnoga pogrešna shvaćanja koja danas susrećemo potiču od naše tendencije da sve sagledamo iz perspektive kasnog dvadesetstoljetnog zapadnog društva. Stvarni problem leži u ovome: Može li neko bezuvjetno prihvati vrijednosti prilično 'bezbožnog' društva?

Generacija naših baka bi bila vjerovatno šokirana mnogim stvarima koje mi danas držimo normalnim aspektima svakodnevnog života. Da li mi, naprimjer, još uvijek idemo u crkvu pokrivenе glave kao što smo nekada išli? Pokrivanje kose je znakovita tradicija u skladu sa ranim čovjekovim vjerovanjem, kosa je obdarena velikom moći. Svi znamo priču o Samsonu koji je izgubio snagu nakon što su mu odsječeni uvojci kose. U jevrejskim društvima je od najranijeg

vremena postojala tradicija pokrivanja kose. Pobožna jevrejka pokriva kosu kao što i pobožan jevrejski student ili profesor čak prati predavanja na Harvardu sa jarmulku ili skull kapom. Zašto onda turska djevojka ne bi trebala nositi mahramu? Islamska religija, smatraju neki međutim, zahtijeva pokrivanje glave samo za vrijeme obavljanja molitve ili učenja Kur'âna, a ni u kojem drugom vremenu. Žene i muškarci su pozvani da na isti način obavljaju sve religijske dužnosti i Kur'ân konstantno upućuje na 'pobožne muslimane i muslimanke'.

'Mi mrzimo ono što ne poznajemo', kada pokušavamo utvrditi korijene nepoznate kulture.

Saznajemo, naprimjer, da je frekventno korišteni termin 'sveti rat' izraz koji potječe iz kršćanskog jezika krstaških ratova, a arapski termin džihad znači 'nastojati', 'truditi se', te da se vjernik treba 'truditi na stazi Božijoj', odnosno braniti svoju vjeru i, kada je potrebno, pomoći širenje religije. Ali, džihäd također upućuje na unutarnju borbu protiv vlastitih slabosti.

Primjere pogrešnog shvaćanja mogli bismo navoditi jedan za drugim. Stoga bismo trebali biti zahvalni što u ovoj knjizi jedan njemački musliman, čije su stručne oblasti pravo i filozofija, nudi čitaocu vlastita tumačenja.

Analize dr. Hofmanna o uzornom sunijskom islamu u velikoj mjeri odgovaraju učenjima pakistanskog znanstvenika Fazlur Rahmâna, kojeg je ultraortodoknsa pakistanska ulema progonila zbog podržavanja ideje 'žive sunne'. On se usredstrio na smisao Poslanikovog primjera i njegovim analizama (što također uključuje odbacivanje 'Ibn 'Arabijevog misticizma) dao je glavni značaj. Dr. Hofmann bi također našao sličan smisao za reinterpretaciju islama na temelju Kur'âna u riječima indomuslimanskog pjesnika i filozofa 'Igbâla. On je naglašavao da ideja Kur'âna biva neiscrpna u svim svojim aspektima, ali je također podučavao ljudskoj obavezi da usavršava svoj svijet, te da razvije Bogom dane talente. Ovo uključuje odbacivanje onoga što se često označava kao islamski fatalizam, stava kojeg su mnogi smatrali uzrokom stagnacije islama. Hofmannovi komentari na ovu temu čine se osobito važnim:

apsolutna vjera u Boga koja je značajka islama, ne isključuje mogućnost čovjekovog nastojanja i truda, ali pomaže pobožnom muslimanu da podnese sve što mu vjera donosi; za njega je zapravo istina u činjenici da je Bog najbolji Sudac, te da On zna šta je za koju osobu najbolje u datom momentu. Ovo ne isključuje čovjekovo nastojanje, naprotiv - riječi koje se pripisuju Poslaniku glase: 'Ovaj svijet je žitno polje za slijedeći svijet', svaka akcija u sebi nosi vlastiti plod. Islamski fatalizam ne odvraća muslimane od akcije, ali ih podučava da svaki događaj, čak i patnja, ima svoj smisao. Onaj ko je video pobožnu Turkinju u momentu kada dobiva vijest o smrti svog desetogodišnjeg sina i pri tome je tješe njezini uplakani prijatelji, zna na što mislim.

Naravno, modernom zapadnom društvu je ovaj stav tuđ i neobičan, čak neshvatljiv, uprkos činjenici da je veoma blizak ranom kršćanstvu - to je stvar kompletne vjere u Boga, Stvoritelja, Zaštitnika i Sudiju, ali čija su glavna imena 'Svemilosni' i 'Samilosni', sa kojima počinje svaka sura u Kur'ânu, kao i svaki posao.

Ali, tragična je tendencija da se suvremeni islam identificira sa terorizmom ili fundamentalizmom (opet termin koji je uzet iz američke historije religije), mada je u nekoj mjeri razumljiva, budući da se radi o onim manifestacijama religije koje su strane našem vlastitom shvaćanju religije koja uvijek privlači najvišu pažnju, te stoga što umjerene grupe nikad nemaju visoke profile.

A identificiramo li mi kršćanstvo sa terorizmom kada čujemo za napade u različitim gradovima Evrope? Ponekad mi se čini da strah od Turaka koji su u dva navrata bili stigli do Beča (1529. i 1683.) još uvijek živi ispod površine u centralnoj Evropi, oblikujući poglede mnogih ljudi na religiju Turaka, Arapa, Perzijanaca i muslimana u indo-indonezijskom svijetu. Čak i obrazovani ljudi znaju malo o obilno bogatoj islamskoj literaturi i umjetnosti, a malokad govore da su Alhambra u Granadi i Tadž Mahal u Indiji djela muslimanske arhitekture. A koliko ljudi znaju da islam s velikim poštovanjem govori o Isusu i njegovoj majci djevici? Isus se smatra poslanikom koji je prethodio Muhammedu i čovjekom koji je javno propovijedao ljubav i asketizam, ali on nije razapet nego je

uzdignut na nebo.

U ovoj knjizi će čitalac naći mnogo novih ili za njega nepoznatih interpretacija. Možda će nekada biti iznenađen, ako ne šokiran, autorovim britkim stavom baziranim, u prvom redu na klasičnom islamu koji ne smatra vrijednim islamski misticizam kojem su Zapadnjaci naklonjeniji. Čitalac će naći islam, kojeg mnogi Zapadnjaci vide kao spomenik zastarjelih srednjovjekovnih formi, prezentiran kao religiju punu života, produktivnu i dostoјnu življenja i nadamo se religiju koja će zadobiti dublje razumijevanje ove vjere.

Na kraju, ne bismo trebali zaboraviti Goetheovu izreku *iz Istočno-zapadnog divana*, djela koje svjedoči o njegovom dubokom poniranju u duhovni svijet islama:

*Ako islam znači predanost Volji Božjoj, onda u islamu svi živimo i umiremo.*

***Annemarie Schimmel, Advent, 1991.***

## ***Islam i Zapad***

Pred kraj života je Vjerovjesnik islama poslao poruke susjednim vladarima - Negusu u Abisiniju, Kisri II (590. - 628.) u Perziju i istočno-rimskom imperatoru Heraklu (610. - 641.). Muhammed ih je pozvao jednostavnim i nedvosmislenim riječima da prihvate islam za njihovo vlastito dobro i dobro njihovih naroda.<sup>1</sup>

Ova epizoda u diplomatskoj historiji označava početak službenih odnosa između islama i Zapada: odnosa koji, za 1.400 godina, nikada nisu prekinuti, niti su ikada doživjeli opuštanje i, uprkos mnogim plodnim ekonomskim i intelektualnim kontaktima, ti odnosi su uvijek bili konfrontirajuće prirode.

Ovo je razlog, uz bekgraund historijskog kršćansko-islamskog konflikta, da se danas Zapad i Istok, Okcident i Orijent ne smatraju komplementarnim nego proturječnim, i čak neprijateljski raspoloženim svjetovima koji gledaju jedan drugoga bojažljivo i bez razumijevanja. Kolektivno pamćenje obje strane je sasvim sveže.

Historijski razvoj, posebice uspjeh i domašaj rane islamske ekspanzije, objašnjava vrlo mnogo. Vrlo brzo nakon Muhammedove smrti (632.), Sirija i Palestina (634./35.), Perzija (637.), Egipat (643. - 649.), Armenija (652.), Kipar (653.), Magrib (od 670.) i čak Španija (od 711.) postali su islamski. Konstantinopolis je pretrpio prvu opsadu još 688. U njoj je učestvovao i jedan od Poslanikovih ashaba

- 'Ayyûb, nosilac zastave.

Imajući u vidu ovakve uspjehe, razumljivo je da je Zapad još uvijek istrajan u predočavanju islama kao agresivne religije koja duguje zahvalnost za svoju ekspanziju 'ognju i maču'. Tačno je, sa vojne tačke gledišta, da su kršćanska i iranska područja bila nemoćna suprotstaviti se neustrašivosti i religijskoj gorljivosti prvih muslimana, ali je također tačno i to da mali broj muslimanskih ratnika ne bi bio u mogućnosti osvojiti tako velika područja da im se narod nije pridruživao masovno i u velikom broju.

Jedan od sigurno veoma složenih razloga za ovo ne laska sasvim zapadnom pogledu na samoga sebe: heterodoksnii kršćani na Magribu i Mašriku, uključujući arijance i donatiste, prihvatali su islamsko učenje stoga što nisu vjerovali niti u Isusovu božansku prirodu niti u trinitet.<sup>2</sup> U jedanaestom stoljeću islam se proširio do Senegala, Malija i Čada bez ognja ili mača a i danas se mirno širi diljem crne Afrike.

Opći pad dinamizma kod muslimana duboko se odrazio i u znanstvenim i kulturnim područjima ovoga doba. Oni su postigli epohalne rezultate u svim oblastima umjetnosti i nauke - uključujući matematiku, optiku, botaniku, hirurgiju, oftalmologiju, higijenu, leksikografiju, historiju, sociologiju - i u nastavljanju Aristotelove filozofije, koja je bila zaboravljena na Zapadu. U ovim i drugim oblastima islamska civilizacija je zasjenila zapadnu civilizaciju od devetog do četrnaestog stoljeća, čak i kada bismo samo uzeli u obzir ličnosti kao što su 'Al-Râzi (Rhases), 'Al-Birûni, 'Ibn Rušd (Averröes), 'Ibn Sinâ (Avicenna), 'Ibn Haldûn, 'Ibn Batûta i 'Al-Hawârizmi.<sup>3</sup> Kada su muslimani konačno bili zaustavljeni u Francuskoj 733. godine, zapadni svijet je pokrenuo kontra-napad sa križarskim ratovima (od jedanaestog do trinaestog stoljeća) i portugalsko-špansko ponovno osvajanje (dok su bizantski kršćani ubrzo naučili smisao kršćanskog 'ognja i mača' na latinskom pustošenju Konstantinopolisa 1204.).

A onda se Zapad ponovo uplašio uslijed otomanskog osvajanja Konstantinopolsa (1453.) i napredovanja njihove armije na području Balkana, koja je stigla čak do Beča (1529. i 1683.)

Od osamnaestog stoljeća pa nadalje činilo se da se ovi epski konflikti postepeno privode kraju. Od tog vremena do današnjih dana dva svijeta su se razišla na dramatičan način. Zapad je prošao najvišu eksploziju razvoja nauke i tehnologije od vremena renesanse i doba prosvjetiteljstva, razvoja koji je omogućio enorman ekonomski i vojni dinamizam, kao i superiornost u odnosu na ostali svijet, što se vidi kao dokaz generalne superiornosti kršćanske civilizacije.

U isto vrijeme je islamski svijet zapao u stanje takve nesposobnosti, letargije i dekadence da je kolonizacija zapadnih sila u devetnaestom stoljeću bila neizbjegna. Realno je vjerovati da je Atatürk zadao islamu smrtonosni udarac ukidanjem hilafeta.

Na taj način, od polovice našega stoljeća, činilo se da je samo pitanje vremena kada će zapadna kultura postati 'obavezani uzorak' (Theodore von Laue), svjetska kultura, sa transformacijom svih drugih kultura. Od Seula do Sohoa, čovjek budućnosti bi nosio džins, jeo hamburgere, pio kokakolu, pušio marlboro, govorio engleski, gledao CNN, živio u *bauhausu* stilom kojim se živi u kući jedne demokratske države i vjerovatno bi, *pro forma* bio član kršćanske crkve.

I danas se diskutira o razlozima zaostalosti islamskoga svijeta.<sup>4</sup> Po mome mišljenju, postoje tri glavna faktora koji su tome doprinijeli.

U trinaestom stoljeću kršćanski svijet i Mongoli, oboje u isto vrijeme, slomili su islamsku vojnu moć, udarajući žilu kucavicu tako što su dva centra islamske intelektualne kulture bila pregažena gotovo u isto vrijeme - Qordoba 1236. i Bagdad 1258. godine. Do današnjeg dana se islamski svijet nije oporavio od ovih katastrofa.

U četrnaestom stoljeću fiksirana je ideja u islamskom pravu, pružajući se na zajednicu u cjelini, da je sve što je vrijedno znanja već spoznato i bolje shvaćeno od prvih generacija koje su bile bliske izvoru. Ovo je vodilo na obrazbi baziranoj na imitaciji (*taqlîd*) i u potpunosti neislamskoj stagnaciji intelektualnog života (vidi također: *Religija i nauka*).

Posljednji i najvažniji faktor nije baziran u islamskom nego u

zapadnom svijetu: ne može se poreći da je ogroman materijalni prosperitet od devetnaestog stoljeća pa nadalje nerazmrsivo povezan sa postepenim raskidanjem sa kršćanskom vjerom. Svakako da je motivirajuća snaga iza tako uspješne znanstvenosti i pozitivizma ovoga 'stoljeća bez Boga'<sup>5</sup> bila općeprihvaćeno stajalište, ako ne uvijek ateizam, onda agnosticizam, koji su propovijedali Feuerbach, Marx, Darwin, Nietzsche i Freud. Tako je, onda, znanstveni racionalizam, koji priznaje vrijednost samo izmjerive, osjetilne percepcije, postao dominantna zapadna ideologija moći. Vjerovanje u Boga je tolerirano kao moguća teorija à la Swinburn,<sup>6</sup> a bilo kakvo postavljanje pitanja o konačnom kraju postaje tabu zahvaljujući 'magičnosti smrte reprezije' (W Freund).

U dvadesetom stoljeću su čak i mase prihvatile takve ideje. Kao rezultat subjektivizma i relativizma koje su usvojili živjeli su *de facto* vulgarni ateizam sa novim idolima: moć, novac, ljepota, popularnost i seks. Prihvaćeno je bilo da je znanost, budući da je oprečna religiji koja ju je gušila, nedostatna kada se pred nju stave pitanja smisla života, štaviše, smatralo se da će takva pitanja naprosto nestati zajedno sa iracionalnim kršćanskim vjerovanjima koja su ih porodila.<sup>7</sup>

Ovo gubljenje transcendentnosti, ovaj vulgarni materijalizam na Istoku i na Zapadu vodio je pohlepnom hedonizmu ljudi bez ograničenja koji uzimaju svoje emocije kao mjeru svih stvari i koji očekuju da ih neprestani 'progres' učini konzumentima rajskega blaženstva na zemlji.<sup>8</sup> To se postiže u industrijskom društvu čiji su najviši principi ekonomске prirode: razvoj, proizvodnja, puna zaposlenost, maksimalan profit, specijalizacija.

Alfred Müller Armack opisao je ovaj logični proces u knjizi *Religija i ekonomija* (*Religion und Wirtschaft*, 1959.) u samo nekoliko riječi:

*Stoga što je čovjek platio za svoju smionost poricanja Boga prinudom da nastani svoj svijet idolima i demonima, historija religije... je nekompletna bez historije pomanjkanja religije. Bog kao najviša vrijednost zamijenjen je idolima koji... vode progresivnom gubljenju supstancije. Ova historija iskrivljavanja vjere (pseudo-*

*religija), historija je destruktivnih snaga koje vode u katastrofu.* (str. 15.)

Ni islam, niti kulture preostalih religija ne bi se oduprli snažnom naletu materijalnog, potaknutog na ovoj hedonističkoj stazi. Imajući ovo u vidu - a s obzirom na treći glavni razlog islamskog 'zaostajanja' - pogrešno je pitati šta je to odskora 'krenulo krivo' muslimanima. Zapadni svijet je taj koji je krenuo krivo!<sup>9</sup>

A onda, šesdesetih i sedamdesetih godina, suprotno očekivanju, obje strane trpe značajne padove u razvoju. Ali islam, premda bitno pogoden krizama, nije pokopan. Naprotiv, ponovo je oživio, i to u takvoj mjeri da mnogi ljudi strahuju od njegovog ponovnog procvata. Čak štaviše, krize su se pojavile u zapadnom industrijskom društvu.

Ovo može biti neočekivano: oba razvoja se danas vide kao neizbjježna.

Sociolozi poput Daniela Bella smatrali su da ekonomski uspjeh kapitalističkog svijeta potkopava one vrijednosti (a prema tome i ponašanje) na kojima je bazirana Weberova protestantska etika. Ovaj samodestruktivni mehanizam može biti promatran u činjenici da su u bogatim društvima vrline kao što su marljivost, ekonomičnost, preciznost, strpljivost, bratstvo i hrabrost oklevetane i izopačene tako što su to postali negativni kvaliteti, ili su zamijenjeni novim vrijednostima i novim kodeksima ponašanja, koji su uistinu 'postindustrijski' u mjeri da, generalno prakticirani, ne bi mogli nositi industrijsko društvo.<sup>10</sup>

Tako je individualizam izopačen u narcizam, bratstvo u pararacionalno kolektivno ponašanje grupa na rok-koncertima, samoodređenje u moralnu anarhiju, širokogrudost u razuzdanost, tolerancija u vrijednosnu neutralnost, natjecanje u iskazivanje mahnitosti, iskreno druženje u nivelaciju (umjesto istih uspjeha, isti rezultati), osjećajnost u plačljivost, opreznost u odbijanje preuzimanja rizika, poštovanje u pribojavanje, erotika u seksualnu atletiku, marljivost u opsativnu potrebu za radom i fleksibilnost u mržnju prema tradiciji. Ukratko, kao što je Marcel Boisot ustanovio

1984., takve su perverzije neminovne kada između ključnih faktora racionalnosti, slobode i ljubavi već duže vrijeme nema harmonije. Desilo se to stoga što racionalnost bez slobode vodi u Arhipelag Gulag, a racionalnost bez ljubavi vodi u Auschwitz; sloboda bez ljubavi vodi u eksploraciju drugih, sloboda bez racionalnosti vodi samouništenju.<sup>11</sup>

Moderna 'scena' u industrijskim državama poznaje simptome disfunkcije. Simboliziraju ih 'zeleni' studenti u Americi koji napuštaju studij tražeći alternative za isti sistem koji im je dao izobilje i slobodu. Ovako mladi ljudi iskazuju sasvim temeljito - kroz svoje specifične probleme, opsesije ili frustracije - strukturalnu zabrinutost, potrebu za emocionalnom sigurnošću, nelagodu prema zagonetnom pritisku hipertrofične tehnologije, otpor prema onima koji strah ulijevaju i obožavanje racionalnosti kada je u pitanju ekonomsko ili nuklearno zastrašivanje.

Oni, zapravo, pokazuju da se ne mogu pokidati čovjekove transcendentalne karike, a da se ne suoči sa besmislenošću, beskrajnošću 'proklete slobode'.

Pogledajmo ih, ove žrtve amoralnog industrijskog društva. Oni imaju sve - autonomiju, zaštitu od bešike do groba, seks bez tabua, drogu maltene na zahtjev, veliki dio slobodnog vremena i sva ljudska prava koja se mogu zamisliti. Ali ono što oni osjećaju, to je egzistencijalna praznina, ono za čime čeznu je toplina u društvu i duhovni učitelj koji zrači autoritetom. A iza ovoga svega stoji sve važnije pitanje *smisla*.

Ovo je zaleđe iznenadnom, ponovnom pojavljivanju religioznosti kao 'psiho-buma sa mnogim sektama i ekstremno subjektivnim kontemplacijama njihovih središta' (Rosemaria Stein), što je uzrokovalo da se Anglikanska crkva nepovoljno izrazi o njenom mističnom potencijalu. Oval trend prema ezoteričnom, prema *Jesus-tripu* može krenuti nepoznatim stazama. Prije ili kasnije, u traganju za alternativom, za nepobitnom religijom, srest će se sa fenomenom islama koji je u usponu i koji se danas spoznaje kao treći put između utopije Zapada i materijalizma Istoka.

Drukčiji razvoj u islamskom svijetu počeo je sa oslobođilačkim pokretima ovoga stoljeća koji su konačno izborili svoju političku nezavisnost. Sa Alžirom (1962.) posljednja kolonizirana muslimanska država, izuzimajući Palestinu, ponovo je stekla suverenost.

U početku su ove mlade države i njihovi heroji - Muhammad 'Ali Ginâh, Gamâl 'Abd 'Al-Nâsir, 'Ahmad ben Bella, Huari Bumedjen - nastojali kopirati zapadne modele: liberalizam, nacionalizam, socijalizam, komunizam.. Islam nije igrao specifičnu niti prominentnu ulogu, budući da je rani arabizam bio jednak nereligijskog kao i rani cionizam. Alžirske FLN i tuniski Novi Dustûr (Ustav) bili su sekularni na nivou upravljanja. Ovo prilagođavanje Zapadu, koje kontinuirano traje od zadobijanja samostalnosti, u osnovi je korespondentno kemalističkoj doktrini i idealima vesternizacije modernističkih muslimana, poput Muhammada 'Arqûna u Francuskoj i Bassama Tibija u Njemačkoj.

Ali, svi ovi eksperimenti pokazali su se neodgovarajućim u borbi za zaustavljanje porasta nataliteta, niske stope izvoza, odliva kapitala, nepotizma, korupcije, duga i emigracije intelektualaca, uprkos činjenici da su napravljeni mnogi pokušaji da se problemi riješe zajedno: osnovane su Arapska liga (1944.), Organizacija islamske konferencije (OIC - 1969.), Kooperacioni savjet zemalja Zaljeva (GCC - 1981.) i Unija Magriba (UMA - 1989.).

Protivno ovom backgroundu, početkom sedamdesetih godina ovoga vijeka fenomen reislamizacije je u porastu i od tada je neprekidno predmet analiza s aspekta islamizma (*'islâmiyya'*), fundamentalizma i integrizma, o čemu će biti riječi i u nekim od poglavija ove knjige.<sup>12</sup>

U početku se vjerovalo (i nadalo) da je to bio samo pokret društvenog otpora. Ovaj način gledanja na ponovno oživljavanje islama samo kao funkcije tehnološke praznine jedino govori o nesposobnosti analitičara da shvate religijski faktor. Jasno je da njima nedostaje razumijevanja za ljude koji pristupaju svojoj vjeri ozbiljno, čak i u slučajevima gdje je islamski svijet promatran blagonaklono kao treći romantičarski svijet.

U međuvremenu je Bassam Tibi pokazao da termin *reislamizacija* sadrži pogrešnu premisu pošto, izuzev među nekim zapadno orijentiranim gradskim 'intelektualcima', islam nikada nije izgubio svoj značaj kao sistem vjerovanja i upućivanja, čak ni u Turskoj, nego je svoju važnost zadržao ispod 'tanke kore modernizma' (Arnold Hottinger).

Danas postoji suglasnost u tome da obnovljena manifestacija islama mora biti sagledavana kao ponovno nastupanje svetog u javnu sferu (Gilles Kepel posebno je ovo naglasio u naslovu svoje posljednje knjige *La revanche d'Allah*). Logički, ovo podrazumijeva temeljno odbacivanje zapadne suvremenosti. Islamski svijet gleda na zapadno gubljenje i prekidanje veza sa transcendentalnim kao na sakaćenje ljudske sposobnosti, odgovarajući na to kontraprojektom koji navješćuje kraj evropocentrizma (Poslije propasti komunizma, a u pogledu historije ideja svijet je ponovo bipolaran).

Ovo je kompatibilno sa stanjem stvari u kojem ponovni procvat islama pruža povrijedjenim muslimanima Trećeg svijeta šansu da se vrate svojim korijenima i konačno povrate osjećaj dostojanstva: odustajanjem od natjecanja (u kojem nikako ne mogu pobijediti) sa Zapadom u potrošačkom sektoru. Naprotiv, očigledno neprekidni lanac ponižavanja arapskoga svijeta, specijalno u Palestini, pripremio je političku osnovu za religijski i moralni revolt.

Naravno, u islamskom svijetu postoje i islamističke snage koje koriste religiju primarno u svrhu pravdanja svojih političkih ciljeva. Revolucionarno šiitsko preuzimanje vlasti u Iranu (1979.) i Zaljevski rat (1990. - 1991.) neki su okarakterizirali u stilu: "Nanijeli su islamu više štete nego išta drugo u ovome stoljeću" (Wolfgang Günter Lerch).<sup>13</sup>

Dakako, kao i više puta u njihovoj historiji, Oxident i Orient još jedanput očituju prizor destrukcije. Tokom Zaljevskog rata strah se raširio među muslimanima u Evropi i u USA, upravo kao i među Evropljanima na Magribu i Bliskom istoku. Činilo se da čekamo nove križarske pohode iz oba smjera. Više nije bilo govora o kršćansko-islamskon dijalogu (vidi *Islamski pogled na kršćanstvo*). Umjesto toga, islam je demoniziran više nego ho je to bio slučaj

tokom dugog vremenskog perioda.<sup>14</sup>

Iz ove tužne 1.400-godišnje historije službenih odnosa između Istoka i Zapada možemo izvući pouku da oba svijeta, specijalno u eri odbrane od masovne destrukcije, moraju pokazati jedan drugome više tolerancije ako se želi održati svjetski mir. Najbolje je da Zapad počne razumijevati islam i islam Zapad, to bi bilo lakše. Ova knjiga pokušava probiti 'sve kulturno determinirane zapreke razumijevanju' (Wolfgang Slim Freund) koje nam na putu stope.

---

### **Bilješke:**

1. Vidi Ibn Ishaq/Ibn Hišâm: *The life of Muhammed*, preveo A. Guillaume, Oxford 1955., str. 652. Poruku Heraklu dostavio je Dihja bin Halifa 'Al-Kalbi 'Al-Hazradži, a imperatoru, po njegovoj želji, protumačio 'Abu Sufjân. Vidi hadis br. 4553 u *Sahih al-Buhâri* preveo Muhammad Rassoul, Cologne, 1989., str. 436.-438.
2. Prilikom prvog susreta sa muslimanima 614., Negus iz Abesinije video je da nema kontradikcije između njegovog i nji-hovog shvaćanja Isâa i Merjeme. Vidi 'Ibn 'Ishâq, citirano djelo, str. 146; Martin Lings: *Muhammad*, New York, 1983. str. 81.
3. Po bestseleru Sigrida Hunkea: *Allahs Sonne über dem Abendland*, ovi fakti trebali bi biti opće poznate stvari. Vidi, također: *Das Vermächtnis des Islam*, drugi dio, Münich, 1983.; Muhammad Hamidullâh: *Iniroduction to Islam*, peto izdanje, Luton, 1980., str. 443. - 477.
4. Vidi Peter Waltner: *Warum ist die islamische Welt unterentwickelt?*, Cibedo, Frankfurt, 1988., br. 6., str. 161. - 173.
5. Naslov knjige Alfreda Müllera Armacka, koja je izašla 1948. godine.
6. Richard Swinburn: *The Existence of God*, Oxford, 1979.

7. Po riječima Hansa Oesterlea, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9. septembra 1987.
8. Detaljno opisao, među ostalim, Rene Guenon: *Crisis of the Modern World*, 1981.; Guenon: *The Reign of Quantily and the Signs of the Times*, 1883. Vidi, također, Vance Packard: *The Sexual Wilderness*, 1968. i Charles A. Reich: *The Greening of America*, 1971.
9. Zbog ovoga muslimani oštro reagiraju na sugestije orijentalista da bi islam trebao konačno napraviti svoju 'renesansu' i 'prosvjetiteljstvo'.
10. Daniel Bell: *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London, 1976. Vidi, također, Wolfgang Slim Freund: *Überlegungen zur Dialektik zwischen 'Rationalität' und 'magischem Denken' in westlichen Industriegesellschaften* u *Osterreichische Zeitschrift für Soziologie*, 1986., br. 3., str. 47.
11. Marcel Boisot: *Eine moralische Waffe - Das westliche Wertesystem*, u *Journal 3/84*. Evropskog instituta za sigurnost, Luxemburg.
12. Vidi Bassam Tibi: *Die Krise des modernen Islam*, Münich, 1981.; Wolfgang Slim Freund, diskusija na ovu temu u: *Islam und der Western*, 1982. br., 3. str. 12.; Freund: *Judischer und islamischer Fundamentalismus* u *Orient*, 1987., br. 2. str. 216.; Detlef Khâlid: *Die Entwicklungen im Islam*, *Neue Zürcher Zeitung*, 28. aprila 1983.; Peter Scholl Latour: *Allah ist mit den Standhaften*, Stuttgart, 1983.; Wilhelm Dietl: *Heiliger Krieg für Allah*, Münich, 1983.
13. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16. oktobar 1986., str. 9.
14. Djelo Sigrida Hunkea *Allah ist ganz anders: Enthüllungen von 1001 Vorurteilen über die Araber*, Bad König, 1990., bilo je nemoćno da se suprotstavi ovome.

## ***Kompletna religija***

Kršćanski misionari pripisuju zaslugu za silovit prodor islama u zapadnu Afriku, Senegal, Kamerun i Obalu Slonovače, jednostavnosti njegovog učenja i oslobođenosti od zamršenih misterija. Ako je to tačno, onda je moguće opisati cijelovitu religiju u samo jednom poglavlju.

Biti musliman znači ispunjavati dvije prepostavke: a) vjerovanje u personalnog (ali bespolnog) transcendentalnog Boga (koji je aktivan u svijetu)<sup>1</sup> i b) vjerovanje u Njegove objave jednako važne od 'Ibrâhîma do Muhammeda.

Muslimani vjeruju u Boga stoga što im je Njegova egzistencija logična u pogledu egzistencije svijeta (ontološki) i Njegove nedeterminiranosti (kauzalno) uprkos znanju da je, sa znanstvene tačke gledišta, prijeporno zaključivati da postoji nešto što ne može biti osjetilno opaženo, pa je shodno tome vrijednost naše logike za takve operacije neprovjeriva.

U prvom dijelu dipartitivnog islamskog očitovanja vjere musliman 'očituje' svoju vjeru u Boga ('ašhadu), mada ne u najjednostavnijoj formi ('ašhadu *Allahâ*) nego, shodno 112. suri, izražava protivljenje dualističkoj, trinitarističkoj i politeističkoj ideji Boga.

*Reci: 'On, Allah, Jedan je!'*

*Allah je utočište svakome!  
Nije rodio, nit' rođen je!  
I niko Mu ravan nije!\**

Sa formulacijom *Ja očitujem da nema drugog boga osim Allah-a* (*Ašhadu 'an lâ 'ilâha 'illâ 'Allah*) musliman naglašava jednoću Božiju. Sa muslimanske tačke gledišta, princip jedinstva (*tawhid*) primjenjuje se na duh i materiju, dušu i tijelo, znanost i religiju, čovjeka i prirodu, kao i na muslimane same: njihov neprestani cilj je stvoriti jedinstvo u formi *umme*.

Kao teisti muslimani su agnostici u terminima epistemološke teorije, po pitanju Božije egzistencije, Njegove esencije i djelovanja; oni vjeruju da je Njega moguće opisati samo u negativnim terminima; naprimjer, da Bog nema početka i nema kraja. Muslimani su također uvjereni da (prirodnim promišljanjem) nije moguće pronaći životni put sasvim prikladan ljudskim bićima. Stoga inzistiraju na važnosti Objave.

Osim toga, vjeruju da je Bog poslao svoju poduku ljudskim bićima preko vjerovjesnika monoteizma kao što su Ibrâhim, Mûsâ i Isâ, čije poruke su 'začećene' Kur'ânom, kulminirajući sa porukom upućenom Muhammedu (Muhammed ... je pečat vjerovjesnikâ, 33:40). Zato drugi dio islamskog očitovanja vjere glasi: *I ja očitujem da je Muhammed Njegov poslanik* (*Wa 'ašhadu 'anna Muhammada rasûla 'Allah*).

Samo ono što je završeno, a u pitanju Božije objave ono što je kompletno, može biti zapečaćeno. Uprkos poslanstvima Musâa i Isâa, postojala je potreba i prigoda za kompletiranjem: *potreba*, stoga što su sa islamske tačke gledišta jevreji i kršćani falsificirali poruku upućenu njima - jevreji kroz postulat o 'izabranom' narodu pregovarajući sa Bogom, a kršćani kroz postulat o sinu Božijem, *a prigoda*, stoga što je ljudski razvoj u sedmom stoljeću bio uznapredovao do tačke na kojoj bi jasnije norme mogle biti ponovo

---

\* Svi prijevodi kur'anskih ajeta na bosanski jezik preuzeti su iz: *Kur'an sa prijevodom na bosanski jezik*, preveo Enes Karić, *Bosanska knjiga*, sarajevo, 1995. (prim. prev.)

uspostavljene i upotpunjene Objavom.<sup>2</sup>

Ovo objašnjava riječi objavljene na deveti dan mjeseca hodočašća (dû 'al-hidždža) 632. godine, 81. ili 82. dan prije Muhammedove smrti:

*Danas sam vam vjeru vašu upotpunio,  
i blagodat Svoju prema vama ispunio,  
i da islam vaša vjera bude  
- Ja sam htio! (5:3)*

*Muslim* je particip aktivni glagola *salama ili 'aslama*, koji je korespondentan arapskom korjenu *slm* a koji određuje ideju predanosti i pokornosti. Zato je u originalnoj Kur'ânskoj definiciji musliman onaj koji nalazi spas putem dobrovoljne pokornosti. Na temelju ovoga, Johannes Sokolowsky dao je uzornu definiciju islama kao: "predanosti koja glavno težiše stavlja na mir i koja omogućava da neko bude sasvim kompletan, fizički i duhovno zdrav".<sup>3</sup> Stoga se ljudi poput 'Ibrâhîma, 'Isâa i nekih predislamskih arapskih beduina mogu smatrati muslimanima.

Danas, međutim, *musliman* označava nekoga ko nalazi mir u pokornosti Bogu specijalno u skladu sa Kur'ânom; ovo uključuje

- postojanje Boga,
- postojanje drugih duhovnih bića (Božiji meleki)
- postojanje Božije objave (Božije knjige)
- slanje poslanikâ (Božiji vjerovjesnici)
- Sudnji dan (život poslije smrti)
- predodređenje (vidi: *Fatalizam*)

S druge strane, islam propisuje kodeks ponašanja koji je specifičan sam po sebi i koji zajedno sa očitovanjem vjere (*šahâdah*) obuhvata takozvanih pet temelja:

- ritualna molitva u određeno vrijeme pet puta dnevno,
- godišnje plaćanje poreza na kapital (*zakât*),

- dnevni post tokom mjeseca ramazana,
- ukoliko je moguće, jedanput u životu hodočastiti Mekku.<sup>4</sup>

Ovi 'temelji' pokazuju da se islam bazira na vjerovanju i djelovanju, molitvi i radu; čak i takve duhovne aktivnosti kakav je namaz (uvjetno kazano 'islamska molitva') spojene su sa fizičkim aktivnostima. Ovo je jasno izloženo u suri 'Al-'Asr, objavljenoj u Mekki:

*Tako mi vremena, čovjek je na gubitku, doista - osim onih koji vjeruju i dobra djela čine, i koji među se istinu preporučuju, i koji među se strpljenje preporučuju! (103:2).*

Ovo je minijaturni portret dobrog muslimana; on namaz obavlja i vjeruje u Boga, čini dobro za svoje bliže jednako kao i za islam, bez arogancije.

Musliman može pogriješiti bez dovođenja u pitanje svoje pripadnosti islamu. Ali ako je prestao namaz obavljati pa prema tome prekinuo svoj odnos sa Bogom, njega se teško može smatrati muslimanom. Ovaj namaz u svom ritualu zahtjeva formu (*salât*) i u njegovom središtu nije moljenje nego je hvaljenje, što dakako ne isključuje druge oblike bogoštovlja.

Kao konačna objava, Kur'ân je najvažniji ali ne i jedini temelj islama. Ova knjiga sa svojih 6.236 stavaka ('âyât) i nesistematično podijeljenih 114 poglavila (sûrât), najviše u stihovanoj prozi, sadrži sve objave koje je Muhammed primio otprilike između 610. i 632. godine u njihovoj kompletnoj i originalnoj formi. Za muslimana Kur'ân je Riječ Božija koja nije stvorena nego je objavljena u jednom historijskom razdoblju na arapskom jeziku i jedina nadnaravnost islama (i u isto vrijeme, najčudesnija potvrda Muhammedovog poslanstva).<sup>5</sup> Uz to, Kur'ân nije, kao što je to slučaj sa većim dijelom Starog i Novog zavjeta, '-inspiriran', nije pripovijest iz druge ruke, nego je Božiji govor u cjelini, kako u prvom licu jednine ili množine, tako i u trećem licu jednine (tako da uvijek ostajemo svjesni problema shvaćanja Njegovoga bića).

Nemusliman može poreći autentičnost objave, ali ne može

poreći autentičnost teksta. Ovo važi za zapadne orijentaliste koji su, u slučaju Kur'âna, odobrili one kritičke metode koje su gotovo potpuno izostavljene na ulomcima Biblije.

Nemusliman može odbaciti sadržaj Kur'âna, ali ne može ignorirati fascinantnost koja izbija iz snage njegova jezika i poetične moći njegova teksta, koji je očarao i Johanna Wolfganga von Goethea i Friedricha Rückerta.<sup>6</sup> Arapima su jasnoća i harmonija Kur'ânskoga jezika dovoljan dokaz njegovog nadnaravnog porijekla. Na žalost, neki muslimani shvaćaju iz Kur'ânskoga stavka: *A u Knjizi mi ništa nismo zanemarili* (6:38) da Kur'ân ima gotovo enciklopedijsku kompetenciju u područjima koja nemaju ništa sa teologijom i etikom, osobito kada su u pitanju znanstveni fenomeni.

To što je Maurice Bucaille pokazao da, u poređenju sa drugim svetim knjigama, samo Kur'ân nije u konfliktu sa modernim znanstvenim spoznajama, odaje sasvim drugo, iznenadujuće stanovište.<sup>7</sup> Osobno, ja držim da je opis oplođivanja žene, u suri 96:2, krajnje impresivan: sa medicinske tačke gledišta još prije 1.400 godina korektno je opisan u Kur'ânu kao pričvršćivanje ili prikopčavanje (spermatozoida). Do dana današnjeg arapska riječ *'alaq* pogrešno je prevodena jednostavno zato što u ovom kontekstu nikao nije mogao pronaći odgovarajući ekvivalent ovoj riječi.

Mada je nemoguće prevesti Kur'ân bez desemantizacije, uglavnom zbog osobitih karakteristika arapskoga jezika u kojem je moguće tvoriti vremenski neodređene izjave i zbog obilja njegovih asocijacija, ipak je on postao najprevodenija,<sup>8</sup> i najštampanija knjiga u historiji svijeta i jedina knjiga koju na hiljadu ljudi znaju napamet. Arapski jezik je taj koji danas objedinjuje islamski svijet, svijet koji broji milijardu ljudi.<sup>9</sup> Njegova gramatika i bogatstvo njegovih riječi uzrok su činjenice da je arapski jedini jezik u kojem 1.400 godina stare tekstove mogu čitati prosječno obrazovani ljudi bez prevodenja na nešto što bi se zvalo suvremenii arapski.

Ova knjiga postala je jedna vrsta *super-oružja* (*Die Zeit*), a poslije Zaljevskoga rata bila je bestseler 1991.<sup>10</sup> godine.

Ovo ne daje nužno pozitivan razvoj, ima li se u vidu činjenica

da Kur'ânske studije bez valjanog usklađivanja mogu biti kontraproduktivne, stoga postoji i drugi stub islama kao sistema vjerovanja: tradicija poslanika.

Kur'ân može ispravno shvatiti samo onaj koji je dobro upoznat sa historijskim kontekstom u kojem su objavljuvani ajeti pojedinačno kao i sa redoslijedom njihovog objavljuvanja. Brojni komentari nude sasvim različite tačke gledišta u zavisnosti od toga da li slijede literarna ili 'skrivena' značenja, šiitske ili sunijske tendencije, da li ih je pisao sufija ili obični vjernik,<sup>11</sup> da li ih je pisao 'Al-Tabari u devetom ili Muhammad 'Asad u dvadesetom stoljeću.<sup>12</sup>

Jednako je važno poznavanje šta je poslanik islama, čovjek najvišeg integriteta, autoriteta i duhovnosti i goleme harizme,<sup>13</sup> uradio ili svjesno nije uradio (*hadît*) obzirom na to da je kao primalac Objave bio njen najbolji interpretator u stvarima koje su manje jasne. A Kur'ân izričito zahtjeva da slijedimo Muhammedov primjer. Islamski pijetet okrenuo je ovu težnju u imitaciju vanjskih detalja (nošenje brade, način čišćenja zuba, sklonost ka medu itd.). Ovo uključuje i muško obrezivanje koje nije spomenuto u Kur'ânu nego je praksa koja potječe iz Starog zavjeta i koju prakticiraju sve islamske tendencije i sekte.

U nekim krugovima veličanje Muhammeda, kojega je Bog izabrao kao dostavljača Svoje objave, preraslo je u cgzaltirajuće i nesigurne forme glorificiranja, što je posebno evidentno kroz slavljenje njegova rođendana (*mawlûd*) a što nije sasvim bezopasno ima li se u vidu razvoj Isusa u kristologiji. Ovaj skromni Arap, koji je prilikom prve objave (*Čitaj!....*) u Velikoj noći (*Laylat 'al-qadr*) priznao da je nepismen i koji je uvijek isticao svoju samo ljudsku prirodu, opisuje se kao bezgriješna preegzistencijalna kosmička svjetlost (svjetlo Muhammedovo), okružena mitom i legendom.<sup>14</sup>

Samo potanko proučavanje hadiskih zbirk, bazirano na istinskom poznavanju tradicije, omogućava vjernicima i onima koji se interesiraju za Islam potpuno razumijevanje islamskoga morala i etičkih poučavanja u svoj njihovoj kompleksnosti. Samo prakticiranje ovoga *sunneta* gradi specifičnoga *islamskog čovjeka* i islamsku civilizaciju.<sup>15</sup> Ovaj svijet nije moguće opisati na kratkom prostoru.

Za nas je važnije istražiti razlike između islamskog i zapadno-kršćanskog gledanja i poimanja čovjeka i morala danas.

Uprkos fundamentalnim moralnim osjećajima, mi imamo zajedničke vrline kao što su bratstvo, iskrenost, samilost, darežljivost, uljudnost itd. - tako da je moguće izvesti šest značajnih razlika između ovoga dvoga:

1. Musliman živi u svijetu bez klera i religijske hijerarhije, kada molitvu obavlja - ne obavlja je preko Isusa, Marije ili nekih drugih posrednika, nego se direktno obraća Bogu - kao emancipirani vjernik - a ovo religiju oslobađa misterije.

Atmosfera ovakve vrste primjerena je modernom, demokratskom i punoljetnom građaninu znatno više nego atmosfera pravoslavnih i katoličkih crkava koja odiše posredništvom, koja je usredsređena na sakramente.

2. Sa svojom absolutnom zabranom svinjskog mesa, alkohola i drugih opojnih sredstava, Islam doprinosi općem zdravlju. Stalno isticani efekt redovne kontemplativne molitve koja je strukturalni dio dana svakog muslimana također doprinosi dobrom zdravlju pojedinca a i cijelog društva u mjeri u kojoj to kršćansko nedjeljno bogoštovlje i jutarnja molitva ne doprinose.

3. Suprotno tome što Sveti Pavle ne odobrava seksulanost, vanbračnu ili bračnu, i propagira monaštvo, koje je odgovorno za vrlo mnogo patnje, represije i grijeha u katoličkom svijetu, Islam odobrava seksulanost bez rezerve. S druge strane propagiranje Svetog Pavla u koliziji je sa aktualnom situacijom - modernom 'seksualnom slobodom' koja je nastala kao posljedica općeg nedostatka sprječavanja. Ovdje dolazi do izražaja činjenica da je Islam kontinuirano uz prirodne uloge muškaraca i žena, muža i žene, s uvjerenjem da je nemoguće za dugi period činiti nešto protiv prirode, a da to ne prouzrokuje katasfopalne konsekvene (Vidi: *Žena u društvu i Zakriveni Orijent*).

