

Ismail R. al-Faruqi

Tevhid: njegove implikacije na mišljenje i život

Preveo dr. Džemaludin Latić, Sarajevo: El-Kalem, 2009.

Sažetak

I. SUŠTINA VJERSKOG ISKUSTVA

1. Tevhid kao vjersko iskustvo

Bit svakog vjerskog iskustva jeste Bog. I muslimansko vjersko iskustvo usmjereno je, dakle, ka Bogu ili Allahu, što je arapsko ime za riječ „Bog“. On, Allah, Bog, čini početak i kraj cjelokupnog muslimanskog, privatnog i javnog, života.

Tako je i historija islamske misli fokusirana na Boga, u namjeri da se dokuči, prvobitno u povijesnim susretima sa grčkom filozofskom mišlju, svrha Božijeg prisustva ili neprisustva u odnosu na uzročnost Univerzuma. Ako je svijet inicijalno uređen kao savršeni proces, onda Božije prisustvo u tom svijetu nije neophodno za njegov opstanak. Postoji cijeli niz filozofskih učenja koja manje-više tvrde da je Bog, kao puki prvi pokretač, ostao izvan samog svijeta. Taj filozofski Bog samo je Nužni stvaralac, ali ne i svakodnevni Gospodar. Ali, ovakve filozofske postavke negiralo je najintimnije vjersko iskustvo: otkud i čemu vjerovanje, ako je taj inicijalni Bog ostao izvan svijeta? Ako je stvorio svijet, a potom ostao nezainteresovan za njega? Čvorna tačka ovih rasprava, vođenih prije svega između teologa i filozofa, bilo je pitanje odnosa Boga i uzročnosti. Ako je sve savršeno, ako vrijedi logički zakon da pojedini uzrok nužno proizvodi određenu posljedicu, da li je onda Bog potčinjen ili nadređen toj uzročnosti? Drugim riječima, da li to, da Bog sve može, znači da Bog može činiti stvari koje nisu uzročne?

Muslimanski filozofi koji su zastupali teorije o Božijoj indiferentnosti, nikada nisu imali prevelikog uticaja u islamskom svijetu. Islamska civilizacija je u Bogu više gledala živog Naredbodavca, a manje ukočenog Apsoluta. Bog, kao intrinzična vrijednost, prisutan je u ljudskom životu kroz naredbe iznesene u Njegovoj Riječi — Kur'anu. Cijela muslimanska aksiologija bazirana je na Bogu, kao uzroku i krajnjoj svrsi cijele zbilje. Značenje tevhida („Nema Boga osim Allaha“) sastoji se upravo u priznavanju Božije jednosti: On je Stvaralac, Onaj koji je neovisan i koji sve može; On je jedini Bog. To je bit islamskog učenja o Božijoj jednosti, poznatog kao „tevhid“.

Tevhid je primordijalni oblik vjerske svijesti. Politeizam, što je prema učenju islama sinonim samom nevjerovanju, jeste iznevjeravanje i iskrivljavanje prvobitnog i autentičnog vjerovanja. Svrha Božijih poslanika, kojih je bilo onoliko koliko i ljudskih zajednica, bila je u rehabilitaciji monoteizma, u otpuhivanju prašine s ploče tevhida. No, kada je riječ o Kur'anu, posebno se naglašava koncept Božije jedinosti u kojem je sadržan obračun, ne samo s paganskom percepcijom svijeta, već i replika upućena pojedinim prvobitno monoteističkim tradicijama, kao što su kršćanstvo ili judaizam, zbog devijacije u odnosu na autentični tevhid. Ova kur'anska replika odnosi se prije

svoga na kompleksno kršćansko učenje o Božijoj imanentnosti u svijetu, kroz rađanje i smrt tobožnjeg božijeg sina koji je istovremeno i bog. Kur'an je precizan: Bog nema sina, ni oca, on je transcendentan, a svi ljudi, uključujući Isusa, samo su Njegovi robovi.

U kakvom odnosu stoji čovjek, kao moralni djelatnik, prema tevhidu? U čemu je sadržana sinteza njegovog robovanja Bogu i izvršavanja slobode kao uvjeta morala? Govoreći o stvaranju čovjeka, Kur'an opisuje scenu dijaloga Boga i meleka. Kada Bog kaže da će postaviti namjesnika na zemlji, meleki Ga u čuđenju pitaju kako će postaviti za namjesnika nekoga ko će krv prolijevati i nered činiti. Bog odgovara: „Ja znam ono što vi ne znate.“ Meleki ne posjeduju slobodu i nije im pojmjljiva mogućnost da neko „krv prolijeva“ i „nered čini“. Na drugom mjestu, Kur'an ovu scenu dodatno dramatizira: Bog nudi svoje povjerenje (*emanet*) nebesima, Zemlji i planinama. One taj emanet uspaničeno odbijaju, ali ga čovjek „naivno“ prihvata. Taj *emenat* jeste sloboda koja podrazumijeva mogućnost činjenja dobra i zla, odnosno izvršavanja ili neizvršavanja Božije volje. U ovoj mogućnosti je sadržano ljudsko namjesništvo (*bilafet*) na zemlji: samo čovjek ima slobodu.

Da bi spoznao Božiju volju, čovjeku je data Objava, kao manifest onoga što Bog traži od čovjeka u vremenu i prostoru. Sa svakim narušavanjem autentične Objave, Bog je slao drugu Objavu, u namjeri da u ljudskom pamćenju sačuva imperativ poštivanja moralnih zakona. U tom poštivanju se ogleda ljudsko izvršavanje Božije volje i uspjeh u namjesništvu. Svaki pojedinac je Božiji namjesnik, niko ga ne može zamijeniti ili osloboditi te odgovornosti. Za razliku od kršćanske satirologije, islamski vokabular ne poznaje termin „spasenje“: u islamu niko nikoga, osim svaki pojedinac sam sebe, ne spašava. Čovjek se rađa bezgriješan, neopterećen nikakvim „praroditeljskim grijehom“. Svaka sloboda je individualna, kao i svako spasenje. Kur'an govori o Božijoj pravdi utemeljenoj na Njegovom apsolutnom znanju o svakom pojedincu čiji uspjeh zavisi od njega samog. Islamska eshatologija jeste slika beskrajnih pojedinačnih sudova u kojoj se pedantno sumiraju životi svih ljudi. Nagrade ili kazne bit će dodjeljivane prema zaslugama, na temelju Božijeg znanja o svakom pojedincu.

Ova neponovljivost individualne slobode transponovana je i na društvenom nivou. Samo ono izvršavanje Božije volje koje se vrši iz slobode jeste legitimno. Nedopustivo je nasilno nametanje vjere. Učenje o individualnoj odgovornosti manifestiralo se na društvenom planu u formi tolerancije prema pripadnicima drugih vjera. Povijest svjedoči kako su muslimanska društva uglavnom bila multikulturalna, u kojima nemuslimani nisu gubili slobodu zbog neprihvatanja islama.

2. Tevhid kao pogled na svijet

Tevhid je, dakle, svjedočenje da „nema drugog Boga osim Allaha“. Ovaj koncizni stav, iako izrečen u negativnoj formi, predstavlja temelj na kojem je sazdana heterogeno obilje islamske kulture i civilizacije. U tevhidu je sadržan muslimanski *Weltanschauung*. Tako shvaćen koncept tevhida sadrži sljedeće implikacije:

- Stvarnost je ontološki podijeljena na Stvoritelja i stvorenja. Stvoritelj je transcendentan u odnosu na stvorenja. Sve što postoji jeste stvoreno od Njega: meleki, ljudi, vrijeme, prostor, nebesa i Zemlja. Stvoritelj i stvorenja su ontološki različiti i ni na koji način ne može doći do njihovog miješanja.
- Jedini odnos koji je moguć između stvorenja i Stvoritelja jeste idejni odnos. Stvorenja „znaju“ za Stvoritelja. Tako su ljudi obdareni razumijevanjem da bi mogli da Ga spoznaju.

- Svijet je teleološki uređen. Sve što postoji podređeno je svrsi koju je odredio Stvoritelj. Stoga, svijet nije rezultat slijepog slučaja; svijet je savršena kreacija, a ne neizdiferencirani haos. Moralne odluke pojedinaca trebaju biti usklađene sa specifičnom svrhovitošću moralnih zakona, koji se razlikuju od prirodnih svrha.

- Ljudima je, kao nosiocima moralnog djelovanja, data sposobnost da realiziraju Božije svrhe u vremenu i prostoru. Otuda proizilazi čovjekova dužnost da mijenja sebe i svoju okolinu s ciljem prilagođavanja Božijim svrhama.

- Budući da je sposoban da mijenja sebe i svoju okolinu, čovjek jeste odgovorno biće. Razlozi njegove odgovornosti leže u sposobnostima koje su mu date; bez njih, čovjek nije odgovoran.

Sumarno se može reći da tevhid predstavlja striktni monoteizam, a islam religiju koja beskompromisno odbacuje bilo kakvo narušavanje monoteizma. U tevhidu je sadržana normativna osnova ljudskog života, odnosno mogućnost i smisao moralnog djelovanja. To znači da samo Bog može biti Naredbodavac, dajući ljudskom životu pouzdan aksiološki temelj. Zato što je On izvor Ljepote, Istine i Dobra.

II. SUŠTINA ISLAMA

1. Važnost tevhida

Bit islamske civilizacije jeste islam, a bit islama jeste tevhid. Tevhid je ona snaga koja povezuje različite komponente islamske civilizacije u jednu organsku cjelinu. Islamska civilizacija, kao mreža najrazličitijih individualnih i socijalnih elemenata, svoj identitet dobiva tek kroz tevhid.

Kur'an obiluje porukama tevhida; čovjekov odnos prema Bogu je fundamentalan, a svi drugi odnosi dolaze poslije. Kur'an eksplicitno kaže da je svrha čovjekovog života pokoravanje Bogu. U normativnom smislu, tevhid je prvi i posljednji imperativ islama. Jedini grijeh koji je neoprostiv jeste sknavljenje tevhida. Jer, rušenje temelja za sobom povlači rušenje cijele zgrade. Prema učenju islama, postojanje Boga jeste princip koji omogućuje jedinstvenost kosmosa; na sličan način, priznavanje tevhida omogućuje jedinstvenost ljudskog privatnog i socijalnog života.