4. Sa svojom zapovjedi *Ljubi svoga bližnjega kao samoga sebe*, kršćanstvo daje zapovjed prosječnoj osobi kojoj je nemoguće ispuniti je, ali koja zbog toga nosi težak teret na svojoj savjesti. Ovo,

poput onoga o demonizaciji seksualnosti, vodi ka porastu negativnih psiholoških konsekvenčnih učenja o prvotnome grijehu, sve do tačke na kojoj je moguće manipulirati masama zahvaljujući njihovom osjećaju krivice. Suprotno ovome, Islam je religija zlatne sredine, čije zapovijedi (Ramazan, dnevni namazi) nisu lahke, ali ih je moguće ispuniti. Osim toga, Islam ne podučava muslimana da sebe gleda kao nekoga ko traži iskupljenje. Iz masovne sociologije mogli smo naučiti o konsekvcama sindroma iskupljenja.

5. Islamski stav prema biznisu i radu socijalno je orijentiran, nije primarno fokusiran na moć i kapacitet proizvodnje, te se stoga može sagledavati kao protusredstvo iskakanju iz industrijskoga društva (vidi: *Islamska tržžna ekonomija*).

6. Na kraju, islamski stav prema pluralističkoj, sekularnoj državi odražava model tolerancije, uprkos kasnijem materijalističkom stajalištu i zahtjevu da bude jedini put ka univerzalnoj sreći (vidi: *Tolerancija ili nasilje?*) što je vidljivo iz zadnjih ajeta 109. sure, koja bi trebala biti pričvršćena iznad radnog stola svakog muslimana, kršćanina, ateista i agnostika, kao i iznad stola autora ove knjige - prije ulaska u bilo kakvu komparaciju sistema:

*Ja neću robovati onima kojima vi robujete,  
a vi nećete robovati Onome kojem ja robujem,  
ja nisam bio rob onima kojima ste vi bili robovi,  
a ni vi niste bili robovi Onome Kome robujem ja!  
Vama - vaša vjera, a meni - vjera moja!*

---

### **Bilješke:**

1. Da nam je Bog 'bliže nego naša žila kucavica' ne treba shvatiti u smislu imamentnosti koja vodi u panteizam. Vidi 2:255.
2. Mogućnost zamjene ranijih ajeta kasnijim, spomenuta u 2:106, generalno je usvojena i ne upućuje na metafizičke ili historijske fakte. Slažem se sa Muhammadom 'Asadom da riječ '*āyât u* ovom kontekstu treba shvatiti kao *poruku*, što podrazumijeva da se abrogacija odnosi samo na predkur'ânske objave, a ne na

*korekciju* u istom periodu. Vidi Muhammad Asad: *The Message of the Qur'ân*, Gibraltar, 1980., fusnota 87., na 2:106., i Mahmûd Ayoub: *The Qur'ân and its Interpreters*, knjiga 1, Albany, 1984., str. 138. Gdje god ne postoje proturječni propisi u Kur'ânu, oni moraju biti sagledavani u odnosu *lex specialis i lex generalis*, posljednji prelazeći preko prvog, čak i ako je posljednji objavljen kasnijeg datuma. Vidi na primjeru postepene zabrane vina, Helmut Gätje: *Koran und Koranexegese*, Ziirich, 1971., str. 264.

3. *Friede und Islam*, u *Geist und Leben*, 1983., br. 2., str. 145.
4. 4:136, 2:285.
5. Za historiju Kur'âna vidi Ahmad von Denffer: *'Ulûm 'al Qur'ân, An Introduction to the Sciences of the Qur'ân*, Leicester, 1983. i Muhammad Talbi: *Reflexions sur le Coran*, Paris, 1989.; Paul Schwarzenau: *Korankunde fur Christen, II* izdanje, Hamburg, 1990. Za orijentalističku tačku gledišta: Rudi Paret: *Mohammed und der Koran*, Stuttgart, 1985.
6. Ahmad von Denffer: *Der Islam und Goethe, Al-Islam*, Munich, 1990., brojevi 1-4. Achmed Schmiede: *Goethe und der Islam, Al-Islam*, 1982., broj 6., str. 15.; Rückert je veoma uspiešno preveo Kur'ân primarno u stihovanoj formi (*Der Koran*, 1888., ponovo štampano u Hildesheimu, 1980.). Zagonetni Kantov doktorat iz 1755. ima *Bismillu* rukom napisanu na ovaj način *Bismillâhi-r-rahmâni-r-rahîm*; vidi Ahmad fon Denffer, *Deutsche Denker und der Islam, Al-Islam* 1985., br. 2., str. 20.
7. Maurice Bucaille: *The Bible, the Qur'ân and Science- the Holy Scriptures examined in the light of modern knowledge*, preveli Alastair D. Pannell i Maurice Bucaille, Indianapolis, 1978.
8. Muhammad Hamidullâh je dodao svome prijevodu Kur'âna 40. stranica popisa prijevoda Kur'âna na svim mogućim jezicima, uključujući i yiddish. Vidi *Le Saint Coran*, t rinaesto izdanje 1985., str. LX. Kao prvi prijevod na engleski jezik Hamidullâh navodi onaj iz 1648., koji je preveden sa francuskog jezika a

uradio ga je Sieur du Ryera 1647. godine. Prvi prijevod na njemački jezik uradio je Salomon Schweiggern 1616. godine prevodeći sa talijanskog. U međuvremenu su urađena najmanje 22 kompletne prijevoda na njemački, ali samo je jedan preveo Nijemac sunijski musliman.

9. Za nacionalno razvrstavanje u skladu sa *Yearbook of the Encyclopedia Britannica*, vidi *Al-Islam* 1982., 4/5, str. 9.
10. Susanne Mayer: *Die Wunderwaffe, Die Zeit*, 15. februar 1991.
11. Za bolji pregled predmeta vidi Mh. Surty: *A Survey of 'Tafsir Exegesis Literature in Arabic and Muslim World Book Review*, Leicester, 1987., br. 4., str. 51. i Rabah Stambouli: *Le commentaire, oratoire et El-Moujahid*, Alžir, 30. mart i 1. april 1990.
12. 'Al-Tabari: *The Commentary of the Qur'ân*, knjiga I, Oxford 1987.; Muhammad Asad, citirano djelo, fusnota 2.
13. O ličnosti Muhammeda vidi 'Ibn 'Ishâq / 'Ibn Hischâm: *The life of Muhammad*, Oxford, 1955.; Martin Lings: *Muhammad*, New York, 1981.; i Virgil Gheorghiu: *La vie de Mahomet*, Paris, 1970.; Emile Dermenghem: *Mahomet*, Paris, 1960.; Karen Armstrong: *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam*, London, 1991.
14. Annemarie Schimmel: *Und Muhammad ist sein Prophet*, Cologne, 1981.
15. Najvažnije hadiske zbirke su one i od 'Al-Buhârija i Muslima. Raspoloživi kompletni prijevodi su samo na engleskom i francuskom. Vidi *Sahih al-Buhâri*, IX knjiga, Chicago, 1976.; *Sahih Muslim*, IV knjiga, Lahore, 1976. Za kompletno prikazivanje islamske vjere upućujem na Henri Laoust: *La profession de foi d'Ibn Taymiyya - La Wasitiyya*, Paris, 1986.; Muhamad Hamidullâh: *Initiation à l'islam*, Alžir, 1981.; Muhammad 'Abduhu: *Rissalat at-Tawhid*, Paris, 1925.

## ***Islamski pogled na kršćanstvo***

Kad god musliman izgovori ili pročita ime poslanika Muhammeda, također i dok čita ovu knjigu on uvijek moli mir i blagoslov za njega.<sup>1</sup> On isto treba činiti kad god spomene ime vjeroviesnika ‘Isâa.

Ovo bi moglo iznenaduiće zvučati onim čitaocima koji ne poznaju dovoljno islamsko učenle. Islam ne treba razumijevati kao novu, mladu religiju u odnosu na kršćanstvo, nego kao konačno uobličenje ‘Ibrâhîmovog monoteizma. Islam se može sagledavati i kao najmlađa i kao najstarija od tri svjetske religije. U stvari, sukladno svojoj toleranciji,<sup>2</sup> islam ne zadržava to pravo ekskluzivno za sebe, kao što to čini katolička crkva. Zapravo, priznajući u principu sve ranije poslanike,<sup>3</sup> a samim tim i neospornu jezgru ranijih objava,<sup>4</sup> Kur’ân je ekumenska objava.<sup>5</sup>

*Ti reci: Mi vjerujemo u Allaha, i vjerujemo u ono što je nama objavljeni, i u ono što je objavljeni ‘Ibrâhîmu, ‘Ismaîlu, i ‘Ishâqu, i Ya’qûbu, i unucima, i u ono što je objavljeni Mûsâu, ‘Isâu i vjerovjesnicima od njegova Gospodara. Mi među njima ne gradimo nikakvu podjelu i mi smo predani Allahu*

Vrijednost islama ne proizlazi iz njegova nepriznavanja druge dvije religije, nego iz njihove uporedivosti.<sup>6</sup> U stvari, islam, judaizam i kršćanstvo su objavljene religije, čije su razlike male u usporedbi sa

budizmom i hinduizmom.<sup>7</sup>

Razumljivo je da muslimani vide Isâa kao vjerovjesnika islama, ali ne posljednjeg, koji je u svakom slučaju bio musliman s obzirom da je bio 'pomiren s Božijom voljom'.<sup>8</sup> Islamska teologija uči da je Muhammed (*Ahmad*) bio najavljen, ne samo u Starom zavjetu, već i od Isâa, također, kao posljednji poslanik koji će zapečatiti sve objave (33:40).<sup>9</sup>

Islamsko učenje o 'Isâu i Maryami primarno se temlji na trećoj i devetnaestoj suri Kur'âna,<sup>10</sup> ali (što je manje poznato) i na islamskoj tradiciji (*sunna*). Oba izvora predočavaju u osnovi 'Isâovu i Maryaminu ulogu u historiji spasenja, pa su, prema tome, manje narativne a više arhetipne naravi:

*A spomeni u Knjizi i Maryamu, kad ona od čeljadi svoje na istočno mjesto ode... a mi smo k njoj poslali Ćibrîla i on joj se pokaza u liku muškarca lijepoga... Kako ću ja imati dječaka - povika ona - kad me muškarac ni jedan dotakao nije? (19:16-20)*

*... Tako će biti - Allah reče - Allah stvara ono što hoće! Kad On nešto odredi, On samo rekne 'Budi!' i ono bude. I Allah će njega Knjizi naučiti, i Mudrosti, i Tawrătu, i Ingîlu. (3:47)*

*... i iscijelivat ću sljepca od rođenja, i gubavog, i ozivjet ću mrtve dozvolom Allahovom! (3:49)*

Ovi ajeti čine jasnim da muslimani vide 'Isâa kao vjerovjesnika rođenog na nadnaravan način, od Boga nadahnutog (5:110) poslanika židovske tradicije, ne od Boga začetog (112:3; 72:3), nego ga je Božjom voljom rodila časna djevica Maryama. On nije preegzistencijalni, konsubstancijalni 'Sin Božiji' kako podučava nauka o inkarnaciji, nego je Njegov sluga ('abd):

*I oni vele: Allah je uzeo sebi dijete! Hvaljen On nek je! On ni o kom ovisan nije! (10:68)*

*A oni govore: 'Svemilosni je uzeo sebi dijete'? Vi zbilja nešto podlo zborite! (19:88)*

Kur'ân jasno odbija svaku ideju o Svetom trojstvu (5:72-75) uključujući *de facto* i božansku Maryaminu prirodu (5:116-118), što

bi moglo proći iz njezinog pretjeranog poštivanja (ilustracija čega je dogma o njezinu uskrsnuću na nebo, na primjer).<sup>11</sup> Kao i njezin sin, Maryama je *znak svjetovima* (21:91) i *jedna od poslušnica* (66:12), ni više ni manje!:

*I 'Trojica su!' - ne govorite! Prestanite... Samo je Allah Bog jedini.* (4:171)

Kur'ân potvrduje 'Isâovo uzdignuće na nebo (4:158) koje, međutim, nije uslijedilo nakon njegova raspeća, kako to opisuje Evandje (4:157).

Kako se danas može gledati na odbacivanje božanske prirode Isâove, odbacivanje *Svetog duha* kao božanskog bića, pa prema tome i trojstva? Ja vjerujem da će Islam na ovol veoma značajnoj tačci pridobiti pristalice kršćanskoga smjera.

Svaki dan kršćansko žiće *Sveti duh* sve teže igra svoju ulogu. Postaje evidentno da je ovo božansko 'biće' intelektualna konstrukcija postala zahvaljujući predkršćanskim platonskim i gnostičkim kao i neoplatonističkim idejama koje su se kasnije postepeno infiltrirale u crkvu.

Autor Evandje po Ivanu, ma ko on bio, dao je ovoj spekulativi gorsku svježinu: "U početku bijaše riječ, i riječ bijaše sa Bogom i Bog bijaše riječ..."

Filozofsko obliče božijeg trojstva u tekstu Novog zavjeta postalo je procesom tumačenja i prevodenja. Relevantna riječ 'utješitelj' prvo je bila prevedena kao "duh" a, onda u glavnim spisima kao 'Sveti duh'.<sup>12</sup>

'Logos' ili 'duh', međutim, opisan je svuda u Novom zavjetu kao nešto što nije osoba, što nije ličnost, među ostalim i kao 'duh božiji' (1 Cor. 2:10-12) i kao dar (Luke 11:13). Sigurno je da Isâ nikada nije upućivao na postojanje tako fundamentalne stvari kao što je trojstvo; On je kao i svi židovski kršćani sigurno slijedio židovsku ideju Boga.<sup>13</sup>

Kao što je poznato, ovo nije spriječilo Koncil u Nikeji (325.) da ustanovi trojstvo, ne kroz deklaraciju, nego konstitutivnim aktom,

samo kao dogmu, istovremeno eliminirajući svu raniju kršćansku literaturu koja je kontradiktorna ovoj konstrukciji.

Važna je (ili tragična) činjenica da su najstariji preživjeli manuskripti Novog zavjeta oni koji su napisani *poslije* Koncila. Mada se neko ne mora nužno složiti sa Karlheinzom Deschnerom, koji upućuje na 'kriminalnu historiju kršćanstva', njegove teze su sasvim korespondentne muslimanskoj teoriji.<sup>14</sup>

Kada je u pitanju ontologiski status Isusa i njegova uloga kao spasitelja, situacija je ista. Danas protestanti, ali također i neki katolički teolozi, ne samo da obmanjuju sami sebe kada je u pitanju nesigurnost izvora koji tretiraju povijesnu vjerodostojnost Isusa, nego su i popustljivi i prema bezbrojnim kontradikcijama i anahronizmima u Evandelju i kasnijem uvođenju paganskih elemenata u kršćansku praksu. Relevantan materijal je u toj mjeri oskudan da znanstvena istraživanja čak stavljaju pod sumnju pitanje da li je Isus ikada bio stavljen na kušnju. U svakom slučaju, postoji nekoliko dokaza o njegovoj smrti, ali nije bilo očevidaca njegove sahrane ili uskrsnuća.<sup>15</sup>

Ova situacija objašnjava *Isus bum* u suvremenoj literaturi gdje samo popis literature napisane o Isusu u posljednjih 30 godina broji otprilike 500 stranica.

Čak je nesigurna i tekstualna evidencija koja govori o inkarnaciji. U korektnom prijevodu Novog zavjeta nepristrasan čitalac ne bi našao ni jedne reference koja bi upućivala na božansku prirodu Isusovu. Isus i Bog ne tretiraju se identično. U stvari, situacija je suprotna, ne samo u pitanju Golgote, nego generalno. U Evandelju po Ivanu Isus kaže: *Ja se uzdižem do mog Oca i tvog Oca; i stižem do mog Boga i tvog Boga* (20:17).

Ne trebamo doslovno shvatiti termine kao što su 'otac' i sin; oni imaju alegorički smisao u svim objavljenim religijama.

Suprotno ovom backgroundu, danas je moguće razlikovati četiri kristologije u okviru crkava:

1. Većina običnih vjernika, posebno u seoskim sredinama,

prakticiraju monoteizam u kojem je Bog više ili manje identičan sa Isusom. Ova antropomorfistička ideja Boga - dijete u jaslama - proizlazi iz naše potrebe za obožavanjem nečega što se mnogo ne razlikuje od nas samih (Ovog Boga je Nietzsche ubio!).

2. U protestantskom svijetu posebice, čak i među svećenicima, Isus se sve manje promišlja kao Bog a više kao čovjek koji je postavio standarde, koji je živio u skladu sa principima bratske ljubavi, kao ganutljiv čovjek koji je uživao ugled i čast, a je li ili nije tako živio - postavlja se pitanje nakon što kršćansko-humanistička filozofija nije potvrdila samu sebe kao vrijednost samu po sebi.

Osim toga, Isus je u opasnosti da bude sveden na prototip socijalnog radnika u okviru sistema bizarre teologije.

3. Suprotno ovome gledištu, stoji teologija koja dočarava mitskog Isusa, teologija koja traži i nalazi utočište od hermeneutičkih problema u misteriji i misticizmu.

U svakom slučaju, ja ovako shvaćam Rüdigera Altmanna kada piše *Misteriju noći*, u kojoj je Bog (*sic*) rođen i koji *ispovijeda gnosticizam kršćanstva*.<sup>16</sup> Vjernicima koji pristaju uz ovakvo učenje podastiru se izvori koji već dugo služe samo kao nešto na čemu se zasnivaju mitologije o Bogu, Svetoj majci, Nebeskom svjetlu, Sinu i Spasenju. Teolozi ove provenijencije bez zapreke govore da "Bog potpuno potvrđuje samoga sebe kroz pristojnog čovjeka", ne strahujući od blasfemije govore da "On, Bog, postaje još neko putem inkarnacije".<sup>17</sup>

4. Na kraju, postoji tendencija koju predstavlja švicarski teolog Hans Küng. Oni hrabro i bez iluzija priznaju krhkost originalnih tekstova, ali ne traže utočište u gnosičkim iluminacijama ili u bizarnoj svjetovnosti. Zapravo, oni nastoje riješiti historijske i ontološke probleme procesom žrtvovanja neodrživih dogmi za nove definicije: Ovo vodi ka Isusu kao biću "od Boga odabranom i ovlaštenom", a trojstvo postaje "Božie otkrivanje u Isusu Kristu putem duha".<sup>18</sup> Küng je, štaviše, izvukao jasan zaključak svojim priznavanjem da postoji velika razlika između originalnih navoda u vezi sa Ocern, Sinom, i Duhom i kasnijih dogmatičnih crkvenih

učenja o trojstvu i kako već "postoje različiti kristološki koncepti unutar Novog zavjeta". On priznaje da u Novom zavjetu jedva postoji išta što bi makar iz daleka sličilo doktrini trojstva.<sup>19</sup>

Ako je realna intencija ove kristologije kazati da Isus nit je začet od Boga, niti je konsubstancijalan s njim, te da božiji duh ne predstavlja božije biće, onda je to musliman, i potvrđuje se navod da su 'muslimani bolji kršćani' - a proizlazi iz toga i stariji kršćani. Samo je u Kur'ânu, kako je to ponovo otkrio Hans Küng, kristologija židovskih kršćana ostala čista.

Ovo novo/staro razumijevanje prirode i uloge Isusa budi strahopoštovanje, u kojem je biće poslanika dakako to koje budi strahopoštovanje. Takvo razumijevanje Isusa zahtijeva od svojih predstavnika da objasne zašto ipak i dalje gledaju sami sebe i izjašnjavaju se kao kršćani.<sup>20</sup>

Po mom mišljenju, ovo uvjerenje morat će se pozabaviti aspektom spasenja i izbavljenja, sa backgroundom kojem je doktrina istočni grijeh, a istaknuto mjesto, muke Isusove.

Islam odbacuje ideju istočnoga grijeha zato što je fatalistična, što prepostavlja ograničenost Božijeg stvaranja i zato što je kontradiktorna principu Kur'âna po kojem niko neće morati nositi teret nečijeg grijeha, specijalno ne cijeli ljudski rod, kroz čitavu vječnost, noseći globalnu odgovornost za postupke Adema i Have. Ideje ovakve vrste oprečne su islamskom shvaćanju Boga.<sup>21</sup>

Islam ne odbacuje samo potrebu spasenja. On ocjenjuje bogohulnom teologiju žrtvene smrti koja navodi "U smrti na križu u kojoj se akumulirala sva ljudska patnja, Bog preuzima njihove patnje na samoga sebe da bi spasio njih".<sup>22</sup> Teologija ove vrste prepostavlja da je Bog bio nesposoban spasiti ljudski rod bez stvaranja drugog božanskog bića i njegove patnje. Ova ideja - Boga kao žrtve ljudskog roda koji se digao protiv njega, jednako je oprečna islamskom shvaćanju.

S obzirom na ovakve okolnosti, možemo se složiti sa Paulom Schwarzenauom kada upućuje na muslimansko poricanje Isusove smrti na križu kao protest protiv kršćanske ideologije križa

općenito.<sup>23</sup> Sukladno muslimanskom gledanju na stvari, *Juda* nije bio taj koji je ubio Isusa, a čak i da je bilo tako kako se njima pričinilo, Isus nije trpio smrt, nego je bio pozvan od Boga i uzdignut na nebo:

*I kada Allâh reče: 'O 'Isâ ja ču tebe k Sebi uzeti i k Sebi te uzdići .... (3:55)*

Šta se doista dogodilo kada je Bog pozvao 'Isâa, niko ne zna uprkos brojnim neautentičnim spekulacijama:<sup>24</sup>

*O njemu oni nemaju znanja pouzdana i samo slijede pretpostavke. A doista, nisu ga ubili, već je njega Allâh uzdigao Sebi, a Allâh je silan i mudar (4:157).<sup>25</sup>*

Imajući u vidu citirani ajet, legendi o Isusu kao čovjeku koji je živio i umro u Kašmiru treba dati mjesto koje joj i pripada.<sup>26</sup>

Slijedi da je ovo background sigurno najznačajnijem pitanju - kakve bi šanse mogao imati kršćansko-islamski dijalog kao imperativ za uzdržavanje svjetskog mira.<sup>27</sup>

'Nema svjetskog mira bez mira među religijama', tema je predavanja koje je Hans Küng održao u Alžиру, 22. novembra 1988., mada nije znao šta će se desiti dvije godine kasnije u Zaljevu. Njegova nada u 'duh nacije' bazirana je na religijskom razumijevanju - ne samo jedne religije niti sinkretističke mješavine.

Urađeni su mnogi od pripremnih radova za oval dijalog, pogotovo se kršćanska strana pobrinula kako za stvari od supstancialne važnosti,<sup>28</sup> tako i za atmosferu koja će pridonositi ovome dijalogu. Ovo uključuje interkonfesionalne sastanke u Cordobi, respektabilne publikacije članova različitih religijskih redova (poput) Michela Lelouga,<sup>29</sup> papine godišnje pozdrave muslimaniina povodom završetka mjeseca posta ('idul-fitr), njegov poziv na zajedničku molitvu u Assisi 27. oktobra 1986. godine.

Međusobno razumijevanje pretpostavlja da obje strane prihvate jedna drugu sa mnogo tolerancije. A to znači da muslimani ne trebaju optuživati kršćane za politeizam, makar što će, čini se, biti razvodnjen njihov monoteizam. Od kršćana se traži da napuste doktrinu *extra ecclesiam nulla salus* (izvan crkve nema spasenja) ne

samo formalno, kao što se dogodilo u Vaticanu II, nego istinski. Ovo se čini bezizglednim sve dotle dok se katolička crkva drži principa *extra ecclesiam nullus propheta* (izvan crkve nema poslanika), prihvaćajući Islam kao put spasenja, a ne prihvaćajući Muhammeda kao vodiča na tom putu. Jedna od drugovatikanskih proturječnosti bila je da je Vatikan odlučio priznati muslimane čak 'sa respektom' ali je pažljivo izbjegao bilo kakvu referencu u vezi sa Kur'ânom i čovjekom kojem je prenesen.<sup>30</sup>

S obzirom na ovakvo stanje stvari, već možemo prepostaviti da će razumijevanje u teološkim stvarima vjerovatno biti ograničenog dometa, čemu će osobito doprinijeti tvrdokornost, nefleksibilnost pa, shodno tome, i nepopustljivost pozicija na obje strane.

Kao što je Hans Küng rekao u predavanju održanom u Cordobi, nepremostive pozicije su:

- *sin božiji*, za kršćane;
- *Kur'ân*, za muslimane;
- *izabrani narod*, za jevreje.

Dakako, oprečnosti su jasne: u centru kršćanstva je osoba, u centru islama je Knjiga, a u centru judaizma je ugovor-zavjet; božija riječ u kršćanstvu pretvorena je u čovjeka, a u islamu pretvorena je u Knjigu.<sup>31</sup>

Dok traje ovakvo stanje stvari, teološka usklađenost moguća je samo ako kršćanski autoriteti prihvate Küngovo razumijevanje Isusa i prihvate Kur'ân kao Svetu knjigu.

Ovo ne znači da nema koristi u ekumenskim dijalozima dok god su nepremostivi aspekti isključeni.

Niko ne treba potcjenjivati vrijednost malih koraka i praktičnu vrijednost susreta na humanoj razini, specijalno sa gostima, radnicima ili emigrantima, sve dotle dok se u jednoj strani ne probudi motiv za konvertiranjem na drugu stranu. Dobro je poznata činjenica da muslimani ne mogu konvertirati u kršćanstvo.

---

### **Bilješke:**

1. *Sallallahu 'alayhi wa sallam*
2. Vidi poglavljje *Tolerancija ili nasilje*
3. 2:87, 6:83-87
4. 33:7; 5:46
5. Paul Schwarzenau: *Korankunde für Christen*, drugo izdanje, Hamburg, 1990.
6. Vidi Emanuel Kellerhans: *Der Islam*, drugo izdanje, Basle, 1956., str. 377 f.
7. Poredéći sa ocem Gregorom Böckermannom, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25. septembar 1986., str. 11.
8. Vidi detaljnije Muhammad 'Atâ 'Ar-Rahim: *Jesus, A Profet of Islam*, treće izdanje, London, 1983.; 'Ahmad 'Abd 'Al-Wahâb: *Dialogue Transtextuel entre le Christianisme et l' Islam*, Paris, 1987.; Kenneth G. Robertson: *Jesus or Isa: A comparison of the Jesus of the Bible und the Jesus of the Koran*, New York, 1983.; Nilo Geagea: *Mary of the Koran: A Meeting Point between Christianity and Islam*, New York, 1984.
9. Ovo je bazirano na Evandjelu po Ivanu 14:26 i 16:13 i na pretpostavci da Parakletos (zagovornik, utješitelj) sada treba čitati Periklytos - u arapskom *Ahmed*. Vidi David Benjamin: *Muhamed in der Bibel* Munich, 1987., str. 183. ff; Sâhib Mustaqîm Bleher: *Das Zeugnis der Bibel - Biblische Stellen weisen auf die Wahrheit des Koran*, Weilerswist, 1984., str. 18., Schwarzenau, navedeno djelo.
10. Vidi također 2:116, 21:26-30; Ahmad von Denffer: *Der Islam und Jesus*, Munich, 1991.
11. U ovakvoj religiji vješta Marija je sigurno snažno odgurnula Svetog duha. Također je moguće i da muslimani sufije padnu u pretjerano štovanje Merjeme, što postaje jasno iz spjevane

- himne u Merjeminu čast - Charles - Andre Gilis, *Marie en Islam*, Paris, 1990.
12. Evanđelje po Ivanu 14:16 i 14:25 ilustriraju ove podatke; Bleher, navedeno djelo, str. 18-22. Benjamin, navedeno djelo, str. 180.
  13. Vidi Adolf Schlatter: *Die Geschichte der ersten Christenheit*, Gütersloh, 1892.; John Hick i Edmund S. Meltzer: *Three Faiths - One God: A Jewish, Christian, Muslim Encounter*, London, 1986.
  14. Karlheinz Deschner: *Der gefälschte Glaube*, Munich, 1988.; Deschner: *Kriminalgeschichte des Christentums*, Hamburg, 1986. (I dio) i 1988. (II dio).
  15. Vidi Weddig Fricke: Standrechtlich gekreuzigt, *Person und Prozess der Jesus von Galiläa*, Frankfurt, 1986.
  16. Rüdiger Altmann: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, prilog od 21. decembra 1985.
  17. Hans Waldenfels: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24. novembra 1985.
  18. Hans Küng / J. van Ess: *Christianity and World Religion: paths of dialogue with Islam, - Hinduism and Buddhism*, dio 1., *Islam*, preveo Peter Heinegg, London, 1987.
  19. Hans Küng: *Zet einem künftigen Dialog zwischen Christen und Muslimen*, Univerzitas, Stuttgart, 1984., str. 1351.
  20. Hans Küng: *Why am I still a Christian?*, Edinburgh, 1987.
  21. U vezi sa funkcijom originalnog grijeha u crkvenoj historiji, vidi Elaine Pagels: *Adam, Eva und die Schlange, Die Theologie der Sünde*, Reinbek, 1990.
  22. Vidi Karl - Alfred Odin: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, uvodni članak od 4. april 1985.; "France vidi uspon teologije nemoći kao antibožiji koja stalno trpi zbog svoje ojađenosti". Vidi Jean Delumeau: *Ce que je crois*, Paris, 1985.

23. Schwarzenau, navedeno djelo.
24. Vidi veoma razborit komentar Hamze Boubakeura pod brojem 4:157 u njegovom prijevodu Kur'âna, treće izdanje, Paris, 1985. Takoder, G. Parrinder: *Jesus in the Qur'ân* Oxford, 1977. On ne stavlja naglasak na "on nije ubijen", nego na "oni su", sugerirajući time da bi vanjski tok događaja mogao korespondirati kršćanskom prikazivanju, a u stvarnosti biti sasvim različit.
25. Vidi Muhammed Asad: *The Message of the Qur'ân*, Gibraltar, 1980., fusnota 171. na 4:157; Jûsûf 'Ali: *The Holy Qur'ân*, osmo izdanje i Brentwood, 1985., fusnota 663. na 4:157.
26. Andreas Faber - Kaiser: *Jesus lebte und starb in Kaschmir*, Luzern, 1986.
27. O predmetu kršćansko-islamskog dijaloga, vidi S. M. 'Abdullâh: *Islam: für das Gespräch mit Christen*, treće izdanje, Altenberge, 1990.
28. Vidi: *Im Gespräch: Islam und Christentum*, Cologne, 1983.; Maurice Borrmans: *Wege zum christlich - islamischen Dialog*, Frankfurt, 1985.
29. Michel Lelong: *Si Dieu l' avait voulu...* Paris, 1986.
30. Hans Küng: *Christentum und Islam, Zeitschrift für Kulturaustausch*, Stuttgart, 1985., br. 3., str. 311.
31. Hans Küng: *Die Welt*, Hamburg, 6. mart 1989., str. 13.

## ***Religija i nauka***

Engleska poslovica 'my home is my castle' (moja kuća jest moj dvorac) je san koji islam želi ostvariti revnosno. Nije dozvoljeno prisluškivati susjede, uhoditi ih ili dosađivati im. Ako ste pokucali tri puta, a oni još uvijek ne otvaraju vrata, pustite ih u miru. Ukratko, bavite se svojim poslom.<sup>1</sup>

Ipak, žed za naukom, znanstvena znatiželja, nešto je sasvim drugo: poslije Kur'âna i sunneta, udovoljavanje pozivu nauke neodgovara je obaveza muslimana.

Kur'ân permanentno podstiče na korišćenje razuma u svrhu proširivanja znanja (20:14):

*Zar se opametiti nećete (2:44)*

*Zar ne vidite... (31:20)*

*Zašto vi ne razmislite (6:50)*

Prvu objavu upućenu Muhammedu - ajeti 1-5 96. sure - moguće je čitati kao poziv za sticanje vještina u čitanju i pisanju kako bi postao pismen i obrazovan:

*Čitaj u ime tvoga Gospodara, Koji stvara,*

*stvara čovjeka od zametka,*

*Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj,*

*Koji Peru podučava, Koji čovjeka podučava onome što ne*

zna.

Ozbiljan musliman razmišlja o Bogu i Njegovu stvaranju, *stojeći, sjedeći i na svojim stranama ležeći*, bori se za objektivnost a ne za osobnu žudnju, tražeći istinu, a ne puko nagadanje.<sup>2</sup> Slično, u skladu s veoma popularnim hadisom, Poslanik zahtijeva od ljudi da traže nauku, makar to podrazumijevalo i putovanje u Kinu - nastojanje koje bi danas moglo korespondirati putovanju na Mjesec. Njegov respekt prema učenju išao je toliko daleko da je u drugom hadisu rekao:

*Na Danu sudnjem, tinta naučnika i krv šehida biti će vagani i tinta naučnika imat će veću težinu od krvi šehida.*<sup>3</sup>

Poslanikovi drugovi, uključujući i prve halife, držali su se ovog poziva ozbiljno, što lijepo ilustrira primjer odgovora 'Alija 'ibn 'Abi Tâliba na pitanje služi li se on nekim drugim dokumentima osim Kur'âna. Ne, odgovorio je, samo Allahovom knjigom koja daje moć shvaćanja svakom muslimanu i jednim komadom papira.<sup>4</sup>

Ova krasna znatiželja, kombinirana sa stalnim korištenjem vlastite pameti, bila je prava platforma za izvanredan razvoj islamske znanosti od druge polovice osmog stoljeća pa nadalje, što svjedoči četrnaest svijetlih primjera o kojima dajemo kratak pregled:<sup>5</sup>

- 'Ibn Firnas (umro 888.), kojem se pripisuje prva mašina za letenje;
- Muhammad b. Mûsi 'Al-Hawârizmi (umro 846.), otac algebре ('al-ğabr) i algoritma - riječ koja može dokazati porijeklo njegova iskrivljenog imena *Al-Hawârîzmî*;
- '-'Abu Bakr 'Al-Râzi (Rhazes, 864.- 935.), čije je medicinsko djelo *Mansuri, the Liber Almansoris* stoljećima korišteno na evropskim univerzitetima;
- Filozof i liječnik 'Ibn Sinâ (Avicenna, 980. - 1037.), čija je medicinska enciklopedija bila u upotrebi na evropskim univerzitetima čak i u 19. stoljeću;
- 'Al-Hasan bin 'Al-Haytam (Alhazen, 965. - 1039.), izumitelj mračne komore;

- 'Abu 'Al-Rayhân 'Al-Birûni (973. - 1050.), univerzalni genij poput Goethea, historičar znanosti, diplomat, proučavatelj sanskrita, astrolog, mineralog, farmakolog...
- -'Umar 'Al-Hayyâm (umro između 1123. - 1131.), pjesnik i u isto vrijeme i matematičar, formirao je indijski kalendar sa većom preciznošću nego što je to slučaj sa gregorijanskim kalendarom iz 1582. godine;
- Filozof Ibn Rušd (Averroes, 1126. - 1198.), koji je kao komentator Aristotela imao veliki uticaj na zapadnu filozofiju (a koji je također otkrio i sunčeve pjege);
- Egipatski liječnik 'Ibn 'Al-Nafis (umro 1288.), otkrio je krvnu cirkulaciju;
- 'Ibn Batûta (1304. - 1368. ili 1377.), Marokanac, svjetski putnik poput Marka Pola; stigao je čak do Timbuktua, Pekinga i Volge;
- Andaluzijac Ibn Haldûn (1332. - 1406.), koji se smatra, na osnovu uvoda ('al-muqaddima) svoje historije svijeta (Kitâb 'al-'ibar) utemeljiteljem sociologije i moderne historiografije sa revolucionarno novom kritikom izvora;<sup>6</sup>
- Moreplovac 'Ahmad Ibn Mâgid, autoritet petnaestog stoljeća za okeanska putovanja;
- Turski geograf i admiral Piri Reis (1480. - 1553.) čija knjiga *Kitabi Bahriye* sa svojim preciznim mapama môrâ još uvijek zapanjuje svojim sadržajem,<sup>7</sup> a njegov kolega Seyyidi Ali Reis (umro 1562.) izmjerio je azijsku obalu i razvio nautičku astronomiju.

Ova kratka lista samo pokazuje da Zapad nije bio taj koji je došao do helenističke baštine, nego je to bio islamski svijet. S obzirom na pravu eksploziju nauke i tehnologije u islamskom svijetu, bjelodano je da je kulturna razmjena u srednjem vijeku išla jednim smjerom, s obzirom da su muslimani teško mogli naći išta vrijedno učenja na Zapadu (Marshali Hodgson). Zapad je bio 'čisti uvoznik' - od vjetrenjače i trubadurskih pjesama do gotičkih zaoštrenih svodova. Ovaj kulturni imperijalizam, kako bismo to mogli nazvati

danasm, ostavio je tragove i u jeziku. Danas kada govorimo o admiralu, algebri, cifri, amalgamu, alkoholu, lutnji, gitari, alkovenu, muslinsku ili tarifi, još uvijek koristimo arapski vokabular.

Ali islamska umjetnost i znanost, a posebice znanost, počela je blijedjeti tokom četrnaestog stoljeća. Razlog ovome je bila iskrsla teorija o 'zatvorenosti vrata interpretacije', o čemu će biti govora u poglavljju *Fundamentalizam*, a sama teorija vodila je, *de facto*, slabljenju znanstvenih istraživanja i blagonaklonosti prema memoriranju onoga što je već poznato, odnosno naklonosti prema pukom ponavljanju (*taqlîd*). U skladu sa ovom teorijom, sve što se moglo saznati i što je bilo vrijedno znanja, bilo je već - još i bolje - poznato onima koji su živjeli bliže periodu Objave.

Dijelovi Kur'âna i sunneta mogli bi se interpretirati na ovaj način. Tako ajet

*Mi nemamo znanja, nego o onome čemu Si nas Ti podučio* (2:32),

mogao bi biti shvaćen u formi promišljanja da je neprikladan bilo kakav pokušaj traženja znanja neobuhvaćenog Kur'ânom. S obzirom da Bog ne govorci o učenju koje *neće koristiti njima* (2:102), to učenje je takoreći beskorisno.

Ovo objašnjava neprijateljstvo prema znanosti i filozofiji izraženo kod nekih islamskih znanstvenika ('*ulamâ*') koji su se potrudili naći mnoge fakte po kojima je Poslanik svjesno i ponovljeno odbio odgovoriti na postavljena mu pitanja. Od petnaestog stoljeća pa nadalje, ovaj stav neminovno je vodio ka doktrini apstinencije od nauke i to u znatnom omjeru.<sup>8</sup>

Ovaj trend ojačavan je strahom od uvođenja novih radnji, tzv. novotarija (*bid'ah*). U skladu sa sunnetom, razliku je trebalo praviti između dobre inovacije (*bid'ah hasanah*) i loše (zabranjene) inovacije. U zagrobnom životu ozbiljne su kazne predviđene za one koji uvode novine. Uskoro, sukladno ovome, svaka je novina bila sumnjiva, vezivala se za pretpostavku da bi mogla biti nedopustiva, i tako je *bid'ah* preuzela značenje *loše inovacije*.

*Čuvajte se novotarija, svaka nova stvar novotarija je, a svaka novotarija grieħ je...<sup>9</sup>*

Kako je srednji vijek odmicao, svako ukazivanje na *bid'ah* postajalo je moćno oružje protiv progra.

Odskoro je uočljivo smanjivanje opsega ovoga gorućega problema islamskoga svijeta, i to obuzdavanjem vještine islamskih zemalja da se odupru modernim izazovima, što ilustrira i podatak da je prof. Hasan b. Sâdiq (Tanger) dobio dozvolu da održi predavanje pred kraljem Hasanom Drugim u Rabatu 24. marta 1991. godine. Cilj predavanja je bio jasno podsjetiti publiku na to da tradicija dovodi u pitanje samo teološka i etička razmišljanja, a ne stoji na putu tehnološke promjene.<sup>10</sup>

Propadanje koje je otpočelo u četrnaestom stoljeću i dalje se nastavilo; nije bilo potpuno, ostavljalo je neke tračke nade. Osobito to važi za teološka, književna i arhitektonska ostvarenja - prisjetimo se Tadž Mahala (1634.) i Plave džamije u Istanbulu izgrađenih u ovome periodu čak je u ovome periodu bilo i kreativnih duhova na zadatku: indijski šejh Waliyullāh (1703. - 1763.), Muhammad bin 'Abdul-Wahhāb (1703. - 1787.), u Arabiji, i Amadu Bamba (1850. - 1927.), u Senegalu, svi su preteče fundamentalističkih reformskih pokreta. Bratstva koja dominiraju zapadnom Afrikom, muridijje, tidžaniye ili ahmedije, za koje je Fes postao centar djelovanja, također su utemeljena u periodu dekadence.

Ali ovi tračci nade nisu mogli doći do izražaja uslijed značajnog nedostatka pravih znanstvenika i uslijed postojanja reakcionarnih aktivista. Oni su u Istanbulu 1580. godine uništili opservatorij koji je bio podignut samo godinu dana prije. Tako su i 1745. godine uspjeli zabraniti rad prvog štamparskog stroja u islamskom svijetu koji je postojao u istom gradu od 1728. Začudujuće je da je u Egiptu 1875. godine bilo samo 5.000 polaznika srednjih škola, a čak 11.000 studenata na univerzitet 'Al-'Azhar, koji je nudio samo tradicionalno obrazovanje i u isto vrijeme bio nekompetentan za polje nauke.

Ovo je imalo posljedicu da je do danas samo jedan

znanstvenik iz islamskoga svijeta dobio Nobelovu nagradu - pakistanski fizičar 'Ahmad 'Abdus-Salâm.<sup>11</sup>

A islamska filozofija je često okrivljivana za igranje glavne uloge u opadanju intelektualnog života umme. Njena fascinirajuća historija, međutim, ne daje za pravo takvim nedvosmislenim zaključcima.<sup>12</sup>

Od devetog stoljeća, pod uticajem grčke filozofije, muslimani su pokušavali napraviti tumačenje Kur'âna koje, dakako, nije filozofska disertacija, u opsežnom, racionalnom sistemu mišljenja. Škola tzv. mutezilija, ustanovljena u Basri i Bagdadu, sve jače je integrirala samu sebe u strukturu grčkog mišljenja, ali je bila više filozofska teologija nego teološka filozofija.

Racionalisti mu'tezilije prihvatali su tezu da *na početku bijaše Kur'ân*, bez upita su prihvatali egzistenciju Boga i objavljenu narav Kur'âna, nisu pitali je li Bog egzistirao, nego radije kako je *On bio* i kako je djelovao.

U njihovom pokušaju da pomire Kur'ân sa razumom, uskoro su ušli u područje spekulacije i polagahno su upadali u heretičke pozicije, čak i kada nisu postavljali pitanje valjanosti Kur'ânskih navoda koji su se kosili sa njihovim razumom, nego su ih interpretirali kao *alegoričke*. Njihove najistaknutije ličnosti ovo je odvelo do stavova koji su zagovornici ortodoksijske smatrati bogohulnim, skandaloznim, pa čak i *umobolnim*. Tako, u skladu s mišljenjem mu'tezilija:

- Bog nema atributa u značenju *99 lijepih imena* (vidi poglavljje *Fatalizam*), On poznaje samo opće pojmove, uprkos 41:47
- a ne i pojedinosti;
  - Svijet nije stvoren (prema tome, vječan je);
  - Kur'ân je stvoren;
  - Čovjek posjeduje slobodnu volje kao kokreator (vidi poglavljje *Fatalizam*), 'grijeh' je jedina njegova kreacija;
  - Čovjek neće biti fizički ponovo oživljen.

Jasno je da filozofi mutezilije nisu držali sam Kur'ân, nego svoju vlastitu logiku kao mjerodavan i konačan kriterij, pružajući

tako beskrvnu, umsku sliku Boga.

Ova racionalistička filozofija, bazirana na Aristotelovim idejama, dosegla je svoj vrhunac u dvanaestom stoljeću sa Averröesom.<sup>13</sup>

Moralo je biti jednako zabrinjavajuće za ortodoksiju to što su i drugi muslimanski filozofi gotovo istodobno, pod uticajem neoplatonizma, bili na tragu *iluminacije* pokušavajući dovesti islam u sklad sa gnosticizmom, teorijom emanacije i svjetla misticizma, kao što je bio slučaj sa tri velika intelektualca - 'Abu Nasrom Muhammadom 'Al-Fârâbijem (Alpharabus 873. - 950.), Muhyi 'Al-Dinom 'ibn 'Arabijem (1165. - 1240.)<sup>14</sup> i 'Abu 'Ali'jem Husaynom 'ibn Sinâom (Avicenna 980. - 1037.).<sup>15</sup>

Kontrareakcija u formi eš'arijske škole uslijedila je brzo. Eš'arije su porekli prepostavke na kojima je bazirano cijelokupno zdanje mu'tezilijskih ideja, odnosno prepostavku da ljudska percepcija i logika mogu dovesti do znanja o metafizičkim realitetima. Njihov lider 'Abû Hasan 'Al-'Aš'âri nije samo učinio filozofiju sluškinjom teologije, nego je do apsurda doveo svu metafiziku, uključujući i mišljenje u vezi sa kauzalitetom. U skladu sa 'Al-'Aš'ârijem, i 'Abu Hâmid Muhammad 'Al-Gazâli (Algazel 1058. - 1111.),<sup>16</sup> koji je kompletirao njegovo djelo, smatrao je da svako biće egzistira u odsutnosti bilo kakvog kauzaliteta koji bi se odnosio na Boga, neshvatljivo za čovjeka, kao i sama Božija volja i imaginacija.

Finalni napad protiv spekulativne filozofije, koji je pri tome nosio pravu buru, uputio je 'Al-Gazâli protiv 'Ibn Sinâa u njegovoj knjizi *Nesuvislost filozofa* (*Tâhâfut 'alfâlâsifah*), koja je jednu generaciju kasnije inspirirala osjećavajuće polemike 'Ibn Rušda u knjizi *Nesuvislost nesuvislosti*. Od tada postoji geslo da se bilo kakvo jasno znanje o Bogu i Njegovom djelovanju može dobiti samo putem Objave, koja izmiče svim analizama - a ne putem razuma: musliman mora prihvati Božiju riječ kao da je on otkriva, bez filozofske nadustosti u pitanju 'zašto'.

Od tada se intelektualac musliman odriče metafizike i

*islamska filozofija egzistira samo pod plaštem misticizma,<sup>17</sup> kao što je slučaj sa *Iskrenom braćom* (*Al-'Ihwân 'al-Safâ*) u Basri (vidi poglavljje *Misticizam*).*

Sukladno tome, ortodoknsna 'kontrafilozofija nije bila više (a nije ni željela biti više) od epistemološke teorije, dovodeći - putem agnosticizma kvalificiranog Kur'ânom - do intelektualne poniznosti koja danas - 1000 godina kasnije - izgleda neobično moderno. Ludwig Wittgenstein u dvadesetom stoljeću nije bio taj koji je prvi navijestio 'kraj filozofije', nego je to u devetom stoljeću bio 'Al-'Aš'âri. Niti su David Hume i moderna znanstvena teorija prvi priznali razložnost zakona kauzaliteta, nego su to bili eš'arije. Immanuel Kant i moderni teoretičari nisu prvi razvili radikalnu epistemologiju, nego muslimanski filozofi devetog stoljeća.

Ako spomenuti zapadni kritičari nisu uzrokovali pad zapadne kulture, kako onda možemo okrivljivati historiju filozofije u islamu za kulturno propadanje islamskog svijeta?

Uz ovaj background, hajdemo sada istražiti islamske suvremene stavove prema drugim znanostima, posebice prema modernim prirodnim znanostima.

Ne treba zaboraviti da muslimani ne vjeruju da je moguća jasna nesuglasnost između rezultata znanstvenih istraživanja i samoga Kur'âna i, sukladno tome, razlog nesuglasnosti pripisuju pogrešnoj interpretaciji - ili Kur'âna ili rezultata istraživanja.

Realan problem u ovome kontekstu je moderno razumijevanje znanosti. Muslimani ne samo da optužuju znanost za postavljanje nezakonitog supstituta za religiju, nego i za obavljanje prljavog posla. Sejjid Husejn Nasr objasnio je ovo briljantno na konferenciji Društva Max Planck za fiziku i astrofiziku 1983. godine.

*Islam ne može prihvati redupcionizam moderne znanosti koja reducira metafiziku u psihologiju, psihologiju u biologiju, biologiju u hemiju i hemiju u fiziku, pa, prema tome, reducira sve elemente realiteta do najnižeg nivoa manifestacije, do fizičke ravni.*

Ovo zahtijeva razjašnjenje:

S jedne strane, s islamske tačke gledišta, zapadna znanost se provodi odveć autonomno, poput onog 'umjetnost radi umjetnosti', sa prevelikim stupnjem lahkovjernosti. Po maksimi *Extra scientiam nulla salus (Nema spasenja izvan znanosti)*, znanstvenik koji se profesionalno bavi vjerom sličan je 'vjerniku bez religije'. On definira Boga terminima provjerive nauke, čovjeka kao faktora rizika u tehničkom okruženju i socijalni sistem kao trivijalnu mašinu. Zato, kao što je rekao njemački filozof Jürgen Habermas, moralni kodeks u modernoj eri, upravo kao i umjetnost, postaje 'jasan znak načela subjektivnosti'.<sup>18</sup> Tačno je da se o religiji sasvim učestalo govorи kao o natražnom i iracionalnom putu rješavanja ljudskih problema. Nietzsche je želio ubiti Boga - sigurno je bilo da neće uspjeti; znanstvenici žele ubiti vjeru u Boga - ovo im može poći za rukom.

Uz to, još empirijski, znanost još ne može zauzeti mjesto religije, religija je potiskuje kad dolazi nadomještajući značenje i postavljajući moralne norme. U tom smislu, obje operiraju na dva sasvim različita plana. Čak i sa metodom *pokušaja i pogreške* Karla Poperra, neprekidnim falsificiranjem izranjajućih prćpostavki, znanost ne postiže normativne kompetencije, ali ostaje vezana za ono što je izmjerivo. Moral nije fizička djelatnost, *mišljenje* nije rezultat biohemijskog spoja i ljubav je strašno neznanstvena.

Indikativno je da u ideoškom domenu znanost vodi modernog čovjeka samo do skepticizma, gubitka sigurnosti, fetišizma podataka i latentnosti identificiranja krize. U najboljem slučaju, to može ponuditi tip sekularizirane postkršćanske eshatologije sa njenom ideologijom progrusa.<sup>19</sup> To otvara pitanja *ad infinitum* bez davanja definitivnih odgovora koja su jedanput odvela Andre Malrauxa da se zapita može li biti realna 'civilizacija pitanjâ i momenta'. Pitanje Michaela Harringtona u osnovi je isto: Gdje ima u našem relativističkom, tehnološkom društvu socijalna etika koja nas može spasiti od našeg blještavila?<sup>20</sup>

Ali, nisu samo muslimani predmet ovoga dvoličnog razvoja znanosti kao (lošeg) supstituta za religiju.<sup>21</sup> Naprotiv, suvremeni 'istraživači standarda', kao što su Hans Georg Gadamer i Helmut Kuhn, zastupaju ovo stanovište. Ljudi pričaju o povratku metafizici

kao rezultatu okasnog priznanja da suvremeni svijet time što više postaje prosvjećen, to mu je još više potrebna religija: najmanje zbog nastojanja da se legitimizira moć i zakon, a više radi motiviranja koherentnosti društva. Ukratko, ljudi još jedanput priznaju da se podupiru teološke i političke znanosti i, uz to, još nadomjestive su međusobno, a ideja o smrti religije, blago rečeno, bila je provincijalna.<sup>22</sup>

Slom 'realnog egzistiranja' darvinizma, frojdizma, marksizma i stare fizike, doprinio je ovome specijalno zato što razum neće biti uspcjan u istraživanju intelekta.<sup>23</sup> Znanstvenici postaju umjereniji otkako su počeli priznavati da tzv. 'prirodna prava' pružaju samo približno tačne podatke, a da svijet nije mašina koja funkcioniра u skladu sa našom prijašnjom, a naivnom koncepcijom kauzaliteta.

Čak i ova znanost oslobođena vlastite oholosti, *po mišljenju mnogih muslimanskih akademika*, nije sadržajno neopredijeljena, pa bi stoga morala biti više 'islamizirana'. Njihov moto 'uvođenju islama u nauku' ima vlastitu historiju.

Kolonizacijom arapskog svijeta, elita je generalno usvojila zapadnu civilizaciju. Rezultat je bio razočaravajući: muslimanski studenti su zaostajali za svojim zapadnim kolegama u naobrazbi i, u isto vrijeme, izgubili su temelj vlastite civilizacije. Rastrgnani između dvije kulture, postali su frustrirani konzumenti tehnologije kojom nisu mogli zagospodariti.

Negativan rezultat frekventno je nailazio na 'treću svjetsku tehnofobiјu'. Zapadna tehnologija je demonizirana stoga što je razvijena u ateističkom okruženju i što podstiče u osnovi skeptičan i kritičan pristup. Nasuprot tome, promišljeniji su muslimansko stanovište spram vrijednosnog neutraliteta tehnologije i poziv za njeno selektivno korištenje u sistemu islamskoga društva.<sup>24</sup>

Poziv na 'islamizaciju nauke' izričitiji je i ne implicira odbacivanje zapadnog modela zaključivanja i povezivanja, nego implicira islamsku obrazovnu i sveučilišnu reformu.<sup>25</sup>

Zapravo, na školama i univerzitetima svih muslimanskih zemalja postoje odjeljenja za visoko usavršavanje zato što se nastavni

plan u osnovi još uvijek oslanja na nekritičku imitaciju. Autoritet nastavnika još je neograničen, mnoga pitanja ostaju zabranjena i još se uvijek podstiče mehaničko učenje. Islamsko društvo kao cjelina - počevši od oca svake porodice - mora shvatiti da je preduvjet znanstvenom progresu klima stvaralačke slobode mišljenja koju treba podsticati već u dobi kada dijete krene u obdanište. Do znanstvenog uspjeha - nema drugog puta i sigurno nema prečice.

Na žalost, neki prijedlozi 'islamizaciji' usmjereni su u suprotnom pravcu i podsjećaju na bigotan pokušaj Njemačke iz 1930. godine da unaprijedi 'njemački' duh čišćenjem matematike od jevrejskih aspekata i da biologiji da arijevski kurs. Jednako naivan efekt postignut je kada su muslimanski studenti ozbiljno zahtjevali da istraživanja u takvim oblastima kao što su historija, sociologija, medicina, politika i biologija (evolucijske teorije), trebaju biti vršena tako da od samog početka budu u skladu sa 'činjenicama' iz Kur'âna i sunneta. To je pogrešan put.

Znanosti će biti samo islamske kada praktični vjernik postigne vrhunske rezultate i kada takvo društvo, stoga što je podučeno da stvari opaža na muslimanski način, postavi samo sebi druge islamske prioritete. Bilo kako bilo san o jedinstvu nauke ne može nadomjestiti specijalizaciju. To ne može biti realizirano ni korištenjem kompjutera za uspostavljanje 'univerzalnih islamskih bankovnih podataka' niti digitalnom analizom teksta Kur'âna, kao na institutu Alif u Parizu.

Ukratko, islamska znanost je znanost koja se prakticira u znanstvenom duhu sa znantvenim metodama muslimanskih znanstvenika. Bilo koje druge definicije samo su puke riječi ili upućuju na nešto drugo.

Već se zapažaju pojave koje upućuju na radanje znanstvenog kurioziteta u islamskom svijetu, osobito u oblasti umjetnosti.

Muslimani evropskog ili američkog porijekla u ovome igraju veoma važnu ulogu. Osobito treba istaknuti izvanrednog islamskog istraživača Leopolda Weissa (drugo ime mu je Muhammad 'Asad, rođen 1900.)

Posveta u njegovom komentiranom prijevodu Kur'âna glasi:  
*Za ljude koji razmišljaju.*

---

### **Bilješke:**

1. Vidi Kur'ân 24:27 i Poslanikov hadis u Muslimovom Sahihu br. 5354 ff i hadis br. 12 i An-Nawawi, Forthy Hadith, Leicester, treće izdanje, 1977.
2. 3:191, 28:75, 30:29, 43:20, 45:24.
3. Abdülkâdir Karahan: Kirk Hadis, Istanbul, 1991., hadis 22., str. 52.
4. Sahih 'al-Buhâri, III knjiga, hadis 111.
5. Vidi Joseph Schacht i C. E. Bosworth: *Das Vermächtnis des Islam*, 2. vols, Munich, 1983.; Thomas Arnold i Arthur Guillaume: *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931.; Marshall G. S. Hodgson: *The Venture of Islam*, II dio, Chicago, 1974.; Alistair Crombie: *Griechisch-arabische Naturwissenschaften und abendländisches Denken*, u *Europa und der Orient*, 800. - 1900., Gütersloh, 1989.
6. *The Mukaddimah*, preveo Franz Rosenthal, Princeton, 1976.
7. Kitâbi Bahriye Piri Reis, Istanbul, 1988.
8. An-Nawawi: ibid, hadis br. 30.
9. An-Nawawi: ibid, hadis br. 28. Također vidi br. 5 i hadise br. 6.466. - 6.470. u Muslimovom Sahihu.
10. Predavanje, kojem sam i sam prisustvovao, publicirano je u četiri nastavka narednih dana pod nazivom *Le Matin du Sahara et du Maghreb* (Casablanca). Govornik je tvrdio da su, naprimjer, minute šutnjc (umjesto 'dova za odsutnog') i humanitarne tombole (zbog igranja za novac) zabranjene inovacije.
11. On pripada heterodoksnoj pakistanskoj sekti ahmedija.
12. Vidi M. M. Šerif: *A History of Muslim Philosophy*, II dio,

- Wiesbaden, 1963.; Majid Fakhry: *A History of Islamit Philosophy*, London, 1983.; T. J. de Boer: *The History of Philosophy in Islam*, London, 1903.; Henry Corbin: *History of Islamic Philosophy*, London, 1993.; Georges Anawati: *Philosophie, Theologie und Mystik u Das Vermächtnis des Islams*; Oliver Leaman: *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, 1985.; Murad W. Hofmann: *Zur Rolle der islamischen Philosophie*, Cologne, 1984.
13. Averroes: *Tahâfut 'al Tahâfut* (Nesuvislost nesuvislosti), London, 1978.; Averroës: *On the Harmony of Religion and Philosophy*, London, 1961.; Hans Wilderotter: *Aristoteles, Averroes und der Weg der arabischen Philosophie nach Europa, u Europa und der Orient, 800. - 1900.*, Gütersloh, 1989.
  14. 'Ibn 'Arabi: *La Profession de Foi*, Paris, 1985.; Michel Chodkiewicz: *Un Océan sans Rivage, Ibn Arabi, Le Livre et la Loi*, Paris, 1992.
  15. Vidi Gerhard Endress: *Der erste Lehrer, Der arabische Aristoteles und das Konzept der Philosophie u Festschrift für A. Falaturi*, Cologne, 1991., str. 151. i Avicenna an Theology, London, 1951.
  16. Vidi *Confessions of Al Ghazali*, preveo Cland Field, Lahore, 1978. Vidi najvažnije od njegovih više od 400 djela *Ihyâ 'Ulûm 'al-Din*, Lahore (nema podataka). U vezi s mističkim tendencijama vidi *Al-Ghazali's Mishkat al-Anwar (Niša svjetlosti)*, preveo W H. T. Gairdner, New Delhi, 1923.; Farid Jabre: *La Nation de la Ma'rifa chez Ghazali*, Beirut, 1958.
  17. Vidi Ikhwan al-Safa, *The case of the animals versus man before the King of the jinn: a tenth-century ecological fable of the Pure Brethren of Basra*, preveo Lenn Evan Goodman, Boston, 1978.
  18. Jürgen Habermas: *Der philosophische Discurs der Moderne*, Frankfurt, 1985.

19. Vidi Karl Loewith: *Meaning in History*, Chicago, 1949.
20. Jürgen Habermas, isto djelo; Michael Harrington: *The Politics at God's Funeral: The Spiritual Crisis of Western Civilisation*, New York, 1983.
21. Vidi među ostalim Alfred North Whitehead: *Wie entsteht Religion*, Frankfurt, 1985.; Jean-Francois Lyotard: *The Postmodern Condition*, Manchester, 1986.; Ernest Gellner: *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge, 1985.
22. Parvez Manzoor: *The Crisis of Intellect and Reason in the West, The Muslim World Book Review*, Leicester, 1987., br. 2., str. 3.
23. Vidi Ed. Quentin Skinner: *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Glavni problem sa istraživanjem razuma (intelekta) je činjenica da percepcije zauzimaju mjesto u razumu, a ne u očima ili ušima.
24. Ovo je pozicija, na primjer, dobitnika Nobelove nagrade A. Abdus-Selama *Islam et Sciences*, El-Moujahid, Algiers, 16. i 17. aprila 1989.
25. Vidi *Das Einbringen des Islam in das Wissen u Internat. Inst. für Islamisches Gedankengut und Muslim. Studenten Vereinigung, e. V.* 1988.; Dawud Assad: *The Islamisation of Knowledge* u *The Muslim World* od 21. decembra 1985.

## ***Misticizam***

Mada, u poredbi sa ortodoksnim judaizmom, islam ima znatno manji broj propisa koji se odnose na ponašanje u svakodnevnom životu, zapadnom se promatraču čini da je to 'religija zakona' čiji teolozi moraju, uz ostalo, ako ne i prioritetno, biti eksperti u poznavanju zakona, stoga što islam nastoji oblikovati i regulirati cijeli tok vjernikovog dana.

Ovo zapažanje je tačno, osobito usporedi li se sa danom modernog katoličkog vjernika. Danas on ne nailazi niti na jednu kanonsku zapreku od jedne do druge nedjeljne mise - čak i nedjeljna misa može biti prenesena u subotu navečer ako je to po želji. Njegovi zadnji ritualni propisi, iskreno postiti ili držati pričest na praznom stomaku, već odavno su žrtvovani 'modernom racionalitetu'.

Suprotno ovome, život muslimana je zaista strukturiran islamom od jutra do večeri, ne samo fiksiranim vremenom za ritualne molitve, nego i propisima koji se odnose na ishranu. Ovi propisi nisu u mnogome bazirani na Kur'ânu, koji obuhvaća određen broj obvezujućih normi, koje se u prvom redu odnose na porodično i nasljedno pravo.

Zapravo, život muslimana je pod utjecajem sunne - Poslanikovog uzornoga životnog puta.<sup>1</sup> Poglavlje *Islamsko pravo* objašnjava šta ovo znači za područja koja u sebe uključuju pravila

pristojnog ponašanja, čemu čovjek sa Zapada čak ne bi ni davao zakonsku regulativu.<sup>2</sup>

Pa, ipak, mnogo je važnije da islam razvija vlastitu duhovnost kao 'religija od Boga'. Ovo pretpostavlja da muslimani obrede bogoštovlja obavljaju bez rutine, prosecem spiritualizacije, svoje rituale ispunjavaju unutarnjim životom, tako da se njihove molitve ne svode samo na vanjsku razinu, nego čine ravnotežu u benediktinskom smislu riječi između akcije i kontemplacije, djela i molitve.

Ova unutarna ravnoteža čovjeka potpuno orijentiranog na zagrobni život, ali čije su noge prvenstveno usadene radi života na ovome svijetu, bila je karakteristika prvih muslimana, Muhammeda, 'Abu Bakra, Umara, Utmâna, 'Alija i još jednog broja ljudi i žena. Oni su bili iskreno bogobojazni, spremni da žrtvuju sami sebe i bili su askete prakticirajući sufijički ideal 'umiranja prije smrti' - a da sebe nisu zvali i smatrali misticima.

Neprestano imati Boga na umu (*dikr*), čistim srcem i ponizno gledati Njega kao najvažnijeg činioca u oblikovanju vlastitog života - biti sufija u ovom smislu mora biti cilj svakog pobožnog muslimana.

Ali sufizam znači još nešto - nastojanje da se stekne znanje o skrivenim istinama duž takozvane unutarnje staze sa ciljem postizanja mističnog jedinstva sa Bogom.

Nakšibendijsko bratstvo, koje je ostalo u okviru sunijskog islama, opisuje ovaj put na sljedeći način:

- naći vanjsku čistoću doslovnom primjenom zakona (*šarî'a*)
- naći unutarnje jedinstvo na duhovnoj stazi (*tarîqa*)
- naći bliskost sa Bogom kroz spoznaju (*ma'rifa*)
- naći jedinstvo sa Bogom kroz istinu (*haqîqa*)<sup>3</sup>

Treća i četvrta stepenica na ovoj ljestvici problematične su iz razloga što su to stepenice spekulativne filozofije kojima su se, slučajno, jevrejski i kršćanski misticici također probavali uzdizati. Osin toga, Nikola Kuzanski, na primjer, opisao je cilj mistične teologije

kao "jedinstvo *da* sa *ne*, nadvladavanje *ili-ili* u cijeloj filozofiji i ostavljanje umne spoznaje u takvoj tami u kojoj nemoguće postaje očigledno poput prirodne nužnosti".<sup>4</sup>

Stepenica zvana 'spoznaja' problematična je iz razloga što predstavlja neumjesno nastojanje da se prijeđu granice naše percepcije (koja je bazirana na osjetilnoj percepciji, korištenju razuma i Objave) na iracionalan način, naime kroz 'iluminaciju' u intuitivnom i ekstatičnom stilu.

Ovo nastojanje shvatljivo je kao reakcija na frustraciju zbog koje trpi svaki onaj koji željno traži istinu kada, zahvaljujući nekompromisnim teorijama znanosti - bile one Kantove, Wittgensteinove ili Popperove - shvati da mi možemo shvatiti neshvatljivost neshvatljivog, ali ne neshvatljivo sâmo, te da se svaka ispravna filozofija mora odreći ontologije i ograničiti samu sebe na teoriju spoznaje.

Sufijska nesklonost ka zadovoljenju sa ovom vrstom *docta ignorantia*, učene spoznaje našeg strukturalnog neznanja, jest nadmenost, posebno ima li se u vidu upozorenje dato u 7. ajetu treće sure Kur'âna.

*On je Taj Koji tebi knjigu objavljuje, u njoj ima razgovijetnih ajeta i oni su matica Knjige, a drugi ajeti su nejasni! Oni u čijim srcima je zastrana slijede one nejasne iz Nje, željni smutnje i željni svoga tumačenja.*

Ovo jasno zabranjuje spekulaciju. Zapravo, uzima se u obzir činjenica da se Božanska objava u Kur'ânu poslužila ljudskim govorom, što je sistem terminologije kojeg je čovjek izgradio, a koji je u najboljem slučaju prilagođen komunikaciji metafizičkih realiteta na slikovito alegoričan nacin.

Drugim riječima, od nas se traži (i dobro smo obavješteni, izbjegavamo li besmisleni govor igre) da napustimo interpretaciju metafizičkih pasaža u Kur'ânu baš kao što trebamo napustiti metafiziku u vlastitom filozofskom polju.

Sufijska spoznaja, *ma'rifa*, koja izranja iz ezoteričke staze

islamskoga misticizma predstavljena je u fascinirajućem djelu Andaluzijca 'Šayh 'Al 'Akbara' Muhyi 'Al-Dina 'Ibn 'Arabija (1165.-1240.) kao islamski gnosticizam, neplatonizam ogrnut islamskim terminima.<sup>5</sup> Najtipičniji primjeri su njegova kozmologija, eshatologija, misticizam slova i brojeva, te njegova zanosna teorija 'muhammedanskog svjetla'.

Ovdje je Poslanik islama, koji je sve ovo odbacio, predstavljen kao Božija prva kreacija, u njegovoј svjetlosnoј esenciji kao sunce egzistencije, kao arhetip svjetla u svijetu ideja.<sup>6</sup>

Ova borba za prosvjetljenje odvela je muslimanske mistike u mračnjaštvo misticizma baziranog na čarobnim vrijednostima brojeva; drugi su se, pak, zapleli u sinkretizam nastojeći razumijeti sve stvari i da vole sva stvorenja. Od Galâl 'Al-Dina Rûmija' do Frithjofa Schuona u ovome stoljeću, sufije su naučavale da su sve religije pouzdane sa određene tačke gledišta. Osim toga, slijedeći 'Ibn 'Arabija, Schuon čak prihvata kršćanski trinitet, naime kao Superbiće, Biće i egzistenciju, ili Biće (otac), mudrost (duh) i želju (sin).

Uvjerenje da je neko opremljen da stigne na bezgraničja transcendentalne znanosti, osim toga da posjeduje i supersenzornu direktnu viziju nevidljivog, lahko vodi u elitizam, i to iz razloga što je nemoguće verificirati ili falsificirati navodno intuitivno znanje. U mnogim slučajevima takva pretenzija vodi stvaranju kulta ličnosti, centriranih oko harizmatičnih sufiskih vođa. U nekim slučajevima to čak postaje forma mesijanizma.

Nazivajući sami sebe imenima kao što su šejh, pir, baba, dede, čelebi i marabut, oni koji su smatrali sebe 'učiteljima na duhovnoj stazi' i 'ljudima od ezoteričke istine' (obje formulacije su od 'Ibn 'Arabija), nisu privlačili samo sljedbenike općinjene njihovom aromom, nego i mnoge proste i, također lahkoverne ljude. Mnogi potkupolni mauzoleji ili 'maraboutsi' (turbeta, grobnice) na Magribu dokaz su ovome.

Četvrta stepenica, o kojoj je prije bilo riječi, stepenica istine', jedinstva ili stapanje sa Bogom, čak je više problematična; ona zapravo predočava opasnost od poskliznuća u panteizam. Ko god

nastoji izraziti neizrecive istine u proturječnostima, završava u panteizmu: Sve je Bog / Ništa je Bog, sve je Bog / Bog i Njegov stvorenje su jedno; Bog ne egzistira / ali On nije neegzistentan.

Ova forma misticizma dosegla je turoban vrhunac u Bagdadu sa mistikom Husaynom Mansürom 'A1-Hallâgom (857./922.),<sup>8</sup> čovjekom opijenim Bogom čijim mističnim poemama ljudi još i danas ostaju ganuti.<sup>8</sup> Kada on kaže:

*0čima duše vidjeh moga Gospodara i rekoh mu: Ko si Ti? A on meni odgovori: Ti!*

Ili:

*Njegov duh je moj duh, moj duh Njegov duh, ako On želi, ja želim, i ako ja želim, On želi.*

Nije teško zapaziti da je Hallâg tražio mučeništvo, i čak provocirao vlastitu ekzekuciju zbog blasfemije:

*Ja poričem Božiju vjeru, to je meni dužnost, a grjeh muslimanima.*

*Vlasti, ubijte me; moj život je za to da ubijen bude, u mom životu moja je smrt, a u mojoj smrti moj je život.*

Naravno, islamski misticizam ne mora ići ovako daleko, ne mora voditi ovome. Dokazuju to učenja šejha Muhyi Al-Dina 'Abd 'Al- Qâdirâ Čilânija,<sup>9</sup> koji je, naprimjer, umro 1166., a još se i danas poštuje, i ne samo u svome bratstvu, nego i mnogo šire; zatim, djelo Farid 'Al-Dina 'Attâra (1136. - 1220.)<sup>10</sup> i najvažnijeg muslimanskog sufije 'ortodoksa' Abu Hâmida 'Al-Gazâlia (umro 1111.).<sup>11</sup>

U svakom slučaju, sufizam ne znači nužno i duhovnost. Neki postupci derviša, poput okretanja u krug ili puštanja krikova, čine da poslije ovih radnji, čak i učesnici skupnoga *zikra* uslijed konstantnog ponavljanja, mogu degenerirati u hipnozu ili prosti pučki spektakl.<sup>12</sup> Sljedbeništvo može postati ropska poslušnost.

U periodu dekadence, neka bratstva su degenerirala u politička. Ovo se događalo pred kraj Ottomanskog imperija, posebice među bektašijama, kao i na Magribu tokom francuske okupacije, gdje

su marokanska bratstva *wazzaniyya* bila ta koja su najviše surađivala.

Zbog svih ovih razloga, sunijska ortodoksija, otjelovljena u liku 'Ahmada 'Ibn Taymiyya (umro 1328.), usvojila je negativan stav prema sufizmu.<sup>13</sup>

Uprkos svemu, ipak je evidentno i sasvim dokazivo da je islamski misticizam uveliko pridonio porastu pijeteta i usavršavanju islamske znanosti među ljudima. Nije to bila samo protuteža opasnostima koje bi izranjale iz jedne u potpunosti pravne religije, nego je, zahvaljujući muslimanskim bratstvima, islam mogao preživjeti i pod neprijateljski raspoloženim okolnostima, kakve su bile u prijašnjem Sovjetskom savezu i Albaniji.<sup>14</sup>

Jasno je da se mistici svih velikih religija, s obzirom na njihova dostignuća i probleme kojima su bili okruženi - mogu svrstatи zajedno: Meister Eckhart, Jovan od Križa, Angelus Silesius, Theresa od Avila mogu stati bok uz bok sa Hasanom 'Al-Basrijem, 'Al-Čunaydom ili Yahyāom 'Al Suhrāwardijem.<sup>15</sup>

Pogrešno bi bilo vjerovati da islamski misticizam nije duže igrao ulogu u našoj eri racionaliteta. Sasvim obratno!

Velika klasična bratstva - osobito nekšibendije, koje su u Istanbulu sve do 1920. godine imale 450 svojih objekata (tekija) - utjecala su na stvaranje mladih redova *tarīqata*. Osobito uspješne u širenju islama na području zapadne Afrike bile su ahmedijje, koje je osnovao 'Ahmad Tigāni na početku devetnaestog stoljeća.

Danas, sa centrom u Fesu, to je najjača politička i socijalna snaga u Senegalu, ispred muridijja.

Možete biti iznenadeni činjenicom da su mnoga poznata muslimanska imena sa Zapada, posebice u Francuskoj, našla svoj put u islam upravo preko misticizma. Možda je najpoznatiji među njima Rene Guenon, čije je djelo *La Crise du Monde Moderne* (*Kriza modernog svijeta*) još 1946. godine bilo publicirano u sedam izdanja.<sup>16</sup> U Engleskoj je to Martin Lings, kome je ovu duhovnu stazu otkrio Alžirac Šayh 'Al'Alāwi.<sup>17</sup> Među ovim Evropljanima postoje i oni - poput Charlesa-Andrea Gilisa - koji su se predali

nesputanoj i neograničenoj spekulaciji<sup>18</sup> izrazom kojem se neko može samo diviti, stoga što pokazuje koliko neki naši suvremenici znaju o Bogu i Njegovom stvaranju.

Sufijske knjige Šaha Idrisa mogu se naći u odjelima za ezoteriku u svim knjižarama; muzika sufijskih bratstava može se naći u svakoj dobroj prodavnici ploča.<sup>19</sup>

Islam nije sam na ovom ponovnom skretanju ka mističnom. Kabalistički hassidisam ne cvjeta u Jerusalimu manje nego u New Yorku. Snažno uzbuđenje koje je zahvatilo 'pučke' crkve kršćanskoga svijeta također vodi u misticizam.

Razlozi ovome ne leže samo u porastu sumnje prema racionalitetu kao metodi, već također i prema racionalitetu zapadne znanosti društvenog sistema: sistema koji je doveo do atomske strategije, do velike nesreće po čovjekovu okolinu, do nerazvijenosti, sistema koji nije spriječio opasnost od holokausta. Mlada generacija vidi ideologiju progrusa koju je prigrlila tzv. generacija 1968. kao običan patos.

Moderna mikro i makrofizika pripremile su ustanak protiv znanosti kad je, na početku ovoga stoljeća, ova znanost - čije su ključne riječi kvantna teorija i nepouzdani principi - prva krenula izvan klasične fizike, a onda naišla na nova, sistematična ograničenja prema nauci i naišla je svakako na mistično.

U svakom slučaju, stičemo dojam da mnogi mladi ljudi žele popraviti manjkavost racionalnog razvoja, spotičući se na drugom, jednako tako varljivom putu, biraju bijeg u iracionalnost, sa totalnim prepustanjem novim mitovima, slijedeći moto 'divno li se prepustiti svojoj sudbini'.<sup>20</sup>

Eugen Biser vidi druge mehanizme iza ovoga: moderan čovjek djelotvorno je ukinuo grijeh za samoga sebe, među ostalim služeći se i 'strukturalnom isprikom' kao što je 'moral uvjerenja' koji čovjeku daje za pravo da vjeruje kako dobra namjera opravdava sredstvo (dobre namjere brišu grijeh koji nastaje u metodu i rezultatu bilo koje akcije). Ali, usprkos ovome, on je u nemogućnosti da doživi spasenje. Ustvari, on je samo nanovo postavio svoj raniji problem

grijeha sa ovim novim problemom paćenja zbog beznačajnosti vlastite egzistencije. Ovo jedno za drugim dovelo je do aktualnog 'religijskog množenja' sa svojim antiintelektualnim stavom, što je tendencija ka fundamentalizmu ili misticizmu. U skladu sa Karlom Rahnerom, iz svega ovoga možemo zaključiti da će kršćanin budućnosti biti mistik ili neće biti ništa.<sup>21</sup> Ja vjerujem da je sporno pitanje nešto drukčije: Može li mistik upućen u neoplatoničku teoriju 'jednoga' i neoplatoničku teoriju 'emanacije'; u bilo kojem slučaju nastaviti vjerovati u trinitet i kršćanski koncept stvaranja. U svakom slučaju, uz Rahnerovu alternativu, postoji treća logička opcija: postati musliman i pri tome spojiti racionalno sa mističnim?

---

### **Bilješke:**

1. Ilustracija ovome: Ahmad von Denffer: *Ein Tag mit dem Propheten*, Leicester, 1981.
2. Jûsuf al-Qardawi: *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*, Munich, 1989.
3. Xavier Jacob: *Derwischorden in der heutigen Türkei*, Cibedo, Frankfurt, 1990. br. 5/6, str. 129.-157.
4. Das mistische Paradox, *Neue Zürcher Zeitung*, 28. april 1988. str. 41.
5. Kao uvod: Ibn Arabi: *La Profession de Foi*, Paris, 1985.; Tilman Nagel: *Ibn al Arabi und das Asch'aritentum*, u *Festschrift fier A. Falaturi*, Cologne, 1991., str. 206.
6. Schuon ide dotle da poredi Muhammeda sa logosom, bez kojeg svijet ne bi bio stvoren; vidi Frithjof Schuon: *Den Islam verstehen*, Munich, 1988.
7. Jezgoviti prikaz može se naći u Dschaladdin Rumi: *Aus dem Diwan*, Stuttgart, 1964.
8. Hallaj: *Poemes mystiques*, Paris, 1985.
9. Abd al-Qadir Dschilani: 'Futuh al Ghaib' *Enthüllungen des Verborgenen*, Cologne, 1985.

10. Bernd Manuel Weischer: *Die Nachtlichen Gespräche des Fariduddin Attar*, Munich, 1981.
11. U izdanju njegova glavnog djela - Ihja ulum id-din - reference bi trebale biti napravljene na njegovo poznato i čisto mistično djelo *Mishkât al-anwâr*.
12. Slikovit prikaz prakticiranja *zikra* u današnjem Egiptu dao je Thomas Ross u *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22. Juli 1986., str. 7.
13. Vidi Henri Laoust: *La profession de foi d'Ibn Taymiyya - La Wasitiyya*, Paris, 1986.
14. Dobar pregled se može naći kod Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, London, 1975.
15. Vidi Kurt Ruh: *Geschichte der abendländischen Mystik*, Munich, 1990. ff.
16. Rene Guenon: *La Crise du Monde moderne*, Paris, 1981., ponovo štampano kao novo izdanje na engleskom: *Crisis of the Modern World*.
17. Vidi Martin Lings: *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, London, 1961.; Johan Cartigny: *Cheikh al-Alawi*; Paris, 1984.
18. Vidi, naprimjer, Charles-Andre Gilis: *Marie en Islam*, Paris, 1990.
19. Vidi Alfons Hirth: *Musik der ... Sufi Bruderschaften u Fono forumu* 4/1991.; Od mnogih radova Šaha Idrisa, preporučujemo samo *The Stifis* 20. Vrijedno je truda pročitati Gaston Bachelard: *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, 1934.; Henry Atlan: *A tort et h raison - Intercritique de la science et du mythe*, Paris, 1986.; Hans Peter Dürr (ed.): *Phisik und Transzendenz*, Berne, 1989.
20. Marcel Reich - Rinicki: Es ist so schön, sich zu fügen, 'Hindwendung zum Mystizismus - ein Generationsproblem, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* - dopuna broja 248 od 25. oktobra 1986.

21. Eugen Biser: *Fundamentalismus und Mystik: Christentum im Widerspruch der Gegenwart*, Die Presse, Wienna, 18/19. mart 1989.

## ***Fatalizam***

Napomena o riječi 'predestinacija' u Meyerovoj *Enciklopediji* koja objašnjava da je to učenje 'najkonzekvtnije zastupljeno u islamu', je tačna. Ali Evropljani gotovo univerzalno izvode zaključak iz ovoga da je islam totalističan; a to je pogrešno.

Slika muslimana predanog svojoj vjeri, koji sve oko sebe gleda kao *qismat* ili *maktûb*, koji sjedi umoran i nepokretan ispred svoje kolibe, škiljeći u sunce, popularna je. Ali ona ovjekovjećuje pogrešno shvaćanje.

Tačno je da su muslimani svjesni problema spojenih sa konceptom *predestinacije*. Kršćanstvo je također u osnovi deterministično, sa svojom doktrinom originalnog grijeha, ali ako je ono ugušilo cjelokupno pitanje, ne znači da se nije moralno pozabaviti njime.

Na temelju njihove (u ovom slučaju identične) slike Boga, fundamentalno i zbumujuće pitanje pojavljuje se u obje religije: kako se Božija svemoć i sveznanje mogu logično pomiriti sa čovjekovom odgovornošću za njegova vlastita djela, odnosno sa čovjekovom slobodnom voljom (*arbitrium liberium*).

Osnovna dilema je:

Ako je Bog uzrok svih akcija, u tom slučaju čovjek nije

odgovoran za svoia djela, pa bi shodno tome, kontradiktorno bi bilo božanskoj pravdi da ga kazni;

Ili ako je čovjek uzrok svoje vlastite akcije, u tom slučaju Bog nije Tvorac i Gospodar svega što se dogada.

Dugo vremena je kršćanstvo uporno pokušavalo razriješiti ovu dilemu. Sa svojom doktrinom milosrđa, naprimjer, spasenja po Božijem 'vječnom izboru' - drugčije nikako - ono je težilo, sa Augustinom, Zwinglijem, Calvinom i jansenistima u sedamnaestom i osamnaestom stoljeću radikalnom konceptu predestinacije. Toma Akvinski, čija je skolastika postala ortodoksija sama, također je shvaćao Boga kao uzroka svih događaja. Tvrđio je, međutim, da Njegovo poznavanje budućnosti ne uključuje u sebi neminovnost konkretnog razvoja stvari. Radije on sugerira da je čovjekova slobodna volja, pošto je konkretno očitovana u historiji, bila 'integrirana' u božji sveobuhvatni plan spasenja.

Ali ovim riječima nije razriješen problem. On je samo reformuliran na način ispunjen ljudskim iskustvom i razumom. Problem predestinacije bio je čak radikalnije 'riješen' u Evropi i Sjevernoj Americi poslije doba prosvjetiteljstva. Tako je absolutna sloboda izbora prepostavljena kod 'autonomne individue' pristajala svijesti o životu širokih slojeva. Slobodna volja je spoznata i više nije bila upitna. Smatrano je nazadnjim ukoliko bi neko postavio pitanje postojanja barem ograničene forme predestinacije, uprkos činjenici da slobodna volja, kao i njena oprječnost, ne mogu biti znanstveno dokazane. (U odsutnosti Boga, naravno, teološki problemi iščezavaju sami po sebi.)

U islamu je također bilo, i još uvijek ima različitih pokušaja, da se problem predestinacije riješi racionalno.

U suprotnosti sa vjerovanjem u potpunu predestinaciju koje je manifestirano u ranom periodu (džabrije), mu'tezilijska filozofska škola naučavala je slobodnu volju u Bagdadu još u devetom stoljeću. U skladu sa učenjem ove škole, Bog je stvorio u čovjeku skrivenu sposobnost da bude uzrokom akcije. Tako je ljudska akcija imala dva uzroka.

Jedan - koji se mogao pripisati Bogu, i drugi - čovjeku. Nije ni najmanje čudno da su takve pozicije ponovo koristili u novije doba modernisti poput 'Al-'Afgânija (1839.-1897.)<sup>1</sup> i mladog Nijemca neomu'tezile Muhammada Yildirima Kalischa.

Istinsko islamsko istraživanje pitanja slobodne volje bliže je Kur'ânu i kompleksnije. Ono uzima kao ishodište predodžbu o Bogu koja proizlazi iz vlastitog opisa Njega Samoga. Kao što je dobro poznato, božija 'lijepa imena' (7:180) uzimaju se iz Kur'âna,<sup>2</sup> navedeno ih je 99,<sup>3</sup> ali najvažnije ime koje nadmašuje liudsko poimanje nije među njima. 'Imena' upućuju na esencijalne karakteristike - a nikako na 'personalne': Ona su aspekti, izrazi Boga i načini u kojima On manifestira Samoga Sebe. Tako saznajemo da je On:

- Sveznajući ('Alîm, *Habîr*, *Muhît*, *Muhsî*, *Hâsib*, *Samî*, *Basîr*, *Râ'î*, *Nâzir*, *Mudrik*), Onaj Koji sve zna;
- Svemogući (*Qadîr*, *Qawiyy*, *Qâhir*, *Gâlib*, *Azîz* Ěabbar);
- Stvoritelj *ex nihilo* i zaštitnik svih stvari (*Hâlik*, *Barî* *Musawwir*, Ěâ'il, *Sâni'*, *Muğîd*), takoreći originalni pokretač svega, svih akcija (*Fâ'il*, Āmil, *Mubdi*');
- Apsolutni Vladar i Gospodar svega (*Mâlik*, *Rabb*, *Sayyid*, *Samad*);
- Onaj Koji kažnjava (*Muntaqim*);
- Pravedni ('Ädil, *Hakîm*, *Qâdî*);
- Dobročinitelj Blagi; Onaj Koji opršta, Svemilosni, (*Rahmân*, *Rahîm*, *Muhsin*, *Mutafaddil*, *Latîf*, *Gaffâr*, *Tawwâb*), Zaštitnik i Prijatelj vjernika (*Waliyy*, *Muwâlî*) Izvor ljubavi (11:90), i Onaj Koji je pun ljubavi - Vjerni (85:14, 3:31 15:54).

Ovakva predodžba Boga ističe teškoće vezane za gore izraženi problem predestinacije koji se ogleda u otvorenoj kontradiktornosti Kur'ânskih iskaza.

S jedne strane, postoji izvjestan broj Kur'ânskih ajeta iz kojih

možemo zaključiti da je Bog - bliži čovjeku od njegove žile kucavice (50:16) - također i Gospodar svih zbivanja. Kao što je rekao 'Al-Gazâli u dvanaestom stoljeću, 'On zna za gmizanje mrava u najtamnijoj noći'. 'Što On želi to i bude, a što ne želi, neće ni biti.' 'Niko ne može odbaciti svoju sudbinu.'<sup>4</sup> Ovakvo stanovište proizlazi iz sljedećih ajeta:

*Koga Allah hoće na Pravu Stazu da uputi, On mu grudi njegove za islam raširi! A koga Allah hoće u zabludi da ostavi, On mu grudi njegove tjesnim i tegobnim učini... eto tako Allah onima koji ne vjeruju gnušanje dâ (6:125).*

*Allâh je zapečatio srca njihova i uši njihove (2:7).*

*A da hoćemo Mi, svakoj duši bismo njenu Uputu dali (32:13). A za Džehennem mi smo džine i ljude mnoge stvorili (7:179). On neće biti pitan za ono što čini, a oni će biti pitani! (21:23).*

Čitajući ove ajete izvan konteksta, moguće je izvesti zaključak da je Allah samovoljni Bog koji *kažnjava koga hoće* (3:129) bez obzira zaslužuju li ljudi to, i da je sve to trajno nepromjenljivo.

Ali Kur'ân sadrži mnoge ajete koji, čini se, govore sasvim suprotno i koji su osnova za moralno podučavanje islama. Kao ilustracija mogu poslužiti sljedeći ajeti:

*A onome ko vjeruje i radi dobra djela, njemu pripada nagra- da najljepša... (18:88).*

*Allâh nikad neće krivoj stazi narod neki prepustiti, nakon što ih je uputio Stazom Pravom... (9:115).*

*Ti reci: Ako ja zalutam, na svoju sam štetu zalutao...! (34:50).*

U pogledu tako različitih navoda, najvažnija tendencija u islamu od desetog stoljeća bila je da postoji dihotomija s obzirom na prirodu Boga i pitanje slobodne volje ili predestinacije, koja se ne može riješiti ljudskom logikom, dihotomija koju, jednostavno, moramo podnositi, uprkos nedoumicama koje izaziva.

Ovu poziciju formulirala je antimutezilijska filozofska škola i

izrečena je u tradicionalnom 'ispovijedanju vjere' 'Abu 'Al-Hasana 'Al-'Aš'ârija (874.-935.).<sup>5</sup> On je tražio da se zagonetne stvari vjere prihvate onako kako su objavljene, bez pitanja *zašto* i bez traženja sličnosti u ljudskoj domeni (*Bilâ kayfa wa bilâ taṣbîh*). Teolog Muhammad 'Abduhu najveći egipatski zagovornik reforme u ovome stoljeću, ostao je pri ovome u svome glavnom djelu *Risâlat 'al-Tawhîd* (1897.): 'Pokušaj da se dovedu u sklad božije sveznanje i Njegova volja... sa čovjekovom slobodom djelovanja ravan je pokušaju da se prodre u bit božije tajanstvenosti'.<sup>6</sup>

Ovaj pristup, koji se gotovo približava agnosticizmu u svojoj poniznosti, ima na svojoj strani Poslanik sunnet. Poslanik je upozorio na cjeplidlačenje teoloških spekulacija - osobito o ovoj stvari.<sup>7</sup>

Pogledamo li pažljivije, uočit ćemo da nisu ni 'Al-'Aš'âri ni 'Al -Gazâli, ni Muhammad 'Abduhu slijedili svoje epistemološke doktrine. Sva trojica su uistinu bezuspješno pokušavali pomiriti slobodnu volju sa božijom svemoći i to na logičan i pojmovni način. 'Al-'Aš'ârijevo stajalište o '*zasluzi*' (*kasb/iktistâb*) bilo je epohalno. U skladu sa ovim konceptom, Bog je samo Pokretač ili Stvoritelj svih ljudskih akcija, ali čovjek može '*zaslužiti*' nagradu (ili tome suprotno) na osnovu svojih djelâ.