Svjestan vrijednosti priznavanja jednog Boga, islam uzvisuje tevhid kao najuzvišeniju moralnu vrijednost. U velikom broju hadisa, Muhammed a.s. opisuje tevhid kao mjeru čovjekovog uspjeha na budućem svijetu. Ponekad se samo iskreno priznavanje tevhida definira kao protuteža mogućim moralnim neuspjesima: tevhid jeste garant Božije milosti. Tako Muhammed a.s. kaže: „Allah je rekao: 'O, čovječe, kada bi Mi došao sa svim tovarima svijeta punim grijeha, ali svjedočé i da ne pridružuješ Meni nikoga ravnog, Ja bih došao tebi s istim tovarima punim milosti i oprosta.“

2. Božija transcendentnost u judaizmu i kršćanstvu

Temeljna zamjerka islama judaizmu i kršćanstvu jeste pogrešno interpretiranje Božije transcendentnosti. Iako islam, judaizam i kršćanstvo čine kontinuitet semitske monoteističke svijesti, među ovim religijama postoje bitne razlike u shvatanju Boga i Njegovih naredbi. Muhammed a.s. je poslan kao utemeljitelj tevhida u odnosu na lokalni arapski politeizam, ali i da bi redefinirao ispravno

učenje o Božijoj transcendentnosti u odnosu na povijesne devijacije judaizma i kršćanstava. Prema učenju islama, i judaizam i kršćanstvo jesu manifestacije iskonske forme tevhida koje su, djelomično ili u potpunosti, krivo tumačene. Stoga se islamska kritika judaizma i kršćanstva može svesti na sljedeće:

- U prvobitno učenje o Božijoj transcendentnosti, judaizam je inkorporirao nedopustive antropomorfne elemente, kao što je hrvanje Boga s Jakobom, ženidba Boga s ljudskim kćerima itd. Nadalje, Bog se u Bibliji spominje u pluralu: *Elohim*. Posebna zamjerka islama vezuje se za jevrejski ekskluzivizam u odnosu na Boga — koji se u Bibliji naziva ocem jevrejskog naroda — čime su individualno postizanje Božije milosti, drama morala i vjerovanja reducirani na puku pripadnost jevrejskom narodu. Time je vjera, kao sveopća antropološka dispozicija, srozana na nivo partikularizma.

- Kršćanstvo predstavlja nastavak judaističke erozije koncepta Božije transcendentnosti, i to na jedan snažniji način. Pa ipak, kršćanska degradacija autentične poruke tevhida nije se dogodila kao logički slijed judaističke degradacije, već kao stihijska simbioza postojećeg judaističkog koncepta i određenih nemonoteističkih religija, koje nisu poznavale koncept Boga kao „totalno-drugačijeg“. Pod uticajem ovih učenja, kršćanstvo je potpuno detroniziralo princip Božije transcendentnosti tako što je destabiliziralo ontološku distinkciju između Boga, kao Stvoritelja, i Isusa, kao stvorenja. Ovo učenje o supstancijalnom identitetu Stvoritelja i stvorenja, Kur'an imenuje kao „nevjerovanje“. Institucionaliziranjem kršćanstva, udaljavanje od monoteizma je pojačano. Pojedini kršćanski teolozi otvoreno su diskutirali protiv koncepta Božije transcendentnosti. Pa ipak, osnovna struja u kršćanskoj teologiji poima Boga i kao transcendentnog i kao imanentnog, bez jasnih namjera da ovaj logički paradoks učini dostupnim zdravom razumu. „Trojstvo“ je potpuno neprihvatljivo za islam, budući da se njime narušava jednostavnost, nesvodivost i autentičnost tevhida.

3. Božija transcendentnost u islamu

Pravo na razmišljanje o Božijoj transcendentnosti jeste univerzalno ljudsko pravo. Prema učenju islama, Bog je sve ljude stvorio sa sposobnošću da Ga spoznaju u Njegovoj transcendentnosti. To je urođena dispozicija, o kojoj je pisao i Rudolph Otto, tvrdeći da je svako ljudsko biće obdareno sposobnošću — koju je on nazvao *sensus communis*, posudivši ovaj termin od Imanuela Kanta — da spoznaje Sveto u njegovoj bezgraničnoj egzistenciji i moći. Promišljanje i spoznavanje postojanja Boga ne može biti privilegija određenih pojedinaca ili grupa. Istovremeno, ovaj živi proces spoznavanja Boga može se odvijati samo između pojedinca i Boga, među kojima nema posrednika. Ako je sposobnost spoznavanja Boga urođena, kako onda dolazi do krivih vjerovanja, do devijantnih predodžbi o Bogu? Islam ovo odstupanje od urođene, autentične vjere pripisuje povijesnom kontekstu, odnosno sredini, kao i nekim ljudskim osobinama kao što su zaboravnost, strasti, lijenost itd.

Kur'an govori o Bogu kao o jedinom Bogu, kao o Stvoritelju nebesa i zemlje, Koji je Vječni i Živi, Koji je daleko od onoga što mu pripisuju, do Kojeg pogledi ne dopiru a On do pogleda dopire. Sve što se može znati o Njemu, zna se kroz Njegovu Objavu. Ove kur'anske upute konkretizovane su u islamskoj civilizaciji u vidu jedne sveopće opreznosti kada je riječ i o najmanjem poistovjećivanju bilo kakvog bića, lika i stvari s Bogom. Muslimanska budnost spram mogućih devijacija u odnosu na

učenje o Božijoj transcendentnosti, svoj prefinjeni izraz na povijesnom planu, pronašla je u umjetnosti i jeziku.

a. Islamska umjetnost svjedoči o skrupuloznom odbacivanju svake mogućnosti da se ugrozi princip Božije transcendentnosti. Enterijer džamija egzemplarne je naravi; zidovi muslimanskih bogomolja su ili prazni ili ispisani kur'anskim riječima i iscrtani apstraktnim arabeskama. Kasnije je dizajn uključivao i stilizovane biljke, listove i cvijeće, koji su bivali denaturalizirani da bi se, kroz simetrijsko ponavljanje, odagnala svaka pomisao o stvaralačkoj prirodi kao nekom božanskom subjektu. Same arabeske radikaliziraju ovo poricanje božanskog karaktera prirode; one ukazuju na beskonačno polje vizije koje pokreće imaginaciju *ad infinitum*. Moglo bi se, zapravo, reći da je arabeska estetska imitacija transcendentnosti. Sve ono što je figurativno u islamskoj umjetnosti raspršuje se, kroz ponavljajuću raznolikost arabeski, u blage varijacije koje navode na beskraj.

b. Jezik, kao medij u kojem prebiva govor Objave i u kojem je moguće razumijevanje tog Govora, ima posebno značenje u muslimanskoj tradiciji. Sam Kur'an govori o jeziku, kao nosiocu mogućnosti razumijevanja Objave; Bog objavljuje Kur'an na arapskom jeziku da bi ga ljudi, kojima je prvobitno objavljen, mogli shvatiti. Ova činjenica znatno je uticala na muslimansko poštivanje arapskog jezika na svim meridijanima; štaviše, samo je arapski original autentični Kur'an, dok su prijevodi samo pomoćna sredstva za razumijevanje originala. U ibadetu, posebno u namazu, Kur'an se recituje isključivo na arapskom jeziku. Na koji način je moguće izraziti, i na koji način je izražena transcendentnost u jeziku, preciznije u jeziku Objave? Iako Kur'an navodi devedeset devet Božijih imena, preko kojih je moguće razmišljati o Bogu, na nekoliko mjesta Kur'an ipak izričito tvrdi da je Božije biće nemoguće opisati svakodnevnim jezikom, u terminima koji referiraju na empirijske objekte. Ova negacija svemoći jezika, kao ogledala činjeničnog svijeta, u izricanju onoga što je izvan iskustva, prisutna je u kur'anskim iskazima da "Bogu ništa nije slično", zatim u opisu Božijeg govora kao nepotrošnog, u razlikovanju ljudskog i Božijeg poimanja vremena. Kur'an nedvojbeno negira mogućnost aplikacije empirijskog jezika na deskripciju Božije transcendentnosti. Pa ipak, ova kur'anska negacija nije nedvosmisleno protumačena. Povijest svjedoči o snažnim raspravama, vođenim početkom 8. stoljeća, o značenju Božijih atributa, a time i o granicama jezika Objave. Paradoks se sastojao u sljedećem: iako razum uočava granice jezika u kojem je dat tekst Objave, on trajno ostaje u okvirima tih granica. Treba li, drugim riječima, attribute kojima je Bog opisan u Kur'anu, shvatiti doslovno ili alegorijski? Kako riješiti ovaj problem? Mu'etezilije, racionalna struja u islamu koja se javljala u 2. stoljeću po Hidžri, tvrdila je da se Božiji atributi mogu tumačiti jedino alegorijski, nikad doslovno. Vjerska ulema, uz snažnu podršku narodnih masa, optuživala je mu'tezilije da su legitimizacijom alegorijske interpretacije reducirali termine kao takve, destabilizirajući njihovo leksičko uporište. Ova destabilizacija negiranjem leksičkog značenja riječi vodila je, prema strahovanjima uleme, narušavanju jezičke strukture Objave i njene, u tradiciji općeprihvaćene, semantike kroz formiranje nekog novog meta-jezika, što je konsekventno moglo voditi transformaciji samog koncepta Božije transcendentnosti. Moguće rješenje u ovoj raspravi ponudio je El-Eš'ari (preselio 322. H. / 935. poslije Isaa), bivši mu'tezilija, prema čijem mišljenju atribut koji opisuje Boga nije ni Bog, ni ne-Bog. I antropomorfizam (*et-tešbih*) i neutralizacija atributa kroz

njihovo alegorijsko tumačenje (*et-te'vil*) jesu pogrešni, budući da prvo poriče Božiju transcenciju, a drugo autentičnost jezika Objave. El-Eš'arijevo rješenje se sastojalo u prihvatanju teksta Objave, onakvim kakav on jeste. Ovaj postupak odbacivanja zapitanosti on je nazvao *bila kejf* ("bez kako"). S obzirom da su i subjekat i predikat transcendentni, sama rasprava prema El-Eš'ariju, o značenju Božijih atributa u tekstu Objave bila je nelegitimna.

c. Ovaj naboj u raspravama o karakteru teksta Objave, kao i većinska muslimanska opredijeljenost da se očuva leksičko semantičko jezgro teksta Objave, rezultirali su davanjem sakralnog značenja arapskom jeziku kao jeziku kur'anskog teksta. Na povijesnom planu, ovo opredjeljenje je pronašlo izraz u prefinjenom njegovanju arapskog jezika. Gramatička struktura arapskog jezika očuvana je do danas, što svakoj generaciji omogućava ravnopravno razumijevanje i tumačenje Božije poruke. Na taj način, savremena hermeneutika Kur'ana ne zaostaje za hermeneutikama prošlih stoljeća, budući da je tekst Objave zadržao svoju jezičku svježinu i autentičnost.