Nadalje on navodi: 'Puni smisao zasluge ogleda se u radu ih djelu usmjerrenom na zadobivanje snage, to je zasluga za osobu po čijoj izvedenoj snazi događaj se zbude'.

On vjerovatno ovime misli da je u stvarnosti sam Bog posrednik u ljudskoj akciji i da On određuje ishod, ali i sam čovjek može zaslužiti nagradu ili grijeh posredstvom svog duševnog stava koji prati akciju.<sup>8</sup>

'Al-Gazâli je preuzeo ovaj koncept, ali je otišao i korak dalje u smjeru slobodne volje. "Bog, jedini pokretač akcije svojih stvorenja, ne sprječava ih u obavljanju svojevoljnih akcija putem ambicioznosti (*maqdûra*); za Boga stvorena volja i ono što je predodređeno, sposobnost izbora jednaka je onom što je izabrano". "Kako mogu stecene akcije kompletno biti pripisane neminovnosti

(*ğabr*), kada svako nagonski razumijeva razliku između dobrovoljnih i nehotičnih (*dariûri*) refleksa"?<sup>9</sup>

Slijedi da je ovo rezultat muslimanskog nastojanja da se intelektualno slože sa paradoksom predestinacije, bez zasjenjivanja dijelova po općem znanju ambivalentnih, i bez pretjerivanja i u jednom od dva moguća pravca. Ako ništa više, muslimani su razvili višu svjesnost problema. Jedno je biti u nemogućnosti riješiti problem, a drugo skloniti ga pod tepih.

Začudno, ovaj stav je rehabilitiran otkrićima moderne fizike. Kao što je dobro poznato, od kada je Werner Heisenberg otkrio nepouzdanost principa, 1925. godine, fizika pokušava opisati unutar atomsku realnost ne koristeći alternativu nego, *komplementarne* okolnosti (čestice protiv valova). Došlo se do uvjerenja da fizička čestica, odnosno njezin koncept istodobno determiniranog i nedeterminiranog ponašnja može biti bolje pojmljen sagleda li se u svjetlu islamske teorije predestinacije. Na ovaj način - kao što je to pokazao Ulrich Schoen - muslimani mogu dokazati da se njihova vlastita nastojanja da protumače teološki i znanstveni problem (problem kauzaliteta kao dio problema predestinacije) ne mogu više potcjenjivati kao srednjovjekovne mračnjačke besmislice.<sup>10</sup>

Šta ovo znači u muslimanskoj praksi?

Poput kršćanina i praktičnog marksiste (koji, uzima li se njegov historijski materijalizam ozbiljno, trebao bi uistinu biti fatalist), musliman pokušava ostvariti svoje životne ciljeve u skladu sa motom 'Pomozi sam sebi, pa će ti i Bog pomoći'.

On osjeća osobnu odgovornost za svoja djela i svoje propuste. Nada se da će ga Bog nagraditi za dobra koja je učinio - ne stoga što je Bog obavezan uraditi to, nego zato što On sam sebi odriče nepravdu.<sup>11</sup> Musliman strahuje od kazne za loša djela mada zna za Božiju svemilost i Njegovu spremnost da oprosti. Stoga što je svjestan činjenice da je na kraju dana sve u Božijim rukama, on svaki posao počinje u Njegovo ime - *Bismillâh* - prepustajući posljedicu Njemu - '*inšâ'*- '*Allah!*' (ako Allah bude htio) - i pripisujući svaki uspjeh Njemu - *mâ šâ'*-'*Allah* (tako je Allah želio). Pored toga on

osjeća sigurnost u okrilju božije zaštite, koju će svakako, zatražiti na kraju svakog dana (10:40).

Samo ako musliman podnosi nesreću ili, ako uprkos svim njegovim nastojanjima projekt ne uspije, tada on *qismat* stanovište prepušta u prvi plan; neće očajavati, niti će čupati kosu ili trgati odjeću, nego će priznati i prihvatići da je ono što se dogodilo bilo *maktûb* (unaprijed određeno).

*... i ničiji život se ne produži niti mu se skrati a da to nije u Knjizi! (35:11).*

Kao što je Muhammad 'Asad jednom primijetio, islamski 'fatalizam' ne upućuje na *budućnost* nego na ono što se već dogodilo, na prošlost.

---

### **Bilješke:**

1. Vidi stranu 49., Arnold Hottinger: *Allah heute*, Zürich, 1981.
2. Daniel Gimaret: *Les noms divins en Islam*, Paris, 1988.; Abu Hamid al-Ghasali: *Ihya Ulum al-Din*, knjiga 2., The Foundations of the Articles of Faith', Lahore, 1974.
3. Muslim: *Sahih*, poglavljje 1117., hadis br. 6.475.
4. Vidi njegovo 'Ispovijedanje vjere' kod Hottingera, citirano djelo, strana 26 i Ihya Ulum al-Din, navedeni dio, odlomak 4.
5. Vidi Hottinger, navedeno djelo, str. 17
6. Muslim: *Sahih*, poglavljje 1113., hadis br. 6.450.
7. Mohammed Abdou: *Rissalat al-Tawhid*, Paris, 1984., str. 43., istovrsno Hamidullah: *Der Islam*, Geneva, 1968., paragraf 121.
8. Detaljnije vidi Majid Fakhry: *A History of Islamic Philosophy*, London, 1983., str. 208. i M. Abdul Hye: *Asharism u M. M. Sharif: A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963., str. 220, i dalje, a specijalno stranu 229.
9. Vidi fusnotu 4. u već navedenom djelu, strana 78; 'Al-Afghani'

kod Hottingera, citirano djelo, str. 49.

10. Ulrich Schoen: *Determination und Freiheit im arabischen Denken heute*, Göttingen, 1976.; vidi također Hans-Peter Dürr: *Physik und Transzendenz*, Berne, 1986.
11. *Vierzig Heilige Hadite*, Munich, 1978., (preveo A. von Denffer), hadis br. 17

## ***Fundamentalizam***

Svaka religija i ideologija razvijaju se na temeljima Biblije, Evandelja ili na učenjima Marksа, Engelsа i Lenjina, na 'temeljima' koji se smatraju kompletnim, neopozivim i dostatnim. Islam nije drukčiji. Njegovi su temelji Kur'ân i sunnet.

Svakoj religiji i ideologiji također je zajednička činjenica da se razvijaju kao rezultat konfrontacije sa specifičnim izazovima različitim u vremenu i prostoru.

U tom slučaju nezaustavljivo na površinu izranjavaju čitavi sistemi ideja i doktrina konačno zaokruženih u periodu 'ortodoksije', periodu koji se smatra klasičnim. Ovo postaje osnovnim obrascem za slijedenje stoga što običan vjernik, drug ili brat nije više u poziciji da formira svoje vlastito mišljenje u pogledu složenih pitanja vjere i podjela koje mu nisu više razumljive. U ovom slučaju religija i ideologija postaju domeni naučnika, svećenika i 'vodećih ideologa'.

Zbog ovih neminovnosti, sve religije i ideologije s vremena na vrijeme pokazuju potrebu povratka originalnom vjerovanju, ponovnom otkrivanju osnovnih temelja - u nadi da religija, oslobođena ljudskog balasta, može biti revitalizirana i iznova sagledavana u skladu sa aktualnim problemima. Vjernici postaju 'protestanti', pokušava se naći 'mladi Marks', modernizira se Martin Lutherov protivnik Thomas Müntzer ili kao što samozvani Christian

Franz Alt pokušava formirati novu sliku Isusa.

Ovo - i ništa više - dostoјno je imena *fundamentalizam*. Fundamentalisti se, za razliku od liberalnih Židova, ne bave revizionističkom adaptacijom religijskih temelja suvremenom dobu. Oni, za razliku od starih katolika i Društva svetog Pija Desetog, odnedavno biskupa Lefèvre - ne teže restauraciji. Njihov cilj je revitalizirati originalno vjerovanje, i to povratkom izvorima toga vjerovanja.

Ovo se može odnositi na racionalni *fundamentalizam* koji je zainteresiran za probleme našeg doba, i to na temelju doslovnog teksta Objave, njenog smisla i značenja, u nastojanju da pokaže njezinu relevantnost i vrijednost za suvremeni svijet. Ono se može odnositi i na (nipošto iracionalni) *doslovni fundamentalizam* koji se primarno bavi povratkom u *Rijč4* koja se jedino i apsolutno uzima kao važna i potpuna.

Prva tendencija teži za povratkom ka izvoru bez metodičkih ograničenja, a druga isključivo poštovanju doslovnog teksta izvora. Prvospomenuta želi reinterpretaciju izvora, a druga ne sasvim.

Oba tipa fundamentalizma nalaze se i u islamu. Međutim, termin *fundamentalizam* nema pravi ekvivalent u arapskom jeziku, nego je to zapadni proizvod, smisljen da opiše zapadni fenomen.

U užem smislu, *doslovni fundamentalizam* je termin koji je prvotno bio skovan za američke evangeličke kršćane koji su u devetnaestom stoljeću ozbiljno pokušavali literarno razumijevati i primjenjivati Bibliju i koji su, prije svega, kao 'kreacionisti' odbacili vulgarnu Darvinovu teoriju evolucije.<sup>1</sup>

Isti termin može se također primijeniti na Jevreje poput hasidijskih 'lubavita' rabina Menachema - Schneersona u New Yorku ili njihove duhovne rođake u Jerusalimu kada slijede beskompromisno doslovno razumijevanje Biblije.

Prema tome, fundamentalizam nije svojstven samo islamu. Riječ je uvijek mogla imati dva značenja. Može se definirati kao 'stav prema svijetu i pogled na njega' - ili u užem smislu riječi - "pokret

koji uzima zakonite norme i originalne obrasce ponašanja i vrjednovanja, primarno uzima islam kao konačni model izražavanja i oblikovanja sadašnjosti".<sup>2</sup>

Hanbelijska pravna škola, zajedno sa epistemološkom filozofijom eš'arija, izvršila je jak uticaj na sunijski islam od desetog stoljeća u formi fundamentalizma koji dopušta samo literarno razumijevanje.

Šayh Waliyyullâh (umro 1763.), Muhammad 'ibn 'Abd 'Al-Wahhâb, utemeljivač saudijskog vehabizma (umro 1787.), libijski *senusi* pokret iz 1930. godine, Organizacija egipatske *Muslimanske braće* i pakistanski *Gamâat Islâmî* ponovo su oživjeli ovakav pristup.

Povremeno se o literalistima govorilo da su naivni, ako ne sasvim glupi, zbog njihovog navodnog primitivnog pristajanja uz riječ. Čak što više, njihov pristup korespondentan je zaljućcima analitičke filozofije (jezika) najsuvremenije provenijencije.

Moderne znanstvene analize teksta Novog zavjeta ističu njegovu neosnovanu prirodu, pa stoga i ubrzanje dekršćanizacije. Ekvivalentna analiza Kur'âna, koju su pedantno iznijeli zapadni orijentalisti, potvrdila je, suprotno tome, autentičnost teksta i njegovu sasvim zbnujuću kompatibilnost sa suvremenim znanstvenim istraživanjima.

Uprkos tome, islam se mora boriti sa posve istim semantičkim problemima koje svi lingvistički tekstovi postavljaju: Kako treba razumijevati Kur'ân, posebno one pasaže koji su nejasni, kao zbnujuće ili čisto alegoričke.

Alegorije su više nego slikovito opisivanje, ako ne upućuju na osjetilno zamjetljive činjenice nego na metafizičke istine - transcendentnost - zato što očitovanje ontološke prirode, uključujući egzistenciju i esenciju Boga, *ipso facto* izmiče neposrednom iskustvu.

U tom slučaju, alegorije su korespondentne nerješivim šiframa, koje se ne mogu analizirati; vijestima čiju suštinu možemo jedino naslućivati poput sjenki iza zastora i koje možemo *razumjeti*

jedino na potpuno antropološki način. Pošto mnoge metafizičke istine izmiču našoj percepciji, one također izmiču i jezičkoj komunikaciji.

Stoga Poslanik kada objavljuje metafizičke istine mora saopćiti da one pripadaju svijetu tajni (gayb).

Ovoga bi trebali biti svjesni ne samo literalisti nego svi muslimani od, Fritza Mauthnera (1849. - 1923.), Gotloba Fregea (1848. - 1925.), sa njegovim esejom *Über Sinn und Bedeutung* (*Više od smisla i značenja*), jer je Ludwig Wittgenstein koristio njegovu kritiku jezika i ontologije da bi pokazao nesposobnost i neprimijenjenost jezika u metafizičke svrhe.<sup>4</sup>

Svi muslimani trebaju biti svjesni da pokušaj objašnjavanja metafizičkih alegorija u Kur'ânu - u koje sasvim sigurno spada i riječ Allâh - vodi na isti intelektualni tanki led samozavaravanja jezičkim igramu kao i ontološke spekulacije klasične filozofije.

Svjesni ili nesvjesni navedenog, kroz cijeli Kur'ân pristalice doslovnog fundamentalizma uzimaju sedmi ajet treće sure sasvim doslovno:

*... u njoj ima razgovjetnih ajeta i oni su matica Knjige, a drugi ajeti su nejasni!... A tumačenje njihovo samo Allâh zna!*

Literalizmu sklon fundamentalist svoj obzir prema tom ajetu izražava u formi smjernog i razumnog napuštanja metafizike, teologije i misticizma.

Ako je znak inteligencije prihvatići ograničenost ljudske percepcije i logike, zašto bi trebao biti znak tuposti kada muslimani postupaju isto u slučaju metafizičkih očitovanja u Kur'ânu?

S obzirom na njegov stav prema objavljenom tekstu, literalist je vjerujući skeptik, skeptični nominalist koji ima Kur'ân na svojoj strani:

*A većina njih ne slijedi ništa drugo osim nagađanja, a nagadjanje nimalo Istini ne koristi. (10:36)<sup>5</sup>*

Drugi oblik fundamentalizma, racionalni fundamentalizam, počeo se razvijati krajem devetnaestog i početkom dvadesetog

stoljeća sa selefističkim reformatorskim pokretom (doslovno: vraćanje u prošlost oponašajući primjer dostojan poštovanja). Značajne ličnosti ovoga pokreta su: Muhammad 'Abduhû u Egiptu, Rašid Rida<sup>7</sup> u Siriji, alžirski šeici Ibni Bâdis i 'Ibrâhîmi i evropski musliman Muhammad 'Asad. Ovaj pokret je razvijen kao reakcija na paralizu i dekadencu islamskog suvremenog svijeta<sup>9</sup> i na njegovu zavisnost i potčinjenost Zapadu. Ova reakcija, međutim, najvećim dijelom je ostala apologetička.

Razlog negativnog razvoja islamskoga svijeta selefije su identificirali u bezvoljnosti, malodušnosti i kolebljivosti vjere pripadnika islama, kao i u zastupanju ideje koja će u sebi nositi katastrofalne posljedice za čitavu ummu, ideje taqlîda, koja znači da je već kazano i prezentirano u Kur'ânu i u sunnetu sve što se moglo saznati, i da u poređenju sa prvom generacijom muslimana kasnije generacije imaju nepremostive teškoće u razumijevanju božanske poruke.

U srednjem vijeku takvi veliki i pobjedonosni zaključci bili su nažalost izvučeni iz finalne Objave:

*Danas sam vam vjeru vašu upotpunio i blagodat Svoju prema vama ispunio... (5:3)*

Suprotno tome, selefije su smatrali da su vrata modernog razumijevanja Kur'âna i islama ponovo otvorena (*iğtihâd*).

Selefije su u isto vrijeme nastojali očistiti islam od neislamskih elemenata koji su se vremenom u njega infiltrirali - praznovjerja, koje se među ostalim ogledalo i u obožavanju grobova i svetaca (*murabitizam*), sufiskom zastranjivanju i heretičkim elementima.

Ali, reformatori su vidjeli priliku za ponovno oživljavanje islama samo ako - kod odstranjivanja mnogih srednjovjekovnih tumačenja - bude pravljena radikalna razlika između istinskih izvora islama, Kur'âna i sunneta Poslanika (ali samo Poslanika), s jedne strane, i islamskoga prava i nauke, koji u sebi nose specifičnosti jednog vremena, a koje su krojili ljudi, pa stoga su i pogrješivi, s druge strane. Shodno tome, napravljena je konceptualna razlika

između šerijata, kao čisto Kur'ânskog, božanskog zakona, i fikha, kao normi izvedenih iz njega, a koje nemaju snagu vječno obavezujućeg zakona.<sup>10</sup>

Ovo je bilo revolucionarno za muslimane koji su trebali sebe ponovo priviknuti na ideju (svojstvenu ranom islamu) da Kur'ân nije regulirao *sve stvari* nego samo one koje je Bog smatrao neophodnim da se reguliraju, tako da postoje područja svjesno ostavljena ljudskoj regulativi i područja koja ne smiju biti ograničena bilo kakvom ljudskom regulativom.

Ovo novo pristupanje izvorima nipošto ne znači prilagodavanje Kur'âna *duhu vremena*, nego, suprotno tome, označava obnavljanje fleksibilnosti koja je garancija ne samo u svojoj biti nego i, doslovno rješenju problema koji tokom čitave historije izranjavaju na površinu.

Na nesreću, sa svojim metodama selefije nisu uspjeli razviti uvjerljiv model islamske države i islamske ekonomije koji bi bio primjeren našem dobu.<sup>11</sup> Pravi rezultati obrazovnog sistema koji je usmjeren protiv njegova održavanja kroz učenje napamet, bili su, a možda su još uvijek, nedostatni, premda se može reći da su selefije na jedan način pomogli reformu samog obrazovnog sistema, poput šejha Muhammada 'Abduhûa, na Univerzitetu 'Al-'Azhar u Kairu.

Začetnici racionalnog fundamentalizma u svakom slučaju, nastupali su veoma odgovorno i svjesno su htjeli zasjeći svoj put u 1.400 godina staru islamsku znanost. Oni su odobrili pravo na svježu i novu interpretaciju pod uvjetom da sve kvalifikacije budu date u svjetlu sljedećih činjenica:

- Kur'ân je objavljen na arapskom dijalektu plemena Qurayš;
- Poznavanje i razumijevanje Poslanika i ranoga islama prepostavke su za razumijevanje Kur'âna;
- Ovo podrazumijeva poznавање historije poslanika (*sîra*) i hadiskih znanosti;
- Svim ranijim komentarima Kur'âna treba priznati njihov

kontinuirani značaj, ali ih ne treba uzimati kao izvore potpunog i konačnog sadržaja.

Sasvim je iznenadjuće da bilo ko od onih koji su upoznali sva područja znanosti - od arapske gramatike do predislamskog pjesništva - teško uspijeva pronaći nova rješenja. Tačno je da su vrata novim interpretacijama otvorena, ali njihov prag još nije prijeđen. Zato je, čak i danas, tipični islamski znanstveni poznavalač Kur'âna, od Medine do Fesa, usprkos selefijama, još uvijek slika i prilika srednjovjekovnog poznavaca Kur'âna.

Pa, ipak, od 1970. godine scena se mijenja.

Kao što je Gilles Kepel<sup>12</sup> u glavnim crtama izložio, racionalni fundamentalizam manje predstavlja, popularizira i unaprijeđuje islamska ulema, a više znanstvena i tehnička inteligencija. To je moguće dokazati fenomenom u gotovo svim islamskim zemljama, gdje studenti humanističkih znanosti nisu ti koji se brinu i daju impuls reislamizaciji, nego su to studenti tehničkih znanosti. To je inteligencija obrazovana ako ne na zapadnim univerzitetima onda kroz zapadne metode obrazovanja, inteligencija koja je vesternizirana samo kroz *metodičke tačke* gledišta, ali ostaje vezana za islam u *eticikim* i moralnim osjećajima.

Ovi ljudi imaju izvjestan broj zapreka u pogledu tumačenja Kur'âna koje su im povjerili teolozi. Oni čitaju riječ Božiju bez filtera i izvode selektivno one pasaže koji, čini se, u sebi nose veliki i neposredni značaj. Očita je združena opasnost od radikalizma i politizacije (uvijek privilegija mladih). Ovo je posebno tačno kad studenti traže, a ne nalaze opravdanje u Kur'ânu za egzistenciju kraljeva i jednopartijskih režima.

Ako postoji opasnost za stabilnost muslimanskih zemalja danas, onda ona dolazi više od ove oduševljavajuće forme fundamentalizma nego od često manje intelektualnog islamskog integrizma, kojem je posvećeno jedno od poglavlja ove knjige.

---

### **Bilješke:**

1. Vidi Henry M. Morris: *Scientific Creationism*, San Diego, 1974.; Wolfgang Klauswitz: *Mensch und Dinosaurier - Der Kampf der amerikanischen Creationisten gegen die Evolution, Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7. novembar 1986. Ovime je muslimanski svijet bio oduševljen u sasvim malom omjeru tako da darvinizam tamo nikada nije bio univerzalno prihvaćena dogma. Muslimani su mogli sebi predočiti da Bog stvara procesom programirane evolucije.
2. Ova definicija je donesena na kolokviju održanom 22. januara 1987. godine u njemačkom Ministarstvu inozemnih poslova.
3. Vidi Maurice Bucaille: *The Bible, ihe Qur'an and Science: The holy scriptures examined in The light of modern knowledge*, preveli Alastair D. Pannell i Maurice Bucaille, Indianapolis, 1978.
4. Vidi Fritz Mauthner: *Wörterbuch der Philosophie*, tom 2., Zürich, 1980.; Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico - philosophicus*, Frankfurt, 1963.; Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* Frankfurt, 1971.
5. Vidi Kur'ân, 5:101 i 42:10, gdje se također sugerira umjerenost u interpretaciji.
6. Mohammed 'Abduhu: *Rissalat al-Tawhid*, Paris, 1984. godine, bio je prekretница.
7. Rida je kompletirao i izdao Abduhuov revolucionarni komentar Kur'âna poslije njegove smrti.
8. Muhammad Asad (1900.-1992.) demonstrira selefjska shvaćanja u svom prijevodu Kur'âna; ne manje egzemplarno za ovo mišljenje: *The Message of the Qur'ân*, Gibraltar, 1980.
9. Depresivnu situaciju koja je vladala u Mekki u devetnaestom stoljeću opisao je Heinrich von Maltzan u *Meine Wallfahrt nach Mekka*, Tübingen, 1982.
10. Vidi Muhammed Asad: *This Law of Ours*, Gibraltar, 1987.
11. Muhammad Asad je postigao izvanredan rezultat sa svojim

preliminarnim radom *The Principles of State and Government in Islam*, Gibraltar, 1980.

12. *Intellectuels et militaris de l' Islam contemporain*, Paris, 1990.

## ***Tolerancija ili nasilje***

Tvrđnja da je islam religija tolerancije *par excellence* često je neshvatljiva zapadnim promatračima. Pa, ipak, to je istina.

Kur'ân ne samo da ističe svojim vjernicima da su prirodne razlike među ljudima po pitanjima boje, bogatstva, porijekla i jezika (vidi 30:22), nego čak opisuje ideološki i religijski pluralizam kao Bogom dan:

*...A da je Allah htio, On bi vas sve jedne vjere stvorio, ali je On htio da vas iskuša u onom što vam je objavio. Zato, u dobru se natječite... (5:48).*

Ovaj temeljni pluralizam je antiteza katoličkoj doktrini *extra ecclesiam nulla salus* (izvan crkve nema spasenja). Poslanik islama je čak izrekao da će se njegova vlastita zajednica podijeliti u 73 grupe i da će to voditi ekscesivnom pluralizmu.

Potvrđeno je i drugim ajetima Kur'âna da ovo držanje prisiljava na toleranciju:

*A ti reci: 'Istina je od Gospodara vašega, pa ko hoće - nek vjeruje, a ko hoće - nek ne vjeruje! (18:29,) i*

*A da hoće Gospodar Tvoj, na Zemlji bi svi bili vjernici! Pa zar da ti svijet prisiliš da budu vjernici? (10:99)*

Jasno je da islam ne dozvoljava onu vrstu agresivnog

propovijedanja kakvu su prakticirali kršćanski misionari. Čak je Poslanik bio upozoren na ovo:

*A ti si samo opominjatelj... (11:12)*

*I reci onima kojima je data Knjiga, i neukim: 'Hoćete li primiti islam?' Pa, ako islam prime - na Pravoj su Stazi, a ako se okrenu, pa tvoje je samo da obznaniš. (3:20)*

*Ti reci: O ljudi! Došla vam je evo istina od Gospodara vašega! Ko se drži Prave Staze, taj se doista uputio na svoje dobro njome, a ko krivom stazom krene, na svoju štetu krenuo je. Ja nisam vaš zaštitnik! (11:108)*

U osnovi razumijevanja intelektualne i praktične tolerancije stoji fundamentalno stanovište u 2:256, stanovište koje je istovremeno i činjenično i normativno:

*U vjeru nema prisile!!!*

Ovo znači da je, pošto se vjera odnosi na *forum internem*, religiozna prisila bezuspješan pokušaj, zapravo je zabranjeno i poduzimanje tako beznadnog pothvata.

Iz ovog bi se razloga religijske rasprave trebale provoditi u prijateljskom i miroljubivom maniru, a njihove posljedice prepustiti Bogu. (4:59)

Nadalje, Kur'ân u gotovo svim surama bodri čovjeka na razmišljanje, na korištenje snage razuma, te na pobiranje plodova svoga razmišljanja; sve to, umjesto upražnjavanja pukog ponavljanja mehaničkih oblika.

Ali šta ako musliman porekne svoju vjeru te postane otpadnik?

Islam čak prolazi ovaj test tolerancije, uprkos činjenici da je otpadništvo uvijek kažnjavano smrtnom kaznom, ne samo u srednjem vijeku, nego i u ovome stoljeću, što je slučaj u Sudanu.<sup>1</sup>

Dogodilo se ovo u vrijeme neodrživog izjednačavanja mirnog napuštanja vjere (*ridda*) i zločinačke veleizdaje prijašnjih energičnih ratobornika za islam.

U svakom slučaju, ovu stvar danas određuje sposobnost razuma, gdje ljudi poput Muhammada 'Asada<sup>2</sup> i Fathi Osmana osuđuju egzekuciju Tâhâa Mahmûda Tâhâa kao potpuno neislamsku.<sup>2</sup> Ovo je teorija. Šta je sa islamskom tolerancijom u praksi?

Šta reći palestinskim arapskim teroristima koji vrše napade na avione, putničke brodove i aerodrome?

Dakako da fenomen političkog i ideološkog religiozno obojenog terorizma egzistira u mnogim oblastima. Ali ovo nema ništa sa islamom. U najmanju ruku, ne više nego što nasilje nemuslimana ima zajedničkog sa kršćanstvom: pristaše 'teologije oslobođenja' u Južnoj Americi,<sup>3</sup> sjevernoirska gradski gerilci, članovi njemačke organizacije 'Crvenoarmijska frakcija', francuske 'Neposredna akcija' te talijanske 'Crvene brigade'.<sup>5</sup>

Evidentno je da postoji fenomen unutarislamske spremnosti na nasilje, kojeg moramo razmotriti.

Nije li istina da se u Maroku javno jedenje, pijenje ili pušenje tokom mjeseca ramazana kažnjava zatvorom? Zar nije istina da moralna policija u Saudijskoj Arabiji koristi telefonske pozive da bi provjeravala obavljuju li ljudi namaz u predviđeno vrijeme? Zar nisu alžirski muslimani prakticirali golo nasilje radi prisiljavanja na poštovanje neslužbene zabrane alkohola i pokrivanja žena? Zar u islamskom svijetu ne postoji strah od nemira, nemilosrdnosti, odnosno netolerancije?<sup>6</sup>

Dakako da ovo ima i teoretsko i praktično zadeće.

Ovdje je važna činjenica da je fundamentalna zapovjed za prakticiranje tolerancije (u drugoj suri, 256. ajet), bila objavljena u kontekstu muslimanskih odnosa sa vanjskim svijetom, zapravo odnosa islama i drugih objavljenih religija.

Zato danas mnogi mladi muslimani u svom ophodenju sa *istovjernicima* stavljaju težište na drugi princip, baziran na osam više ili manje identičnih stanovišta u Kur'ânu,<sup>7</sup> u skladu s kojima vjernici imaju pravo 'tražiti da se čini dobro (*'al-ma'rûf'*), od lošeg odvraćati

('al-munkar'). U skladu sa sunnetom, musliman ovo čini ako je moguće 'rukom ili jezikom' ili, ako je nemoguće, onda 'srcem'.<sup>8</sup>

Jasno je da primjena ove instrukcije izvedena iz konteksta može napraviti od muslimanačuvare bespriječnosti, uhode i 'članove organizacija za borbu protiv zločina', te ljudi koji uzimaju provođenje zakona u svoje ruke spajajući javnog tužioca, suca i ekzekutora u jednoj osobi.

Oni koji misle ili, što je lošije, rade na ovaj način krše sljedećih sedam fundamentalnih principa islama:

1. Kur'ân je institucionalizirao hilâfet - pa, prema tome, i islamsku državu. Ovo znači da se u islamu monopol vlasti pripisuje vlasti. Sve dok je država u poziciji da nametne zabranu alkohola, muslimanu nije dopušteno da uzima pravdu u svoje ruke.

2. Prisiljavanje u stvarima religije rađa licemjerstvo, držanje koje Bog mrzi.

3. Umnogome duševni stav određuje moralne poslove, tako da se hvale vrijedni poslovi ne mogu prenositi primjenom sile. A Poslanik je rekao: 'Vjera je iskrenost'.<sup>9</sup>

4. Kao ho sam pokazao, Kur'ân čak ne traži *svjetovnu* kaznu za odmetništvo. Kako se onda može odrediti kazna za neizvršenje drugih, manje važnih akcija ako za to nema osnove u Kur'ânu?

5. Najveći dio Kur'ânom zabranjenih radnji ne kažnjava se *svjetovnim* kažnjavanjem. Nije posao gorljivih individua da ovdje 'red uspostavljuju'.

6. Islamska država (vidi *Integrizam: islamska država*) je slobodna; svako nametanje moralnosti, s druge strane vodi u totalitarnu državu.

7. Nezamislivo je da Bog treba narediti muslimanima da zaštite intelektualni i moralni dignitet nemuslimana i njihovu slobodu savjesti (2:256), a da pri tome želi vidjeti muslimane kao izvršioce prisile.

Rezultat ovog razmišljanja je jasan: Kur'ânski zahtjev za

tolerantnošću odnosi se na muslimane same, kao i na njihov odnos vis a vis nemuslimana. Svako treba osigurati da se ono što je ispravno i pravedno provodi u njegovoj okolini - kao član svoje familije, kao šef tvornice, kao čelnik države, ali ne prekoračujući svoju nadležnost. Inače, kao rezultat pogrešnog shvaćanja integrizma, mogli bismo biti svjedoci porasta fašistoidnosti 'islamske' države - Bog to ne dozvoljava makar takve države željele sebe vidjeti kao 'teokratske'.

---

### **Bilješke:**

1. Scdamdesetogodišnji sudanski teolog Tâhâ Mahmûd Tâhâ smaknut je 1985. po naređenju predsjednika države D. M. 'Al-Numayrija zbog apostazije, među ostalim i zbog pravljenja razlike između vječnih i prolaznih vrijednosti Kur'ânskih regulativa.
2. Vidi M. Asad *The Message of the Qur'an*, Gibraltar, 1980., fusnota 45, na 5:33; Muhammed Hamidullah: *Der Islam*, Geneva, 1968., paragraf 440
3. Fethi Osman: *Islam and the freedom of faith*, Arabia, London, Juni 1985., str. 10. i novembar 1985., str. 11
4. Čini se jasnim, na osnovu instrukcija Vatikana podanicima 1984., da je Katolička crkva postajala zabrinuta glede tendencija da se skrene u nasilje u području 'teologije oslobođenja'. U sljedećoj 'Naredbi za kršćansku slobodu i oslobođenje' 1986., naučna kongregacija je osudila 'sistematicnu zaštitu nasilja, navodno nužnog za oslobođenje' i zabranila kršćanskim aktivistima bilo kakve aktivnosti spojive sa terorizmom. Vidi Martin Kriele: *Die linksfaschistische Häresie*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28. maj 1986., str. 11.
5. Vidi Thomas Ross: *Mit teuflisch gutem Gewissen*, *Fraufurter Allgemeine Zeitung*, 12. juli 1985.
6. Slimane Zeghidour: *La fin de l' islam débonnaire* u *Le Matin du Sahara et du Maghreb*, Casablanca, 24. februar 1991., str. 8

7. 3:104, 110, 114; 7:157; 9:71, 112; 22:41; 31:17
8. An-Nawawi: *Forty Hadith*, treće izdanje, Leicester, 1977., hadis br. 34
9. Ibidem, hadis br. 7

## ***Republika ili monarchija?***

### *Sunije protiv šiija*

Znam, znam; retrospektivna historijska spekulacija je beskorisna. Hipotetička pitanja tipa 'Šta bi bilo da je...', obične su igre.

Pa, i pored toga, privlačno je upitati se, šta bi se, naprimjer, dogodilo sa islamom da je 'Alija 'ibn 'Abi Tâliba, razumljivog kandidata za nasljednika Božijeg poslanika, 'Abu Bakr predložio za prvog halifu, umjesto što je sam 'Abu Bakr bio određen za tu funkciju poslije Muhammedove smrti.

Šta bi se dogodilo da je 'Alî, barem umjesto 'Utmâna bin 'Affâna, naslijedio drugog halifu Umara ibn 'Al-Hattâba? (Je li moguće njega dovesti u vezu sa ubistvom trećeg halife, što kompletno baca sjenu na njega samoga, četvrtog halifu?)

Bi li 'Alî nesvjesno postao osnivač 'frakcije' (šiija), iz koje bi se razvila jedna islamska sekta - šiizam?

I previše je tih vrtoglavih pitanja. Ja bih samo želio izvesti dva zaključka iz aktualnog historijskog kursa u vezi sa ovom temom.

Kao što je poznato, 'Alî je, kao i Poslanik, potjecao iz arapskog plemena Qurayš i, poput njega, pripadao je hašemitskoj

porodici. Kao rođak Muhammedov i zbog braka sa Fatimom, njegov zet također, u ranim godinama svoga života došao je u vezu sa islamom; historijski on se smatra prvim tinejdžerom u islamu, ako ne njegov prvi muškarac obraćenik. Kao čovjek od akcije i izvanredne hrabrosti, uvijek spreman za dvoboј do smrti, a i u isto vrijeme čedan, skroman i pobožan, vjernik sa vrlo mnogo zdravog razuma, 'Alî je bez sumnje stigao sasvim blizu ideala 'savršenog čovjeka' ('insân 'al-kâmil). Svega nekoliko osoba u historiji islama, među njima i alžirski heroj i sufija devetnaestog stoljeća 'Abd 'Al-Qâdir, korespondira predodžbi perfektne harmonije između tijela i duše u širini kakav je 'Alî bio.

Postojali bi ovi i drugi razlozi za izbor 'Alija kao prvog halife, uključujući godine starosti i zasluge. Ali njegov bi izbor sasvim sigurno bio shvaćen kao potvrda *monarhističkom* principu. S druge strane, ostala trojica halifa ranog perioda nisu bili direktni članovi Poslanikove porodice ('ahl 'al-bayt), mada su bili u srodstvu sa Muhammedom po ženskoj liniji: Poslanik je bio zet 'Abu Bakra i Umara jer su njihove kćerke 'Âiša i Hafsa bile njegove supruge, a Utmân je dva puta postao njegov zet, prvi put kao muž Rugayyin, a drugi put kao muž Umm Kultûmin.

Neizbor 'Alija za prvog halifu nije mogao spriječiti usvajanje monarhističke ideje diljem šiijskog svijeta, njeno dugotrajno igranje značajne uloge u sunijskom islamu, dok je hilafet pružao zaštitu Poslanikovim krvnim srodnicima u najširem smislu (Qurayš).

Pa ipak zahvaljujući činjenici da su 'Abû Bakr, Umar i Utmân bili *izabrani*, sunijski Islam podupirao je makar mogućnost općeg i demokratskog razvoja. Sunijski svijet bio je pošteđen shvaćanja islama kao religije od i za Kurejšije (ili širem smislu od Arapa i za Arape).

Druga spekulativna tema odnosi se na pitanje bi li, da je 'Alî bio izabran za halifu, ranije specifični šiijski svijet, islamski svijet za sebe, toliko narastao kako se to dogodilo pojasu od Libana do Afganistana, preko Sirije, Iraka, Kuvajta i Bahrejna.

Vjerovatno je neizbjježno da religijski svijet koji se oslanja na

ranije kulture poprimi karakteristike koje variraju od regionala do regionala. Ako usporedite tipičnu magribsko-andaluzijsku džamiju sa bizantsko-otomanskim ili indijsko-mogulskim, shvatit ćete o čemu govorim.

Shodno tome, sasvim je logično da je Islam poprimio mjesni kolorit u Iranu, specijalno stoga što je u Iranu došao kontakt sa visoko razvijenom kulturom, poznatom po svojoj raskoši u religijskoj imaginaciji, ako ne fantaziji (Perzija je, prije svega, bila dom ako nije stvorila obožavaoce sunca i vatre, zoroastrijanaca, mazdeka, nestorijanaca, gnostika i neoplatonista, a kasnije asasina i behajja).

Jedina upitna stvar jeste slijedeća: da li ovo neizostavno vodi do formiranja nezavisnih sekti sa neporecivim sinkretističkim crtama kako se, uostalom, na kraju i dogodilo.

Šta su izvori šiizma, forme islama o kojoj se danas mnogo govori, uprkos činjenici da joj pripada manje od 15 procenata ukupne muslimanske populacije.<sup>1</sup>

To je počelo sa političkom raspravom koja se prвobitno odnosila na pitanje monarhije, a tek joj je kasnije dat teološki temelj.

Moramo imati na umu da su porodične veze i plemenski odnosi bili stvar života i smrti pa, shodno tome, najviša svetinja arapskim beduinima - kao i svuda u predindustrijskom svijetu.

Nomad nije mogao opstati ako ne pripada plemenu barem adopcijom, niti je mogao opstati u borbi protiv prirode ili njegove neprijateljski raspoložene okoline. Izopćenje je značilo smrt.

Zamislite što znači kada, protivno ovom kultu baziranom na krvnoj vezi ('država građanskih prava'- kako bismo to danas mogli reći), Poslanik uvede revolucionarno novi princip umme - ideološkoga društva, bratstva po vjeri: nove *najbolje zajednice* (3:103,11) koja je imala prioritet nad krvnim vezama sa nemuslimanima.<sup>2</sup>

*Doista oni koji vjeruju i koji se iseljavaju... i oni koji utočište daju i pomoć pružaju, jedni druge nasleđuju i takvi jedni drugima prijatelji su! (8:72).*

*Doista su vjernici braća... (49:10).*

Je li moguće procijeniti šta je značilo kada je on - Mekanac postao poglavar medinskih plemena sa kojima nije bio u krvnom srodstvu? Šta je značilo kada je Kur'ân čak propisao poštivanje ranije sklopljenih ugovora sa neprijateljima svojih prijatelja (8:72),apsurdnu ideju do tada?

Konkretno shvaćeno i prakticirano - sveobuhvatnije u islamskom svijetu nego igdje drugdje - ovo znači da su u islamu svi ljudi jednaki, bez obzira na njihovo porijeklo i boju kože. Samo se jedna razlika uvažava: kvalitet pobožnosti. Shodno tome, Poslanik je izabrao čovjeka crne kože, Bilâla, za prvog oglašivača molitve (*mu'addina*), a Salmâna 'Al-Fârisija za finansijskog savjetnika. I, što je važnije, on nije preporučio nasljednika svojoj zajednici, ostavljajući tako svim kandidatima jednaku mogućnost.<sup>3</sup>

Razumljivo je da su prvi muslimani prihvatali prirodnu prednost u očuvanju islamskoga naslijeda onih koji su prvi primili islam i koji su zbog svoje vjere bili prisiljeni bježati. Ovo je dovelo do hilafeta, u kojem su prvobitno birani isključivo prijašnji Mekanci, Kurejšije, i pripadnici kvaziplemičkih porodica, kao što je Banû 'Umayya ('Utmân), mada se Muhammed protiv ovoga najžešće borio.

'Alijeve pristalice su upravo ustale protiv ovoga. Nisu željeli napraviti hilafet dostupan svima muslimanima od reda. Željeli su ga rezervirati za Poslanikovu porodicu u nazužem smislu - za 'Alija i njegove muške potomke. Čak i da nije bilo moguće optužiti 'Utmâna za nepotizam, ovo bi ga stanovište stavilo u oštru opoziciju 'Aliju.

Posljedice nastupajuće borbe, u kojoj sa današnje tačke gledišta nijedna strana nije branila istinsku islamsku poziciju, dobro su poznate. Dogodilo se sljedeće između emevijskog halife Mu'âwiya, petog po sunijskom računanju, i 'Alija, prvog halife po šiijskom računanju, i njihovih sljedbenika:

- prvi rat između muslimana,
- otcjepljenje haridžija, danas zvanih 'ibadije', tokom bitke na Siffinu (657.),

- ubistvo 'Alija 661. i ubistvo njegovog sina Husayna na Karbeli, 10. muharrema 680. godine, i odricanje prava na hilafet njegovom sinu Hasanu.

Ali najvažnija, ako ne i najtragičnija posljedica je postepeno<sup>4</sup> formiranje šijskog identiteta, jasnog identiteta uprkos unutaršijske raznolikosti, koju, između ostaloga, karakteriziraju zejdije, ismailije, septimalisti, duodecimalisti, bektašije, ilahije i alevije.<sup>5</sup>

Ustvari, šijska verzija islama se ne razlikuje samo po svojoj filozofiji, teologiji i pravu od sunijske verzije, nego i po osobitosti svoga stila, čudi i raspoloženja.

Duboke su razlike između sunija i šiija:

1. Od 'Alijevog legitimizma, jer je, shodno naslijedenom monarhijskom temelju, bio spojen s porodicom Poslanika, razvijena je specifična doktrina halife (*imâma*) koji je kod šiija bio shvaćen kao nepogrješiv u moralnom i doktrinarnom smislu (pa, imajući ovo u vidu, zauzimao je mjesto iznad Poslanika).

2. Položaj koji je 'Aliju dodijeljen kao 'Božijem prijatelju', toliko je uzvišen da je teško ne shvatiti to kao uzdizanje 'Alîja na rang iznad samog Poslanika.

3. U ovoj atmosferi znameniti, egzotični učitelj, tzv. 'sakriveni', dvanaesti imam je nestao. Šiije vjeruju da je on u zakrivenom svijetu (*gayb*) od 873./74. godine, svijetu koji podrazumijeva nevidljivu prisutnost. Očekuje se povratak ovog imama sa mesijanskom funkcijom kao Mahdija, kada nastupi Smak svijeta.<sup>6</sup>

4. Dokle god šiije imaju vlast, upravljanje zajednicom u vrijeme odsutnosti (skrivenog) dvanaestog imama obavljaju religijski znanstvenici (ulema i mule), kako je to formulirano u iranskom ustavu od 15. novembra 1979. godine u njegovom prvom poglavlju, član 5:

*U Islamskoj Republici Iranu, za vrijeme odsutnosti zakrivenog, dvanaestog imama, zadaća i pravo rukovodenja priпадaju legitimnim znanstvenicima - neka Allah odredi njegov skori*

*povratak.*

Nadalje se teokratski model uređenja države prezentira kao jedini ispravan model.

5. Šiijsko uvjerenje da njihovi znanstvenici znaju riješiti razliku između jasnih i skrivenih značenja Kur'âna, koje iznosi ili barem podstiče elita, tajanstveno, ezoteričko razumijevanje i duhovnici podsjećaju na mazdejsko svećenstvo. Tako šiijske egzegeze razjašnjavaju gnostičko-teozofske, neoplatoničke, ali također i manihejske značajke na način u kojem se svijet vidi u crno-bijeloj boji, naprimjer (demonizacija protivnika kao 'velikog satane' može se navesti u ovom slučaju).

6. Šiijsko raspoloženje je obojeno iskrenim osjećajem žalosti zbog nepravednog trpljenja 'Alija i Husayna, što se - specijalno na 10. muharrem - izražava deranjem i bičevanjem; ovaj način odražava sličnost sa motivom kršćanskog uzbuđenja.