4. Doprinos islama svjetskoj kulturi

Kako je već kazano, u formuli tevhida ("Nema Boga osima Allaha") naglašena je njena negativna konotacija, koja, u širem povijesnom kontekstu, predstavlja *differentiu specificu* islama. Povijesno pojavljivanje islama događa se na negativnom horizontu: kao rušenje tadašnjeg arapskog politeizma, koji je u sebe uključivao cijeli jedan nehumani moral, te obračun s judeo-kršćanskim preformuliranjem učenja o Božijoj transcendentnosti, koje je u slučaju judaizma izvršeno u formi religijskog etnocentrizma. Najznačajnija implikacija tevhida u odnosu na jevrejsko samofavoriziranje jeste instalacija sveopćeg egalitarizma: svi ljudi su pred Bogom jednaki, a najbolji su oni koji su najmoralniji.

Na aksiološkom nivou, tevhid izražava tri nova značenja. Prvo, svijet je, budući Allahova kreacija, savršen, bez nedostataka, i kao takav, sadrži neupitnu vrijednost. Svijet nije propao čin, niti privremeno zlo. On je Božija blagodat data čovjeku, beskrajni resurs kojim čovjek treba, odgovorno i svjesno, da upravlja. Drugo; čovjek nije osuđenik koji čeka Spasitelja. On je prije, zahvaljujući slobodi da vjeruje i čini dobro, kovač vlastite sreće. I treće, „dobro“ kao cilj morala, nije rezervisano za određene pojedince ili grupe. Moral je univerzalan, a to znači da je svaki čovjek dužan da prema svakom drugom čovjeku postupa dobro.

Kada je islam stupio na svjetsku pozornicu, nijedno od ova tri značenja tevhida nije bilo moguće naći u tadašnjim svjetskim religijama. Indijska religioznost je naučavala, slično kršćanstvu, da je svijet zlo, a bijeg iz svijeta jeste put ka spasenju. S druge strane, kombinacijom elemenata egipatskih i grčkih religija, te nekih bliskoistočnih kultova, helenizam je snažno uticao na semitski pokret Isusa, koji je težio da preobrazi legalizam i etnocentrizam judaizma. Ni u jednoj religiji nije bilo moguće pronaći učenje o Božijoj transcendentnosti. U takvim povijesnim konstelacijama, javlja se islamska reafirmacija napuštene monoteističke svijesti.

III. PRINCIP POVIJESTI

Tevhid obavezuje čovjeka, kao moralnog subjekta, da aktivno učestvuje u događanju povijesti. Musliman je dužan aktualizirati Božije naredbe u vremenu i prostoru. No, aktivna transformacija povijesti zahtijeva prethodnu transformaciju pojedinca. Samo moralno izgrađen pojedinac, čije namjere su čiste i iskrene, može mijenjati društvo. Ovo moralno samoizgrađivanje individue nije svrha samo sebi; ono je uvijek u funkciji pripreme za susret s poviješću. Islamska osuda monaštva rukovođena je prezirom prema egocentričnom moralnom usavršavanju koje se, poput kakve vježbe, skraćava samo u sebi. Istinsko moralno djelovanje individue može se ostvariti samo u sklopu njenog života s drugim ljudima. Kur'an opisuje svijet kao polje na kojem čovjek treba realizirati Božije naredbe; čovjek je dužan podsticati na dobro, a odvrćati od zla.

Ovakvo shvatanje morala bitno određuje karakter islamske eshatologije. Za razliku od judaističke eshatologije u kojoj je "Kraljevstvo Božije" alternativa lošoj sadašnjosti "izabranog" naroda, kao i kršćanske eshatologije, koja je tek spiritualizirala hebrejsku eshatologiju, islamska eshatologija ohrabruje pojedince i grupe da sami kreiraju bolji svijet. Ona je izrasla iz kur'anskog univerzalnog učenja i ne referira na loše stanje savremenih muslimana, oslobađajući ih odgovornosti. Povijest se događa samo jednom i ta činjenica pojačava ljudsku odgovornost da konstruktivnim moralnim djelovanjem snažno utiču na događanja u njoj. Islamska eshatologija počiva na principima svijesti o nužnosti moralnog djelovanja i konzumaciji nagrade ili kazne konsekventno ljudskom djelovanju.

Tako shvaćena, islamska eshatologija samo je integralni dio općeg islamskog zahtjeva prema pojedincu da povijest shvaća s najvećom ozbiljnošću i pažnjom. Islam definira povijest kao krucijalnu: ono što Bog uredi da povijest u konačnici bude, neposredna je posljedica ljudskog djelovanja u njoj. Povijest je neoblikovana građa kojoj ljudi daju formu; ono što je invarijantno u njoj jesu principi. Musliman je, stoga, u odnosu na povijest uvijek egzistencijalno odgovoran; on nastoji, u vrtlogu povijesnih događanja, poboljšati svijet i ispuniti ga pravim vrijednostima.

Primjer implementacije islamskog učenja o značaju povijesti jeste sam Poslanik a.s. Iz pećine Hira, u kojoj je provodio izoliranu samodisciplinu i moralnu refleksiju, Poslanik a.s. izlazi na trg, koji je ispunjen ugnjetavanjima i nepravdama, i nastoji promijeniti njegovo ustrojstvo, pokazujući kako principi morala svoju jedinu svrhu imaju u oblikovanju povijesti. Kada je uvidio da je mogućnost uticanja na povijest u rodnoj Mekki bitno reducirano, zbog ugroženosti života od postojećih odnosa moći, Poslanik a.s. emigrira u Medinu iz koje nastavlja voditi borbu za pravedniji svijet. Ta borba rezultirala je uspostavom islamske države čiji uticaj na tadašnju povijest nema sličnog primjera. Poslanik a.s. je dobio Objavu u tmini jedne pećine, a umro je kao poglavar kompaktne države, uređene prema moralnim principima. Nakon njegove smrti, ova država će se proširiti kontinentima, mijenjajući globalni reljef povijesti.

Živjeti u skladu s Božijom voljom ne znači ništa ukoliko to ne uzdiže ovaj svijet, ukoliko ga ne ispunjava moralnim vrijednostima. Poslanikov a.s. život pokazuje kako islam nikada ne pristaje na *status quo*; islam uvijek vidi stvarnost kao krnjavu, jer se uvijek može poboljšati. Musliman započinje kao samotnjak, ali samo da bi se pripremio za društvo. Klasično djelo islamske kulture, "Haj ibn Jakzan", (koje govori o muškarcu odraslom na usamljenom ostrvu koji, da bi otkrio Boga i Njegovu

volju rezbari čamac, tražeći ljudska društva) može se tumačiti i kao parabola o muslimanskom odnosu prema povijesti.

IV. PRINCIP ZNANJA

1. Ne skepticizmu i Ne vjerovanju kršćana

Napretkom nauke došlo je do urušavanja digniteta religijske svijesti. Prosvjetiteljstvo, kao princip mišljenja koje oslobađa, dovelo je do spektakularnog širenja skepticizma, kao dominantnog pogleda na svijet. Pri tom, prosvjetiteljstvo je religiozni um i vjeru uopće identificiralo sa institucijom Crkve, čiji autoritet nije izdržao kritički proboj nauke. Ovaj gubitak autoriteta Crkve i “pobjeda” prosvijećenog uma, na Zapadu su shvaćeni kao konačna potvrda prevaziđenosti vjere i vjerovanja. Religija je interpretirana kao ekvivalent nečem proizvoljnom, subjektivnom, neprovjerenom. Kršćanski odgovor na ekspanziju naučne svijesti bilo je utemeljenje istine na subjektivnom iskustvu. Tako je njemački teolog Schleiermacher ustvrdio da se vjera na može bazirati na kritičkom opažaju stvarnosti, već isključivo na subjektu kao nosiocu doživljaja vjere.

Vjerovanje muslimana, *iman*, sadrži bitno različitu spoznajnu konotaciju. Evropski termini koji označavaju vjeru i vjerovanje, ne samo da se ne mogu primijeniti na *iman*, već su mu i dijametralno suprotni. Etimologija riječi *iman* upućuje na “sigurnost”. To znači da vjerovanje u islamskom kontekstu ne treba arbitražu ili odobrenje razuma; vjerovanje naprosto pokriva one propozicije koje su činjenično istinite. Bog postoji, kao što postoji svijet i čovjek u tom svijetu. *Iman* je uvjerenje lišeno sumnje, vjerovatnosti, nagađanja ili neizvjesnosti. To nije opklada o kojoj je govorio Pascal, opklada na istinu koja stalno izmiče. Ovaj kršćanski filozof je na vjerovanje gledao kao na neku vrstu klađenja svakog pojedinog vjernika na krajnji ishod života, koji je, po definiciji, nepoznat. Islamsko vjerovanje počiva na validnim tvrdnjama. Te tvrdnje su javne, podložne kritičkim analizama. Upućene su razumu, težeći da ga upute ka istini.

2. *Iman* kao gnoseološka kategorija

Iman je, dakle, kognitivna kategorija. To znači da on poziva na znanje, jer znanje vodi ka Bogu. Kao što je Gazali rekao, iman je vizija koja sve informacije i činjenice stavlja u perspektivu koja je potrebna za njihovo istinsko razumijevanje. Ovaj racionalizam islama, njegovo insistiranje na jasnim dokazima, njegovo divljenje znanju i promocija znanja, poticanje na istraživanje kosmosa u ime Allaha, u suprotnosti je sa opisom vjerovanja u kršćanstvu koje je iznio sv. Pavle u Prvoj poslanici Korićanima. *Iman* je primarni princip razuma, te kao takav, ne može biti *iracionalan*.

Kao princip znanja, tevhid je vjerovanje u istinitost Boga. Na spoznajnoj ravni, tevhid i skepticizam fungiraju kao sušti opoziti: dok tevhid omogućava čovjeku dosezanje istine, skepticizam predstavlja slabičko odustajanje od traganja za istinom. Tevhid nudi nadu i polet, dok skepticizam završava u radikalnom poricanju svih vrijednosti. Skepticizam vodi u očaj i nihilizam, a tevhid poziva na afirmaciju vrijednosti, čiju istinu čovjek može, kroz učenje tevhida, spoznati.

3. Božija jednoća i jedinstvo istine

Božija jednoća i jedinstvo istine su nerazdvojni. Tevhid je antipod pluralizmu istina. Istina tevhida strogo insistira na svom monističkom karakteru: samo Bog može biti Bog — ova istina ne trpi pluralizam.

Kao metodološki princip, tevhid sadrži tri aspekta. Prvi je odbacivanje svega onoga što ne korespondira sa realnošću. Vjera nije neka zaključana dogma, ona mora ostati otvorena za istraživanje. Islam svoj legitimitet crpi upravo iz ovog preklapanja tvrdnji i činjenica. Sve ono što je suprotno činjenicama, suprotno je i islamu. Muslimanima je svako nagađanje strogo zabranjeno. Svoje stavove oni moraju temeljiti isključivo na faktičkim odnosima.

Drugi metodološki aspekt tevhida jeste poricanje krajnjih kontradikcija. Islam poriče logičku mogućnost kontradikcije Objave i razuma. Ukoliko neko naučno otkriće ukazuje na ovu kontradikciju, potrebno je temeljito prostudirati i dotično otkriće i Objavu, kao i njihov međusobni odnos. Tevhid zahtijeva da se naučna otkrića podvrgnu stručnoj i odgovornoj kritici, ali i da se čitalac Objave vrati Objavi, ne bi li se otklonile eventualne kontradikcije. Objava je nužno kongruentna s razumom i njegovim principima. Kontradikcija i apsurd nisu principi islama.

Posljednje metodološko načelo jeste otvorenost novim ili suprotnim dokazima. Prema učenju islama, samo je Bog vlasnik konačne istine i neograničenog znanja, a ta činjenica uskraćuje muslimanima pravo na konzervatizam, stagnaciju i fanatizam. Bog je Stvoritelj prirode odakle čovjek crpi svoje znanje. Konstatno istraživanje prirode vodi otkrivanju znakova Božije mudrosti i snage, a nikako devalviranju autoriteta Objave ili narušavanju istine tevhida. Dogmatično mišljenje preprečuje put razumu u spoznavanju beskrajnog mozaika Božije mudrosti, ljepote i dobrote čiji tragovi prožimaju, održavaju i čine plemenitim svijet i prirodu.

4. Tolerancija

Tevhid propisuje optimizam kako na etičkom, tako i na epistemološkom nivou. Taj optimizam se nazire iz temeljnog plana tevhida, prema kojem je Bog neupitno Dobro i sve što postoji stvoreno je radi nekog dobra. U etičkom smislu, optimizam ocrta normativne okvire vjernikovog života: sve što Allah nije zabranio, u prirodi, socijalnom svijetu i samoj čovjekovoj egzistenciji, jeste dozvoljeno i kao takvo dobro. Kao epistemološki princip, optimizam znači prihvatanje sadašnjosti, sve dok se ta

sadašnjost ne pokaže kao krnjava i lažna. Prihvatanje života, konstruktivno učešće u kreiranju povijesti, žeđ za novim iskustvom, otvorenost prema drugačijem, na kojima islam insistira, logičke su posljedice jednog učenja čija je osnova jednakost svih ljudi pred njihovim Stvoriteljem.

Ovaj optimizam istovremeno je izvor tolerancije u islamu: svi ljudi su Allahova stvorenja, koje On poziva na Svoj put. U pozadini raznolikosti religija leži tevhid, odnosno urođena vjera s kojom su svi ljudi rođeni prije nego je akulturacija napravila od njih sljedbenike ove ili one vjere. Tolerancija treba transformirati sukobe i uzajamna osuđivanja među religijama jednim naučnim istraživanjem njihove geneze, razdvajajući historijske naplavine od originalno datih Objava.

V. PRINCIP METAFIZIKE

Za razliku od hinduističke kosmologije koja prirodu posmatra kao degradaciju Apsoluta, čije je ime Brahman, i kršćanske kosmologije koja materijalni svijet opisuje kao područje Satane i kazne ljudima zbog iskonskog moralnog pada, islam definira prirodu kao Allahov dar, ukupnost stvorenih stvari koje čovjek može koristiti u njegovim nastojanjima da čini dobro i tako postigne sreću.

1. Uređeni univerzum

Svjedočenje da nema drugog boga osim Allaha istovremeno je i potvrda da sve što postoji jeste posljedica Božije volje. To ne znači da je Bog neposredni uzrok svake pojedinačne stvari ili događaja u okazionalističkom smislu; svjedočenje tevhida je, prije, svijest da je Bog prvobitni uzrok koji uređuje događaje u svijetu kroz mrežu uzroka. Ontološka moć da uzrokuje biće pripada samo Bogu. Spoznaja Njegove volje u prirodi ili društvu potiče traganje humanističkih i prirodnih nauka, u cilju razumijevanja Božije volje i mudrosti.

Allah je živi, aktivni Bog čije je djelovanje prisutno u svemu što se događa, a to djelovanje se odvija posredstvom kauzalnog uređenja svijeta. Jedina djelotvorna snaga u prirodi jeste Bog, a Njegova vječna inicijativa jesu nepromjenjive prirodne zakonitosti. Tevhid nužno eliminira sve oblike magijske svijesti u tumačenju prirode. To svođenje heterogenih prirodnih pojava na jedan pouzdani uzrok, na transcendentnog Boga, oslobađa razum od svih oblika sujevjerja. U ovom aspektu tevhida sadržana je profanizacija ili sekularizacija prirode, u smislu odstranjivanja iz prirode svih magijskih uzroka. S druge strane, vjerovanje u Boga, kao transcendentnog Stvoritelja, ne samo da ne onemogućava naučno istraživanje, nego mu olakšava put rušeći idole, magijsku eksplikaciju svijeta, vraćanje i slične oblike sujevjerja. Ustupci tevhida prema nauci i istraživanju još su vidljiviji ako se uzme u obzir temeljno učenje islama po kojem se Bog nikad ne ponaša proizvoljno, a Njegovi zakoni su nepromjenjivi. Takav Bog, Koji, kako kaže Kur'an, svijet nije stvorio iz zabave, Koji je Univerzum stvorio sa istinom, nije prepreka nauci, već njen uvjet. Ukoliko bi svijet bio neorganizirani haos, nauka nikad ne bi mogla polagati pravo na opće važenje.

Trend odbacivanja Boga koji postoji u savremenoj nauci, rezultat je logičke pogreške generalizacije koja je religiju poistovijetila s kršćanstvom. Pod parolom sekularizacije i odbacivanja teologije iz tumačenja prirode, nauka je vodila rat protiv crkvenog monopola u interpretiranju zbilje. Za nauku, ovaj monopol bio je višestoljetna kočnica objektivnom, stručnom, nepristrasnom

naučnom istraživanju. S druge strane, nijedan princip tevhida nije protivan bilo kojem principu nauke.

Za muslimane, uzrok uređenosti Univerzuma jeste Allah. Svijet je kosmos, zato što je Bog u njega postavio Svoje nepromjenjive, vječne obrasce. Nauka predstavlja sistematsko otkrivanje ovih obrazaca, i kao takva, može samo svjedočiti, kroz otkrića i izume, da je Bog Stvoritelj svijeta, a nikako u korist nasumičnog haosa.

2. Teleološki univerzum

Kao svrhovita cjelina, svijet nam se pokazuje kao uzvišena pojava. Od neživog šljunka u pustinji, najsićušnijeg planktona na površini oceana, do galaksija i njihovih Sunaca — sve što postoji, svojom genezom i razvojem, ispunjava svrhu koju mu je dodijelio Bog. Svijet, kao manifestacija tih svrha, jedinstveno je područje ljepote i sklada. Um je doslovno “pokoren”, kako kaže Kur’an, pred tim prizorima svrhovitosti.

Svrhovitost svijeta, o kojoj Kur’an dirljivo govori, sadrži sljedeće etičke implikacije. Prvo, priroda je vlasništvo svoga Stvoritelja. Čovjek je samo korisnik prirodnih resursa. Uživane prirode nije zamjenjivo niti nasljedno pravo, te stoga niko ne smije uskratiti budućim generacijama pravo da koriste kapacitete prirode. Naprotiv, čovjek je dužan da naraštajima koji dolazi preda svijet boljim nego što je bio kada ga je on preuzeo na korištenje. Drugo, čovjek može vršiti promjene u prirodi i to isključivo one promjene koje nisu destruktivne. Za svako interveniranje u prirodi čovjek snosi odgovornost. Stoga je on dužan to interveniranje dopuniti oplemenjivanjem i obazrivim odnosom. Treće, kao ukupnost svih resursa koje koristi čovjek, priroda je moguće polje ljudskih sukoba oko njenog korištenja i raspolaganja. Tevhid traži da korištenje prirode od strane ljudi bude moralno regulisano. Moralna regulacija podrazumijeva odbacivanje monopola pojedinca ili grupa na prirodne resurse, kao i zabranu krađe, prevare, prolijevanja krvi i eksploatacije prilikom distribuiranja dobara. No, najvažnije je nadići egoizam, tako što će prirodna dobra biti pravedno distribuirana, naročito onima koji nisu u stanju samostalno izaći iz siromaštva. I četvrto, islam naređuje čovjeku brižan odnos prema prirodi, kao manifestaciji ljepote. Vjernici su dužni ne samo imati ekološku svijest, već njegovati poseban senzibilitet za prirodu.