7. Korektnom osjećanju da su bili ugnjetavani i protjerivani stoljećima, šiijska psihologija pružila je osobiti revolucionarni potencijal, ali također i njena čudnovata doktrina 'hinjenja' (*taqiyya*), u skladu sa kojom je dopustivo odbaciti svoja istinska uvjerenja. Nadalje je očitovanje iranskog ustava da se 'ova revolucija nastavlja u kući i izvan nje' sa 'zadaćom pripremanja puta za jedinstveno društvo vjernika u svijetu' (preamble) tipično šiijsko, kao i član 154 desetog poglavljia, u skladu s kojim 'Iran podržava borbu protiv tlačitelja širom svijeta'. Ovakvi glasovi nisu se čuli od Komunističkog manifesta 1848. godine, pa do sada.

8. Na kraju, postoji jedna doktrinarna razlika u pogledu odobravanja tzv. privremenog braka koji se smije prakticirati u šiijskom svijetu, uprkos činjenici što je kontradiktoran duhu Kur'ânskog porodičnog prava.

Oni koji shvaćaju islam na način kako je objašnjen u ovoj knjizi, lahko će razumjeti zašto velika većina muslimana koji sebe nazivaju'sunijamâ' ('ljudi tradicije') ne mogu prihvati takve konstrukcije, spekulacije i - sa njihove tačke gledišta - deformacije.

Sunije gledaju na islam kao religiju u kojoj svaki vjernik u principu ima isti status, bio on Indonežanin, Kinez, Norvežanin ili Arap, osobito Kurejšija,<sup>8</sup> kao i religiju kojoj svako, bez obzira na krvne veze, ima isti pristup u principu, a ne prihvaćaju okultno vjerovanje i pozivanje na teokraciju rukovođenu božanski inspiriranim klerom. Sunijama - uprkos činjenici da su vjero dugi vremenski period održavali Arapi, Berberi, Perzijanci i Turci - islam je globalna, univerzalna religija, protivna elitizmu i patrijarhalizmu, religija oslobođena misterije i iznutra shvatljiva za svakoga.

Veoma je važno naglasiti da je islam 'religija srednjeg puta' (2:143) koja odbacuje ekstremizam, pretjerane emocije, očajavanje zbog prošlosti, nasilje i revoluciju kao maksimu.<sup>9</sup>

*Ne pružaj nikako oči svoje na raznovrsje onoga što smo nevjerujućima Mi, da uživaju, dali života ovosvjetskoga čari, da bismo ih time na kušnju stavili!* (20:131)

Na posljetku, ne trebamo zaboraviti da sunije duboko poštuju i Poslanika i 'Alija, ali je to poštovanje u propisanim granicama i daleko od staze koja bi vodila u obožavanje kao što je to u slučaju Isusa Krista.

Kada Bog kaže Muhammedu da rekne: *Ja sam čovjek kao i vi samo* (41:6), jasno stavlja granicu neumjerenom obožavanju čak i od najpobožnijih i najmaštovitijih.

Drugim riječima, sa sunijske tačke gledišta vrijednost krvnog srodstva sa Muhammedom ne može podržati ogromno zdanje šiija.

Pa, ipak, nemusliman bi se mogao upitati, je li musliman svaki onaj koji sebe smatra takvim. U skladu sa Kur'ânom i Poslanikovom tradicijom, sud o ovome može dati samo Bog.<sup>10</sup> Osim toga, neki vjeruju da je muslimanima različitih tendencija dostatno ako barem jedni s drugima dijele Allaha, kiblu (pravac u kojem se vjernik okreće u vrijeme molitve) i Kur'ân.<sup>11</sup>

Čak ni na ovako pojednostavljenim temeljima, ja ne vidim u budućnosti šansu za 'ponovno ujedinjenje' sunija i šiija poslije odvojenosti koja traje već 1.370 lunarnih godina. Sporazum bi se

mogao postići u praktičnim stvarima sa kojima bi bio uglađen put za priznavanje šijske pravne škole kao takoreći petog sunijskog 'mezheba'. Ali, u oblastima filozofije i teologije ostaje mnogo toga na obje strane što ne može biti prebrođeno. Osobito, nijedna strana se ne bi mogla suočiti sa šijskim odricanjem njihove gnostičke i ezoteričke interpretacije Kur'âna.<sup>12</sup>

Pa, ipak, preostaje nam zajedno u miru živjeti i zajedno se moliti. A to nije neka vještina!

---

### **Bilješke:**

1. Sažet pregled šiija dao je Muhammed Husejn Tabatabai: *Introduction a la Connaissance de l' Islam*, Teheran, 1985.; Ali Erwin Bauer: *Die Shiiten*, Cibedo, Frankfurt, 1990., br. 4, str. 106.-113.; postoji dobar opis atmosfere kod Petera Scholl Latoura: *Allah ist mit den Standhaften*, Stuttgart, 1983., str. 133.-207
2. Nije sasvim jasno može li prioritet među muslimanima biti dat krvnom srodstvu, kao što bi se moglo procijeniti na osnovu 8:75 i 33:6. Vidi Muhammad Asad: *The Message of the Qur'an*, Gibraltar, 1980., fusnote br. 86 na 8:75 i 9 na 33:6
3. Omer je shvatio ovako, vidi Halid Ünal Al Faruq: *Umar ibn al-Hattab*, Cologne, 1986., str. 62
4. Šestog šijskog imama, Džafera al-Sadika, uzimali su osnivači malikijske i hanefijske pravne škole kao predstavnika sunijske ortodoksije, vidi M. M. Ahsan u *Muslim World Book Review*, Leicester, 1990., br. 10, str. 13
5. Anton Dierl ih je opisao kao 'šiije bez šerijata'
6. Jassim M. Husain: *The Occultation of the Twelfth Imam*, London, 1982.
7. Alevije u Turskoj se ovim uveliko služe.
8. Postoje desetine hiljada muslimana koji - zato što mogu pripisati svoje porodično porijeklo Muhammedu ili vjeruju da

mogu - sami sebe zovu Šerif, Sejjid, Mewlay i na nesreću često vjeruju da su oslobođeni prakticiranja šerijata bez straha od konzervativaca. 'Šurefa' u Maroku su se često meni predstavljali takvima sa čašom viskija u ruci.

9. Vidi Martin Kraemer: *Shi'ism, Resistance und Revolution*, London, 1987.
10. 4:94; Muslim: *Sahih*, XXVII, br. 116
11. Mustafa al-Raf'i: *Islamuna*, Northwood, Middlesex, 1987., sugerirajući ponovno ujedinjenje sunija i šiija
12. Ovo je bazirano na ezoteričkoj i neobičnoj interpretaciji jedne rečenice 33. ajeta 33. sure, na osnovu koje se izvodi nepogrješivost uzvišenog položaja Poslanikovih potomaka.

## ***Integrizam: islamska država***

Odnosi između Istoka i Zapada, ilustrirajući dvije teorije države, svaka sa različitim ustavnim konceptima, stoje u nepomirljivim suprotnostima.

S jedne strane, imamo sekularizam kao svjetovni model, sa njegovom dalekosežnom, ako ne totalnom odvojenošću države i religije. Najdosljednije je proveden u Francuskoj, dok u većini zapadnih republika poput SAD, Velike Britanije i Njemačke vjera i država ostaju spojene na određenoj razini (u religijskom obrazovanju, školskim molitvama, crkvenoi taksi, odmorima, svetkovaranju nedjelje). Odvojenost religije i države je shvaćena kao *conditio sine qua non*, kao osnovni uvjet za istinsku demokraciju, baziranu na vladavini zakona i političkom pluralizmu.

S druge strane, nalazimo islamski integrizam, koncept integracije države i religije čak i u demokratskoj državi.

Obje strane našle su probitačan bojni poklič za svoje pozicije. Na kršćanskoj strani čujemo frekventno citiranje biblijskog pasaža: 'Podaj caru carevo, a Bogu Božije'.<sup>1</sup> Islam odgovara sloganom: *Dīn wa dawla* (Islam kao 'religija i država').

Čak i iko se ova formula ne nalazi u Kur'ânu, cijela kur'ânska objava je 'integristična' na način da gleda muslimana kao moralnu osobu koja svo vrijeme treba misliti i djelovati u neograničenom

teocentričnom maniru, a po svom karakteru i kao građanin države. Islam posjeduje čovjeka u njegovoj kompletnosti.

Muslimani vjeruju da je zapadna koncepcija iluzija, a možda čak i samoobmana; za njih je to izvjesno jer:

- država ne može biti oslobođena ideologije: pažljivo pro-matrano, čak je i antiidelooški neutralni sekularizam sam po sebi ideologija, isto vrijedi i za odbacivanje ideologije;

- pokušaj odvajanja religije i države vodi šizofreniji pojedinca, budući da niko nije kadar prakticirati svoju vjeru na prolaznim osnovama.

Istinski pobožna osoba ne može izručiti svoju vjeru u gardarober.

Prije Machiavellija i sve dalje do devetnaestog stoljeća kršćanstvo je branilo slične poglедe. Zapravo, transformacija evropskog kršćanstva u suvremni svijet država bila je trijumf sekularnog čovjeka nad transcendentalnim, za religiju vezanim čovjekom - jer sila Boga ne moli.

Do dana današnjeg država je u Evropi mitologizirana i napravljena svetom sa ozbiljnim posljedicama i na Zapadu i na Istoku, bazirana je na političkim teorijama koje mogu lako biti demaskirane kao otrcan supstitut metafizike.<sup>2</sup>

Iz ovih razloga islamski svijet reagira na ekstremno osjetljiv način kad jedan njegov član npr. Egipćanin 'Ali 'Abd 'Al-Razzâq - istražuje princip *dîn wa dawla* i preporučuje sekularnu islamsku državu.

Finalna formula nije 'religija je država', nego: 'religija i država'. Istiće se da ovo dvoje nije identično, nego su to različite sfere koje se na islamski način moraju dovesti u harmoničan odnos.

Doista je mnogo istraživano pitanje postoji li finalna islamska teorija države,<sup>3</sup> a njime su se opsežno bavili njemački orijentalisti poput Gustava von Grunebauma<sup>4</sup> i Tilmanna Nagela.<sup>5</sup>

Nije lako odgovoriti na ovo pitanje makar je bilo nekoliko

visoko cijenjenih teoretičara islamske države kao što su 'Al-Fârâbi (umro 950.),<sup>6</sup> Nizâm Al-Mulk Tûsi (1018. - 1092.)<sup>7</sup> i najvažniji 'Abu 'Al-Hasan 'Al Mawardi (974. - 1058.).<sup>8</sup>

Teško rješivo pitanje oni tretiraju u svojim djelima koja su razvijena na minimalnim Kur'ânskim osnovama i dalje primarno reprezentirajući 'pogrješiv rad smrtnika' iz perspektive racionalnog fundamentaliste. Zapravo, Kur'ân - koji je objavljen poslije Platona, a prije Dantea i Hegela - ne upućuje sasvim na državu u suvremenom smislu. Prije on uzima moralno društvo (ummu), koje garantira zdravu i prikladnu životnu sredinu i uspješan razvoj islama.

U aktualnoj stvari samo tri elementa, s obzirom na organizaciju države, mogu biti izvedena direktno iz *Kur'âna*. (Od preko 6.000 ajeta, samo njih 200 imaju normativni karakter). Ti elementi su:

- *predsjednički princip*, u skladu sa kojim predsjednik države (halifa ili emir) a ne komitet ili politbiro moraju stajati na čelu države. On funkcionira kao nasljednik Poslanikov, a ne kao 'Božji reprezentant' u papinskom smislu;<sup>9</sup>

- *-princip savjetovanja* u skladu sa kojim se izvršna i zakonodavna vlast moraju provoditi na temelju dogovoranja i savjetovanja (*šûrâ*);<sup>10</sup>

- *princip islama kao državne religije*<sup>11</sup> kojim se zahtjeva da na čelu države bude musliman i da cjelokupno zakonodavstvo bude zasnovano na Kur'ânu kao najvišem zakonu zemlje ili njezinu 'ustavu' istovremeno vodeći računa o nemuslimanskim manjinama.

Indirektno iz ova tri principa možemo izvesti i četvrti, princip demokracije. Da se zaključiti da, iz prava umme kao takve i Kur'ânskog stalnog inzistiranja na vladavini pravde, spomenute obligatne konsultacije nemaju samo savjetodavni, nego i obavezujući karakter.<sup>12</sup> Ovu je interpretaciju prihvatio Muhammad 'Abduhû, kasnije su je usvojili Rašid Ridâ, Mawlânâ 'Abu 'Alâ 'Al-Mawdûdi i Muhammad 'Asad, a danas je ponovo zastupaju Fathi Osman i Said Ramadân.<sup>13</sup>

S druge strane, islamska demokracija ne podrazumijeva neograničeni suverenitet ljudi. Poput svakog drugog parlamenta, i islamski parlament mora imati na umu ustrojstvo, u ovom slučaju Kur'ânske norme, šerijat u najužem smislu. U ovom širokom okviru slobodna bi bila organizacija države, ekonomski sistem, sistem krivičnog zakona itd., budući da Kur'ân dozvoljava maksimalnu fleksibilnost u ovim stvarima.

Na ovaj je način Muhammad 'Asad objasnio u svojoj pionirskoj knjizi *Principi države i vlade u islamu*, plod njegova životnog rada, da je idealna islamska država, država u kojoj vlada zakon, parlamentarna republika sa uređenjem koje bi moglo korespondirati sa zapadnim uređenjima na osnovnim razinama (ljudska prava, partijski pluralizam, zaštita manjina) dotele dok ostaje osigurano da čelnik države bude musliman, islam bude državna religija i Kur'ân - najviša konstitucionalna norma.

Rana islamska historija potencijalno je utemeljila demokratsku tradiciju, mada ne na prinudan način: prvi halifa 'Abu Bakr izabran je javno 632. godine u Sakifi poslije debate i povlačenja njegovih protivnika. Ovaj proces nije ponovljen, nije postao jasna sunijska praksa. Drugi halifa Umar izabran je aklamacijom (634. godine) bez protivnika. Godine 644. biračko tijelo koje je brojalo šest dobro sposobnih velikaša ranog islamskog perioda, uključujući i 'Alija, izabralo je trećeg halifu Utmâna. Iz poštovanja prema prvim vjernicima ('al *tâbiqûn*), mekanskim iseljenicima ('al *muhaġirûn*) i drugovima Božijeg poslanika ('al-*ashâbiyûn*), prve generacije muslimana su, sasvim prirodno, zahtijevale da i kandidati i birači budu specifično određeni u stvarima njihove islamske prošlosti. A kasnije su generacije podigle zahtjeve imamima tako visoko, barem u koncepciji Fatimida, da je imam postao 'stvorenje sa višom egzistencijalnom kvalitetom' (Tilmann Nagel). Sličan trend u kršćanskom svijetu počeo se kretati u suprotnom pravcu sa počinjanjem razdoblja demokracije i usvajanja fundamentalnog demokratskog principa koji je zahtijevao jedino pozitivan izborni rezultat kao kvalifikaciju za izborni položaj.

Jednakost pred zakonom sada podrazumijeva da prijašnji

kaplar, glumac ili šef tajne službe moraju imati istu šansu za zauzimanje najvišeg položaja kao i vrlo poštovani profesor političkih nauka.

U islamu, međutim, političko podneblje stvara klimu u kojoj su personalne i tradicionalne odlike vrlo visoko vrednovane tako da muslimanski svijet nastavlja biti antipopulističan.

S druge strane ovog historijskog zaleda, jasno je da tradicionalna interpretacija islama dozvoljava raznolike forme države, uključujući i monarhiju, sve dotle dok su one bazirane na formalnom i neformalnom konsenzusu, pa su stoga legitimne. Figura 'dobrog i pravog vladara' još je veoma živa, posebice među mladim integirstima.

Iz dosada kazanog nameće nam se zaključak da su demokracije najspasobnije u rješavanju osnovnog problema svake države: *quis custodiet custodes* (ko će kontrolirati kontrolore?) budući da je demokratski proces potvrđen kao najprikladniji u sprječavanju zloupotrebe ovlašćenja. Islamsko društvo morat će se uhvatiti u koštač sa problemom kontrole, jer idealno carstvo primjenjenih Kur'ânskih vrijednosti istinski ne može zaživjeti bez državnih institucija.

Ustav Medine kao grada-države koji je Muhammed donio kao njezin šef nakon preseljenja iz Mekke, karakterističan je barem za one koji uzimaju rani islamski period, 'zlatno doba halifa na pravom putu' (*hulafâ'i' 'al-râshîdîn*) od 632. do 661., kao definitivni model u svakom pogledu i za sva vremena. (Poznat kao *Sahîfa ili Kitâb 'al-Rasûl*).<sup>14</sup>

Po mome mišljenju, postoji malo toga što bi bilo relevantno za današnji svijet iz ovog historijski jedinstvenog primjerka i dalekovidnog Ustava, koliko god on bio revolucionaran u stvarima pravne teorije; dakako, ne bi se moglo izvesti i nešto što bi bilo suprotno demokratskom razvoju islama zato što je Ustav Medine:

- reakcija na osobitu situaciju (položaj jevrejskih i muslimanskih plemena bio je zatvoren) pa je stoga:

- medinski Ustav bio privremenog karaktera
- bio je oslonjen na utjecaj božanski inspiriranog Vjerovjesnika, položaj koji ne može zauzeti ni jedan čelnik države.

Pod ovim okolnostima nije iznenađujuće što se muslimani kao i kršćani tokom njihove historije zatiču kako žive u sasvim različitim tipovima države: u šejhovoj zemlji utemeljenoj na plemenskoj lojalnosti, režimima baziranim na jednopartijskom sistemu, u državama pod diktaturom harizmatičnih vođa, monarhijama i teokratskim državama.<sup>15</sup>

Tako je život u stvarnoj demokraciji jedino omogućen muslimanima u dijaspori.<sup>16</sup>

Potrebno je evidentirati na temelju ovoga što je rečeno da zahtjev za teokratskom formom države ne podrazumijeva državu analognu Homeinijevu Iranu u kojoj je sva vlast u rukama teologa kao najboljih stručnjaka i najviših političkih autoriteta. Nasuprot ovome, ne postoji ni jedan Kur'ânski ajet koji se bavi detaljima organizacije političke vlasti. Ponovit će da *dîn wa dawla* prepostavlja da su vlast i položaj imama dvije odvojene funkcije, u duhu islama dovedene u sklad, ali uprkos tome različite funkcije.

Ali, ako muslimani zaboravljaju da su politički akti domen smrtnika, da Bog tolerira vlast, ali je ne ustoličuje, da islam ne poznaje kler - onda islam može biti islamska teokracija, despotizam i istinska totalitarna mora.<sup>17</sup> Teokracija je, dakle, shvaćena potpuno kao neislamska.<sup>18</sup>

Na kraju nam preostaje da se upitamo kojeg se to državnog koncepta pridržavaju oni 'integristi' koji danas daju islamu politički oblik širom arapskog svijeta.

Ovi islamistički pokreti, čiji je utemeljitelj bio 'panislamist' Gamâl 'Al-Din 'Al-'Afgâni (1838. - 1897.), nesumnjivo su primarno antizapadno orijentirani. Oni se brinu za ponovno podizanje digniteta svoga naroda, nanovo stičući političku, kulturnu i ekonomsku nezavisnost od svojih nekadašnjih kolonijalnih gospodara. Oni

također, uglavnom nesvesno, odbacuju zapadnu formu demokracije, budući da su je iskusili kao instrument kolonijalnog podjarmljenja, pokušanu deislamizaciju, utjerivanu kršćanizaciju i kao *de facto* put koji bi vodio u ateizam.

Islam igra veliku ulogu u ovoj reakcionarnoj pobudi stoga što on služi ne samo kao linija razgraničenja sa Zapadom i sredstvo za ponovno otkrivanje identiteta i samopoštovanja, nego i kao treći put između kapitalizma i socijalizma i izlaz iz nerazvijenosti u duhovnu i kulturnu autonomiju. Kao takav, islam je sredstvo politike, i ne samo politike i ne jedino aktualne politike. Od kada je Hasan 'Al Bannâ (1906.-1949.)<sup>19</sup> osnovao organizaciju Muslimanske braće (*Al-'Ihwân 'al-Muslimûn*) u Egiptu i odredio njenu programsku orientaciju, religiozna komponenta vjerovatno je ostala dominantna.

U ovom fenomenu obnavljanja, velika greška bila bi previdjeti autentične religijske elemente, bez kojih njegova snaga i atrakcija ne bi mogli biti potpuno objašnjeni.

U eri revolucija, normalno bi bilo da i islamski pokreti također vide u islamu revolucionarni koncept, pravdajući i nasilje ako je potrebno (vidi *Toleranciju ili nasilje*). Oni su, zapravo, zaokupljeni činjenicom da se u Kur'ânu koncept revolucije ne pojavljuje niti na jednoj stranici, za razliku od Biblije i Novog zavjeta, a sam Kur'ân tome prepostavlja potrebu kontinuirane promjene i u duhovnom i u materijalnom svijetu.<sup>20</sup>

Strategija muslimanskih integrista u cijelosti korespondira sa dobro poznatim ljevičarskim revolucionarnim pristupom; drugim riječima, ona čini arapske zemlje revolucionarnim na islamski način, tako što ih integristi žele opisati u njihovom suvremenom položaju kao neprosvijećene. Ovo se ne provodi *odozgo*, što zahtijeva više strpljenja, nego *odozdo*, što se čini bržim. Ako pažljivije istražimo ovo pitanje, vidjet ćemo da to zahtijeva više od puke taktike. To je pitanje podijelilo intelektualce u suvremenim islamskim, ponovno oživljenim pokretima. Oni su, poput pakistanskog pokreta 'Al-Tablig 'Al-Islâmi, koji starta sa prepostavkom da se islamska država može stvoriti kroz formiranje istinskih islamskih ličnosti, usredsređeni na rad na individualnom i unutarmisionarskom poslu. Drugi, uključujući

neke u Engleskoj i Njemačkoj, stavljaju islamske političke partije na stanovito mjesto ili u okvir blizu centra vlasti, na način kako je to slučaj sa španskom katoličkom organizacijom Opus Dei.

Uprkos mom osobnom kontaktu sa nekoliko lidera integrističkih grupa, nisam u poziciji pretkazati koja bi vrsta države proizšla iz političke pobjede integrista Alžira, Tunisa, Jordana ili Egipta.

Analitički je teško znati gdje startati sa programom tačaka kao što su tačke: 'Kur'âن je naše uređenje' (*Hasan Al Bannâ*), ili: 'Postoje samo dvije partije, Božija partija i partija Satane', ili: 'Suverenitet pripada Allahu' ('al-hâkimiyya lillâh'), sve dotle dok kruto shvaćanje šerijata ostaje briga u svakom pogledu. Na nesreću, imam razloga sumnjati da - kada govore o 'uvodenju šerijata' - čak ni reprezentanti islamskih reformskih pokreta ne misle na šerijat limitiran Kur'ânskim zakonom, nego na zdanje islamske ortodoksije iz četrnaestog i petnaestog stoljeća.<sup>21</sup>

Bilo kada i bilo gdje, ovo je stvar na kojoj se radikalni muslimani (integrsti i islamisti) susreću sa konzervativnim muslimanima (tradicionalistima i ortodoksnim muslimanima) u zajedničkom djelovanju.

Ovaj fenomen djelovanja ekstremista teško da je nov?

---

### ***Bilješke:***

1. Vjerovatno je Isus samo zahtijevao da se državni porezi plaćaju državnom valutom.
2. S. Parvez Manzoor: *Islam as Politics, The Muslim World Book Review*, Leicester, 1989., br. 3, str. 3; *Manzoor: Politics with out Truth, Metaphysics or Epistemology, The Muslim Book Review*, 1990., br. 4., str. 3
3. Selekcija enormno velikog broja radova uključuje: Alfred von Kremer: *Geschichte der herrschenden Ideen im Islam*, Leipzig, 1868.; Ed. K. Ferdinand i M. Mozaffari: *Islam, State and Society*, London, 1988.; Daniel Pipes: *In the Path of God: Islam*

*and Political Power*, New York, 1984.; Bernard Lewis: *The Political Language of Islam*, Chicago, 1988.; P. J. Vatikiotis: *Islam and the State*, London, 1987.; Axel Köhler: *Islam - Leitbilder der Wirtschafts - und Gesellschaftsordnung*, Cologne, 1981.

4. Vidi naprimjer njegovo djelo: *Der Islam im Mittelalter*, Munich, 1963.
5. *Staat und Glaubengemeinschaft im Islam*, drugi dio, Munich, 1981.
6. Vidi pregled u M. M. Sharif *A History of Muslim Philosophy*, prvi dio, Wiesbaden, 1963., str. 704
7. *Traite de gouvernement (Siyasatname)*, Paris, 1984.
8. Vidi M. M. Sharif, isto, str. 717
9. 4:59; 2:30
10. 3:159; 42:38
11. U 4:59 kaže se: *O vjernici pokoravajte se ... i onim vašim ljudima koji vam zapovijedaju.*
12. Dalje reference u vezi s obvezujućim karakterom savjetodavne procedure za halifu, vidi Muhammad Asad: *The Message of the Qur'an*, Gibraltar, 1980., fusnota 122, na ajet 3:159
13. Fathi Osman: *Modern Islamists and Democracy*, Arabia, London, mal 1986., str. 9; Said Ramadan: *Islamisches Recht*, Wiesbaden, 1980., str. 131; Fatima Mernissi: *La Peur-modernité. Conflit Islam - democracie*, Paris, 1992.
14. M. Hamidullah: *The First Written Constitution in the World*, treće izdanje, Lahore, 1975.; Yussuf Abbas Hashmi: *Kitabu-r-Rasul - The Constitutional Dictation of Muhammad*, Karachi, 1984.
15. Abdul Rahman Abdul Kadir Kurdi: *The Islamit State: A Study based on the Islamit Holy Constitution*, London, 1984.; James V Schali: *Reason, Revelation and the Foundation of Political*

*Philosophy*, London, 1987.

16. Današnja Turska se ne smatra zemljom islamske demokracije, ali se ne predstavlja ni kao sekularna republika. Ahmed Fouzi Sehimi opisuje to kao 'un pays de Musulmans mais non un pays musulman' ('država sa muslimanskim stanovništvom, ali ne i muslimanska država')
17. Parvez Manzoor: *The Muslim Book Review*, 1990., br. 4, str. 12
18. Muh. Said al-Asmawy: *L'Islamisme contre l'Islam*, Paris, 1989.), prevedeno iz *Al-Islam al-siyasi*, Cairo, 1987.); Said Ramadan: isto, str. 48
19. *Five Tracts of Hasan al-Banna*, Chicago, 1978.
20. Hamam Boukhari: *Le Coran et la Revolution*, *ElMoujahid*, Alžir, 27. april 1989., str. 13
21. Za pravdanje ove sumnje, vidjeti Roswitha Badry: *Mustafa Kamal Wasfi und der Traum von einer 'islamischen Verfassung'* u *Gottes ist der Orient - Gottes ist der Okzident*, *Festschrift für A. Falaturo*, 1991., str. 83

## ***Islamska tržišna ekonomija***

Kako god islam brine za ispravno ponašanje u svim sferama života, tako isto vodi računa o poslovanju u proizvodnim zanimanjima, o nekretninama i kapitalu, ukratko: o ispravnoj organizaciji ekonomskog života.

Ali, i o ovoj oblasti - kao i o islamskoj teoriji države (vidi *Integrizam: islamska država*) - Kur'ân sadrži svega nekoliko temeljnih principa; veoma mnogo govori o ekonomskim aktivnostima muslimana, ali vrlo malo o samom ekonomskom sistemu. Islam je usmjeren ka *moralnim* aspektima ekonomske sfere, što čini osnovu njegovog stava prema socijalnom sistemu u cjelini. On je prvenstveno zainteresiran za ekonomsku *etiku* vjernika kao proizvodača, prodavača i potrošača.

Pa, ipak, postoji nekoliko važnih uvjeta utemeljenih na Kur'ânu koje treba reflektirati svaki ekonomski poredak, koji sebe naziva islamskim.

1. Kur'an zahtijeva privatno vlasništvo na principu značaja sredstava za proizvodnju.

U pravnoj teoriji, međutim, privatno vlasništvo ne smije biti predmet analize, slično apsolutnosti vlasništva u rimsко-pravnom smislu, ali budući da cijeli svijet pripada samo Bogu, privatno vlasništvo je uživanje, sa jakim socijalnim koncima za njega

privezanim.<sup>1</sup> Ova forma vlasništva ima prednost nad mogućim državnim vlasništvom i vlasništvom privatnih fondacija.<sup>2</sup> Prirodna bogatstva, poput zraka, vode, šuma, livada ili mineralnih bogatstava, ne mogu biti predmet privatnog vlasništva, ali država može izdavati odobrenja za njihovo korištenje.<sup>3</sup>

2. Musliman mora zaradivati sredstva za život proizvodnim radom. Ovo uključuje profitabilno poslovanje na tržištu koje dozvoljava slobodno formiranje cijena i zabranjuje monopol. Muhammed je bio plaćeni službenik svoje žene Hatidže u eksport-import firmi u Mekki. Zabranjen je sumnjiv profit, dobijen bez uloženog truda (na efektivnoj berzi, na tržištu roba i zaliha za buduću isporuku ili kao kamata na kapital). (O ovoj temi bit će govora kasnije.)

3. Država mora upravljati tržištem kako bi sprječila tržišno gušenje, monopol, nezakonito mjerjenje i druge forme ekonomskog kriminala. Kroz zakonodavstvo, osobito u oblasti običajnog prava i poreza, muslimanska vlada treba pokušati unaprijediti socijalnu pravdu. Ovaj cilj je korespondentan s Kur'ânskim propisima o nasljeđstvu i oporezivanju, mada visina poreza na kapital (*zakât*) nije progresivna, i sa zabranom stvaranja zaliha i rasipnosti. Niveliranje bogatstva ili dohotka nije međutim sociopolitički ideal islama.

4. Musliman ne treba biti tvrdica ni rasipnik. Kao i u svim drugim stvarima, on se podstiče da bude umjeren kao potrošač, premda ne treba postati asketa. Izvan ovih uvjeta Kur'ân garantira svaku fleksibilnost za konkretnu organizaciju ekonomskog sistema, što je činjenica koja reflektira veliku mudrost, budući da se ekonomski izazovi mijenjaju tako često da se historija ekonomskih škola mišljenja od Adama Smitha do Davida Ricarda, Thomasa Malthusa, Karla Marxa, Johna Maynarda Keynesa i Paula A. Samuelsona - čita poput historije ekonomskih zabluda, mada se svaka od teorija činila ispravnom u svome vremenu.

Suvremena islamska ekonomска znanost napravila je veliki pokušaj u pronalaženju specifičnog islamskog ekonomskog sistema, mada sa vrlo malo uspjeha.<sup>4</sup>

Takav sistem je pokrenut kao alternativa zapadnom kapitalizmu, koji obožava navodnu autonomiju pojedinca, i planskoj ekonomiji istočnog socijalizma, koja se kroz svoju slijepu zanesenost 'kolektivom' klanja državi. Slijedeći Maxa Webera i Müllera Armacka,<sup>5</sup> moguće je sagledati oba ova materijalistička sistema, ne kao nereligijsna, nego kao ideologije bazirane na izopačenim vjerskim vrijednostima. Islam može stati iznad oba ova sistema kao jedina ideologija koja dovodi pojedinca i državu u harmoničan odnos, i kao sistem koji je već u Medini, prije 1.400 godina, osigurao stupanj socijalne i ekonomske pravde o kojem je Marx mogao samo sanjati.<sup>6</sup>

S druge strane, stanovita romantičarska zamagljivanja stvarnosti tipična su za neka islamska teoretiziranja. Svi oni koji su usvojili Kur'ân i izučili ga, nisu izučili i ekonomske znanosti. I ekonomija slijedi vlastite zakonitosti. Rentabilnost, naprimjer, ne može biti zapovijeđena. Činjenica da moral i politička ekonomija trebaju biti nerazdvojni, ne znači da to oni jesu. Kao što to bankrotirani komunistički sistem ilustrira, vi ne možete izvoditi čarolije sa ekonomskim podacima. Treba biti jasno svim ekonomistima muslimanima da islamskom ekonomskom sistemu u idealnom smislu treba prethoditi umma u idealnom smislu.

Nažalost, činjenice upućuju da se neki muslimanski autori drže onoga što bismo mogli opisati kao kolektivističku ideju, pa, shodno tome, zorno prikazuju islamsku državu kao državu sa punom socijalnom sigurnošću,<sup>7</sup> što ne iznenađuje od autora sa marksističkim backgroundom.<sup>8</sup> Sa pozicija analize stvarne Kur'ânske ekonomske građe, korektnije je zaključiti da islamska ekonomija treba u suštini korespondirati sa socijalnom tržišnom ekonomijom zapadnog modela.

Ali, ova korespondencija treba ići bez prekoračenja kakva su odstupanje od propisanog standarda, financijskog iskorištavanja, trgovine sa toksičnim proizvodima kao što su alkohol, duhan i tzv. lahke droge. Isto tako, muslimani ne trebaju kopirati degeneraciju tržišta kapitala u ekonomiji baziranoj samo na kamati, profitu - koju podstiču anonimna dionička društva rukovođena zakonom trgovine.

Na kraju, islamska ekonomija razlikovala bi se i po tome što dioničarske korporacije ili druge kompanije sa ograničenom odgovornošću ne bi postojale i što bi kamata bila zabranjena. Oboje je povezano, možda čak nerazmrsivo.

Islamsko pravo ne prihvaca koncept fiktivnih osoba kreiranih dekretom ili dogovorom, odnosno ne može prihvati koncept pravne odgovornosti subjekata koji nisu živi ljudi, premda se ovo ne temelji direktno na Kur'ânu i sunnetu. Ono je rezultat razvoja islamskoga prava, koje je, dakako, s razlogom zadiralo u različite oblasti. Suvremene muslimanske države nastupaju kao pravna lica na temelju administrativnog, privatnog i međunarodnog prava. S druge strane, one čak osiguravaju pravne osnove za ustanavljanje zadužbina (*wuqûf*), ovjekovječujući želju oporučitelja, pravnu fikciju koja nalikuje zapadnom pravnom licu. Ovo bi trebalo pomoći razvoju modernog islamskog tržišta kapitala.

Plaćanje kamate je sasvim druga stvar, koja nije samo pokuđena u Kur'ânu (30:39; 3:130) nego je zaista zabranjena, mada bez objašnjanja, u finalnoj Objavi, 'âyat 'al-ribâ, nekoliko sedmica prije Poslanikove smrti (2:275):

*Oni koji jedu kamatu dići će se kao što će se dići onaj koga je šejtan udarom svojim izludio! Tako, jer oni vele: 'Trgovina je kao kamata'. A Allah je dopustio trgovinu, a zabranio kamatu.*

Danas svi studenti prve godine na Londonskoj školi ekonomskih znanosti ili na Business školi na Harvardu uče koliko je kamata značajna u akumulaciji kapitala, u reguliranju rentabilnosti, stvaranju novca, usmjeravanju i raspodjeli dohotka, kao i za ekonomsku politiku - moeni biznis direktno stimulira razvoj i kontrolira inflaciju. Iz ovog razloga, uprkos jevrejskoj,<sup>9</sup> kršćanskoj i islamskoj zabrani, svijet nikad nije bio oslobođen od kamate na kapital. Danas čak arapske zemlje bogate naftom radije investiraju svoja bogatstva na Zapad, uz vrlo povoljne kamatne stope, dok, s druge strane, neke muslimanske zemlje, među njima i Kraljevina Maroko, same plaćaju vrlo visoke zajmovne kamate.

Budući da kamata igra tako značajnu ulogu u svijetu, koji je,

prije svega, nesebičan, ali lakom, muslimanski pravnici nikad nisu prestali pokušavati relativizirati Kur'ânsku zabranu kamate ili je praviti kompatibilnom sa postojećim sistemima.

U periodu Objave, u Mekki je bila normalna praksa zaračunati pedeset procenata kamate, čak i na potrošački kredit koji je sprječavao umiranje od gladi ako bi žetva propala. Ako bi ponovno plaćanje bilo odugovlačeno, ovo zaračunavanje bi se dupliralo na stoprocentno. Imajući u vidu ove okolnosti, možda bi bilo razumno pretpostaviti da *ribâ* u smislu ajeta (2:275) ne znači kamatu, 'nego preuveličano, razuzданo zaračunavanje kamate' - možda samo upućuje na *potrošački* kredit.<sup>10</sup> Ali, ova interpretacija je kontradiktorna činjenici da je *trgovački* kredit bio poznat u to doba u Mekki i da ajet 2:275 ne govori o 'podvostručavanju kamate' iako Kur'ân koristi ovaj termin na drugim mjestima (3:130).

Drugi danas pokušavaju pomaći soluciju kroz koncept prigodnog koštanja. Ovo ne upućuje primarno na zaračunavanje u zamjenu za posuđeni kapital, nego za gubljenje pogodne prilike zarađivanja novca kojeg trpi davalac kao rezultat prebacivanja njegova stvarnog vlasništva na kapital sa statusom zamjena.

Ali, ogromna većina islamskih znanstvenika čvrsto stoje na stanovištu bezuvjetne zabrane kamate, dozvoljavajući profit samo iz kapitala koji je rezultat kreditiranja poduzetništva ili drugih metoda koji u sebe uključuju preuzimanje rizika.

Ovo bi se moglo realizirati ako bi kreditori skupa ili pojedinačno učestvovali u menadžmentu (*mušâraka*), premda bi također mogli prepustiti upravljanje drugima (*mudâraba*), aktivnim, pasivnim ili 'tihim', ali odgovornim partnerima. U oba slučaja presuđuje faktor po kojem kreditori dijele i profit, ali također i snošenje gubitka. Ovo je princip beskamatnog bankarskog sistema sa kojim Pakistan eksperimentira od 1985. godine, kad su obveznice sa fiksiranom kamatom i kamatama na štednim računima bile obustavljene.<sup>11</sup>

Hoće li uspjeti ovaj eksperiment koji prate Volker Nienhaus i Traute Wohlers-Scharf, ostaje da se vidi.<sup>12</sup> Budući da su sredstva nedovoljna, čak i beskamatno tržište kapitala mora pokušati:

- sabrati sredstva i
- usmjeriti ih u profitabilne projekte.

Oni koji moraju ostvariti ovu zadaću bez pomoći kamata suočavaju se sa istim problemom o koji se spotakla i socijalistička planska ekonomija (ali i sa drugim problemima, naravno).

Tako muslimani imaju dobre razloge da se duboko zagledaju u pravcu Islâmbâda, Riyâda, Kartuma i Teherana. Zaciјelo će jedan od njih uspjeti u stvaranju djelotvorne ekonomije sa moralnim izgledom, ekonomije za ljude!

---

### **Bilješke:**

1. Alternativni koncept 'dvojnog vlasništva' (kojim ravna Bog i čovjek) pogrešan je; vidi Akhtar A. Awan: *Quality, Efficiency and Property Ownership in the Islamic Economic System*, Boston, 1983.
2. Važno je naglasiti ovo u pogledu enormne zloupotrebe vlasništva koju čine država i privatne fondacije. U osamnaestom stoljeću 2/3 do 3/4 otomanskog državnog vlasništva bilo je u posjedu fondacija, porodičnih fondacija, što je uveliko pridonijelo finansijskoj propasti Otomanskog imperija; vidi J. R. Barnes: *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, Leiden, 1986.
3. Ovo je navedeno s obzirom na ulogu zapadnih naftnih kompanija.
4. Kako to tromjesečni *Index islamske literature* Islamske fondacije u Leicesteru pokazuje, literatura o islamskoj ekonomiji je toliko opsežna da je teško nadzirati. Za uvod na njemačkom, vidi Volker Neinhaus: *Islam und moderne Wirtschaft - Positionen, Probleme und Perspektiven*, Graz, 1982. ili A. Ghanie Ghaussy: *Das Wirtschaftsdenken im Islam*, Berne, 1989. Jezgrovit uvod dao je Axel Köhler: *Islam - Leitbilder der Wirtschafts und Gesellschaftsordnung*, Cologne, 1981.; Köhler: *Elemente islamischer Wirtschaftsethik u Land*,

*Agrarwirtschaft und Gesellschaft, Zeitschrift für Land - und Agrarsoziologie*, četvrti dio, broj 3, 1987., str. 471-490. Od literature na engleskom, vidi M. A. Mannan: *Islamit Economics: Theory and Practice*, London, 1986. i njegovu *Abstracts of Researches in Islamit Economics*, Jeddah, 1984.

5. Vidi Müller Armack: *Religion und Wirtschaft*, drugo izdanje, Berne, 1968.
6. Ziauddin Ahmed: *Concept and Models of Islamit Banking: An Assessment u The Muslim World* br. 7, 14. i 28. septembar 1985.
7. Z. Ahmed, isto, 14. septembar 1985., str. 2
8. Roger Garaudy; *L'Islam vivant*, Algiers, 1986., str. 93, prihvatajući profit samo kao mjeru kapaciteta proizvodnje.
9. Deuteronomij (peta knjiga Mojsijeva) 23:20, zabrana uzimanja kamate za Jevreje.
10. Iz ovoga razloga neki bi dozvolili zaračunavanje kamata u iznosu koji je dovoljan za obuzdavanje inflacije. Vidi A. Yusuf Ali: *The Holy Qur'an*, Brentwood, 1983., fusnota 324, na 2:275: Muhammad Asad: *The Message of the Qur'an*, Gibraltar, 1980., fusnota 35 na 30:39: A. G. Ghaussy, isto, str. 61-68
11. Ovo je barem pošteniji pokušaj udovoljavanja zabrani kamate nego ulazenje u hinjene aktivnosti sa propisima oporučenim islamskim pravom kojima su zajmovi svjesno zakrinkani u sticanje imetka kupnjom ili dogовором о трани; vidi Joseph Schacht: *Introduction to Islamic Law*, Oxford. 1964., str. 79
12. *Arabische und islamische Banken*, Cologne, 1984.

## *Islam i prirodna okolica*

Nemusliman bi mogao sugerirati da se suvremeni problemi prirodne okolice ponajprije razabiru u islamskom svijetu. Nema sumnje da zasluga za ovo ide Rimskom klubu, koji je 1972. godine podnio izvještaj 'Ograničenje razvoja' koji je poput bombe uzdrmao Evropu. Još se jasno sjećam kako je osoblje u njemačkom Ministarstvu inozemnih poslova bilo zaduženo za analize konzekvenci izvještaja strane ustanove.

Bilo bi sasvim drsko ustvrditi da su do sada islamske države bile osobito zabrinute za svoju ekologiju. S druge strane je 25. septembra 1991. godine Hans Dietrich Genscher, njemački ministar inozemnih poslova, istupio pred Generalnom skupštinom Ujedinjenih nacija u New Yorku, s riječima: "Čovjek se još uvijek poigrava ratom protiv Svijeta!" Ali budući da su islamske zemlje dio Trećeg, nerazvijenog svijeta, skupa zakonodavstva zapadnih zemalja za zaštitu prirodne okolice na globalnom planu, vjerovatno bi bila luksuzna roba za njih, tako da su ih sebi mogle priuštiti jedino visoko razvijene zemlje.

(Postoji više od zrnca istine u ovome, pa je osobito za Evropljane neumjesno ophođenje sa moralnim ciljem misionara životne okolice. Neokolonijalizam bi mogao izgledati kao prolazanje kroz ekološka stražnja vrata...)

Bilo kako bilo, njemački muslimani, osobito Ahmad von

Denffer,' Hârûn Behr<sup>2</sup> i Axel Köhler,' svi od reda šokirani stupnjem destrukcije prirodne okolice, bavili su se temeljima islamske etike čuvanja prirodne okolice. 'Islam i pitanje prirodne okolice' bila je tema simpozija održanog u povodu dvadesetpetogodišnjice rada Islamskog centra u Aachenu, 17. maja 1989.

Osnovna gledišta bi se mogla sumirati na sljedeći način:

1. Istinski proizvodač katastrofalne destrukcije prirodne okolice je oholost čovjeka koji je postao bezbožan, koji vjeruje da je neograničeni gospodar svoje životne sredine i koji udovoljava svojim prekomjernim hedonističkim i potrošačkim strastima u pogledu prirode, kao da ona nema prava egzistirati netaknuto. Musliman, na drugoj strani, zna da ništa ne pripada njemu, da sve pripada Bogu, on ne nastanjuje zemlju nastojeći steći nadmoć nad njom u biblijskom smislu, nego je nastoji koristiti odgovorno u smislu uživanja.<sup>4</sup>

2. Bog je zadužio muslimana da bude umjeren u svim stvarima, i da ne pustoši bogatstva ni pod kakvim okolnostima.

*On ne voli one koji pretjeruju (6:141).*

Generalno govoreći, ovo se svodi na princip održavanja ekološke ravnoteže, kako je i izneseno u Kur'ânskom nalogu:

*I ne činite na Zemlji nered nakon što je na njoj uspostavljen red! (7:56).*

U osobitom, ovim je iznesen zahtjev za izbjegavanjem svake raskoši, pompe i luksuza i principijelnim nejedenjem kada je neko sit. Poštujući red u prirodi, musliman je rođeni zaštitnik, čak iako katastrofa nije na vidiku.