VI. PRINCIP ETIKE

Povjerenje koje je Bog ukazao čovjeku, mimo svih ostalih stvorenja, sadržano je u slobodi. Sloboda je ne samo izvor morala, već ovjekova ontološka vrsna razlika. Samo čovjek posjeduje mogućnost da realizira ili odbije Božiju volju. Sva ostala stvorenja, od minerala do životinja, bezuvjetno se pokoravaju toj volji.

1. Čovjek egzistira slobodno u svijetu koji je determinisan prirodnim zakonima. Sloboda je izvor ljudskog digniteta, ali i ljudske drame. Za razliku od determinisanog Univerzuma, čovjek nosi teret odgovornosti za svoju sudbinu. Čovjekova odgovornost je univerzalna, kosmička, i završava se tek sa Sudnjim danom. Odgovornost, kao specifična antropološka karakteristika, izvor je humanosti. Islamsko shvatanje humanosti je bitno različito od ostalih povijesno-civilizacijskih poimanja. Na primjer, grčki humanizam je bio utemeljen na naturalizmu i antropomorfizmu. Grčki

svijet bogova bio je ispunjen trivijalnim, pa čak i devijantnim ljudskim ponašanjima: krađom, incestom, ljubomorom i agresijom. Mitologija, kao kolektivna svijest, formirala je društvene odnose i shvatanje čovjeka u tim odnosima. Kršćanski humanizam je kontrapunkt grčkom shvatanju, u smislu detronizacije čovjeka, koji je iskonski griješan. Humanizam hinduizma je obilježen kastinskim sistemom: opća društvena zatvorenost i determinacija, kao i shvatanje svijeta kao “nesretnog slučaja”, koji je zadesio Brahmana, obesmišljavaju etička nastojanja. Konačno, budizam samo postojanje opisuje kao zlo, a jedina čovjekova dužnost je traženje oslobođenja od tog zla, kroz duhovne discipline. Humanizam tevhida je nešto posve drugo. On definira vrijednost čovjeka kroz njegovu slobodu, odnosno njegov moral, njegove vrline. Na pitanje šta bi čovjek trebao da čini, može se odgovoriti istinito samo u svjetlu tevhida, koji je jedinstvo Boga, istine i života.

2. Islamska etika započinje identifikacijom Božije svrhe u čovjeku. Kur'an doslovno kaže da je svrha čovjekovog postojanja “pokoravanje Bogu”. Kur'anska karakterizacija univerzalne ljudske svrhe predikatom “pokoravanje Bogu”, može se, u širem smislu, tumačiti kao realizacija općeg dobra. Svrha ljudskog postojanja je da konstantno ostvaruje *summum bonum*. Poricanje ove svrhe završava u cinizmu. Stoga, islamska etika pretpostavlja da u ljudskom životu postoji smisao koji se sastoji u afirmaciji dobra. Moral, koji se može definirati upravo kao afirmacija dobra, jeste čovjekova egzistencijalna vokacija.

3. Pojedinačna sloboda jeste početak i kraj morala, odnosno odgovornosti. Prema učenju islama, čovjek se rađa nedužan, neopterećen nikakvom iskonskom krivnjom. Čovjekova odgovornost seže do horizonata njegove pojedinačne slobode. Nijedna sloboda ne nosi odgovornost druge slobode. Islam definira čovjekovu odgovornost isključivo terminima njegove vjere i njegovih dobrih djela, a samo djelo opisuje kao akt punoljetne slobodne osobe. Iskonska, apriorna krivnja, kao kategorija kršćanske teologije, islamu je nepoznata. Kur'an izjavljuje da nijedan čovjek neće biti odgovoran za ono što je prevazilazilo njegove mogućnosti. Gdje nema slobode, nema ni odgovornosti.

4. Čovjek je stvoren po uzoru na Božije biće — u tome se slažu sve monoteističke tradicije. Bog je original, a čovjek kopija. Duh, koji je Bog udahnuo čovjeku, konstituira čovjekovu suštinsku, intrinstičnu vrijednost. Taj duh, na arapskom *ruh*, ne samo da je ono najplemenitije u čovjeku, nego je i njegova *defferentia specifica*. Univerzalna vrijednost čovječanstva sadržana je u činjenici da je ono nosilac Božijeg duha. Istovremeno, istinsku jednakost među ljudima moguće je utemeljiti samo na ovom principu: svaki pojedini čovjek nosi u sebi onaj *ruh* koji potiče direktno od Stvoritelja.

5. Iako islam predstavlja kontinuitet monoteističke tradicije, postoje određene razlike u konkretnim povijesnim oblikovanjima. Da bi se pravilno razumio ovaj kontinuitet kao kontinuitet, potrebno je specificirati okolnosti u kojima se javljaju određeni poslanici i Objave s kojima su poslani. Uzmimo primjer Isusove personalističke etike koju on promovira u okolnostima rastućeg jevrejskog literarizma i formalizma. Čini se da Isusova etika predstavlja prirodan ekstremni odgovor na postojeće ekstremne okolnosti. Isus podučava da moralnost određenog djela nije uvjetovana njegovim posljedicama. Kao odgovor na abnormalne formalističke okamine, Isus zagovara radikalnu samotransformaciju ličnosti. Volja je, prema Isusu, mjerilo vrijednosti djela. Kur'an s entuzijazmom govori o Isau a.s. i njegovoj besprijeornoj etici. Također, prioritet volje snažno je naglašen u islamskoj etici. No, to ne znači da se tolerira solipsističko prebivanje volje u nekoj monaškoj

samodisciplini. Islam nominira konkretno moralno djelovanje kao sastavni dio samog vjerovanja. Nužan je prijelaz iz volje u djelo ili iz izgrađene svijesti ličnosti u prostorno-vremenski društveni kontekst. Etika islama mjeri djela prema namjerama, prema dobroj ili lošoj volji, ali eksternalizacija dobre volje, vođene Božijim regulama, nijednog trenutka ne prestaje biti imperativ. Mjera uspješnosti u provođenju ove volje proporcionalna je ljudskoj sreći.

6. Islamska etika upućuje pojedinca na ono što je drugačije od njega. To Drugo može biti priroda, ali i drugi ljudi. Ukoliko je to Drugo priroda, nužno je uspostaviti odnos prema kojem će se prirodni resursi eksploatirati u korist svih ljudi. Ukoliko su to Drugo ljudska bića, islamska etika od muslimana traži altruizam. Zahtjev za altruizmom uključuje pozivanje drugih ljudi na saradnju u promociji altruizma. Transfer dobre volje/namjere u djelo ima svoje finale u nužnom transferu individualnog djelanja u kolektivno djelanje. U ovome je sadržana geneza ummeta, kao kolektiva utemeljenog u realizaciji dobre volje. Crpeći suverenitet iz Božije volje, ummet postulira Božije obrasce dobra kao cilj društva, a ne *eudaimoniu* građana.

7. Islam je univerzalistička religija u svakom smislu. Kriteriji kojima islam vrednuje ljude su čisto moralni, a svi ostali kriteriji dolaze poslije. Budući da je Allah Bog svih stvorenja, nijedno biće nije irelevantno. Cijeli bitak jeste područje moralnog djelovanja. Univerzalizam u političkom smislu znači zalaganje da moralna volja postane opća. Suprotnost islamskom univerzalizmu jeste partikularizam koji može uzimati različite forme, od tribalističkog samouzdanja do nacionalističke isključivosti i rasističke destruktivnosti. Kur'anska kritika Jevreja bitno je prožeta kritikom partikularizma, koji ih proglašava izabranim narodom. Islamska civilizacija, kao jedinstvo raznovrsnih elemenata, svjedoči o jedinstvenom obliku ostvarenog univerzalizma, u kojem diskriminacija nikad nije pronašla plodno tlo.

8. Krajnja svrha islamske etike jeste afirmacija svijeta i života. Život nije bezvrijedan, a zlo koje postoji u svijetu rezultat je čovjekovih zloupotreba. Afirmirati vrijednosti u svijetu — a sam život je jedna od najvećih vrijednosti — znači raditi po principima islamske etike. Samo takva etika može biti stabilno tlo za razvoj kulture, kao specifično ljudske tvorevine. Ukratko, islamska etika započinje kao normirajuća djelatnost pojedinaca, a završava kao politika, koja ima za cilj stvaranje takvog društva u kojem je moguć moralan život.

VII. PRINCIP DRUŠTVENOG UREĐENJA

Islamska etika dostiže svoj vrhunac u uređenju društva prema principima općeg dobra, pravde i jednakosti. Asketizam, kao čisto individualni čin u sklopu određene samodiscipline, nije dovoljan za ostvarenje svrhe ljudskog postojanja, a to je pokoravanje Bogu. Za realizaciju ove svrhe potrebno je izgraditi takvo društvo koje afirmira dobro i suzbija zlo. Štaviše, etičko i društveno su toliko isprepleteni u islamu da daju ambivalentni karakter samim obredima. Tako, na primjer, zekat i hadždž, pored etičke, sadrže i snažnu socijalnu dimenziju. Po svojim efektima, ovi obredi su čisto socijalni, dok se njihova neophodnost promovira u okviru etičkih imperativa.

Islamski princip društvenog uređenja, te uopće shvatanje odnosa vjera-društvo, krucijalno su različiti u odnosu na ostale svjetske religije, kao i moderne teorije sekularizma. Poimanje društva u ostalim religijama varira od odbacivanja društva i svjetovne vlasti, kao opredmećene koncentracije

samog zla, do formiranja društva na temelju biološkog kriterijuma. Prvo je karakteristično za religije Indije i kršćanstvo, a drugo za judaizam čija identifikacija morala i tribalizma skoro da ima rasističke konsekvence. S druge strane, sekularni koncept društva je dijametralno suprotan islamskom. Historijski gledano, sekularizam je odgovor na dominaciju Crkve u zapadnim društvima, dominaciju koja se temeljila na sasvim iracionalnim i dogmatskim osnovama. Nastojeći da grubo odvoji javne poslove društva od crkvene determinacije, sekularizam je završio u pukoj vulgarnosti, prelazeći preko činjenice da se vjera ne može supsumirati pod pojam vjerskih institucija. Kada je riječ o islamu, argumenti sekularizma nisu validni, budući da islam ne poznaje instituciju sličnu Crkvi.

Kao primarni impuls svekolike islamske raznolikosti, tevhid definira i princip društvenog uređenja. Budući da suverenitet pripada jedino Bogu, vladavina u islamu se svodi na izvršavanje/preveniranje kur'anskih naredbi/zabrana, odnosno aktualiziranje Božije volje. Ova aktualizacija naprosto pretpostavlja ummet, kao kooperativno tijelo međusobno povezanih ljudskih bića koji izvršavaju Božiju volju. Politički suverenitet zajednice muslimana, ummeta, izvire jedino iz Božijeg zakona, čime se odbacuje mogućnost legitimiranja političke moći kao svrhe samoj sebi. Onda kada politička moć postane sebi svrha i prestane biti instrument Božije volje, manipulirajući temeljnim etičkim principima, muslimani su tada dužni da se suprotstave takvoj vladavini. Stoga, društveno uređenje ne smije počivati na pukoj subjektivnoj savjesti, u okviru svojevrstne etike namjere, već pretpostavlja postojanje društvenih institucija koje osiguravaju provođenje zakona. Drugim riječima, islamsko društveno uređenje ne može funkcionirati bez državne strukture.

Društvena realizacija Božije volje implicira tri principa: univerzalizam, hijerarhiju prioriteta i odgovornost. Iako je univerzalizam jedan od temeljnih principa islama, njegovo prisustvo nigdje nije tako evidentno kao u slučaju društvene mreže intersubjektivnih odnosa. Rano širenje islama direktan je rezultat univerzalističke prirode islamske poruke. Islamsko društvo se nikad ne može ograničiti na članove nekog plemena, nacije, rase ili grupe, iako ono primordijalno nastaje i egzistira kao realna grupa ljudi koji mogu biti iste nacije ili rase. Pa ipak, ta prvobitna realnost ne smije završiti u partikularizmu, budući da bi u tom slučaju bilo iznevjereno samo učenje tevhida. Svi ljudi potiču od jednog čovjeka, a nacionalna raznolikost treba biti razlog za međusobno upoznavanje i kooperaciju, a ne konflikte ili netrpeljivost.

Ovaj univerzalizam nadalje implicira posvećenost islamskog društva svim aspektima života. Ne postoji društvena (kao ni privatna) sfera života koja je irelevantna. Ali, na koji način napraviti, možemo se zapitati, u okviru takve vjerodostojnosti svih životnih sfera, poredak bitnih i manje bitnih stvari? Da li, na primjer, treba ulagati jednaku energiju u ekonomiju i odbranu, obrazovanje i ekologiju?

Do ove hijerarhije moguće je doći pomoću klasične islamske klasifikacije ljudskih aktivnosti. Naime, islamska jurisprudencija sve ljudske radnje svrstava u pet klasa: obavezne (*vađžib*), zabranjene (*haram*), preporučene (*mendub*), pokuđene (*mekruh*) i neutralne (*mubah*). U slučaju prve dvije klase, jasnost je neupitna, budući da šerijat eksplicitno definira područje naređenog i zabranjenog. Kod treće i četvrte klase preporučuje se model ponašanja Poslanika islama. Posljednja klasa, iako se definira kao neutralna, ispunjava najveći dio ne samo društvenog prostora, nego i uopće ljudskog života. Radi se o onim sferama svijeta života koje se ne mogu, makar ne tako izričito, svrstati u određeni moralni kontekst, kao što su na primjer, kultura, nauka, produkcija i razmjena robe, umjetnost, biotehnologija itd. No, postoje situacije kada se ove vrijednosno neutralne sfere

transformiraju u poprišta čisto moralnih dilema, budući da zadiru u sigurnost ili čak permanenciju ljudskog života, kao što je slučaj sa naukom ili biotehnologijom. Zato je važno da jedno društvo kultivira odgovornost kao prvu društvenu vrlinu kojom se pojedinci jednako brinu za sve sfere njihovog društva, ne dopuštajući da ta briga preraste u totalitarne pretenzije ili u nasilni kolektivism. Jedna od klasičnih islamskih antropoloških definicija sadržana je u atributu *mukellef* ili *onaj koji je odgovoran*. To znači da je odgovornost egzistencijalna forma u kojoj čovjek, kao namjesnik Božiji na zemlji, iskonski prebiva.

VIII. Princip ummeta

1. Terminologija

Termin “ummah” je neprevodiv i mora se koristiti u njegovoj originalnoj, arapskoj formi. On nije isto što i “narod” ili “nacija” ili čak “država”, budući da su ovi pojmovi uvijek determinirani rasom, geografijom, jezikom i historijom, odnosno njihovom kombinacijom. Ummet je nadnacionalan, translokalan pojam. Teritorija ummeta ne samo da je cijela Zemlja, nego i cijelo stvaranje. Ummet je, ukratko, univerzalno društvo koje obuhvata najširu moguću raznolikost etničkih grupa ili zajednica, ali čija ih odanost islamu povezuje u specifično društveno uređenje.

2. Priroda ummeta

Ideal ummeta, međutim, ne poništava mogućnost da se ljudi grupišu na različite načine i oko raznih ideja ili interesa. Islam tek zabranjuje ultimativni karakter takvih grupisanja, u smislu da određena grupa sama po sebi može biti finalni moralni kriterij. Etnička raznolikost ostaje nepobitna činjenica; nijedna etnička grupa ne može biti favorizovana na bilo koji način, kao što nijedan pojedinac ne može biti iznad zakona. Kada osjećanje etničke pripadnosti pređe u iracionalni etnocentrizam, islam taj transfer osuđuje kao *kufir* ili nevjerovanje, jer se kroz etnocentrizam delegitimizira izvorni moral, a etnos se ustoličuje kao sam zakon. Islamski zakon, koji je komplementaran prirodnom moralu, jedinstven je za sve ljude i kao takav suštinski opozitan etničkom partikularizmu.

Time je rečeno da islam želi razviti univerzalizam kao društveni princip. Ne može postojati arapsko, tursko, iransko ili malajsko društveno uređenje, već samo islamsko društveno uređenje. Ono što je univerzalno u islamskom društvenom uređenju jesu principi, a svako društvo može zadržati svoja specifična kulturna obilježja, ukoliko nisu protivna učenju tevhida.

No, sami principi nikad ne mogu obuhvatiti sva područja s kojima se ljudi, kao društvena bića, susreću; život je širi od svih principa. Ukoliko se vratimo spomenutoj tvrdnji kako islam obuhvata sve aspekte ljudskog života, postavlja se pitanje na koji način odgovoriti onim životnim situacijama u kojima islamski tekstovi ne daju jasne odgovore. Šta je sa onim vrijednosno neutralnim područjem (*mubah*), za koji ne važe striktno odredbe? Generalni princip kojim su se rukovodili islamski pravници, želeći spriječiti neodgovorno multipliciranje nevažućih i apsurdnih prohibicija, jeste da nema zabrane bez teksta. Drugim riječima, sve je dozvoljeno ukoliko nije zabranjeno. Pa ipak, ovo pravilo dozvoljenosti ne ostavlja muslimane bez dilema, budući da se život ne da ukrotiti pravilima. Uvijek ostaju one dubiozne situacije u kojima je potrebno čisto individualna moralna evokacija ili rasuđivanje bez neposredne pomoći principa. Zato islam traži od muslimana da afirmiraju instituciju

idžtihada ili samostalnog racionalnog iznalaženja rješenja. Musliman je obavezan da u Objavi potraži odgovor na svako životno pitanje ili problem s kojim se suočava, a ukoliko u Objavi nema nedvojbenih odgovora, onda se koristi *idžtihadom* aplicirajući poznate principe na konkretne situacije u skladu s vlastitim razumom i vlastitom savješću. Važnost *idžtihada* ogleda se u sprječavanju redukcionizma, čime je omogućeno stvaranje takve klime u islamskom društvu koja omogućuje najveći mogući broj ljudskih aktivnosti. Osim *idžtihada*, islam traži i *šuru* ili međusobno savjetovanje vjernika, javnu raspravu o svim pitanjima. Geneza slobode u društvu proizilazi upravo iz institucije *šure*. Svi vjernici imaju pravo da iznesu svoj stav i svoju viziju o zajedničkim problemima. Društveno uređenje islama mora biti slobodno. U protivnom ne može se nazvati islamskim. Ummet se ne temelji ni na rasi, ni na teritorijalnoj pripadnosti, ni na porodičnim vezama, ni na jeziku, ni na političkom i vojnom suverenitetu, niti na prošloj historiji; on se temelji na islamu.

3. Unutarnja dinamika ummeta

Kao što je već naglašeno, islamska etika artikulira individualne vrijednosti, ali samo ako im je svrha stvaranje, odbrana ili podizanje vrijednosti u samom društvu. Individualne vrijednosti (*ihlas*) nisu vjerodostojne ukoliko nisu transponovane u socijalni prostor. Ummet je zajednica u kojoj se personalne vrijednosti zajednički konkretiziraju. Kao takav, ummet je *sine qua non* muslimanskog morala. Kur'an vjernike opisuje kao "zaštitnike jedne drugih", kao "one koji potiču činjenje dobra i zabranjuju razvrat". Osim toga, vjericima se naređuje međusobno saradivanje u dobru radi ostvarivanja pobožnosti, pošto je vrhunac pobožnosti afirmiranje vrijednosti islama u društvu. Moralne vrijednosti ostaju teorijska načela ukoliko nisu ostvarene u ljudskim odnosima.