3. Kur'ân je prepun opisa prirode čiji je cilj uliti čovjeku osjećaj poštovanja za Božije stvaranje, koje se shvaća kao najbolja moguća potvrda Božije egzistencije. Za muslimana je čitav kozmos zajednica ujedinjena u obožavanju i veličanju Boga.

Na vanjskoj razini ovo je izraženo činjenicom da je veliki broj sura imenovan prirodnim ili životinjskim fenomenima.<sup>5</sup>

U ovome kontekstu je važno da je čovjek, i sam stvorenje pa

prema tome dio prirode, sa stanovitim uvažavanjem postavljen na istu razinu kao ostali živi svijet. Ovo je izraženo u poetičkoj formulaciji iz Kur'âna:

*Sva živa bića po Zemlji što hode i sve ptice što na krilima svojim lete zajednice su, svjetovi kao i vi što ste! (6:38).*

Treba da nam bude jasno sljedeće: za muslimana životinje nisu ničiji živi objekti u smislu građanskog prava, nego su članovi svoje *umme* (mačaka, pasa, konja, itd.) upravo kako je i musliman član islamske umme. U duhu ovoga, Poslanik je otvoreno s ljubavlju intervenirao u korist mučenih i gladnih domaćih životinja ili čak malih ptica.<sup>6</sup>

4. Kur'ân niti je proročanstvo niti je enciklopedija prirodnih znanosti. On sadrži gotovo alarmantne opise aktualnih stvari, dajući mjesto i prirodnoj okolici. Ilustracija ovoga, kako je to istakao A. von Denffer, jesu ajeti koji govore o fenomenu kisele kiše:

*Vidite li vodu koju pijete, da li je vi iz oblaka spuštate, ili je, pak, spuštamo Mi?! Da hoćemo Mi, mi bismo je slanom učinili, pa zašto ne zahvaljujete?*

5. Od slične fundamentalne važnosti u kontekstu životne sredine je i Poslanikova poznata izreka: 'Čistoća je 'pola vjere'.<sup>7</sup> Nije li destrukcija prirodne okolice više puta počela sa njezinim onečišćivanjem?

Oni koji imaju sve ovo na umu, neće naći rješenje za probleme nage prirodne okolice, poput Holgera Schleipa u novom 'povratku prirodnoj religiji', niti u pomodnom zelenom romantizmu prirode. Posljedice koje su izazvane po prirodnu okolicu odbacivanjem Boga ne mogu se promijeniti obožavanjem prirode.

Ferdinand Fellmann, koji je upozorio na sentimentalne fantazije nove filozofije prirode, imao je pravo kada je ustvrdio da "istinska filozofska potreba koja izranja iz prijeteće katastrofe prirodne okolice nije nova filozofija prirode, nego je, zapravo, nova filozofija tehnologije".

Nije potreban emocionalni neoplatonizam nego novo

ustanovljavanje izgubljene racionalnosti hipertrofičke tehnologije koja je postala autonomna.<sup>8</sup> Ukratko, trebamo pronaći novi put praćenja naših ekonomskih potreba.

Ovo su shvatili mnogi mladi ljudi u krugu 'zelenih'. Napominju da antropocentrički pogled na svijet ne može biti prevrnut senzualnim procesom razumnog samoograničavanja, budući da priroda može biti spasena ničim manjim od promjene u zapadnom eksploracionom sistemu; drugim riječima, promjenom samog držanja čovjeka kao potrošača. Tek kad on sebe gleda, kako to musliman čini, kao '*abda*, slugu Božijeg, može se postići tako revolucionarna stvar.

Tako su mnogi simpatizeri 'zelenih' našli svoj put u Islam poslije pogrešne alternative i raspusnog udovoljavanja svojim željama u strahu od neizbjježnih rizika. Ako su njihovi strahovi prvobitno bili simptom krize vrijednosti u zapadnom društvu, kasnije su ovi isti strahovi postali impuls u traženju i nalaženju mira u poslušnosti.

---

### **Bilješke:**

1. Ahmad von Denffer: *Koran und Umwelt, Al-Islam*, Munich, 1983., br. 5/6, str. 2; *Die Umweltfrage und der Islam, Al-Islam*, 1989., br. 2, str. 20
2. Harun Behr: *Zuriük - zur - Natur - Religion, Al-Islam*, 1985., str. 5
3. Axel Köhler: *Islamische Umweltethnik - Versuch einer normativen Standortbestimmung u Gottes ist der Orient - Gottes ist der Okzident, Festschrift für A. Falaturi*, Cologne, 1991., str. 54
4. 6:165
5. Ovim su uključeni nazivi sura: Krava, Stoka, Grom, Pčela, Svjetlost, Mravi, Pauk, Gora, Zvijezda, Mjesec, Sazviježda, Zvijezda Danica, Zora, Sunce, Noć, Jutro, Smokva, Slon...
6. A. von Denffer: isto, str. 24 i 27

7. An Nawawi: *40 Hadithe*, hadis br. 23, pribilježio Muslim
8. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18. februar 1987.

## ***Islamska umjetnost i zabrana likova***

Za razliku od bizantinskog, luteranskog i kalvinističkog svijeta, islamski svijet nije doživio ikonoklastičke razuzdanosti. Ali i on ima teologiju figurativnog predstavljanja i samo djelimično ikonoklazam, nebaziran na Kur'ânu nego na tradiciji Poslanika,<sup>1</sup> čiji je background tvrdnja da će Bog oprostiti sve osim idolatrije (4:48).

U skladu sa sunnetom, izrada i upotreba slika i statua nepoželjna je ako one predstavljaju živa stvorenja, jer bi to moglo voditi idolatriji.<sup>2</sup>

Imajući ovo u vidu, muslimani, jedanput opečeni, i na hladno pušu; za Arape do Poslanikovog vremena nisu u kamenu portretirane samo božice 'Al-Lât, 'A1-Uzzâ i Manât, nego su se uz ove u Ka'bî nalazile još mnoge druge statue. Poslanik je posebice bio uvrijeden figurama 'Ibrâhîma, 'Ismâila i Merjeme koje je tamo zatekao.

Princip koji stoji iza ove zabrane - sprječavanje magije i idolatrije - osvjetjava i svoje odobrene izuzetke: dječije igračke nisu zabranjene, posebice ako se ima u vidu da se 'Aiša igrala sa lutkama kao sasvim mlada Poslanikova nevjesta; kao i fotografije za pasoš, anatomsko slikanje i nestvarne relativno apstraktne slike.

Međutim, slike Boga i današnje bilo kakvo figurativno ukrašavanje džamija apsolutno su zabranjeni. Današnja praksa odstupa od pravila stoga što su sasvim stare džamije, poput onih u

Medini i Damasku ukrašene nacrtanim biljem, cvijećem i pejzažima.

U prošlosti je obična, svakodnevna umjetnost manje sprječavana u islamskim zemljama. Trebamo se sjetiti samo perzijske umjetnosti minijatura, stare više od 1.200 godina, te galerije portreta otomanskih sultana. Slikanje minijatura pravdano je vrlo dobro argumentom korištenja gotovo apstraktnih visoko stiliziranih stokfigura. Nasuprot ovome, opravdanje za crtanje portreta koje je dao Veliki Mogul 'Akbar (1556. - 1605.) miriše na sofisteriju. On je odbio prihvati da je portret *lik* ako nije naslikana sve ijedna vlas dotične osobe.

Danas se sigurno nijedan vlastodržac u muslimanskom svijetu ne plaši izloženih svojih slika na javnim mjestima, trgovinama i poštanskim markama - kao znak počasnog položaja, odnosno stanovite pobude koju islamsko naučavanje odlučno osuđuje.

Općenito, zabrana figurativnog predstavljanja u islamu nije bila štetna po umjetnost, nego ju je promaknula u cvjetanje kaligrafije i ornamentike, kao i u kontekst arhitekture.

Ovo nas dovodi do interesantnog pitanja: Kako islam gleda na umjetnost?

Kao i svaka religija sa učenjima o zagrobnom životu, islam ne podstiče razvoj 'umjetnosti radi umjetnosti'. Muslimanu nije dozvoljeno trošiti vrijeme uzalud.<sup>3</sup> Svijet u kojem živi opisan mu je kao puka 'igra i kratko uživanje' u poređenju sa boljim životom na drugom svijetu. (6:32) Umjetnost izgleda bezvrijedno u muslimanskoj težnji za asketskim.

*Zar vam je miliji ovozemni život od Svijeta Onoga?!*

*A prema Svijetu Onome slast života ovo svjetskoga tek je neznatna! (9:38)*

Ovome se dodaje i specifična rezerviranost prema pjesništvu (26:224-226), posebice ako se ima u vidu klevetanje kojem su satirički pjesnici izložili Muhammeda, govoreći da je izmislio Kur'ân.

U islamu se na muziku i ples gleda sa sumnjom zbog njihove

tijesne veze sa seksulanom razuzdanošću i prostitutcijom.

Ali islamski svijet - uvijek koncentriran na držanje zlatne sredine - nikad nije zaboravio da Kur'ân također poziva i na uživanje u ljepoti i dobrim stvarima ovoga svijeta, uključujući hranu i piće.

*Ti upitaj: 'Ko je zabranio Allahove ukrase koje je On stvorio za svoje robe, i lijepa jela iz opskrbe?!"*

*Ti odgovori: 'Ona su data vjernicima na Ovome Svjetu, i samo su za njih na Budućem Svjetu!' (7:32)*

S druge strane, musliman je dužan moliti:

*Gospodaru naš, daj nam dobro na Svjetu Ovome i dobro na Svjetu Onome...! (2:201)*

Jasnija je platforma za razvoj islamske etike estetike izvedena iz uvjerenja da Bog, kao apsolutno Savršeni (*AlKâmil*), mora biti i Lijepi<sup>4</sup> i Onaj Koji, u skladu sa često citiranim hadisom, voli ljepotu (*Inna Allaha ġamilun, yuhibbu 'al-ġamâl*).

A kakvu li je ljepotu proizvela islamska umjetnost! Posebice na poljima literature, arhitekture, knjigovestva, kaligrafije, minijatura i recitiranja Kur'âna.

Od održavanja prve izložbe islamske umjetnosti na Zapadu, u Beču 1912. godine, evropski historičari umjetnosti su znanstvenom preciznošću registrirali, procijenili, izvukli, reproducirali i opisali sve što se smatra *a priori* islamskom umjetnošću i analizirali šta je istinski islamsko u vezi s tim.<sup>5</sup>

Problem definicije ne leži u činjenici što islamska umjetnost nije startala od nule, nego je od samog početka bila otvorena stranim umjetnicima i uticajima (što svjedoče Velika džamija u Damasku, kao i Sulejmanija u Istanbulu, te moderni hodočasnički terminal na aerodromu u Džeddi). Problem prije leži u činjenici da islamska umjetnost nije proizišla iz specifičnog naroda, niti iz specifične regije, nego iz specifične religijske tačke gledišta - a to je ono što je čini jedinstvenom.

Rezignirani Oleg Graber je sugerirao, kao rezultat svoje

pionirske studije, da jedno umjetničko djelo treba opisati kao islamsko ako 'nosi ili može nositi arapski tekst', pa ipak mnogi nisu zadovoljni sa ovakvim pozitivizmom. Richard Ettinghausen u svom pristupu nije tako lahgodan kao što je John Hoag, koji startuje sa tautologijom da je islamska umjetnost ona umjetnost koju su stvorili muslimani,<sup>6</sup> ali je njegov pokušaj sasvim nepraktičan, jer se usredsređuje na karakteristike *kvaliteta*: 'opća harmonija, ravnoteža individualnih dijelova i perfektne kompozicije', čini mu se 'uvijek pristunom, pa je stoga najznačajniji islamski element';<sup>7</sup> što bi se naravno moglo kazati za klasični izražaj svakog umjetničkog žanra.

Nadalje, svako dijete može vidjeti da islamska umjetnost predočava jasan kriterij forme,<sup>8</sup> koji je imao trajan uticaj za zapadni svijet, posebice između desetog i četrnaestog stoljeća.<sup>9</sup> Islamska umjetnost, sasvim sigurno, prenosi u formu religijsko osjećanje i način života, islamska moralna osjećanja jednako velika kao i religijska dogma. U islamskoj arhitekturi, naprimjer, još uvijek nalazimo ideal 'suštine umjesto forme' koji se očituje ne samo u kućama, nego također i u palačama. Ovdje skrivaju od pogleda dragulje unutrašnjosti onako kako i muslimanske žene skrivaju svoje 'ukrase' *abaijom*, dugom odjećom. Instruktivna su antihijerarhijska uređenja džamija i njihova svjetlost koja odagnava magiju, visok stepen ornamentalne apstrakcije koja štiti stvaralačku maštu; Ljudski sklad, uređenje i organizaciju vrtova koji dočaravaju raj sa svojim sjenovitim zelenilom i ugodno prskajućim fontanama.

Zar se ovi fenomeni ne mogu shvatiti i pobliže odrediti?

Pitanje definicije je od velikog značaja. Ono određuje imaju li historičari umjetnosti 'antenu' za mnogostruko simbolično zaleđe islamske umjetnosti. Može služiti na čast onima koje smo već spomenuli, a koji su duboko svjesni razloga koherentnosti u islamskoj umjetnosti: religija je imala dominantan uticaj na nju. Orijentalist Rudi Paret ovome je doprinio svojom knjigom *Simbolizam u islamu* (1958.)

Od tada se historija islamske umjetnosti, također u islamskom svijetu,<sup>10</sup> zabavila sve prisutnjim pitanjem smisla. Najviši stepen znanja u umjetnosti shvaćan je kao metafizički ili mistički - vidi

Alexandre Papadopoulos, profesor Sorbone (*L'Islam et l'art islamique*) i švicarski musliman Titus Burckhardt (*L'art de l'Islam*). Nadajmo se da su prošla vremena kada je nepoznavanje opisa u ajcetu Svjetlosti (24:35), naprimjer, vodilo neke da vide praznu džamijsku nišu (mihrab) kao simbol odsutne statue Boga.

Do sada je istraživana i matematika islamske ornamentike. Tako znamo da postoji 17 grupa formiranih iz simetričnih operacija koje dozvoljavaju beskrajno povećavanje.<sup>11</sup> U traženju prikrivenih strukturalnih elemenata sljedeće mi se čini najvažnijim provjerljivim uvidima:

Uvjerljivo je pokazano da postoji veza između arapskog estetičkog principa konstantnog ponavljanja (u Kur'ânu, arapskoj književnosti, muzici i zikru), što vodi stadiju ekstaze, s jedne strane, i pokušaju da se pojmi neograničenost Boga, s druge strane, a oba aspekta simboliziraju arabeske i druge beskrajne ornamentacije.<sup>12</sup>

Sličan odnos je sugeriran između stilističkog fenomena kompletног punjenja površina mozaicima, štukaturom, rezbarijom ili slikanom ornamentacijom, s jedne strane - koja neupućenom stvara strah od praznog prostora i pokušaja da se pojmi sveprisutnost Boga, s druge strane.

Nijedno nastojanje *nije* pokušaj 'portretiranja' Boga simbolički, nego je pokušaj reflektiranja Njegova Bića. I. C. Bürgel reducirao je ovo sasvim dobro zajedničkim nazivnikom u članku *Ekstase und Ordnung (Ekstaza i red)*.<sup>13</sup> Njegova je teorija da su u beskrajnom, ispunjenom prostoru islamske dekoracije ujedinjene dvije naoko protivne kategorije: Božanski red i tačnost (*nizâm*), s jedne strane, i beskrajno ponavljanje motiva koji simboliziraju (ali i uzrokuju) ekstazu, s druge strane.

Kao što Englezi kažu: 'I više je ovoga nego što oči mogu zamijetiti'.

---

### Bilješke:

1. Vidi al-Buhâri: *Sahih*, knjiga 54, hadis br. 449, 539 i 570; Imam

- Malik: *al-Muwatta*, lanac 54:3, hadis br. 6-8
2. Vidi Ahmad von Denffer: *Kleines Wörterbuch des Islam*, Lützelbach, 1986., str. 31; Muhammad Hamidullah: *Introduction to Islam*, peto izdanje, Luton, 1980., paragraf 482
  3. Muslim: *Sahih*, lanac 940, hadis 5.551
  4. 'Lijepi' međutim nije jedno od Božijih imena koje se može u Kur'ânu naći, niti je uvršteno u tradicionalnu listu njegovih '99 lijepih imena', vidi Daniel Gimaret: *Les noms divins en Islam*, Paris, 1988., str 215
  5. Na osnovu subjektivne selekcije, preporučujem Ernst Kühnel: *Die Kunst des Islam*, Stuttgart, 1962.; Katharina OttoDorn: *Kunst des Islam*, drugo izdanje Baden-Baden, 1966.; Alfred Renz: *Geschichte und Stätten des Islam*, Munich, 1977.; Ernst Grube: *Welt des Islam*, Gütersloh, 1974.; Heinz Jürgen Sauermost / W. Christian von der Mühle: *Istanbuler Moscheen*, Munich, 1981.
  6. John D. Hoag: *Islamic Architecture*, London, 1987.
  7. Richard Ettinghausen: '*Die angewandten Künste und die Malerei: Merkmale und Wirkungsbereich*' u *Das Vermächtnis des Islam*, drugi dio, Munich, 1983., str. 53
  8. Vidi Klaus Brisch: *Catalogue Museum für Islamische Kunst*, Berlin, drugo izdanje 1980., str. 9
  9. Vidi Katalog izložbe '*Europa und der Orient 800-1900*' u Berlinu (28. 5. - 27. 8. 1989.), Gütersloch, 1989.; Richard Ettinghausen: '*Der Einfluß der angewandten Künste und der Malerei des Islams auf die Künste Europas*' u *Das Vermächtnis des Islams*, drugi dio, Munich, 1983.
  10. Vidi Roger Garaudy: *Miroir de l'Islam*, Pariz, 1985.; Nader Ardalan: *The Sense of Unity, The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago, 1973. Povremeno se javlja i pretjeranost: Umar R. Ehrenfels: *Weibliche Elemente in der Symbolik des Islam, Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 1975., str. 44

11. Strukturalni princip moguće ornamentacije sa najvišim brojem simetrija može se naći u medresi u Fesu; vidi *Süddeutsche Zeitung*, 15. juna 1987., str. 12
12. Vidi Lois Lamya al-Farugi: 'Die Islamische Kunst' u *Weltmacht Islam*, Munich, 1988.
13. *Neue Zürcher Zeitung*, 5. aprila 1991., str. 39

## ***Islamska pravna nauka***

Kako se poznavaoци slažu da postoje tri velike kuhinje - kineska, francuska i turska, tako se i pravnim ekspertima nije teško složiti da postoje tri najvažnija pravna sistema - zdanja rimskog, anglosaksonskog i islamskoga prava, sa prijestolnicama u Bolonji, Oxfordu i Kairu, gradu u kojem je pokopan Muhammad b. Idris 'Al-Šā'fi (767. - 820.), najdarovitiji muslimanski pravnik svih vremena. Njegova *Risâla*, rasprava na temelju islamskoga prava,<sup>1</sup> i jednako važan komentar Kur'an-a (*Tafsîr*) postavljeni su jednako visoko u intelektualnoj historiji kao i kompilacije Justinijanovog *Corpus juris civilis* iz 534. godine.

Sva tri velika pravna sistema originalno su bila slična u tolikoj mjeri da zahvalnost za svoj razvoj duguju pravnoj nauci prije nego zakonodavstvu. Postojalo je 'profesorsko pravo' u procesima rimskog i islamskog pravnog sistema i pravo suca u slučaju anglikanskog zakona.<sup>2</sup>

Pa, ipak, islamski i evropski zakon - izuzimajući crkveno pravo - od samog se početka razlikuju po tome što je islamski zakon smatrao samog sebe objavljenim zakonom u najužem smislu riječi, odnosno autentičnim božanskim zakonom. On je opisan kao jasno iscrtana 'staza' spasenja, koju se mora slijediti (*šari'ah*), ili kao specijalno islamsko pravo (*fiqh*: doslovno, razumijevanje, poniranje, spoznaja).

Ništa se od ovoga do danas nije promijenilo. Međutim, od početka stoljeća pokušava se oživjeti preciznost u stvarima šerijata i fikha u nastojanju da se odvoji jezgra objavljenog zakona od zakona pravnika koji je na njoj baziran, ali koji, ipak, u sebi nosi crte čovjekovog zakona.<sup>3</sup>

Suštinski se islamsko pravo ne razlikuje od zapadnog prava samo u pogledu svojih zakonskih izvora, nego i u pogledu spornih područja. U islamu praktično ne postoji područje koje nije predmet zakona; islamski zakon predstavlja red koji vlada svim sferama života, u kojem su, kao i u pet knjiga Mojsijevih, čak i pravila protokola i pristojnosti zakonske prirode.<sup>4</sup> Zato je nemoguće napraviti jasnu razliku između teologa i pravnika. Činjenica da su teologija i pravo usklađeni, znači da se Islam kao vjera i civilizacija, religija i kultura, ne može shvatiti bez razumijevanja islamskoga prava.

Kompendij islamskog zakona<sup>5</sup> vrlo dobro ilustrira opsežan karakter fikha, čija su prva poglavља obično posvećena pravilima i formi obavljanja molitve.

Suprotno zapadnim sistemima, islamsko pravo u principu ne pravi razliku između:

- prirodnog i običajnog prava
- javnog i privatnog prava
- proceduralnog i stvarnog prava
- krivičnog zakona i krivičnog djela
- zakona o sukobima, zakona poslovanja sa stranim državljanima i međunarodnog zakona.

Shodno tome, površni opisi islamskog prava ostavljaju dojam nedovoljnog analitičkog nastojanja.

Dakako da je Kur'ân prvi i osnovni izvor islamskog prava. Međutim, Kur'ân sadrži samo mali broj jasnih, normativnih odredbi, kao što su zabrana svinjskog mesa i hazardnih igara. Neke od ovih odredbi su nejasne, kao što je zabrana kamate koja zahtijeva

definiciju 'lihvarske kamate'. Druge su zaodjenute formom preporuka ili odvraćanja bez opasnosti od kažnjavanja na ovome svijetu (homoseksualnost, npr.).<sup>6</sup>

Čak i ako zaboravimo činjenicu da se svaka izgovorena izjava može tumačiti, da zahtjeva interpretaciju, Poslanikovo razumijevanje Kur'âna bilo bi od presudnog značaja.

Poslanikova tradicija (njegova *sunna*), njegovo razumijevanje Kur'âna sadržano u hadiskim zbirkama, drugi je izvor islamskog prava.<sup>7</sup> (Ostaje sporno da li isto vrijedi i za tradicije koje ne sežu do Poslanika, nego samo do njegovih ashaba).

Ovaj drugi izvor zakona određen je Kur'ânom stoga što je muslimanima propisano da slijede Poslanika.<sup>8</sup> Sve što je on uradio postalo je, u najmanju ruku, etičkim ili moralnim uzorkom, odnosno standardom iskrenog oponašanja. (Ovo objašnjava činjenicu zašto sâmo čitanje Kur'âna nije dostatno za razumijevanje fenomena islama.) Kasnije generacije morale su istraživati i dodatne zakonske izvore, stoga što su neminovno na površinu izranjala pitanja na koja niti Kur'ân, niti sunnet nisu pružali spremne odgovore. Zato je brzo bio dopušten treći izvor prava s namjerom da razriješi nove slučajeve analogijom, a i četvrti - da razvije zakon općim mišljenjem znanstvenika, konsenzusom, ako se temelj za analogiju ne bi pronašao. Kur'ân obećava:

*Vi ste najbolja zajednica koja se ikad među svjetom pojavila, vi dobro da se čini zapovijedate, a zlo da se radi zabranujete, i u Allaha vjerujete (3:10).*

Ovaj ajet je shvaćen kao garancija da muslimanska zajednica kao cjelina nikada ne bi dospjela u zabludu u važnim pitanjima vjere.

Jasno je da je islamsko pravo ostalo dovoljno fleksibilno da uvaži zahtjeve od 'javnog interesa', kao što je bilo otvoreno za prijem nekih predislamskih običaja. Uprkos tome, islamsko pravo danas odbacuje koncept 'prirodnog prava', 'običajnog prava', kao i razlog pravičnosti.

Ali je važnija činjenica da islamsko pravo odbacuje

zakonodavstvo, legislativu, kao pravni izvor, odnosno odbacuje mogućnost da skupština donosi zakon. Za svoje gledište da zakoni ne mogu biti doneseni izvan okvira Objave, zahvaljuje jednom od spomenutih pravnih izvora.

Poznavaoci prava ranog islamskog perioda imali su enormnu odgovornost i znatno veću snagu od one koju su evropski pravnici ikada imali; njihova je uloga uporediva jedino sa ulogom sudaca američkog Vrhovnog suda. Ovaj fenomen može se promatrati i danas na slučaju pravnih savjeta (*fatwâ*), koje daje Šayh 'al-Azhar, rektor Univerziteta 'Al'Azhar u Kairu, vezanih za suvremena pitanja poput nadoknade materinstva, postižući opće prihvatanje.

Nasuprot ovome, slijedeći zapadni model, Otomanski imperij, sa svojom 'Medžellom', građanskim zakonikom, pokrenuo je proces kodifikacije. Od tada je zakonodavna mašina radila u svim islamskim zemljama, osim Saudijske Arabije, a muslimanski zakonodavci obično naglašavaju da je svako zakonodavstvo koje nije uskladeno sa Kur'ânom automatski stavljeno van snage.

Međutim, nije istina da su se muslimani ikada usudili napraviti kodifikaciju šerijata kao takvog, izuzevši sporedna područja kao što je porodično pravo (u Alžiru, npr.). Skok od sakupljanja i sistematizacije običajnog prava do kodifikacije, kao što je to urađeno u američkom zakonu na temelju neslužbenog 'novoformuliranja zakona', u islamu je svjesno izbjegnut zato što bi svaka kodifikacija neminovno učvrstila osobite interpretacije, i zato što je svaka apstrakcija pravljena po cijenu smanjivanja i prikraćivanja.

Kodifikacija bi, također, prepostavljala mogućnost pravljenja iscrpne liste normi Kur'âna. A to je nemoguće. Niko ne može predskazati koji bi Kur'ânski ajet mogao postati presudan u specifično novom kontekstu. Svaki ajet uvijek treba čitati u kontekstu cjeline; ne smije se izvlačiti iz konteksta - čak ni u formi legalne kodifikacije.<sup>9</sup>

U islamskom svijetu pravni kompendij velikog profesora može postići jedino legitimni autoritet na temelju dobrog imena i visokog ugleda. Ovo, međutim, implicira manje pozitivni aspekt:

krajnju fiktivnost islamskog prava. Od ovoga se uveliko skrenulo, kako to predstavljaju pravni znanstvenici, a na temelju postupaka halifa, vezira, sultana i emira, ubrzo nakon ranog perioda islama. Islamski zakon je stoga često bio više od ogledala u kojem se ogledao vladar, jer nije bio ideal kojem je on težio.

Pravni znanstvenici sami su pridonijeli ovome žalosnom razvoju kada su savjetovali gotovo fatalnu poslušnost čak i griješnim vladarima - zarad državnih razloga, kako se to već dogodilo u prepiranju između 'Alija i Mu'âwija.

Iz ovog razloga je dualizam čak i danas ostao karakteristikom pravne sfere u islamskom svijetu. Ogleda se u idealističkom domenu pravnih znanstvenika i ružnijoj strani realnosti. Islamsko pravo je samo vanredno kontroliralo državu, a islamska država nikada nije kontrolirala zakon.

Malo se šta promijenilo u većini zemalja u kojima muslimani danas žive; ovo je background gorljivih zahtjeva za 'uvođenjem' *šerijata* koji odzvanjaju diljem islamskoga svijeta, od Indonezije do Magriba.

Veliki značaj pripisuje se činjenici da su četiri škole sunijske većine formirane tokom islamske pravne historije - malikijska, hanefijska, šafijska i hanbelijska - jednakobroke kao i škole š'ijske i haridžija (ibâdijske). Ovo nikada nije bilo simptomom sektaštva, nego je dokaz živopisnosti i tolerancije istinski pluralističkog intelektualnog života islama, kako to karakteriziraju snažne akademske ličnosti - 'Abu Hanifa (umro 767.), Mâlik 'Ibn 'Anas (umro 795.), 'Imâm Šâfi (umro 820.) i 'Ahmad 'Ibn Hanbal (umro 855.). Nijedan od njih nikada nije namjeravao osnovati 'školu'.

Dijalektički proces je u međuvremenu doveo do takve šarolikosti da se nije činilo utopijski kada je 1989. godine kralj Hasan Drugi pozvao na rad u cilju postizanja jednoobraznosti svih muslimanskih zakonitih obreda.

Da malikije pripadaju školi Imâma Mâlika danas je vidljivo samo na osnovu činjenice što njihovi egipatski ili turski susjedi ne obavljaju namaz sa rukama spuštenim niz tijelo, nego ih drže

vezanim ispod grudi.

Pravno poravnavanje, međutim, moguće je u četiri sunijske škole samo kada ne bi bilo raznolikosti koja seže između stroge fundamentalističke hanbelijske škole u saudijsko-vehabijskoj formi i drugih škola. Ovo se čini mogućim samo ako takvo poravnavanje bude izvođeno čistim porastom fundamentalizma (vidi *Fundamentalizam*).

Glavni problem legalnog ujedinjenja spojen je sa sistemom vrjednovanja zajedničkim za sve škole: sve pojmljive akcije i propuste muslimani vrjednuju u skladu sa kategorijama

- dopuštenog/zabranjenog,
- preporučenog/nepreporučenog,
- neobavezogn ili indiferentnog.

Nadalje postoji konsenzus da je

- dozvoljeno sve što nije izričito zabranjeno,<sup>10</sup>
- namjera je presudna za moralnu vrijednost akcije,<sup>11</sup>
- nemoguće ne može biti obavezujuće,<sup>12</sup>
- u slučaju sumnje bolje se kloniti akcije koja je po prirodi ambivalentna.

Problematičan trend koji se pojavio u ranom periodu danas se primarno razaznaje među ibadijama u Alžиру i vehabijama u Saudijskoj Arabiji. To je trend u kojem su kategorije 'preporučeno/nepreporučeno' postupno isključene.

Ovi muslimani puritanci njegovali su shvaćanje po kojem je sve preporučeno važilo kao obavezno, a ono što nije prporučeno važilo je kao zabranjeno, a inovacija, ako je 'pobožna', smatrana je dopuštenom (*bid'ah hasanah*).

Rezultat ove novotarije je korespondentan sa asketskim idealom imitiranja Poslanika (kao što je kod kršćana težnja ka svetosti). Nadalje, ovaj puritanski pobožnjački stav vodi islam - religiju srednjeg puta i umjerenosti - ravno na stazu rigorozne,

pretjerano stroge elite, pa, shodno tome, daleko od univerzalne religije kojoj teži prosječna osoba koja nije lopov, ali nije ni sufija.

Tokom islamske historije nastajali su pokreti usmjereni u ovome pravcu; sjetimo se samo Berbera, Murâbita (*AlMurâbitûn*) i Muwehhida (*Al-Muweahhidûn*) i suvremenih pristalica Fronta islamskoga spasa (FIS) u Alžiru. Ovo je razvoj koji može voditi tački neprijateljstva prema životu, zaboravljujući i protjerujući svaku radost iz života. Po mome mišljenju, ovo nije u skladu sa oslobođajućom porukom iz Kur'âna, kada je muslimanima data zadaća da mole za dobro u ovom životu, a ne samo za dobro budućega svijeta: '*Âtînâ fî 'al-Dunyâ hasanatan wa fî 'al-'Âhirati hasanatan!*'

Iz ovoga razloga trebamo inzistirati na poštovanju principa 'dozvoljeno je ono što Allah nije zabranio' i neka se niko ne uskratiti ovu slobodu:

*O vjernici! Ne zabranjujte sebi ljepote koje vam Allah dozvolio je ... (5:87).*

Šta, onda, protivno ovom backgroundu, znači poziv na 'uvođenje šerijata', ako je taj poziv više od slogana?

Uvođenje šerijata u nazužem smislu možemo shvatiti u značenju da Kur'ân postane najviši ustav države, što bi predstavljalo najviši standard protivno kojem su svi zakoni, uključujući i pisani ustav, procijenjeni tako da je u muslimanskim zemljama moguće naći neustavni konstitucionalni zakon.

Ovakav zahtjev upućuju čak i najumjereniji muslimani.

Međutim, u mnogim slučajevima uvođenje šerijata zahtjevano je u razumljivijem smislu; naime, uvođenje šerijata kao zakona koji bi bio direktno upotrijebljen u svim oblastima koje ne ostavljaju mjesta državnoj kodifikaciji. Ovo bi značilo uvođenje legalnog sistema - ne samo Kur'ânskog kaznenog zakona - sasvim bliskog originalnom islamskom idealu, kako je prakticiran manje ili više u Saudijskoj Arabiji. (Kraljevina tretira Kur'ân kao svoj ustav, svoje porodično i nasljedno pravo.) Muslimani koji zagovaraju ovo često

su nejasni oko egzaktne tačke islamskoga prava. Oni žele povratak na primjenu šerijata. Međutim, možemo pretpostaviti da mnogi imaju na umu pravni sistem sređen u petnaestom stoljeću, kada je, na nesreću, ideja o 'zatvorenosti vrata' (*taqlîd*) novim interpretacijama ('*iğtihâd*) već dovela do paralize samoga sistema. To bi mogao biti fundamentalizam koji postaje zapreka na dugom putu ka izvorima.

---

### **Bilješke:**

1. Al-Shafi'i: *Risala*, drugo izdanje, Cambridge, 1987.; AlTabari: *The Commentary an the Qur'an*, dio prvi, Oxford, 1987.
2. Kodifikacija je danas postala značajnija, ne samo u islamskom, nego i u anglo-saksonском svijetu.
3. Muhammad Asad: *This Law of Ours*, Gibraltar, 1987.
4. Vidi Jusuf al-Qardawi: *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*, Munich, 1989.; vidi također, Ernst Klingmüller: *Recht und Religion, Einige Gedanken zum Werden und Wesen des Rechts im Islam u Gottes ist der Orient - Gottes ist der Okzident, Festschrift für A. Falaturi*, Cologne, 1990., str. 47
5. Neke primjere ovoga, vidi An-Nawawi: *Minhaj at-Talibin*, Lahore, 1977.; Abdur Rahman I. Doi: *Shariah: The Islamic Law*, London, 1984.; Said Ramadan: *Das islamische Recht*, Wiesbaden, 1980.; Ahmad ibn Naqib al-Misri: *The Reliance of the Traveller; A Classic Manual of Islamic Sacred Law*, Dubai, 1991.
6. Abdoldjavad Falaturi dobro je iznijansirao normativnu kvalitetu Qur'ana: *Die Saria - das islamische Rechtssystem u Weltmacht Islam*, Munich, 1988., Bayerische Landeszentrale für politische Bildungsarbeit.
7. Najpristupačnije i najvjerodstojnije su *Sahih al-Bukhari*, Chicago, deveti dio, 1976.; *Sahih Muslim*, Lahore, 1982.; Imam Malik: *al-Muwatta*, London, 1982., u izvodima Muhammad Asad: *Sahih al-Bukhari*, Gibraltar, 1981., Muhammad Rassoul: *Sahih al-Buharyy*, Cologne, 1989.

8. 2:30; 4:59
9. Murad Hofmann: *Al-Islam*, Munich, 1982., br. 6, str. 9
10. 5:87; 16:116
11. 33:5, hadis br. 1 od Ezzedina Ibrahima i Denysa Johnsona Daviesa; Al-Nawawi: *Forty Hadith*, Damask, 1976.
12. 2:286; 6:152; 7:42; 23:62

## ***Ljudska prava***

Zapadni svijet se s pravom ponosi svojom historijom ljudskih prava, historijom koja, čini se, od vremena stoicizma zauzima gotovo ekskluzivno mjesto u kršćanskoj kulturnoj sferi. Svakako su osnovne smjernice ovog razvoja i do danas dio općeg znanja svake prosječno obrazovane osobe:

- Velika povelja sloboda iz 1215.,
- Habeas Corpus Act iz 1679.,
- Britanski Bill o pravima iz 1698.,
- Američka Deklaracija o nezavisnosti iz 1776.,
- Francuska Deklaracija o ljudskim i građanskim pravima iz 1789.

Psihološki, ovo ima dalekosežne posljedice. S jedne strane, obično se predstavlja da zapadni pravni razvoj može ponuditi univerzalne vrijednosti; s druge strane, često susrećemo zapadne pravne eksperte koji drže da je pravna historija ostatka svijeta, posebice islamskog, barbarska, uprkos činjenici što oni o njoj ništa ne znaju.

Ovo objašnjava pobjednički marš, u stvarnoj situaciji neobavezne, univerzalne Deklaracije o ljudskim pravima Ujedinjenih nacija od 10. decembra 1948. godine i dva međunarodna sporazuma

o:

- a) građanskim i političkim,
- b) ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima,<sup>1</sup> koje su, također, ratificirale i mnoge islamske zemlje.

Često se previđa istina da je linija ovog razvoja prekidana, uprkos činjenici da bi ovo kidanje uzrokovalo kolaps čitavog zdanja ljudskih prava.

Prvo i vjerovatno najvažnije kidanje dogodilo se između američke Deklaracije o nezavisnosti i francuske Deklaracije o ljudskim pravima (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*) prije samo nekoliko godina. Naime, za američke čelnike revolucijom se utvrđuju istine ili prava iza kojih bjelodano stoji Bog. Francuski jakobinci su, međutim, shvatili ljudska prava samo u stvarima prirodnih prava (*droits naturels*.)

Ovim je zadat udarac budućnosti zdanja ljudskih prava. Ona će biti stabilna samo ako se fundamentalna prava shvate u skladu sa islamskim gledištem kao prava koja nije stvorio čovjek, nego ih je, jednostavno, otkrio i priznao kao vječno postojeća.

Odnos prema ljudskim pravima stoji ili pada sa vjerom u Boga. Oni koji Njega poriču nehotično pripisuju sva prava milosrdnoj ljudskoj prirodi čak i kada varaju sami sebe pozivanjem na navodna 'prirodna prava'. Nikada niko nije mogao izvesti konkretni i generalno uvjerljiv pravni sistem na osnovu promatranja prirode. Oni koji to pokušavaju, zapravo, samo prebacuju ideološke ideje čovjeka u 'prirodu'. U ovim slučajevima je realna vrijednost zakona zaista utemeljena na ugovoru i socijalnom konsenzusu, a ne na prirodi.

Rezultati govore sami za sebe: potpisivanje dogovora i deklaracija o ljudskim pravima ni na koji način ne vodi poboljšanju pravne zaštite pojedinca u ateističkim zemljama, napose u komunističkom svijetu.

Drugi lom je nastao onda kada su ljudska prava počela u sebe uključivati i prava na upućivanje zahtjeva državi. Kao što je dobro

poznato, u proteklom periodu je formulacija klasičnih ljudskih prava bila koncentrirana samo na ograničavanje i prikracivanje državne moći, a građanin je dobivao nezavisnost od nečega ili dopuštenje da uradi nešto. Država je sprječavana da uzima poreze, zatvara, razbaština ili zaplijenjuje po volji. Akcent nije bio na onome što država treba uraditi, nego na onome što ne treba činiti. Odskora, međutim, ljudska prava su formulirana u terminima zahtjeva za državom s punim socijalnim osiguranjem. Država treba garantirati zaposlenost, stan, zdravstvenu zaštitu, čak i ugodaj u prirodi kao i sreću pojedinca. Ovo je dovelo do napuhivanja ljudskih prava i napetosti u državnom sektoru. Oboje može biti opasno po opstanak uzvišenog idealu ljudskih prava kao i po gubitak transcendentalne predaje.

U svakom slučaju, istinska ljudska prava su diskreditirana kada naprimjer slušamo govor o 'fundamentalnom pravu' na prestrašivanje ili uživanje u ekstazi izazvanoj drogama. U budućnosti će se držati vjerovatno sasvim drukčijih 'fundamentalnih prava'.

Islam odbacuje takve gluposti i nadalje ostaje jedan od najstarijih i najshvatljivijih klasičnih sistema ljudskih prava u svijetu.

Za muslimana svako pravo mora sezati unazad do božanskog izvora - Kur'âna ili do sunneta Božijeg poslanika.

Islamsko pravo je tipično u svome inzistiranju da osnovna prava ne može određivati čovjek, nego samo može pridonijeti njihovom osvjetljavanju.

Nadalje su ljudska prava, od svih pravnih teorija, najpouzdanije temelje pronašla u islamskoj pravnoi teoriji.

Uprkos tome, ljudska prava ne zauzimaju osobito istaknutu poziciju čak ni u suvremenoj islamskoj pravnoj literaturi;<sup>2</sup> zapravo, kao pravni propisi ne smatraju se ni kao specifična kategorija prava.<sup>3</sup>

Ali, bilo bi pogrešno zaključiti da postoji nedostatna pravna zaštita u ovoj sferi. Teoretsko prekratko osvjetljavanje ljudskih prava rezultat je tradicionalnih sistema koji ulaze u sastav islamskog prava: Budući da sva prava bazirana na Kur'ânu u principu imaju isti značaj,

literatura obično ne odvaja 'ljudska prava' kao specifičnu grupu, nego o njima govori u kontekstu različitih subjekata - bračnog, krivičnog i ekonomskog prava; islamska poglavља која se odnose na prava stranaca najbliža su zapadnim sustavima.

Tipičan je islamski pristup po kojem on priznaje da su sva prava, uključujući i ljudska prava, uistinu garantirana samo ako je cjelokupni pravni sistem u dobrom obliku i redu, odnosno da plemeniti cilj pravde može biti jedino realiziran kao nusprodukt obuhvatnog i ispravnog socijalnog sistema.

Od pitanja sistematicnosti važnije je suštinsko pitanje: garantira li islam u biti ljudska prava.

Srećom, sa zapadne tačke gledišta i očite muslimanske tačke gledišta ne postoji razlika između zapadne i islamske percepcije idealnog odnosa građanina i države. Na temelju Kur'âna sljedeća prava su garantirana:

- život,
- osobni integritet,
- sloboda,
- jednak tretman/nediskriminiranje,
- sloboda savjesti,
- brak,
- legalno saslušanje,
- prepostavka nedužnosti,
- *nulla poena sine lege* (nema kazne bez zakona),
- zaštita od mučenja,
- pravo na azil.

Sve ovo je garantirano već 1.400 godina.<sup>4</sup>

U ovom kontekstu su vrlo interesantne razlike u odnosu na kodeks zapadnih ljudskih prava. Može se navesti nekoliko tačaka:

1. Sporazumi o ljudskim pravima, uključujući evropsku konferenciju o ljudskim pravima od 4. novembra 1950., sadrže formulacije o jednakosti muškaraca i žena, posebice pred zakonom i u braku. Te formulacije muslimanske zemlje mogu ratificirati samo sa rezervom. Islamsko pravo ne diskriminira žene u poređenju s muškarcima, bez obzira na njegov stav da se različito mora tretirati različitim, a ono što je isto mora se tretirati istim. Ovo je osnovni problem: zapadne teorije, jednostavno, poriču legalno primjerene razlike između muškaraca i žena, dok islam odbacuje takvu fikciju (vidi *Žena u društvu*).

2. U skladu sa islamskim zakonom, za muslimana ne postoji pravo na promjenu vlastite religije bez gubitka. Njegovo preobraćenje bi najmanje konsekvence imalo u pogledu nasljedstva i vjerovatno ženidbe (poništenje ženidbe sa ženom muslimankom), premda ne postoji Kur'ânska odredba za smaknućem odmetnika.<sup>5</sup>

3. Nemuslimanski građani u islamskim zemljama nemaju isti pristup političkoj funkciji, ali samo dotle dok im to uskraćuje kabinet poglavara države (halifa). (U ovom kontekstu nemusliman ne stoji lošije od američkog građanina rođenog izvan SAD u pogledu predsjedničkih izbora.)

4. Budući da se pogreška suda pravde ne može popraviti, mnoge zemlje bi željele vidjeti smrtnu kaznu ukinutom širom svijeta, barem zato što je zloupotrijebljena na hiljade puta tokom nacističkog perioda i u komunističkom svijetu. Ali, islamski svijet se ne može pridružiti njima zato što je smrtna kazna predviđena Kur'ânom za tri prestupa - za veleizdaju, ubistvo i razbojništvo. Ne postoji obaveza provođenja takvih kazni bez obzira na okolnosti, ali ipak općenito brisanje smrtne kazne iz knjiga nije moguće u islamskim zemljama.

5. Sličan, hvala Bogu jedino formalan problem, predstavlja ropstvo, prezreno širom svijeta, zato što ga je izvjesno vrijeme Kur'ân tolerirao kao dio egzistirajućeg ratnog prava. Nemuslimanski ratni zarobljenici postajali su kmetovi sa konkretnim pravima i dužnostima, a ne materijalizirano istinsko roblje koje je u skladu sa rimskim zakonom bilo tretirano poput pokretne imovine.

Međutim, Bog je u mnogim Kur'ânskim surama sugerirao da je oslobađanje robova, odnosno ratnih zarobljenika osobito vrijedan čin. Kur'ân je sam, shodno tome popločao put za ukinuće ropstva.

Mada se čini da se posljednji ostaci ropstva u nekim dijelovima svijeta i dalje održavaju, kao što bi se moglo zaključiti iz privremenog službenog ukinuća u Mauritaniji - muslimanski svijet danas sigurno ne želi braniti ovu historijsku instituciju, osim u nastojanju da održi tekst Kur'âna u cijelini.

Budući da Bog govori pohvalno o oslobađanju robova i budući da je to značilo *de facto* ukinuće ropstva, danas barem treba dopustiti ugovorno odricanje toga, kao što to stoji u članu 8. Deklaracije UN o ljudskim pravima i članu 4. Međunarodnog dogovora o građanskim i političkim pravima.

Na kraju, vidimo da ne postoje *esencijalne* kontradiktornosti između islamskih i zapadnih učenja o ljudskim pravima. Naprotiv, islam je (komplementarni) sistem ljudskih prava.

---

### **Bilješke:**

1. Međunarodni dogovor o građanskim i političkim pravima od 19. decembra 1966. godine; Međunarodni dogovor o ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima od 19. decembra 1966. godine
2. Islamske inicijative za Kur'ânskom deklaracijom o ljudskim pravima ili za modelima konstituiranja islamske države do danas nisu imale presudnog uspjeha, vidi na primjer: *A Model of an Islamic Constitution*, Islamabad, 10. decembra 1983.; vidi također: *General Declaration of Human Rights* od tzv. Islamskog sabora za Evropu od 1981. i *Declaration of Human Rights in Islam*, odobrila Organizacija Islamske konferencije (OIC), 5. augusta 1990. u Kairu, a štampano u Cibedo, Frankfurt, 1991., str. 178
3. Vidi među ostalim: Joseph Schacht: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964.; Said Ramadan: *Das islamische Recht*,

Wiesbaden, 1979.; Abdur Rahman I. Doi: *Shari'ah: The Islamic Law*, London, 1984.; Isam K. Salem: *Islam und Völkerrecht*, Berlin; Hans Kruse: *Islamische Völkerrechtslehre*, drugo izdanje, Bochum, 1979.

4. U Kur'ânskom zakonu su zaprepašćujuće detaljni propisi kojima se regulira organizacija i zaštita manjina, pripadnika objavljenih religija, a koji govore o beskrajnoj toleranciji ove religije.
5. U srednjem vijeku su odmetnici bili tretirani poput ratnih izdajnika i shodno tome kažnjavani u skladu sa 5:33

## **Žena u društvu**

U dojmljivoj i poetičnoj biografiji Poslanika *La vie de Mahomet*, Virgil Gheorghiu opisuje značaj žena za pustinjske Arape.

*Za Arapa je žena važnija od bilo čega na zemlji... Jedini je slatki ukus koji se u pustinji može naći, a koji korespondira sa vrtom zasađenih voćki; ovo su osnovne crte ženske forme.*

*U pustinji žene zamjenjuju vrtove, cvijeće, ukusne plodove, plavetnilo, zavojite rijeke, brze potoke, pjenušave izvore... U pustinji su sva raskoš i ljepota ovog svijeta zbijeni u jednoj osobi, u ženi.<sup>1</sup>*

Je li moguće da je ovaj narod, prije nego je ušao u islam, prezirao žene?

Od 114 Kur'ânskih sura ni jedna nije posvećena muškarcima, ali Kur'ân sadrži jednu, četvrtu suru, čiji je sadržaj, osim što se zove Žene (*Al-Nisâ'*), koncentriran na prava žena i njihov porodični život.

Prvi ajet ove sure ističe esencijalnu sličnost i jednaku vrijednost muškarca i žene:

*O ljudi! Bojte se svoga Gospodara Koji vas je od jednog čovjeka stvorio, a stvorio je od njega i ženu njegovu i od njih dvoje rasijao je mnoge muškarce i žene!*

Kur'ân se jasno i dosljedno obraća jednako ženama i muškarcima. U skladu sa Kur'ânom, oba roda dijele zajedničku

vjeru, oba su subjekti u istim egzistencijalnim uvjetima sa istim mogućnostima i istom svrhom postojanja.

Je li moguće da ova religija pravda propise koji su neprijateljski raspoloženi prema ženama?

Bez sumnje su žene igrale značajnu ulogu u životu Poslanika, i on ih je visoko poštovao. Čak i muslimanske feministice, poput Fatime Mernissy, prihvaćaju ovo.<sup>2</sup> Ljubav između Muhammeda i njegove mlade i darovite žene Aiše općenito je poznata. Manje je poznata činjenica da je Muhammed 24 godine bio monogaman i sretno oženjen svojom prvom ženom Hatidžom, sa kojom je živio sve do njezine smrti. Ona je bila petnaest godina starija od njega i, uzgred rečeno, ona je zaprosila njegovu ruku. Činjenica je da su drugi brakovi koje je Poslanik sklapao kao šef države bili vladalačkog značaja i političke prirode.<sup>3</sup>

Je li moguće da takav čovjek dobije u zadatku da predava poruku ženomrzačkog karaktera?

Ne postoji veća prepreka širenju islama u zapadnom svijetu od široko rasprostranjenog uvjerenja (koje je postalo otrcana fraza) da je muslimanska žena onemogućena u razvijanju svoje ličnosti, vezana za kuhinjski sudoper, uz to još prigušena i zarobljena.

Ali nema dima bez vatre. Niko ne može poreći da je pozicija i uloga žene postala problematična u islamskom svijetu, uprkos činjenici da je islam u potpunosti oplemenio status arapske žene u odnosu na beskrupuloznu (predislamsku) tradiciju iz 'vremena neznanja' (*ğâhiliyya*).

Prava poplava modernih islamskih publikacija na ovu temu reflektira novu svjesnost problema.<sup>4</sup>

Međutim, kad se bavimo ovim teškim pitanjem, moramo praviti razliku između:

- islamskog i uobičajenog fenomena
- islamske religije i islamske civilizacije
- religijske teorije i religijske prakse.

Trebamo poći od činjenice da su žene širom svijeta još uvijek diskriminirane na radnom mjestu. Kako to Sylvia Ann Hewlett tvrdi, u knjizi *Manje vrijedan život i mit o oslobođenju žene u Americi*, žena u Sjedinjenim Američkim Državama još uvijek zarađuju svega 64 procenta mjesečne plaće muškarca, a i u Švedskoj je iznos njezine plaće samo 81 procent od plaće muškarca.

Gotovo univerzalni kult muškog djeteta jasno je osuđen u Kur'ânu (16:58). Zapravo možemo konstatirati da ženska novorođenčad nisu ništa više vrjednovana u Kini ili latinskom kršćanstvu nego u arapskom svijetu.

Nadalje, lahko možemo uočiti da su nastup i uloga žene znatno promjenljivi u islamskom svijetu, što govori o njihovoj stanovitoj kulturnoj determiniranosti. Trebamo se prisjetiti tradicionalnog shvaćanja o 'pokrivanju žena' koje varira od zemlje do zemlje, od sela do grada. Ne može se lahko poreći tvrdnja da su se poslije Poslanikove proženske naklonosti u ranom periodu islama ženomrzacki stavovi brzo pojavili, posebice u vrijeme halife 'Umâra 'ibn Hattâba, i da čak i danas žive u formi arapskog kulta nepovjerenja i sumnjičavosti.<sup>5</sup>

Stoga je neophodno jasno izdvojiti nekoliko autentičnih islamskih aspekata o statusu muslimanske žene.

Ovdje izdvajamo elemente koji se tiču:

- udaje
- porodičnog života
- razvoda
- odijevanja
- nasljednog prava
- svjedočenja pred sudom.

Za razliku od muškarca, neudata žena muslimanka može dati svoj pristanak na udaju šuteći, mada se princip rimskog prava *qui tacet consentire non videtur* (šutnja nije pristanak) također primjenjuje u islamskom zakonu. Ovome je razlog prepostavljena

sramežljivost i zbumjenost mlade djevojke; to nikako ne znači da žena muslimanka može biti udata protiv svoje volje.

Djevojka muslimanka smije se udati samo za muškarca muslimana, ali Kur'ân dozvoljava muslimanu da se oženi djevojkom kršćankom ili židovkom (5:5). Ovo je nužna posljedica propisa koji se odnose na brak u islamu, a u kojem je otac odgovoran za brigu i podizanje starije djece. Nadalje, žena muslimanka ne bi bila u mogućnosti spriječiti muža kršćanina da njezinu djecu odgaja u kršćanskoj vjeri.

I na kraju, žena u islamu može imati samo jednog muža, dok je muškarcu dozvoljeno pod određenim uvjetima prakticirati poligamiju sa najviše četiri žene.

Princip koji stoji iza ove regulative je cijev sa više otvora: među ostalim, ovaj princip rješava pitanje porijekla, očinstva - *pater semper incertus*.

Spomenuti uvjeti su takvi da se poligamija obično isključuje u današnjim uvjetima (a i gotovo potpuno je isčezla u islamskom svijetu), pa se stoga može reći da postoji inherentna tendencija prema monogamiji u Kur'ânu:<sup>6</sup>

*A ako se bojite da prema sirotim ženama nećete pravedni biti, tada se ženite i onim, vama dozvoljenim, ženama koje vam se lijepe čine, uzmite po dvije, po tri, i po četiri!*

*A ako se bojite da nećete pravedni biti, onda samo jednom ...*  
(4.3).

Shodno tome, poligamija egzistira pod dva uvjeta:

- samo ako neko u slučaju nove ženidbe može pravedno postupati prema ženama u financijskom i psihološkom smislu; naprimjer, ako može uzeti obudovjelu svastiku sa njenom djecom (ako je on, naravno, hudovac).

- ukoliko može potpuno pravedno postupati u svim segmentima; ne samo materijalnom.

Posljednji uvjet ne može biti udovoljen nikad ako je prva žena

isključila drugu ženidbu već prilikom ženidbenog ugovora.

U istoj suri, 129. ajetu, Kur'ân i o ovoj tački govori sasvim jasno:

*Vi nikako nećete moći prema ženama svojim pravedno postupati, makar vi to i od srca željeli ...*

I iznova upozorava na samoobmanu sugestijom: ... *Allah doista svačije misli znade.*<sup>7</sup>

Ko god ovo uzima u obzir mora doći do zaključka da poligamija kakva je prakticirana u prošlosti na dvorovima velikih i malih halifa, sultana i emira, nikada nije bila odobrena Kur'ânom, ali je uvijek arbitrirana nehumano, pa je stoga neislamska.

Poligamija prosječnog, svakodnevnog čovjeka može se provoditi u graničnim slučajevima, i to samo ako postoji ženina potreba za njom i ako je ona psihološki spremna prihvati tu ideju. Ovo može biti slučaj ako je naprimjer - kao poslijе Drugog svjetskog rata - gubitak muškaraca toliki da veliki broj žena konkretnе generacije ne bi imao šansu udati se bez poligamije. Također, i da žena koja boluje od smrtonosne bolesti treba poželjeti drugu ženu u domaćinstvu: da pazi na nju, da se navikava na djecu i da osigura budućnost porodice. Ne samo da je pojmljivo nego je i realno postojanje modernih žena intelektualki, odgojenih na zapadni način, kao naprimjer Amerikanka Maryam Jamila, koja je sa židovske vjere prešla u islam i koja se osjeća dobro u poligamnom braku, kojeg aktivno zagovara.

Ni na koji način se poligamija više ne smatra beziznimno nemoralnom, čak ni u njemačkoj sudnici.<sup>8</sup>

Ukratko, ne bi bilo samo nedopustivo, nego i kratkovido odmah, smjesta odbaciti islamsku instituciju poligamije.

Brakovi širom svijeta suočavaju se sa problemom koji nastaje kada se bračni drugovi ne mogu složiti na individualnom planu. Poslijе svega, majorizacija je nemoguća.

Postoje samo dva moguća rješenja: ili su jednom od dva partnera, općenito ili u izvjesnim slučajevima, data veća prava u

pravljenju rješenja ili stavljajući zabranu (ovo je islamska solucija) ili se argument stavlja izvan porodice u porodični klan, matični ured ili na sud (Ovo je postao zapadni slučaj).

Islam jasno podupire stanovište da se sva *pitanja koja se tiču porodice* rješavaju unutar nje same, pa stoga rješenja daje u ajetu:

... ali muževima pripada prvenstvo nad njima za jednu razinu.<sup>9</sup>

Ovo se ne odnosi na materinske obaveze podizanja male djece niti na ženin imetak. Već 1.400 godina žena muslimanka uživa prednosti putpune izdvojenosti svoga imetka dok je većina evropskih žena oslobođena od muževljeva upravljanja njenim imetkom tek u drugoj polovici dvadesetog stoljeća.

Islam shvaća ženin poziv na materinstvo njenom naj-plemenitijom zadaćom i osnovom za osobitu čast i okazivanje. Ženine jedinstvene sposobnosti za razvoj života visoko su vrjednovane u poznatoj Poslanikovoj izreci:

*'Džennet je pod majčinim nogama'.*

Nije li značajno da šerijat predočava nekoliko kazni za klevetu poštenih žena - za lažnu optužbu za preljub (24:4)?

Muslimani su odlučno protiv mišljenja da život fetusa pripada ženama, čak i ako 'njezina utroba pripada njoj', kao što bi feministice rekle. Kur'ân ne odbacuje kontrolu rađanja, ili planiranje porodice, ali odlučno odbacuje abortus (17:33).<sup>10</sup>

Stav islama po kojem brak ne gleda kao 'sakrament' temelji se na činjenici da on ne pravi razliku između 'svetog' i svjetovnog. Brak je također, forma časti u islamu, a ujedno je religijska obaveza svake osobe koja ga može sebi priuštiti. Muslimani smatraju monaštvo i celibat iz religijskih razloga, zastranjivanjem ravno u pogrešne interpretacije ranijih Božijih poruka.

Brak je trajan u islamu; ne odobrava se takozvani privremeni brak. Nadalje, brak je visoko cijenjena institucija, čiji trajni opstanak islam pokušava zaštititi. Ovim se objašnjava apsolutna zabrana seksualnih odnosa izvan braka (17:32) i osuđuje homoseksualnost

(7:81; 27:55) i razvod, a također se ovim objašnjavaju i propisi vezani za oblačenje muškaraca i žena opisani u poglavlju *Zakriveni Orjent*.

Zaštita braka je također cilj frekventno pogrešno shvaćane Kur'ânske klauzule, u skladu s kojom muž navodno smije 'tući' svoju ženu (4:34). Ovdje stoji:

... *A one žene čijeg se neposluha pribojavate, vi savjetujte, pa se potom i u postelji od njih rastavite, pa ih i udarite!*

Islamska tradicija ostaje *uz spasavanje* braka u nevolji, želeći spriječiti opasnost od trenutnog razvoda u srdžbi. To se može zaključiti i iz druge, poznate Poslanikove izreke da je razvod braka Bogu najodvratnije djelo od svih dopuštenih djela. Također, postoji općenita suglasnost da udaranje može imati samo formu gestikulacije, kao što je simbolično mahanje lepezom ili ručnikom, jasno bez fizičke štete. Poslanik koji je također vodio računa o ovom dijelu Objave, osobno je odbacio svako tjelesno kažnjavanje žene.<sup>11</sup>

*Razvod braka* ipak ostaje dopušten kao neophodan izlaz u nuždi, u situacijama u kojim ne postoji drugo rješenje, i kada je on koristan za oba partnera. Jedina razlika leži u proceduri. Razvod koji je inicirao muškarac (*talâq*) lakši je sa tačke gledišta pravne procedure, budući da sa razvodom on vlastitom krivnjom gubi dar koji je morao dati svojoj ženi prije vjenčanja. Ako je žena bila ta koja je inicirala razvod, onda ona nema pravo prisvojiti ženidbeni dar. Radi ovog razloga sud mora odobriti sporni razvod koji je inicirala žena (*hull*).

Kur'ânsko *naslijedno pravo* regulira pravo na naslijedstvo braće i sestara u slučaju kada njihovi roditelji umru (4:7) tako da sestra naslijedi samo polovicu bratovog dijela (4:11). Princip koji stoji iza ovoga je obaveza muškog naslijednika da sam snosi finansijsku odgovornost za izdržavanje cijele porodice. Jedinstvene odgovornosti vode jedinstvenim pravima.

Na kraju, postoji još jedan slučaj kada se žene muslimanke ne tretiraju jednako kao muškarci, a to je slučaj kada one nastupaju pred sudom kao svjedoci. Princip islamskog zakona zahtijeva

potkrijepljivanje činjenice navodima dva svjedoka, ali iskaz dvije žene jednak je svjedočenju jednog muškarca.<sup>12</sup> Vjerovatno je uzeto u obzir da, u skladu sa islamskim pravnim znanstvenicima, postoje dani u kojima žene mogu registrirati događaje manje pouzdano od drugih.

Slijedi da su ovo specifični uvjeti za razvoj žena muslimanki, ali ti uvjeti nisu stajali na putu historijske uloge mnogih od njih. Životopis ovih 'dama islama' koji se još uvijek ispisuje, uprkos nastojanjima Fatime Mernissi, počinjao bi sa Aišom, koja je usmeno vjerno prenijela tekst Kur'âna i značajan broj relevantnih ličnih uspomena na Poslanika, ali koja je također bila i epohalna političarka u vrijeme 'Alijeva hilafeta. Do u detalje bi se mogao ispisati životopis Râbi'e 'Al-'Adawiyye, velike žene - sufije iz Basre (713. - 801.), i žena koje su bile supruge halifa, poput Ummî Salame i Arûye, koje su vršile najviši intelektualni uticaj na svoje muževe i kao naprimjer Hayzurân i Šağarat 'Al-Durr koje su izvjesno vrijeme same obnašale vlast.<sup>13</sup>

Bojim se da će ovo poglavlje o ženi u islamu naići na totalno nerazumijevanje u zapadnim redovima stoga što ne odgovara *duhu vremena*. Poslije svega, kakvu ulogu može igrati naoko rigorozni kodeks seksualne etike u svijetu bez tabua, u kojem čak sadomazohizam i seks sa djecom postaju sve raspostranjenije pojave?

Kakva je korist od izricanja pohvale braku u vremenu u kojem se sve više žena svjesno odlučuju postati neudatim majkama?

Kakav efekt može islam imati sa svojim neodobravanjem abortusa u vremenu u kom se ne postavlja pitanje je li abortus dopušten ili ne, nego do kojeg ga mjeseca trudnoće treba dozvoliti!?

Kakva je korist od kodeksa pristojnog odijevanja u vremenu u kome se striptiz-serije, poput serije Tuti Frutti' na R.T. Luxemburg, gledaju otvorenih usta?

Shema islamskog života pripada drukčijem svijetu, ona je alternativa, koja stoji nasuprot takozvanom modernom svijetu svojim agnosticizmom vrijednosti i 'neprolaznim' mentalitetom sa autentičnim kontraprojektom, koji samo zato što je vječan izgleda

staromodan.

Vječne istine uključuju činjenice:

- Žena je biološki, pa stoga i fizički i psihički drukčija od muškarca.
- Sreća muškarca i žene kao supružnika ukorijenjena je u njihovom polaritetu.
- Zrela ljubav, ali i djeca također nalaze jedino idealne uvjete za razvoj u braku koji se shvaća porodičnom zajednicom.
- Slobodni seks koji je postao opsesija može biti destruktivan za pojedinca kao i za društvo.

U svakom slučaju, danas smo svjedoci pravih sumnji prema individualnim aspektima seksualne i feminističke revolucije u zapadnom svijetu, gdje je AIDS natjerao ljudе na ponovno sagledavanje svoga ponašanja sa više aspekata. Upraviteljice u SAD danas izražavaju žaljenje zbog sad neizmjerenjive njihove odluke da nemaju djecu kako bi se posvetile karijeri, kao i zbog prenaglašavanja 'sestrinstva' na uštrb 'materinstva'. Diskusije već počinju u SAD o pitanju je li čisto oponašanje muškarca najbolji način oslobođenja žena. Tamo kao i u Evropi ponovo je pomodno među studenticama 'imati stalnog momka'.<sup>14</sup>

Već 1968. godine Amerikanac Vance Packard je u knjizi *Seksualna divljina*, za rapsusnost seksualne revolucije u njegovoј zemlji skovao termin 'seksualna džungla'.

Za mene nije pitanje hoće li će se klatno povratiti prema središtu ove oblasti, nego kada će se to dogoditi.

Ukratko, islam zagovara brak uzimajući u obzir objektivne različitosti između muškaraca i žena. Po islamu, žena i muškarac imaju isti položaj, ali različite zadaće; oni imaju istu vrijednost, ali različite sposobnosti; jednaki su pred Bogom, ali imaju različite uloge u životu.

Irelevantno je pitanje - je li ili nije ovo moderno.

Islam nije moderni pokret. To može sačekati.

---

## **Bilješke:**

1. Virgil Gheorghiu: *La vie de Mahomet*, Paris, 1970.
2. Fatima Mernissi: *Women and Islam: An historieal and theological inquiri*, Oxford, 1991.
3. U skladu sa Kur'ânom 33:50, Poslaniku je bilo dozvoljeno ženiti se sa više od četiri žene; on je imao 15.
4. Vidi *Index of Islamic Literature of Islamic Founadation* u Leicesteru, Velika Britanija, koji izlazi četiri puta godišnje u kvиру časopisa *Muslim World Book Review*; od suvremene njemačke literature ovdje upućujemo samo na danke objavljene u časopisu *Al-Islam* (Munich):
  - Aischa Lemu: *Die Frau im Islam*, brojevi 3, 4, 5/1988 i broj 1/1989.;
  - Fatima Grimm: *Das Familienleben im Islam*, br. 3/1989.;
  - Asiye Zilelioglu: *Köhler, Eine Chance für Frauen*, br. 4/1986.; Od literature na engleskom:
  - Abdur Rahman I. Doi: *Women in Shar'iah*, Nigeria, 1983.;
  - Fathi Osman: *Muslims and Personal law in India, Arabia* (London), mart 1986. str. 12;
  - Anonim: *The ancient rights of Muslim women, Arabia*, Juli 985., str. 78

Od literature na francuskom:

- Rabah Stambouli: *La femme en Islam*, *Al Moujahid*, Alžir, 2./3. februar 1990.; *La femme et le Coran*, Horizons, Alžir, 9./10. mart 1990.
5. Vidi Mernissi, citirano djelo.
6. Muhamed Ajjub Mühlbauer: *Mann und Frau im Islam*, *Al - Islam*, br. 2/1989., str. 1-9
7. 5:7; 11:5, 39:7; 57:6; 67:13

8. Vidi *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3. mai 1985., str. 7. 'Zweite Frau nicht sitenwidrig' (Druga žena nije nemoral) na odluku vrhovnog Federalnog administrativnog suda u Berlinu, registar br. AZ 1 c, 33-81
9. 2:228; 4:34
10. Abortus nije spomenut u Kur'ânu, ali se mora smatrati zabranjenim od momenta začeća pa nadalje stoga što uništava život. Otprilike od 120. dana trudnoće abortus je posebice gnušno djelo zato što je u tom dobu razvoja već formirana ljudska jedinka sa dušom. Vidi Kur'ân 23:12; Abdullah Borek: *Deutsche Muslim Liga*, Rundbrief, 06/92.; Jusuf al-Qardawi: *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*, Munich, 1989., str. 172
11. Vidi detaljnije Muhammed Asad: *The Message of the Qur'an*, Gibraltar, 1980., napomena 45 na ajet Kur'âna 4:34
12. An-Nawawi: *Manual of Muhammadan Law*, Lahore, 1977., str. 517
13. Fatima Mernissi: *Sultanes Oubliees - Femmes Chefs d'Etat en Islam*, Casablanca, 1990.
14. Vidi Hilton Kramer: *Die Angst vor dem Sex*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3. septembar 1986.; John Leo: *Motherhood vs. Sisterhood*, *Time*, New York, 31. mart 1986., str. 43; Sylvia Ann Hewlett: *A lesser Life: The Myth of Women's Liberation in America*, New York, 1986.

## ***Zakriveni Orijent***

Uprkos činjenici što je zapadni svijet stoljećima ratovao sa islamskim svijetom - na Bliskom istoku, Balkanu, u Španiji, sjevernoj Africi i Indiji - tokom ovog perioda on se samo sporadično, selektivno i tendenciozno upoznao sa islamom kao religijom i civilizacijom. Simptomatična je posebice tužna historija prevođenja Kur'âna u evropske jezike.

Postojali su individualni promišljeni pokušaji razumijevanja ili usvajanja drugog svijeta ideja, kao što je to slučaj sa Franjom Asiškim, naprimjer, Raymondom Lullusom, Averröesom ili Avicennom, ali općenito je slika islama na Zapadu ostala groteskno iskrivljena sve do pred kraj devetnaestog stoljeća.

Orijent je ostao zakriven.

Onda je nastupilo slavno razdoblje evropskih orijentalista koji su tokom prošlog stoljeća bili vrijedni poput pčela istražujući Islam znanstvenim žarom. Njemački doprinos ovome bio je osobito visokog kvaliteta i spojen je sa ličnostima poput Carla Brockelmannia, Heinza Halma, Alfreda von Kremera, F. Augusta Müllera, Tilmanna Nagela, Theodora Nöldeckea, koji je datirao Kur'ânske sure, Rudija Pareta, Friedricha Rückerta, koji je preveo Kur'ân u stihovima, Gustava Wella i Juliusa Wellhausena.

Francuski orijentalisti polučili su također izvanredan uspjeh.

Trebamo se prisjetiti imena poput Jacquesa Berquea, Regisa Blachera, Claudea Cahena, Henryja Corbina, Louisa Gardeta i Henryja Laousta.

Ne mogu se previdjeti ni pripadnici drugih naroda, što svjedoče imena poput Tora Andraea, Richarda Bella, Frantsa Buhla, Ignaza Goldzihera, Gustava von Grunebauma, Philipa Hittija, Marshalia G. S. Hodgesona, C. Snouka Hurgronie, P. J. Vatikotisa i Williama Montgomeryja Watta.

Ovo istraživanje znatno je razbristilo sliku Orijenta i islama na Zapadu, a također je opskrbilo i islamski svijet važnom literaturom. Svega je nekollko zapadnih orijentalista bilo sposobno za simptomatična zapažanja o kojima su govorili svojim osobnim izrazima, takoreći iznutra.

Zapravo su neki, poput gospodina Hamiltona Gibba, i dalje promatrali islam kroz prizore kršćanskih misionara, drugi su ga, poput Maximea Rodinsona, promatrali kao marksistički sociolozi, dok su neki tretirali svoje omalovažavane predmete studiranja u maniru etnološkog istraživača nestrpljivog u analiziranju primitivnog muslimanskog plemena prije nego što ono izumre. Gotovo su svi svjesno ili nesvjesno služili imperialističkom prodiranju i podjarmljivanju arapskog svijeta, čak su neki od njih, poput T. E. Lawrencea, bili pravi tajni agenti.

Edward W Said, Amerikanac palestinskog porijekla, privukao je pažnju 1978. godine bestselerom *Orijentalizam*,<sup>1</sup> kada je otisao tako daleko da je uporedio orijentalizam kao antiarabizam sa antisemitizmom. U skladu sa Saidom, 'Orient' je evropski izum, rezultat projekcije evrocentrične tačke gledišta i skrivenog evropskog priželjkivanja.

On optužuje orijentalizaciju Orijenta za nadmoćnost evropske hegemonjalne politike. Čak i senzibilni istraživač poput Louisa Massignona gotovo se kompletno identificirao sa islamskim mistikom Hallâgom 'Al-'Mansûrom, stoga što je mislio da je neka kršćanska obiliežja u njemu otkrio.

Said je sigurno otkrio više od zrna istine, ali je također i

britko usredsredio pažnju na negativne figure poput Richarda Burtona. Barem od devetnaestog stoljeća postoje orijentalne studije koje ne promatraju Istok samo u odnosu prema zapadnom supermodelu, nego uzimaju u obzir mogućnost da civilizacija može ponovo krenuti sa Istoka ka Zapadu te da tvrdnja *Ex oriente lux* (svjetlost stiže sa istoka) može trajno biti valjana.

Znanstvenici među koje ne ubrajam samo evropske muslimane poput Leopolda Weissa (Mubammad 'Asad), Titusa Burckhardta, Ahmada von Denffera, Martina Lingsa, Rogera du Pasquiera i Muhammada Pickthalia, nego također i 'simpatizere' poput Marcela Boisarda, Henryja Hussaina, Daniela Gimareta, Gillesa Kepela i Annemarie Schimmel, uradili su više na korigiranju slike islama nego mnogi putnici između dva svijeta poput Muhammada Arkouna i Bassama Tibija koji su pokušali sjediti na dvije stolice.

Neophodno je da Sigrid Hunke napiše još knjiga poput *Allâh ist ganz anders (Allah je sasvim drugčiji)*<sup>2</sup> u cilju oslobađanja mnogih Evropljana od njihova superiorna držanja naspram arapsko-islamskog svijeta.

Uprkos izvanrednim predavanjima poput *Europa und der Orient* (Evropa i Orijent) održanog u Berlinu<sup>3</sup> 1989. godine, evropska predodžba Orijenta ostaje raspršena i determinirana ničim više do sugestivnom atmosferom *Hiljadu i jedne noći*, čiji set filmova o islamskom svijetu nastavlja reflektirati misteriozni, nepredvidivi, fanatični, okrutni i iznad svega razuzdani Orijent.

Veo koji mnoge muslimanske žene nose u stvarnosti nema veze sa ovom slikom, nego je to izraz strogosti morala i seksualnosti koje Zapad niti će razumjeti niti odobriti islamu. To jednostavno ne odgovara zamišljenoj slici da seksualni moral, ukratko svi običaji islamskoga svijeta uistinu podsjećaju Evropu više na lažnost čednosti viktorijanskoga vremena nego *Hiljadu i jedna noć*.

Dakako, to je tako. Seksualnost se ne pokazuje na ulicama islamskoga svijeta. Pornografija se javno ne tolerira. Djevojke koje su spremne za udaju ne upuštaju se u predbračne odnose. Vanbračna

djeca su rijetkost. Nevjeste kada stupaju u brak većinom su djevice. Oglasi za bračne ponude, nudističke plaže, homoseksualni 'brakovi', studentske zajednice - ništa od ovoga ne egzistira u muslimanskim zemljama.

Zbog ovoga je islam staromodan - a ovim se on ponosi.

Muška i ženska odjeća, uključujući i veo, igra važnu ulogu u ovome; sa islamske tačke gledišta je razumno izbjegavati sve što bi moglo imati neugodne ili nepoželjne konzekvence.

U ovom odnosu postoji osnovna suglasnost između Orijenta i Okcidenta: oba sistema odbijaju dopustiti ljudima da hodaju potpuno goli u svakodnevnom životu. Međutim, postoji znatna razlika u pogledu stupnja pokrivenosti tijela koji se smatra neophodnim.

U islamskom svijetu ne postoji suglasnost u pogledu ovog pitanja što će potvrditi samo letimičan pogled na odjeću žena u Maroku, Alžiru, Anadoliji, Egiptu, Saudijskoj Arabiji, Pakistanu i Indoneziji.

U Maroku otprilike polovica od ukupne ženske populacije ili velika većina onih koje žive u gradovima, ne pokrivaju glave, dok druge velom pokrivaju čak i lica. U Alžиру je većina žena 1990. godine pokrivala kosu, neke su imale lica otkrivena, druge su nosile komad tkanine preko nosa i usta, dok su neke imale otkriveno samo jedno oko. Turska seljanka - kao i njezina sestra u kršćanskom Mediteranu - odlučna je u nošenju mahrame na glavi, ali nikad ne bi razmišljala o pokrivanju lica velom u dva ili četiri pregiba, kako su to prakticirale žene u gradovima Saudijske Arabije, barem prije Zaljevskog rata. U Indoneziji se žena muslimanka teško može raspoznati po samoj odjeći izuzev muslimanke sa otoka Bali.

Stoga je korisno, posebice ima li se u vidu background francuskog 'rata mahrama' 1989.,<sup>4</sup> istražiti odjeću propisanu Kur'ânom, spomenutu samo u tri ajeta, naime u 33:53, 33:59 i 24:31.

Prva od ovih regulativa, poznata kao '*ayat 'al-hiğâb*', doslovno i jasno se odnosi samo na obitelj Poslanika. U ovom kontekstu je određeno:

*... A kad od njih nešto tražite, iza zastora to od njih tražite!...  
Vama dopušteno nije da 'Allahova Poslanika uznemiravate ...*

Također je jasan i historijski povod za ovu Objavu. Bila se ukazala potreba za zaštitom Poslanikove obitelji budući da je on sada postao čelnik države. Ovo je provedeno razdvajanjem službenih i privatnih poslova, što je postalo praksom u svakoj ambasadorskoj rezidenciji. Ovo odvajanje, provedeno pomoću zastora, uvedeno je tada.<sup>5</sup>

Tragično je pogledati na koji je način korišten ovaj Kur'ânski ajet tokom islamske historije, uključujući i izopačenost harema u palačama sultana.

S druge strane, druga dva Kur'ânska ajeta trajno propisuju odjeću žene *per se*:

*O Vjerovjesniče, reci ženama svojim, i kćerima svojim, i ženama vjernika - neka spuste haljine svoje (min ǧalâbîbihinna). Tako će najlakše biti prepozнате (kao pokorne žene, M.H.) i vrijedane biti neće.*

Značajno je da ovaj propis ne zahtjeva da žena, *prvo*, treba imati na sebi stanoviti dio odjeće (odnosno dugačku mahramu) i, *drugo*, da spusti taj dio odjeće do ispod svojih prsa. Kur'ân pretpostavlja da žene u svakom slučaju nose dio odjeće koji dopušta pokrivenost prsa, te da je to već usvojeno.

U nekadašnjem vremenu je ovaj dio odjeće oblačen preko glave, barem u toplim pustinjskim zemljama. Kur'ânski zahtjev za ovim ne može se, međutim, izvesti iz 33:59.

Posljednji od ovih propisa, ajet 31, 24. sure, detaljnije pretresa zaštitni smisao propisa u vezi sa odjećom:

*I reci vjernicama da obore poglede svoje, i da čuvaju stidna mjesta svoja, i da ne pokazuju ukrase svoje, osim što spoljašnje je...*

Prva dva propisa kojima se zabranjuje promatranje osobe suprotnog spola na izazovan i pobudljiv način, te se nalaže skrivanje svojih primarno seksualnih karakteristika - istim riječima su iskazana i muškarcu (24:30).

Pouzdane analize pokazuju da treća specifična regulativa ajeta označava da žena treba pokazati samo dijelove svojih fizičkih 'čari', odnosno njezine sekundarne spolne karakteristike, koje su same po sebi vidljive (*'illâ mâ zahara minhâ'*).

Ovaj mi se propis čini veoma razboritim, budući da uzima u obzir činjenicu da od vremena do vremena, od kulture do kulture, postoje velike razlike u pogledu shvaćanja erotičnog kad je u pitanju žena.

To može biti, ali i ne mora, njena kosa; za muškarce i žene ne postoji suštinska razlika u ovom odnosu.

Drugim riječima, s obzirom na pokrivanje žene, Kur'ân je usko povezan sa relevantnom konkretnom opasnošću egzistiranja u bilo kojoj specifičnoj civilizaciji. Namjerna dvosmislenost klauzule *'Illâ mâ zahara minhâ'* uzima u obzir promjene koje su neophodne s vremena na vrijeme za socijalni i moralni razvoj čovječanstva.<sup>6</sup>

Kao rektor Velike džamije u Parisu, šejh Tedjini je formulirao isto stanovište u intervjuu listu *Le Monde*, 24. oktobra 1989. godine:

*Islam preporučuje da žena bude pristojno obučena, pr je svega da pokrje ono što može biti njezinim najprivlačnijim detaljem ili obličjem, svoje kosu... Ova se preporuka prinjenjuje u zavisnosti od društvene okoline.*

U skladu sa manjim brojem znanstvenika, princip oblačenja reguliran surom 24:31 može se iscrpiti bez pokrivanja kose gdje god se ljudi - kao u sjevernoj Evropi i Sjevernoj Americi - više osobito ne uzbuduju na žensku kosu. Međutim, islamska ortodoksija ne pravi dopuštenja oslanjajući se na partikularne uvjete lokalne islamske civilizacije.<sup>7</sup>

Pokrivanje ženske kose je u svakom slučaju nužno gdjegod se muškarci osobito uzbuduju na otkrivenu žensku kosu, što vjerovatno dolazi kao posljedica neprekidnog prakticiranja pokrivanja kose. Ovo važi za neke regije kršćanskog i islamskog Mediterana, gdje je pokrivanje ženske kose bilo *sunnet*, višestoljetna tradicija.

Situacija postaje komplikirana kada se sučele dvije kulture u

slučaju stranih radnika, što svjedoči francuska afera higâb.<sup>8</sup> Aiša, Fatima i Samira živjele su obiteljski život u atmosferi gdje je ženska kosa smatrana provokativnom, ali izvan kuće živjele su u okruženju gdje to nije bio slučaj.

Ovo je doktrinarno zaleđe fenomena da neke muslimanke otkrivaju svoju kosu, a druge ne.

Na nesreću, rasprave o mahrami nanijele su islamu štetu na Zapadu stoga što su stvorile dojam da je islam kruta kanonska religija usko povezana sa vanjskim stvarima, a uz to ih politizira, te da sami muslimani brkaju sadržaj i formu, cilj i sredstvo, duhovnost i ritual.

*Affaire des foulards* također je uzrokovala štetu u islamskom društvu u kojem su sada ljudi dovedeni u iskušenje da na osnovu puke mahrame sude ko je musliman, a ko nije. Prikladno je na kraju ovog poglavlja podsjetiti da veo i nije islamski izum, nego je prije jedno od obilježja egipatske, bizantske i iranske aristokracije i da su čak doskoro evropske žene često nosile koketne mahrame.<sup>9</sup>

Danas je važnije evropskim ženama koje su izabrale veo ili mahramu dopustiti da govore. Ove žene jednoglasno ističu da su evropske žene procesom razgoličavanja postale pukim seksualnim objektom, te da je atraktivnija pristojno obučena žena.

Žena muslimanka koja živi na Zapadu, uz to nosi mahramu ili veo izražavajući time religijsku pokornost, želi mir na ulici. Želi biti Bogu ugodna, ali također pokušava zaobići začarani krug kojeg sam opisao, te nastoji ponovo uzdignuti svoje dostojanstvo kao žena koja pripada samo svome mužu, a ne nastupa kao da je takoreći još uvijek upotrebljiva za brak. Muslimanka sa mahramom poručuje svojoj okolici: Molim, pogledajte moje lice, a ne moje noge!

Gledano na ovaj način, nošenje vela nije vraćanje u doba beduina koje ima za cilj zaštitu čestitosti porodičnog stabla, nego je simbol socijalnog protesta protiv uvjeta života u suvremenoj Evropi.

---

### Bilješke:

1. Edward Said: *Orientalism*, New York, 1978.; vidi također Karl

Ulrich Syndram: *Der erfundene Orient in der europäischen Literatur ... u Europa und der Orient 800 - 1900*, Gütersloh, 1989., str. 324

2. Sigrid Hunke: *Allah ist ganz anders, Enthüllungen von 1001 Vorurteilen über die Araber*, Bad König, 1990.
3. Sistematski popis koji broji 923 strane sa ove izložbe, koja je održana u Berlinu-Keuzbergu (Gropius Bau) između 28. maja 127 augusta 1989. godine, dokumentira mnooge nepriznate uticaje islama na razvoj umjetnosti na Zapadu.
4. Godine 1989. trima djevojkama muslimankama spriječen je ulazak u Gabriel-Havez koledž u Creilu (Oise) u Francuskoj na početku školske godine zbog mahrama koje su nosile na glavi. Uslijedile su javne rasparave koje su trajale sedmicama, a bile su usredsređene na pitanje zahtijeva li sekularizam toleriranje mahrame ili njenu zabranu. Tek nakon što su se umiješali supruga predsjednika francuske države, marokanski kralj, predsjednik Evropske zajednice te pariški kardinal, francuski ministar obrazovanja dozvolio je Aiši, Fatimi i Samiri da nose mahrame u razredu, ali ne i u gimnastičkoj dvorani.
5. Oponašanje Poslanika je, naravno, dobra praksa. Međutim, propisi regulirani u suri 33:53 - uvedene pogodnosti Poslanikovoj porodici, po mome mišljenju nisu prikladne za oponašanje.
6. Muhamad Asad: *The Message of the Qur'an*, Gibraltar, 1980., fusnota 37 na 24:31; Profesor Rabah Stambouli sa Alžirskog univerziteta je istog mišljenja, Horizons, Alžir, 9./10. marta 1990., str. 5
7. Oni smatraju da *'illâ mâ zahara minhâ* znači da su samo lice, ruke i stopala izuzeti od obaveze pokrivanja, vidi Muhammad Seyyid Tantawi, u intervjuu datom listu *El Moujahid*, 7./8. aprila 1989., str. 12
8. Vidi fusnotu 4
9. Vidi, među ostalim, Noria Aliami: *Voilees, devoilees*, Paris,

1989., o mišljenju alžirske žene o rađanju otpora.

## ***Krivično pravo ili kamenovanje princeze***

U ovoj knjizi ne bi bilo potrebe za poglavljem o krivičnom pravu da ne postoji činjenica o antiislamskim snagama koje uživaju u serviranju jezivih priča o islamu kao religiji u kojoj su ruke konstantno odsijecane i u kojoj ljudi žudno kamenuju žene.

Kao i svaka druga država, islamska država je uvijek isticala za sebe pravo reagiranja na postupke koji se pojavljuju u društvu, a koji zaslužuju kažnjavanje zakonskom legislativom koja udovoljava islamskoj tački gledišta, a koja uzima u obzir tradiciju, bilo da se radi o prekršaju protiv Boga, društva ili pojedinca.

Ovaj krivični zakon koji je stvorio čovjek može se mijenjati u svakom vremenu, ali te promjene nisu isto što i prilagodavanje *duhu vremena*.<sup>1</sup>

Ova sloboda u donošenju zakona upoznaje svoje granice kada se sučeli sa mjerodavnim Kur'ânskim krivičnim zakonom koji ima prednost nad njom. Iz toga slijedi da pravno pitanje koje je regulirano Kur'ânom ne smije biti na drugi način regulirano legislativom. To također znači da kazna predviđena Kur'ânom ne smije biti prekoračena te bi isto važilo i za 'humaniju' korekciju Božijih riječi. Ali nažalost, kao što ćemo vidjeti, ovo se već događa.

Kur'ân zahtijeva kažnjavanje za samo šest prekršaja, mada osuđuje mnoge tipove lošeg ponašanja, od kockanja do konzumiranja

svinjetine, te za njih predviđa konzekvence na Drugom svijetu.

Tih šest prekršaja su:

- ubistvo (qatl)<sup>2</sup>
- razbojništvo (qat' 'al-tarîq)<sup>3</sup>
- veleizdaja<sup>4</sup>
- potvora za preljub (qadhf)<sup>5</sup>
- preljub između uglednih ljudi (zinâ')<sup>6</sup>
- krađa čuvanog predmeta od vrijednosti (sâriqa)<sup>7</sup>

Prva tri prekršaja kažnjavaju se smrtnom kaznom. U petom slučaju smrtnu kaznu (kamenovanjem) tradicionalna pravna teorija smatra opravdanom pod stanovitim okolnostima. Za krađu može biti izrečena kazna odsijecanja, u prvom slučaju desne ruke.

Tako Kur'ân sadrži sasvim мало materijala koji je koncentriran na krivični zakon; čak su rjeđi propisi koji su u vezi sa krivičnom procedurom. Ovo dozvoljava islamsko pravo koje, u ljudskom duhu, uvažava stanovite realnosti ljudskog života te neophodnu slobodu ublažavanja potencijalnog udara iz slova Kur'ânskog krivičnog zakona, i to pomoću vrlo striktne i zahtjevne krivične procedure sa kratkim trajanjem zakonitog vremenskog roka.

Ovo je jedan od razloga za razilaženje teorije i prakse u muslimanskom pravnom životu.

Kur'ânski kodeks krivične procedure je elementaran, njegov osnovni i jedini predmet je dokazni postupak (sa svojim zahtjevom na svjedočenju dva; odnosno, u slučaju seksualnog prijestupa, četiri svjedoka).