Govoreći o zajednici muslimana, Kur'an je opisuje kao jedinstven ummet: "Ovaj vaš ummet jedan je ummet." Ova predikatizacija ummeta sadrži nekoliko značenja. Prije svega, jedinstvo ummeta je organsko. Njegovi članovi su međusobno ovisni, kao organi u tijelu. Drugo, jedinstvenost ummeta je vjerska i moralna, a ne biološka, geografska, politička, lingvistička ili kulturna. Zbog toga je Poslanik a.s. i Jevreje nazvao ummetom, iako su živjeli na istom prostoru kao i muslimani, te pripadali istoj političkoj, lingvističkoj i kulturnoj grupaciji. Definiranje ummeta vjerom i moralom ne implicira negaciju partikularnih oblika života. Različita jedinstva ili podudarnosti određenih životnih segmenata, kao što su teritorija, jezik, kultura, porijeklo, mogu jačati vjersko jedinstvo, iako nisu uvjet za njega. Princip islama je da „dobra djela zbližavaju ljude“. Ummet, stoga, nije stvar rođenja ili biologije ili jezika. Ummet je utemeljen u slobodi, a sve ostale životne činjenice, kao što su mjesto rođenja, rasa ili jezik kojim govorimo, su kontingentne. Čovjek se ne rađa u ummetu, nego ga bira. Ako se pogrešno interpretira ajet po kojem je ummet muslimana "jedan ummet", može se donijeti kriva konkluzija kako je ummet sinonim jednounomnom, unificiranom, monolitnom, zatvorenom sistemu koji nivelira ne samo kulturne, jezičke, individualne razlike, već ništi i drugačija mišljenja, drugačije poglede na probleme muslimana. Tevhid je minimum ispod kojeg se ne može tolerirati odstupanje i gdje se ono nominira kao hereza, ali u ostalim aspektima socijalnog bitka svaka autentičnost u mišljenju, svaka različitost u stavovima je dopustiva. Islam jeste protiv pluralizma istina, ali nije protiv pluralizma mišljenja o jednoj istini. Samo se postavlja zahtjev da mišljenja budu odgovorna. Islamsko pravo čak dozvoljava da svaki konsenzus ummeta bude poništen od strane kreativnog, inovativnog interpretatora, koji ima obavezu da zatraži konsenzus o svom tumačenju i

poštuje odluku ummeta, ukoliko je negativna. Ukratko, reći da je ummet jedinstven vjerski i moralno, ne znači da devalvira sve antropološke specifičnosti.

Tokom svoje povijesti, ummet je bio manje-više monolitno jedinstvo vođeno istim islamskim zakonom. Politički, ummet je bio ujedinjen samo tokom vladavine Pravovjernih halifa i Emevija (10. - 131. g. po H./ 632. – 749. po Isau a.s.) Ostatak svoje povijesti, on je bio politički parcijaliziran. Ipak, jedinstvo zakona bilo je jače. Ono je činilo temelj cijeloj muslimanskoj civilizaciji. Jedinstvo islamskog zakona je očuvalo jedinstvo ummeta u svim njegovim političkim i inim fragmentacijama.

S druge strane, kritike orijentalista svode se na tvrdnje da je ummet isključiv, inkluzivan i zatvoren, a šerijat statičan, presadržajan i sveobuhvatan. Prema njima, šerijat je imao jedini veliki trenutak u svojoj povijesti: onda kada je dosegao svoje savršenstvo. Kada je dosegao svoje savršenstvo, nastupila je njegova stagnacija. Ove kritike su ispravne, ali ne kao kritike šerijata, nego onih islamskih pravnika koji su ograničavali pravilno, nadahnuto interpretiranje šerijata u sklopu vremensko-prostornog konteksta. To su naši srednjovjekovni preci koji su zatvarali vrata *idžtihadu*, proglašivši konsenzus prethodnih generacija, Poslanikovih savremenika, jedinim ispravnim konsenzusom. No, danas je nemoguće imati ovakav pristup *idžtihadu* i bilo bi smiješno pozivati se samo na drevne konsenzuse. Ovdje je bitno ponoviti kako je islam vjera sredine. Kur'an zajednicu muslimana naziva "ummetom srednjeg puta". To znači da islam u sebe uključuje mnoštvo različitih elemenata, koji su često i suprotni. Islam daje opće principe koje treba primijeniti u konkretnim situacijama. Ova primjena zahtijeva *idžtihad*. U protivnom, bilo bi nemoguće nositi se sa životom. Šta, na primjer, sa onim okolnostima u kojima se moraju prekršiti principi? Kako rješavati takve situacije bez *idžtihada*? Brojni kur'anski propisi mogu biti prekršeni, kao, na primjer, oni protiv krađe, konzumiranja svinjetine, ubistva, te oni za namaz, post, zekat, ukoliko bi njihova realizacija (u prvom slučaju nerealizacija) dovela do kršenja neke fundamentalne vrijednosti. Jedinim princip koji se u islamu priznaje bez ostatka jeste tevhid. U Kur'anu se kaže: "Bog neće oprostiti ako mu neko pripiše druga. Ali će oprostiti sve druge manje pogreške onome kome On želi." Dinamizam islama jeste njegova otvorenost prema interpretacijama koje moraju biti rukovođene principom umjerenosti. Ovdje je sadržan smisao sintagme "ummet srednjeg puta". *Idžtihad* treba biti sredstvo kojim se ekvilibrira u ekstremnim okolnostima života.

Ova teorijska analiza principa ummeta nikako ne konotira da je takav ummet samo teorijska, idealna konstrukcija. Naprotiv, ovakav ummet je uvjet procvata muslimanske civilizacije. Štaviše, pridržavanje općih i nužnih signatura ummeta, uvjet je za povijesni uspjeh bilo koje grupe. Prva među tim siganutarama jeste jedinstvo. Povijest je pokazala kako sve one grupe koje su nastupale ujedinjeno, uglavnom su izlazile kao pobjednici. Na žalost, savremeni ummet je neujedinjen, neorganiziran, bez definiranih vizija. Zato je potrebno institucionalizirati sastajanja i saradnju u ummetu. Samo preko međusobno upoznavanja, savjetovanja i saradnju moguće je postići toliko željeno jedinstvo.

IX. PRINCIP PORODICE

1. Destrukcija institucije porodice u svijetu

Islamsko viđenje porodice suštinski je različito od svih utopijskih teorija koje instituciju porodice degradiraju do tačke potpunog dokidanja. Savremene političke doktrine, koje su bile inspirisane različitim utopističkim učenjima i vlastitim doktrinama o porijeklu društva, poput komunizma, planirale su porodicu zamijeniti komunom, u kojima bi ljudi živjeli u spavaonicama, hranili se u zajedničkim kuhinjama, a djeca bi se tretirala kao potomci države. Pored brojnih pokušaja življenja u ovakvim zajednicama, komune se ipak nisu pokazale kao trajno društveno rješenje, budući da nisu bile adekvatne samoj ljudskoj prirodi.

S druge strane, tradicionalna porodica je u krizi. Kretanja ka velikim urbanim koncentracijama u potrazi za zaposlenjem učinila je od ljudi nevažne individue. Miješanje polova, jak trend individualizma, destabilizacija morala i promiskuitet, doprinijeli su eroziji porodičnih odnosa. Trenutno, više od polovine sve djece u gradovima rođeno je vanbračno. Porodica sve više liči na životinjsku zajednicu koja traje samo dok su djeca bespomoćna i dok im treba roditeljska pažnja, a ponekad ni toliko. Krizi porodice su doprinijele i različite antropološke teorije porodice, koje, razmatrajući specifično ljudske probleme, upućuju na životinjski svijet, kao na neki neupitni pramodul.

Danas je porodica tek simbol rastuće usamljenosti pojedinaca i posvemašnje dezintegracije društva. Ukoliko je porodica mjera vitalnosti određene civilizacije, može se konstatovati da je savremena civilizacija na samrtnoj postelji.

2. Porodica kao konstitutivna jedinica društva

Ambijent u kojem čovjek može realizirati Božiju volju sastoji se od četiri nivoa: same individue, porodice, plemena/nacije/rase i ummeta. Moral uvijek započinje kao subjektivna borba pojedinca sa samim sobom ili sa onim empirijskim u sebi prema principima uma, odnosno Objave. To znači da pojedinac, u svom moralnom pohodu, mora krenuti od sebe, od svoje partikularnosti: nesputavane požude, nekontrolisanih ekstremnih strasti, egoističkih poriva i ostalih iracionalnih impulsa. Treći nivo (nacija/pleme/rasa) nije moralno neophodan. Na ovom nivou pojedinac uspostavlja relacije s drugim bićima s kojima nije biološki povezan. Drugim riječima, radi se o relacijama koje su utemeljene u apstrakciji. Budući da se, kada je riječ o plemenu, naciji ili rasi, od pojedinca traži posebna ljubav prema određenoj skupini, on se na ovom nivou nužno suočava s partikularizmom koji sužava njegove horizonte mišljenja, djelovanja, pa čak i onoga što ili kako osjeća. Ummet, kao cilj moralne preobrazbe pojedinca od partikularnog ka univerzalnom, zasniva društvene odnose na temelju vjere i moralnih ubjeđenja. Jedino porodica zadržava moralnu relevantnost u svojoj partikularnosti. Islamska porodica jeste prošireni model koji uključuje roditelje, djedove, nane, muškarce i njihove žene i potomke. Kur'an naglašava da je porodica jedna od primordijalnih kategorija u samom kosmičkom poretku. Ona je ne samo društveni, već i moralni nukleus u kojem dvoje pojedinaca organizuju svoj život na moralnim osnovama i iz moralnih motiva. To moralno jezgro generira cijeli niz specifičnih dužnosti i vrlina, od ljubavi i vjernosti, preko odgoja i obrazovanja, do fizičke zaštite svih članova porodice. Tevhid, kao učenje o Božijoj Jedinosti, zahtijeva postojanje stabilne porodice kao početnog stadijuma na kojem se ostvaruje Božija volja.