Kada je u pitanju kazna za preljub, Kur'ân zahtijeva nešto što je gotovo nemoguće ispuniti. Dokaz za učinjeni preljub može se osigurati samo svjedočenjem četiri ugledna muškarca očevica, od kojih svaki preuzima rizik bičevanja protivno smrtnoj kazni. Bičevanje je kazna koja slijedi nakon što se makar i jedno od svjedočenja svjedokâ 'obori'.<sup>8</sup>

Jasno je da zahtjev i rizici ove vrste podrazumijevaju da su optužbe za preljub veoma rijetke. Ovome se dodaje činjenica da čak ni priznanje preljubnikâ nije dostatno samo po sebi, te sudija mora pokušati povući njihova priznanja. Tako, prije nego što je princeza mogla biti kažnjena za preljub, kao što se to dogodilo u Džeddi osamdesetih godina, par je zapravo morao izazvati osudu zbog svojevoljnog javnog nasrtaja na strukturu islamskog socijalnog poretku i to lahkomislenim, zapravo javnim seksualnim odnosom. Kur'ân navodi:

*Doista onima koji vole da se šire gadosti o onima koji vjeruju pripada patnja bolna i na Ovom i na Onom svijetu... (24:19).*

Kao što vidimo, kamenovanje preljubnika je vrlo rijetka praksa u islamskom svijetu.

A na temelju izloženog, ovo će sigurno vrijediti i za budućnost.

Kao što proizlazi iz dijelova Kur'âna navedenih u fusnotama, propisana kazna za preljub i za potvoru za preljub je udaranje štapom, a nije smrtna kazna.

Međutim, povećanje ovih kazni je brzo uslijedilo, a što je na nesreću postalo dijelom sunne, budući da je to povećanje tolerirao sam Poslanik, a kasnije ratificirao halifa 'Umar.

Mada je drugi ajet 24. sure samo derogirao brutalnu praksu kamenovanja po Mojsijevom zakonu (poglavlje 22:20-22, Pete knjige Mojsijeve), u islamskoj Medini *vjenčani* preljubnici kažnjavani su ne samo udaranjem štapom (bičevanjem) nego kamenovanjem do *smrti*.

Hadiska literatura i islamska historija nisu zataškale ove događaje, nego su ih analizirale i dokumentirale.

Na osnovu našeg zrelijeg razumijevanja šerijata, danas više nije moguće dopustiti da pogrešiva ljudska bića, među koje spada i Poslanik islama, trebaju uvoditi u islamsko pravo kaznu (kamenovanje) koju Kur'ân ne poznaje i koja povećava opasnost od kažnjavanja za krivično djelo kojim se Kur'ân direktno i precizno bavi.<sup>9</sup> Danas polazimo od pretpostavke da sunna mora biti nijema

tamo gdje se Kur'ân oglasio.

Kada je u pitanju 'odsijecanje ruke', ajet 38. pete sure glasi:

*Onome koji ukrade i onoj koja ukrade odsijecite ruke njihove!  
To im je za ono što uradiše kazna i od Allaha opomena ...*

Razumljivo je što putnici kroz arapski svijet ostaju začuđeni kad ne uspiju pronaći niti jednog grijesnika koji se odrekao ruke na ovaj način. Ali ovo ne iznenađuje kada shvatimo islamsku interpretaciju krivičnog djela, uprkos činjenici da lopovi egzistiraju svuda. I u ovom slučaju se pravni sistem i stvarni život razilaze.

U prvom slučaju, krada u Kur'ânskom smislu odnosi se jedino na kradu dobro čuvane stvari od vrijednosti. Ako je pogodna prilika (za krađu) napravila od čovjeka kradljivca, onda se on ne smatra kradljivcem. Čak je i halifa 'Umar odbacio optužbu protiv kradljivca u vremenu oskudice i velike potrebe. Ovo je dovelo do razvoja danas dominantne teorije u skladu sa kojom se krađa poriče ukoliko se dođe do zaključka da država tolerira manjkavu opskrbu hranom kao i loše ekonomске i socijalne uvjete. Muhammad 'Asad posvećuje pažnju ovom pitanju u fusnoti na 5:38, koju završava kategoričnom tvrdnjom:

*(Kazna) je samo primjenjiva u okviru potpunog funkcioniранja socijalnog sistema, a ne ni pod kakvim drugim okolnostima.*

Da bismo razumjeli Kur'ânski tretman kazne, važno je shvatiti da je ona nadopuna islamskom porodičnom i nasljednom pravu. U skladu s tim, žene muslimanke se brinu da očuvaju svoje bogatstvo, miraz, kao i druge dragocjenosti u svrhu starosnog osiguranja; za slučaj razvoda braka muškarci nisu obavezni izdržavati ženu po islamskom pravu. Krađa stoga ugrožava islamski sistem financijske sigurnosti u starosti, a posebice u težačkom i nomadskom svijetu.

Krađa je također i udar na jedan od najvažnijih stubova islamskog ekonomskog i socijalnog sistema - privatno vlasništvo, koje uživa zaštitu Kur'âna.

Zastrašujući efekt odsijecanja ruke je sigurno kolosalan, kao

što to pravna sigurnost u Saudijskoj Arabiji pokazuje. Postavlja se pitanje je li to nehumana kazna budući da osakaćuje pojedinca. Sa islamske tačke gledišta, jednak su nehumane kazna zatvora (koja se ne temelji na Kur'ânu), posebice doživotna, kao i progonstvo zatvorenika iz društva i porodice. Muslimani su još uvijek uvjereni da božanske naredbe, čak iako nadmašuju mogućnosti ljudskog poimanja, ostaju naredbe, a ne puke preporuke

---

### **Bilješke:**

1. O predmetu islamskog krivičnog prava u cjelini, vidi Konrad Dilger: *Das islamische Strafrecht in der modernen Welt u Weltmacht Islam*, Munich, 1988.; Joseph Schacht: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964.; Abdur Rahman I. Doi: *Shariah: The Islamic Law*, London, 1984.; An-Nawawi: *Minhaj at-Talibin*, Lahore, 1914.
2. 2:178; 4:92; 5:32 i 45; 6:151. O umorstvu nasilnika vidi 42:39-41.
3. Ovo je obuhvaćeno Kur'ânom, 5:33.
4. 5:33, a o pitanju apostazije vidi *Tolerancija ili nasilje*.
5. 4:15; 24:4
6. 17:32; 4:15; 24:2 7. 5:38; 2:188
7. 24:4; 4:15. Povod za ovu odluku bila je optužba protiv h. 'Aiše poslije tzv đerdan-afere.
8. Kritičari uključuju profesora Rabaha Stamboulija sa Univerziteta u Alžiru, vidi *Al-Moujahid*, Alžir, 2./3. februara 1990. i *Horizons*, Alžir, 9.-10. mart 1990.; Muhammad Said Asmawy: *L'Islam contre l'Islam*, Paris, 1989., str. 38. U prijevodima Kur'âna popraćenim bilješkama na 24:2, Muhamamđ Asad i Yussuf Ali poriču sunnu u pitanju kamenovanja; Šejh Si Boubakeur odbacuje je potpuno u svom dvodijelnom, bilješkama popraćenom, prijevodu Kur'âna (drugo izdanje, Paris, 1985.) kao neislamsku; on ističe da je ibadijska pravna

škola uradila ovo na samom početku. Hamidullah polemizira protiv kamenovanja naglašavajući u svom prijevodu Kur'âna, da u slučaju 24:2 Kur'ân ukida kamenovanje propisano jevrejskim zakonom.

## **'Sveti rat'**

Mogao bih zaključiti ovo poglavlje jednom rečenicom: Koncept 'svetog rata' (*sacrum bellum*) čak ni kao fraza ne egzistira u islamu.

Ali to tako lahko ne mogu učiniti ni uz najbolju volju; ne mogu to učiniti zbog fenomena koji zapadni orijentalisti pogrešno opisuju kao 'sveti rat', odnosno kao religiozno motiviran rat protiv pripadnika drugih religija.

Za ozbiljno i asocijativno pitanje o islamskoj mogućoj strukturalnoj agresivnosti i spremnosti na nasilje, mogao bih lahko potražiti rješenje stavljaјuci problem na lingvističku ravan, odnosno upućujući na višeslojno značenje riječi *ğihâd* u Kur'ânu koja znači '*napor, nastojanje, muku*'.

Dopunio bih tvrdnjom da se formula *ğihâd fî sabili Allâh* (trud na Božijem putu) također može shvatiti (kod sufija, naprimjer), naporom za ostvarenje moralnog pročišćenja, te da se danas sintagma *veliki ğihâd* koristi da označi borbu protiv vlastitih moralnih slabosti, a ne protiv neznabozaca i idolopoklonika. Ove istine ne negiraju činjenicu da je tokom islamske historije džihad također primarno shvaćan kao vojna borba. Ovo ima svoje osnove u Kur'ânu. U srednjovjekovnom periodu su mnogi ljudi čak shvaćali ovu definiciju džihada kao dodatni, šesti stub islama, poslije pet osnovnih

kanonskih obaveza.

Uzoriti otac Hans Vöcking nedavno je privukao nesmiljenu pažnju na ovo pokušavši dovesti muslimane u bezizlazan položaj: "Oni koji interpretiraju džihad jedino u terminima odbrambenog rata ili osobnog moralnog napora, poriču Kur'ânsku evidenciju kao i historiju ortodoksne sunijske doktrine".<sup>1</sup>

Drugim riječima: Ako suvremeni musliman otvoreno govori protiv agresivnog ratovanja koje ima za cilj širenje islama, on može biti miroljubiv, ali on nije musliman. S druge strane, ako je musliman, onda mora udovoljiti navodno ratobornim stavcima Kur'âna<sup>2</sup> na koje se Vöckingova tvrdnja oslanja.

*A kada sveti mjeseci minu, tad mnogobošce ubijajte, gdjegod da ih nadete, i zarobljavajte ih i opkoljavajte, i zasjede im na svakom prolazu pripravljajte! (9:5).*

*O Vjerovjesniče, protiv nevjernika i licemjera ti se bori, i strog prema njima ti budi! (9:73).*

*A kada se sukobite sa nevjernicima, udarajte ih po vratovima... (74:4).*

Ovaj metod izvlačenja pojedinih ajeta Kur'âna bez obzira na njihov kontekst ili historiju njihova objavljivanja, a u nastojanju da se dokaže islamska obaveza za pokretanjem agresivnih ratova, isto je kao nečije nastojanje da Isusove riječi: "Nisam došao da donesem mir nego mač" (Matt, 10:34) protumači u duhu kršćanske ratobornosti.<sup>3</sup> (Ovo bi još lakše bilo, ako bismo koristili citate Martina Luthera.)

Pa, koji su stvarni Kur'ânski temelji muslimanskog ratnog prava?<sup>4</sup>

Ajeti koji se provlače kroz cijeli Kur'ân reflektiraju obavezu podupiranja mira dopuštajući jedino odbrambeno ratovanje. Jedna od najvažnijih Objava objašnjava:

*Dozvoljeno je braniti se onima koji su napadnuti, zato što im se nasilje čini. A Allah je doista moćan da im pomogne (22:39.)*

Ovo slijedi čak i iz fundamentalnijeg propisa u 2:190.

*I borite se na Allahovom putu protiv onih koji se protiv vas bore, ali vi boj ne započinjite!*

Ali tek poslije ovoga Kur'âna nastavlja:

*I ubijajte ih gdjegod ih stignete, i protjerujte ih odakle su i oni vas protjerali! A zlostavljanje je gore od ubijanja! (2:191)*

Zabрана agresivnog rata potvrđena je i iznova pojačana u kasnijoj Objavi:

*... a da Allah hoće, On bi takve protiv vas okrenuo i oni bi se protiv vas borili. A ako vas takvi ostave na miru i protiv vas se ne bore, i mir vam ponude, tada ni vama Allah ne daje nikakva prava da njih bijete (4:90).*

A kao dobru mjeru navest čemo osmi ajet šezdesete sure:

*Allah vam ne zabranjuje da dobročinstvo činite i pravedni budete onima koji se protiv vas zbog vjere ne bore, niti vas iz staništa vaših izgone!*

Imamo li u vidu ovu fundamentalnu obavezu za održavanje mira kao i fundamentalno opovrgavanje agresivnog rata, nameće se zaključak da su ajeti koje je selektirao otac Vöcking interpretirani na sasvim drukčiji način. Oni upućuju na, kako je to Muhammad 'Asad logično zaključio još 1980. godine, *rat koji se već vodi*, a ne na pravo na rat (*ius ad bellum*), nego na pravo u ratu (*ius in bello*).<sup>5</sup>

Apsurdno bi bilo da Kur'ân daje kontradiktorna uputstva za ponašanje u slučaju rata!

Također je besmisleno da Kur'ân, kako je interpretirao Vöcking, treba podsticati muslimane na tužakanje, zabijanje noža u leđa ili na krvožedan lov na glave neznabožaca!

Kao što je apsurdno da Kur'ân odbacuje prisilna individualna obraćenja u islam (2:256), a hrabri ratom izazvane masovne prelaska.

Imaju li se u vidu ovi jasni Kur'ânski navodi, nije neophodno vezati se u čvor srednjovjekovnih autoriteta islamskoga prava. Gdje

Kur'ân govori jasno, nema mjesta čak ni za argumente bazirane na hadisu. U svakom slučaju, rat u eri atomskog, biološkog i hemijskog oružja, kao i sofisticirane tehnologije oružja, podrazumijeva karakter koji nam dopušta da sve ranije teoretske diskusije o ovoj stvari - bilo da se radi o katoličkim skolasticima (teorija pravednog rata, *justum bellum*) ili islamskim znanstvenicima - promatramo kao zastarjele i istrošene.<sup>6</sup>

Niko ne bi mogao poreći da su u islamskoj historiji mnogi barbarski ratovi bili utemeljeni na želji za osvajanjem svijeta, mada nije ispravno reći da se masovni prvotni uspjesi islamske ekspanzije mogu pripisati 'ognju i maču'. Poslanik islama je opravdavao svoje vojne pohode i napade, čak i ako su bili ofanzivni u taktičkom smislu, sa pozicije strateške odbrane u skladu sa Kur'ânom. Ne postoji historijska sumnja u činjenicu da je Mekka stalno vršila provale i napade na njega i prve muslimane.

Preostali elementi islamskog odbrambenog zakona mogu se sumirati na slijedeći način:

- Muslimanska zajednica je obavezna adekvatno se naoružati u vremenima mira i reda za slučaj iznenadnog napada (80:60).

- Čak i ako savezničke zemlje otpočnu rat, pregovori se trebaju poštovati makar se radilo i o nemuslimanskim zemljama (8:72, 3:28). Ovo je bila gotovo revolucionarna Kur'ânska promjena.

- Muškarci muslimani su vojni učesnici i imaju obavezu sudjelovanja u samoodbrani (2:190, 193, 216; 4:95; 22:39). Rat između muslimana je apsolutno zabranjen (4:92).

- Jedino 'amîr 'al-mu'minîn, odnosno vladar, halifa, može izdati poziv za odbrambeni rat u smislu *gihâda*.

- U ratu primijenjena sredstva ne smiju biti disproporcionalna ispunjavanju cilja (2:193, 22:60).

- Neborci su zaštićeni, destruktivno ekonomsko ratovanje (odnosno, destrukcija osnova egzistencije, naprimjer poravnavanjem palminih plantaža) nije dozvoljeno.

- Opkoljenim ljudima treba dati priliku da prihvate islam ili da se predaju bez borbe prije nego budu napadnuti.

- Ako protivnik želi mir, treba mu udovoljiti (8:61).
- Džennet je obećan žrtvama.

Kratak pregled na ovo poglavlje treba omogućiti svakom čitaocu da formira vjerodostojan sud o činjenici da Zaljevski rat 1990. - 1991. godine nije imao ništa sa islamom - ili *đihâdom*.

---

### **Bilješke:**

1. Hans Vöcking: *Dschihad u Cibedo*, Frankfurt, 1991., br. 1, str. 17
2. Analize islamskog imidža u udžbenicima korištenim u njemačkim školama, a koje je provela Islamska akademija nauka u Kolonji, pokazale su da je Kur'ân pogrešno predstavljan kao primarno knjiga rata. Vidi Vöcking, Zirker, Tworuschka, Falaturi: *Analyse der katholischen Religionbücher zum Thema Islam*, Braunschweig, 1988. Vidi također, Michael Klöcker: *Der Islam im Spiegel katolisch geprägter Bildungsvermittlung u Gottes ist der Orient-Gottes ist der Okzident, Festschrift für A. Falaturi*, Cologne, 1991., str. 525
3. Fuad Kandil: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10. oktobra 1990., također u *Cibedo*, 1991., broj 1, str. 24
4. Općenito vidi, Isam Kamel Salem: *Islam und Völkerrecht*, Berlin, 1984., str. 103. Hans Kruse: *Islamisches Völkerrecht*, drugo izdanje, Bochum,, 1979., str. 44
5. Vidi Muhammad Asad: *The Message of the Qur'an*, Gibraltar, 1980., fusnote 167 i 168 na 2:190, fusnota 7 na 9:5, fusnota 40 na 9:29 i fusnota 4 na 47:4.
6. Murad Hofmann: *Der Islam und die Bombe, Al-Islam*, Munich, 1984., broj 3, str. 13

## ***Međunarodno pravo***

Nijedna diskusija na ovu temu ne bi trebala previdjeti činjenicu da je zapadno međunarodno pravo koje zahtijeva globalnu vrijednost nevješto u svojoj koncepciji međudržavne norme. Nju je inicirao Hugo Grotius od Delfta, koji je svoje postavke iznio u *Mare liberum* 1609. i u *De jure belli ac pacis* (1625.).

Ovaj period rađanja međunarodnog prava u modernom zapadnom smislu morao je čekati 'vrijeme rođenja nezavisne države'<sup>1</sup> (August Freiherr von der Heyde, 1952.) usred ponovnog buđenja prirodnopravne teorije.

Znakovito je kazati da su prije ovoga rimska i islamska pravna koncepcija bile dominantne u skladu sa kojima postoji (samo)jedno *jus gentium*: vrsta zajedničkog međunarodnog običajnog prava i moralno unutarnje i vanjsko vezivanje svih zajednica.

U ovom smislu Kur'ân osigurava dobar temelj posebice za:

- međunarodno pravo ugovora i sporazuma,
- status manjina, uključujući i pravo na azil,
- međunarodno ratno pravo; ovo je opisano u poglavljju *Sveti rat.*<sup>2</sup>

Kur'ân ističe princip po kojem se sporazumi moraju poštovati (*pacta sunt servanda*), čak i oni koji su sklopljeni sa

nemuslimanima.<sup>3</sup> Peta sura čak počinje ajetom: *Ovjernici! Ugovore ispunjavajte!*

Ovim je pripremljena osnova za procvat trgovine koja nikada nije prekidana, čak ni tokom križarskih ratova, niti u vrijeme turskog vojnog prodora u centralnu Evropu, kao ni u eri muslimanskih gusarskih operacija od Salé i Alžira.

Budući da svi muslimani pripadaju islamskoj zajednici, *ummi*, islamsko pravo definira strance kao nemuslimane. Zajednica ih štiti ako im je dat azil u formi zaštite koja se proteže na njih (*'amân*) ili ako su se obavezali na poslušnost *ummi*. Oni koji se moraju zaštiti (*dimmî*) formiraju vlastitu zajednicu sa pravom predstavljanja. Oslobođeni su vojne obaveze, ali plaćaju specijalnu *per capita* taksu. Kao kršćani ili židovi uživaju pravo na slobodno prakticiranje svoje religije, kao i pravo na stalno zaposlenje. Imovina im je garantirana. Ali, oni nemaju slobodan pristup državnoj službi ni armiji, i - kao i svi drugi - mogu biti subjekti reguliranog odijevanja u svrhu identifikacije. Na njih se ne smije vršiti pritisak da pređu u islam.<sup>4</sup>

Ovaj Kur'ânski *statut o manjinama* pokazuje toleranciju i moderno stajalište koje se nigdje drugdje nije moglo sresti, kakogod u sedmom stoljeću, tako ni hiljadu godina kasnije. Trebamo se samo prisjetiti udesa Hugenota, salzburških protestanata, ruskih jevreja, andaluzijskih muslimana ili bosanskih muslimana u novije vrijeme. Efikasnost islamske zaštite manjina iskušavana je cyjetanjem života jevrejskih zajednica širom islamskog svijeta - od Magriba do Jemena i Istanbula - sve do dvadesetog stoljeća. Španski jevreji, za koje muslimani, poslije svega, nisu bili ništa novo, pobjegli su u turski Solun u koji su bili prognani na kraju petnaestog stoljeća.

Nadalje se može primijetiti da su u marokanskim kraljevskim gradovima poput Fesa, sultani željeli naseliti jevrejske manjine u direktnoj blizini palače. U ovom smislu kralj Hasan Drugi svake godine pozove svoje jevrejske građane koji su bili dovedeni u iskušenje da emigriraju u Izrael, da se vrate pradjedovskim domovima.

Prikazani novi razvoj zapadnog pogleda na međunarodno

pravo susreo se sa pojmovnom rezervom u islamskom svijetu iz dva razloga.

Prvo, kao što je to slučaj sa velikim religijama i ideologijama, izuzevši judaizam, islam je također univerzalan u svom nastupu. Muslimani maštaju da cijeli svijet postane muslimanski, uprkos činjenici što im ni Kur'ân ni sunna ne obećavaju da će biti samo muslimanski pri kraju svijeta - zapravo je situacija sasvim suprotna.<sup>5</sup>

U islamskom pravu je ovaj univerzalistički pristup doveo do razvoja teorije *države*, ali ne teorije *državâ*. Početna pozicija pokazuje da su moguće samo dvije forme države: carstvo jedne i jedine *umme* (područje islama) i, drugo, u principu neprijateljsko i (još uvijek) neislamsko područje (*dâr 'al harb*/područje rata).

Ovakav pristup ne isključuje samo ideju o nekoliko koegzistirajućih nezavisnih država, nego također isključuje ravnopravnost u odnosu između umme i nemuslimanskih država kao i međunarodno pravo u modernom smislu.

Realnosti modernog života u slučaju nedovoljnosti činjenične normativne moći, brzo su pravile, novim zakonskim konstrukcijama, nužno mirenje teorije i prakse.

Uzimajući u obzir poznati mirovni ugovor koji je Poslanik potpisao sa Mekancima u blizini Hudebjije, dvije godine prije njegovog ponovnog ulaska u Mekku (628.), muslimanski pravnici su smatrali pregovaranje sa okolnim neprijateljskim svjetom dopustivim, što je dovelo do mogućnosti postojanja trećeg područja *dâr 'al-suhâ* (carstvo kompromisa). Medinski ustav koji je diktirao Poslanik, a koji se odnosio na muslimanska i jevrejska plemena<sup>6</sup>, također skreće pažnju u ovom pravcu.

Uprkos tome, sultan Osmanskog carstva kao halifa islamskog svijeta nije se želio podrediti zapadnom međunarodnom pravu sve do 1856. godine. Konačno se to dogodilo kada je potpisao Pariški ugovor kojim je završen Krimski rat. Turska je tako dostigla stupanj (jednakih) sila, a ovu podjelu je prvi uspostavio princ Metternich.

Dakako da musliman ne slijedi odredbe ugovora kao obavezu

izvedenu iz međunarodnog prava ili iz 'prirodnog prava'. Za njega rečenica *Pacta sunt servanda* (sporazume treba poštovati) počiva na božanskom zakonu.<sup>7</sup> Ali ovo nema za posljedicu praktičnu tačku gledišta budući da je kad dođe do rezultata irelevantno ostaje li partner u ugovoru pri njemu zbog domaćeg zakona (šerijata, u slučaju muslimana) ili zbog pravne fikcije međudržavnog zakona baziranog na 'prirodnom pravu'.

Ovdje imamo situaciju sličnu onoj o različitim tačkama gledišta na temelje ljudskih prava između muslimana i nemuslimana: ne po pitanju njihove vrijednosti, koliko zbog uzroka te vrijednosti (vidi *Ljudska prava*).

Poslije svega ovoga je upitno može li neko uopće govoriti o islamskom međunarodnom pravu u užem smislu. Takvo međunarodno pravo, specifično za islam, moglo bi se razviti kao prijelazno uređenje odnosa između islamskih država kako one danas egzistiraju, uređenje koje će vrijediti do dugo priželjkivane reorganizacije umme kao jedinstvene zajednice. San?

---

### **Bilješke:**

1. Vidi Friedrich Berber: *Lehrbuch des Völkerrechts*, Munich, 1960., prvi dio, str. 1-16
2. O pitanju islamskog međunarodnog prava uopće, vidi Isam Kamel Salem: *Islam und Völkerrecht*, Berlin, 1984.; Hans Kruse: *Islamische Völkerrechtslehre*, drugo izdanje, Bochum, 1979.
3. 5:1; 9:4; 8:72
4. Vidi fusnotu 2
5. U skladu sa poznatim Poslanikovim hadisom 'Islam je počeo sa pojedincima i vratit - će se na pojedince', Muslim: *Sahih*, hadis 270-272
6. Vidi M. Hamidullah: *The First Written Constitution in the World*, Lahore, treće izdanje, 1975.

7. Vidi fusnotu 3

## ***Registar osobnih imena***

### **A**

- 'Abd 'Al-Nâsir, Ěamâl 29
- 'Abd 'Al-Qâdir 110
- 'Abd 'Al-Wahhâb, Muhammad 56, 63, 95
- 'Abduhu, Muhammad 45, 89, 92, 97, 99, 101, 122
- 'Abdullâh, S. M. 58
- 'Abdus-Salâm, 'Ahmad 64, 72
- 'Abu Bakr 76, 109, 110, 122
- 'Abu Hanifa 155
- 'Abu Sufyân 32
- Adem (a.s. - Adam) 53, 57
- 'Ahmad, Ziauddîn 135
- 'Ahsan, M. M. 117
- 'Aiša žena Poslanikova 110, 144, 170, 196
- Ajša 187, 189
- Akvinski, Toma 86
- 'Al-Ša'fî, Muhammad b. Idrîs 151, 155, 159
- 'Al-'Adawîyya, Râbi'a 177
- 'A1-'Afgânî, Gamâl 'ad-Dîn 87, 92, 125
- 'Al-'Alawî 81

- 'Al-'Asmâwî, Muhammad Said 128, 196  
 'Al-'Aš'ârî, 'Abu 'Al-Hasan 66, 89, 90  
 'Al-Bannâ, Hasan 125, 126, 128  
 'Al-Basrî, Hasan 80  
 'Al-Birûnî, 'Abu 'Al-Rayhân 24, 60  
 'Al-Buhârî 32, 45, 71, 148, 159  
 'Al-Durr, Şagarat 177  
 'Al-Fârâbî, 'Abu Nasr Muhammad (Alpharabus) 65, 121  
 'Al-Fârîsî, Salmân 112  
 'Al-Fârûqî, Lois Lamya 149  
 'Al-Gazâlî, 'Abu Hâmid Muhammad (Algazel) 66, 72, 80, 88,  
 89, 90, 92  
 'Al-Ğunayd 80  
 'Al-Hallâğ, Husayn Mansûr 79, 83, 183  
 'Al-Hawârizmî, Muhammad b. Mûsâ 24, 60  
 'Al-Haytam, 'Al-Hasan bin (Alhazen) 60  
 'Al-Hayyâm, Umar 61  
 'Al-Hazraqî, Dihja bin Halifa al-Kalbî 32  
 'Al-Lât 143  
 'Al-Mawardî, 'Abu 'Al-Hasan 121  
 'Al-Mawdûdî, 'Abu 'Al-'Alâ 122  
 'Al-Misrî, Ahmad 'Ibn Naqîb 159  
 'Al-Murâbitûn 157  
 'Al-Muwahhidûn 157  
 'Al-Nawawî 71, 108, 141, 159, 159, 180, 195  
 'Al-Numayrî, Ğa'far 108  
 'Al-Raf'î, Mustafa 117  
 'Al-Râzî, 'Abu Bakr (Rhazes) 24, 60  
 'Al-Sâdiq, Ğa'far 117  
 'Al-Suhrawardî, Yahyâ 80  
 'Al-Tabarî 40, 45, 159  
 'Al-Tûsi, Nizâm 'Al-Mulk 121  
 'Al-'Uzzâ 143  
 'Alî, A. Yüsuf 57, 135, 196  
 'Alî, 'Abd 'Al-Razzâq 120  
 'Alî, 'Ibn 'Abî Tâlib 15, 60, 70, 109, 110, 111, 113, 114, 115,

- 116, 122, 155, 177  
Allami, Noria 189  
Alt, Christian Franz 94  
Altman, Rüdiger 52, 57  
Anawati, Georges 71  
Andrae, Tor 182  
Ardalan, Nader 149 A  
Aristotel 24, 61, 65, 71, 72  
Armack, Artur Müller 27, 32, 131, 135  
Armstrong, Karen 45  
Arnold, Thomas 71  
'Arqûn, Muhammad 30, 183  
'Arûya 177  
Asad, Muhammad (Weiss, Leopold) 7, 10, 41, 44, 45, 57, 70, 92, 97, 101, 105, 108, 117, 122, 128, 135, 159, 180, 183, 189, 194, 196, 200, 202  
Asiški, Franjo 181  
'Assad, Dâwûd 73  
'Atâ 'Ar-Rahîm, Muhammad 56  
Atatürk, Mustafa Kemal 25  
Atlan, Henry 84  
'Attâr, Farid 'Ad-Din 80, 83  
'Awân, 'Ahtar A. 134  
Ayoub, Mubammad 44  
'Ayyûb 24

## B

- Bachelard, Gaston 84  
Badry, Roswitha 128  
Bamba, Amadu 63  
Barnes, j. R. 135  
Bauer, Ali Erwin 117  
Behr, Harun 138, 141  
Bell, Daniel 27, 33  
Bell, Richard 182

- Ben Bella, Ahmad 29  
Benjamin, David 56 B  
Berber, Friedrich 206  
Berque, Jacques 182  
Bilâl 112  
Biser, Eugen 82, 84  
Blacher, Regis 182  
Bleher, Sahib Mustaqim 56  
Boer, T. J. de 71  
Boisard, Marcel 183  
Boisot, Marcel 28, 33  
Borek, 'Abdullâh 180  
Borrmans, Maurice 58  
Bosworth, C. E. 71  
Boubakeur, Hamza 57, 196  
Böckermann, Gregor 56  
Brisch, Klaus 149  
Brockelmann, Carl 181  
Bucaill, Maurice 40, 44, 45, 101  
Buhl, Frantz 182  
Bumedjen, Huari 29  
Burckhardt, Titus (Izz 'ad-Dîn, Ibrâhim) 9, 147, 183  
Burton, Richard 183  
Bürgel, I. C. 148

## C

- Cahen, Claude 182  
Calvin 86  
Cartigny, Johan 84  
Chiussi, Italio 7  
Chodkiewicz, Michel 72  
Corbin, Henry 8, 71, 182  
Crombie, Alistar 71

## **D**

- Dante, Allgheri 121  
Darwin, Charles 26, 94  
Davies, Denys Johnson 159  
Delumeau, Jean 57  
Denffer, Ahmad von 44, 56, 83, 92, 138, 139, 141, 148, 183  
Dermenghem, Emile 45  
Deschner, Karlheinz 50, 57  
Dierl, Anton 117  
Dietl, Wilhelm 33  
Dilger, Konrad 195  
Doi, 'Abdur Rahmân 1. 159, 167, 179, 195  
Durmišević, Behija 10  
Dürr, Hans Peter 84, 92

## **G**

- Čilâni, Muhyî 'Al-Dîn 'Abd 'Al-Qâdir 80, 83  
Ginâh, 'Alî Muhammad 29

## **E**

- Eckarht, Meister 80  
Ehrenfels, Umar R. Endress, Gerhard 72  
Engels, Friedrich 93  
Ess, J. van 57  
Ettinghausen, Richard 146, 149

## **F**

- Fakhry, Majid 71, 92  
Falatûrî, 'Abdulgawâd 72, 83, 128, 141, 159, 202  
Fatima (kćerka Poslanikova) 110  
Fatima 187, 189  
Fellman, Ferdinand 140

Ferdinand, Ed. K. 127  
Feuerbach, Ludwig 26  
Field, Cland 72  
Frege, Gotlob 96  
Freud, Sigmund 26  
Freund, Wolfgang Slim 26, 32, 33  
Fricke, Weddig 57

## G

Gadamer, Hans Georg 68  
Gairdner, W H. T. 72  
Garaudy, Roger 7, 10, 135, 149  
Gardet, Louis 182  
Gätje, Helmut 44  
Geagea, Nilo 56  
Gellner, Ernest 72  
Genscher, Hans Dietrich 137  
Ghaussy, A. Ghanie 135  
Gheorghiu, Virgil 45, 169, 179  
Gibb, Hamilton 182  
Gilos, Charles-Andre 56, 81, 84  
Gimaret, Daniel 92, 148, 183  
Goethe, Wolfgang von 22, 39, 61  
Goldziher, Ignaz 182  
Goodman, Lenn Evan 72  
Graber, Oleg 146  
Grimm, Fatima 179  
Grotius, Hugo 203  
Grube, Ernst 148  
Grunebau, Gustav von 121, 182  
Guenon, Rene ('Ibrâhîm, Yahyâ) 9, 32, 81, 83  
Guillaume, Arthur 32, 71

## H

Habermas, Jürgen 67, 72  
Hafsa 110  
Hâlid, Detlef 33  
Halm, Heinz 181  
Hamidullâh, Muhammad 32, 45, 92, 108, 128, 148, 196, 207  
Harrington, Michael 68, 72  
Hasan (unuk Poslanikov) 113  
Hasan, kralj 63, 156, 205  
Hadiga (žena Poslanikova) 130, 170  
Hawwa (Eva) 53, 57  
Hayzurân 177  
Haşmî, Yüsuf 128  
Hegel, Friedrich Wilhelm Gotfried 121  
Heinegg, Peter 57  
Heinsenberg, Werner 90  
Heraklo 23, 32  
Hewlett, Sylvia Ann 171, 180  
Heyde, August Freiherr von der 203  
Hick, John 56  
Hirth, Alfons 84  
Hiti, Philip 182  
Hoag, John 146, 149  
Hodgson, Marshali 62, 71, 182  
Hofmann, Murâd 9, 10, 14, 20, 159  
Holmboe, Knud 7, 10, 71  
Homeini 124  
Hottinger, Arnold 30, 92  
Hume, David 66  
Hunke, Sigrid 32, 33, 183, 188  
Hurgronja, C. Snouk 182  
Husain, Jassim M. 117  
Husayn (unuk Poslanikov) 113, 114  
Hussain, Henry 183  
Hye, M. Abdul 92

## I

- Ibn 'Al-Nafîs 61  
Ibn 'Anas Mâlik 148, 155, 156, 159  
'Ibn 'Arabi, Muhyi 'Al-Din 20, 65, 72, 78, 79, 83  
Ibn Bâdis 97  
Ibn Batûta 24, 61  
'Ibn Firnas 60  
Ibn Haldûn 24, 61  
Ibn Hanbel, 'Ahmad 156  
Ibn Hišâm 32, 45  
Ibn 'Ishâq 32, 45  
'Ibn Mâgid, 'Ahmad 61  
Ibn Rušd (Averroes) 24, 61, 65, 66, 71, 181  
'Ibn Sinâ, 'Abu 'Ali Husayn (Avicenna) 24, 60, 65, 66, 72, 181  
Ibn Taymiyya, 'Ahmad 45, 80, 83  
Ibrâhîm (a.s.) 35, 36, 37, 47, 50, 143  
Ibrâhîm, Ezzedin 159  
'Ibrâhîmi 97  
Isâ (a.s. - Isus Krist, Jesus) 17, 21, 24, 29, 32, 36, 37, 40, 41, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 94, 116, 127, 198  
Ishâk (a.s.) 47  
'Ismâ'il (a.s.) 47, 143  
Ivan 49, 50, 56  
Izutsu, Tashihiko 8

## J

- Jabre, Farid 72  
Jakob, Xavier 83  
Jamila, Meryem 7, 174  
Jovan od Križa 80  
Juda 53  
Justinijan 151

## K

- Kaiser, Andreas-Faber 57  
Kalisch, Muhammad Yildirim 87  
Kandil, Fuad 202  
Kant, Immanuel 44, 66, 77  
Karahan, Abdulkâdir 71  
Karić, Enes 10, 36  
Kellerhans, Emanuel 56  
Kepel, Gilles 30, 99, 183  
Keynes, John Maynard 130  
Kisra 23  
Klauswitz, Wolfgang 101  
Klingmüller, Ernst 159  
Klöcker, Michael 202  
Köhler, Axel 127, 135, 138, 141  
Kramer, Hilton 180  
Kremer, Alfred von 127, 181  
Kriele, Martin 108  
Kruse, Hans 167, 202, 206  
Kuhn, Helmut 68  
Kurdî, 'Abd 'Ar-Rahmân 'Abd 'Al-Qâdir 128  
Kuzanski, Nikola 77  
Kühnel, Ernst 148  
Küng, Hans 52, 54, 55, 57, 58

## L

- Laoust, Henry 45, 83, 182  
Latour, Peter Scholl 33, 117  
Laue, Theodore von 25  
Lawrence, T. E. 182  
Leaman, Oliver 71  
Lefebvre 94  
Lelong, Michel 54, 58  
Lemu, Aischa 179  
Lenjin, Vladimir Iljič 93  
Leo, John 180

- Lerch, Wolfgang Günter 31  
 Lewis, Bernard 127  
 Lings, Martin (Sirâg 'Ad-Din, 'Abu Bakr) 9, 32, 45, 81, 84,  
 Loewith, Karl 72  
 Luka 50  
 Lullus, Raymond 181  
 Luther, Martin 15, 94, 198  
 Lyotard, Jean-Francois 72

**M**

- Machiavelli, Nicolo 120  
 Malraux, Andre 68  
 Malthus, Thomas 130  
 Maltzan, Heinrich von 101  
 Manat 143  
 Mannan, M. A. 135  
 Manzoor, Parvez 72, 127, 128.  
 Marx, Karl 26, 93, 94, 130, 131  
 Maryama (Marija) 32, 42, 48, 49, 56, 84, 143  
 Massignon, Louis 183  
 Mauthner, Fritz 96, 101  
 Mayer 85  
 Mayer, Susanne 45  
 Meltzer, Edmund S. 56  
 Mernissi, Fatima 128, 170, 177, 1.79, 180  
 Metternich 206  
 Mintzer, Thomas 94  
 Mogul, Veliki 144  
 Morris, Henry M. 101  
 Mozaffarî, M. 127  
 Mu'awî 11.3, 155  
 Muhammed (a.s.) 9, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 32, 35,  
 36, 37, 39, 40, 45, 47, 48, 55, 56, 59, 60, 62, 71, 76, 78, 83, 96, 98,  
 99, 104, 106, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 117, 123, 124, 128, 130,

132, 140, 143, 144, 145, 153, 157, 169, 170, 171, 175, 176, 177, 179, 180, 184, 189 193, 194, 205, 206

Muhle, W Christian von der 148

Muhtâr, Umar 7

Mûsâ (a.s. - Mojsije) 36, 37, 47, 135, 152, 193

Muslim 45, 71, 92, 117, 141, 148, 159, 207

Mühlbauer, Muhammad Ajjub 179

Müller, F. August 181

## N

Nagel, Tilmann 83, 121, 123, 181

Nasr, Sejjid Husayn 67

Negus 23, 32

Nienhaus, Volker 134, 135

Nietzsche, Friedrich 26, 50, 68

Nobel, Alfred 72

Nöldecke, Theodor 182

## O

Odin, Karl-Alfred 57

Oesterle, Hans 32

Osmân, Fathi 105, 108, 122, 128, 179

Otto-Dorn, Katharina 148

## P

Packard, Vance 32, 178

Pagels, Elaine 57

Panell, Alastair D. 45, 101

Papadopoulo, Alexandre 147

Paret, Rudi 44, 147, 182

Parrinder G. 57 Pasquier, Roger de 183

Pickhtali, Muhammad 183

Pije, Deseti 94

- Pipes, Daniel 127  
Planck, Max 67  
Platon 121  
Polo, Marco 61  
Popper, Karl 68, 77

## Q

- Qardawî, Yûsuf 83, 180

## R

- Rahmân, Fazlur 20  
Rahner, Karl 82  
Ramadân, Said 122, 128, 159, 167  
Rasûl, Muhammad 32, 159  
Reich, Charles A. 32  
Reich-Ranicki, Marcel 84  
Reis, Piri 61, 71  
Reis, Sejjidi Ali 61  
Renz, Alfred 148  
Ricardo, David 130  
Ridâ', Rašîd 97, 101, 122  
Robertson, Kenneth G. 56  
Rodinson, Maxime 182 R  
Ross, Thomas 83, 108  
Rozenthal, Franz 71  
Ruh, Kurt 83  
Rûmi, Ğalâl 'Ad-Dîn 78, 83  
Ruqayya 110  
Rückert, Friedrich 39, 44, 182  
Ryera, Sieur de 45

## S

- Sâdiq, Hasan b. 63

- Said, W. Edward 182, 188  
Sâlem, Isam K. 167, 202, 206  
Samira 187, 189  
Samson 19  
Samuelson, Paul A. 130  
Sauermost, Heinz Jürgen 148  
Schacht, Joseph 71, 136, 167, 195  
Schal, James V 128  
Schimmel, Annemarie 8, 22, 45, 83, 183  
Schlatter, Adolf 56  
Schleip, Holger 140  
Schmiede, Achmed 44  
Schneerson, Menachem 95  
Schoen, Ulrich 91, 92  
Schuon, Frithjof ('Isâ Nûr 'Ad-Dîn) 9, 78, 83  
Schwarzenau, Paul 44, 53, 56, 57  
Schwweiggern, Salomon 45  
Sehîmî, 'Ahmad Fawzî 128  
Silesius, Angel 80  
Skinner, Ed. Quentin 72  
Smith, Adam 130  
Sokolowsky, Johannes 37  
Stambouli, Rabah 45, 179, 189, 196  
Stein, Rosemaria 29  
Surty, Mh. 45  
Sveti, Augustin 86  
Sveti, Pavle 42  
Swinburn, Richard 26, 32  
Syndram, Karl Ulrich 188

## Ş

- Şah, Idris 81, 84  
Şarif, Muhammad 71

## **T**

- Tabâtabâî, Muhammad Husayn 117  
Tâhâ, Mahmûd Tâhâ 105, 108  
Talbî, Muhammad 44  
Tantawi, Muhammad Sayyid 189  
Tedjini, şejh 184  
Theresa od Avila 80  
Tibi, Bassam 30, 33, 183  
Tiğâni, Ahmad 81  
Tworuschka 202

## **U**

- 'Umar, 'Ibn 'Al-Hattâb 76, 109, 110, 117, 122, 171, 193, 194  
'Umm, Kultüm 110  
'Umm, Salama 177  
'Utmân, 'Ibn 'Affân 17, 109, 110, 113, 122

## **Ü**

- Ünal, Hâlid 117

## **Y**

- Ya'qûb (a.s.) 47

## **W**

- Wählers- Scharf, Traute 134  
Waldenfels, Hans 57  
Waliyyullâh 63, 95  
Waltner, Peter 32  
Wasfî, Mustafa Kamäl 128  
Watt, William Montgomery 182  
Weber, Max 28, 131

- Weil, Gustav 182  
Weischer, Berud Manuel 83  
Wellhausen, Julius 182  
Whitehead, Alfred North 72  
Wilderotter, Hans 71  
Wittgenstein, Ludwig 66, 77, 96, 101

## V

- Vatikiotis, P. J. 127, 182  
Vöcking, Hans 198, 199, 200, 202

## Z

- Zeghidour, Slimane 108  
Zelelioglu, Asiye 179  
Zirker 202  
Zwingli 86



Dr. Murad Hofmann (64), bivši njemački ambasador u Maroku, pisac i doktor prava sa Harvarda, ušao je u islam 25. septembra

1980. godine. Prve spoznaje o islamu napravio je u Alžиру 1962. godine upoznavši hrabru i odlučnu borbu alžirskih boraca (mudžâhida) protiv francuskog kolonizatora. Nije razumio odakle potiče takva hrabrost i odlučnost sve dok nije pročitao Kur'ân. Ovo je knjiga u prvom redu bazirana na klasičnom islamu, pisana rukom njemačkog muslimana, obrazovanog u pravu i filozofiji, provjerljivog poznavaoca arapskog svijeta. To što je bio njemački diplomat i konvertit u islam daje njegovom radu jedinstven značaj, među onim Evropljanima koji traže da razumiju islam na osobnoj razini. U pokušaju da izgradi mostove on pretresa sve one teške teme koje su pomogle formiranje starog i novog imidža islama među Evropljanima.

Značajna i provokativna knjiga će unaprijediti naše razumijevanje istinskih dimenzija religije bliske nama, a o kojoj vrlo malo autentičnoga znanja imamo; religije koja oblikuje živote milijardi ljudi, uključujući i sve veći broj Evropljana. Ovo je knjiga koja će također pomoći našem shvaćanju teškoća nastalih između različitih religijskih kultura i, možda, kroz veću svjesnost, pomoći nam da ih uklonimo.