3. Savremeni problemi

Islamska interpretacija porodice, posebno položaj žene u okviru porodice i društva, obavijeni su mnoštvom kontraverzi. Na Zapadu postoji rašireno shvatanje kako je žena u islamu višestruko diskriminirana, dok se apologije u ovom slučaju svode na argument o kulturalnoj različitosti. Pa ipak, sa aspekta autentičnog islamskog učenja ne postoje dileme da je Allah dž.š. stvorio muškarce i žene jednakim u njihovim vjerskim, etičkim i građanskim pravima, dužnostima i odgovornostima. Povijesno, patrijarhalna porodica i proširene mreže srodstva dokazale su se kao najtrajnije društvene strukture u muslimanskim društvima. Islam ukazuje da su muškarci i žene stvoreni za različite, ali međusobno komplementarne uloge. Različitost uloga je daleko od diskriminacije i segregacije. Namjera islama nije da žena bude izolirana unutar zidina harema, već da je zaštititi od onih vrsta izloženosti koji vode nemoralu. Kur'an traži od žena da pokriju svoje tijelo, ali je precizno izostavio one dijelove čija je vidljivost neophodna za javnu komunikaciju. Ta činjenica simbolički pokazuje kako islamsko društvo računa na žene u društvenim poslovima, omogućujući im da, u skladu sa prioritetima, ulažu u vlastitu karijeru. No, prevencija, u vidu izbjegavanja iskušenja, veliki je etički ideal islamskog društva. Ukoliko u muslimanskim društvima i postoje tipovi ponašanja koji podupiru muški supremacizam, za to nisu odgovorni islamski tekstovi i islamske vrijednosti, već odstupanje od tih tekstova ili krive interpretacije istih.

X. PRINCIP POLITIČKOG UREĐENJA

Ummet je jedinstveno bratstvo vjernika čiji se članovi međusobno vole u ime Boga, koji, kako kaže Kur'an, savjetuju jedni druge da budu samilosni i strpljivi, koji se čvrsto drže Božijeg užeta i koji naređuju na dobro, a odvrćaju od zla. Unutar tog bratstva svi su jednaki, osim po stepenu pobožnosti. Obaveze vjernika nisu proporcionalne njihovim pravima, već mogućnostima. Ukoliko bilo koji član ummeta stekne znanje, moć, hranu ili komfor, njegova je dužnost da to podijeli s drugima ili da im pomogne da steknu isto. Pa ipak, ostaje nejasno na koji način ummet, kao zajednica zasnovana na moralno-religioznim vrijednostima, funkcionira kao politički faktor. Ko je nosilac političkog subjektiviteta? Ili, ako pretpostavimo da je to ummet, u kojem obliku se on iskazuje? Kroz koju institucionalnu formu se ummet organizira? Još preciznije, ko je nosilac političke vlasti? Na koji način se uspostavlja vlast i distribuira moć? Postoji li država ummeta? Trebaju li svi muslimani živjeti u toj državi? Šta je sa onim muslimanima koji ne žive u muslimanskim državama?

1. Tevhid i *hilafet*

Sva ova pitanja tijesno su vezana za odnos ummeta i formi državne organizacije u kojima on može egzistirati. Vlast u islamu se naziva *hilafet*. Muslimani unutar *hilafeta* dužni su pokoravati se šerijatu, kao fundamentalnom izvoru zakona, dok su zakoni nemuslimanskih država za muslimane legitimni sve dok su komplementarni sa univerzalnim moralnim principima. Musliman može živjeti bilo gdje na zemaljskoj kugli i može biti lojalan zakonima svoje zemlje sve dok oni nisu kontradiktorni šerijatu.

Hilafet je, dakle, islamski termin za vlast. Povijest islamske civilizacije ne poznaje državu (*devle*) u modernom smislu. Država svoj suverenitet temelji na volji naroda, dok bi *hilafet* trebao biti organiziran radi zaštite i promoviranja interesa ummeta. To znači da *hilafet* mora biti zasnovan na trostrukom konsenzusu: vizije, moći i proizvodnje.

a. Konsenzus o viziji (*idžma' er-ru'je*)

Konsenzus vizije podrazumijeva upoznatost svih pojedinačnih volja u ummetu s vrijednostima islama. Ovo opće znanje o vrijednostima postiže se kroz institucionalno obrazovanje i sistematični odgoj u kojima se usvaja bit učenja tevhida. Hilafet ne smije biti jednourni sistem. Ali, mora postojati javna usaglašenost oko određenih temeljnih principa. To su principi tevhida koji trebaju određivati političke odluke. Preciznije, sve političke odluke trebaju se donositi isključivo u odnosu prema tom argumentiranom jedinstvu o zajedničkoj viziji. No, stvari o kojima se donose političke odluke mogu biti najrazličitije prirode i uvijek se donose u konkretnim historijskim okolnostima. Kako aplicirati univerzalni model tevhida na konkretne političke situacije? Ovaj problem mora biti riješavan na temelju koncentrirane akcije *idžtihada* u svrhu postizanja *idžme* (konsenzusa). Kada muslimani postignu konsenzus po određenom pitanju, taj konsenzus zadobiva neupitni legitimitet, na temelju riječi Poslanika a.s.: “Moj se ummet nikad neće složiti u neistini”. Ukratko, *idžma* je institucionalizirani *idžtihad*. Kao racionalni napor, *idžtihad* treba proći javnu kritičku provjeru kako bi zadobio validnost. *Hilafet* mora, kroz političku komunikaciju, integrirati mnoštvo pojedinačnih *idžtihada*, kao uvijek iznova konstruiranih vizija, u jednu usaglašenu viziju oko zajedničkih sadašnjosti i budućnosti ummeta.

b. Konsenzus o moći (*idžma' el-irade*)

Ovaj oblik konsenzusa sadrži dvije komponente: ‘*asabijje* i *nizam*. ‘*Asabijje* jeste stepen društvene kohezivnosti ummeta koja se ostvaruje kroz svjesnu, promišljenu i slobodnu identifikaciju vjernika sa ummetom. Mreža svih ovih pojedinačnih identifikacija jeste ‘*asabijja*. Veliki muslimanski historičar, Ibn Khaldun, označio je ‘*asabiju* kao bazu društvenog jedinstva. Identifikacija sa zajednicom, kakva je *el-‘asabijja*, jeste rezultat internalizacije odgoja i dijeljenja zajedničke sudbine, a ne indoktrinacije ili bilo kakvog mentalnog nasilja. Ovdje je moguće odvojiti identifikaciju sa ummetom, kao promišljen, odgovoran, moralan, konstruktivan, slobodan čin, od identifikacije sa nacijom ili plemenom, koja često degenerira do iracionalnih, nekontrolisanih, destruktivnih razmjera. Fenomen hadždža je egzemplarne prirode kada je riječ o ‘*asabijji*: hiljade vjernika, najrazličitijih etničkih skupina, rasa, kognitivnih sposobnosti, klasa, društvenih uvjerenja, kruže oko Ka’be ponavljajući motiv koji ih veže: “Odazivamo Ti se, Allahu, odazivamo!”

Nizam jeste jedinstvo političke moći i odanosti ideji islama. Drugim riječima, to je disciplinirana, ciljana, prostorno i vremenski omeđena interakcija vjernika. Islamski obredi su više društveni, nego privatni. Ova činjenica govori kako je islam vjera koja želi razviti bratsku komunikaciju među vjernicima, do te mjere da obrede čini centrom njihovih svakodnevnih susretanja. Džamija je sjedište mnogih muslimanskih aktivnosti: u njoj se neposredno susreću ne samo različiti slojevi društva, nego i građani i njihovi lideri. Hutba, sedmična poruka imama svojim džematlijama, nerijetko je govor i o zajedničkim socijalnim, političkim, ekonomskim, ekološkim, a

ne samo vjerskim temama. Istovremeno, hutba je samo motiv za razvijanje debate o iznesenim problemima, nikako konačna riječ ili finalna odluka.

I *'asabijja* i *nizam* jesu integrirajuće snage koje ummet čine bratstvom u kojem svaki član ima svoju vrijednost i svoj dignitet. Ummet je duhovna zajednica zasnovana na principima ljubavi, solidarnosti i pravde, a ne društvo bezličnih, anonimnih individua.

c. Konsenzus o proizvodnji (*idžma' el-'amel*)

Dva prethodna konsenzusa svoje socio-političko finale imaju u konsenzusu o proizvodnji. Funkcija hilafeta jeste realizacija potreba ummeta, od čisto materijalnih, kao što su obezbjeđivanje ekonomskih uvjeta za prevladavanje siromaštva, stvaranje zdravstvenog sektora, formiranje sektora za odbranu, do moralnih i intelektualnih, kao što su adekvatno obrazovanje ili kulturna nadgradnja. No, muslimani se najprije trebaju usaglasiti o nivou materijalnih dobara koje hilafet mora obezbjeđiti muslimanima. Minimum nije teško odrediti; on se nalazi na onom stepenu gdje su glad, bolesti i društvena zla iskorijenjeni. Maksimum je nemoguće odrediti, budući da su Božije blagodati prema ljudima neiscrpne.

Islam motivira ljude na rad i proizvodnju. Sve na zemlji i na nebesima, kaže Kur'an, stvoreno je radi ljudske koristi. Ova kur'anska konstatacija obavezuje ljude da te blagodati, svjesno i odgovorno, koriste. Hilafet, kao organizirano rukovođenje korištenja prirodnih i drugih resursa, ne može pronaći alibi za svoju eventualnu statičnost: uvijek postoje prostori u kojima se može pribaviti dodatno blagostanje za ummet. Islam nijednog trenutka ne sputava, ni pojedinca ni zajednicu, da postižu materijalno blagostanje, čak ako je riječ o posjedovanju enormnih količina novaca, materijalnih dobara, nekretnina, robe. Jedini uvjet na kojem islam insistira jeste postojanje socijalnog senzibiliteta prema siromašnima i političke odgovornosti za zajednicu. Pojedinaac može zaraditi milione, naravno pod moralnim okolnostima, ali te milione mora čistiti zekatom. Poslanik a.s. je govorio: "Ko god se uvečer bude sit odmarao kod kuće, a njegov susjed tokom dnevnog putovanja ostane gladan, taj je uvrijedio Boga."

Mnogi ideali ummeta, kao što su obrazovanje i političko-ekonomska neovisnost, često direktno zavise od stepena materijalnog blagostanja i političke moći ummeta. Dobro organizirani i uspješni *hilafet* jeste garant očuvanja dostojanstva ummeta. Osnovna dužnost *hilafeta* jeste da učini sve što je u njegovoj moći kako bi svakom članu ummeta omogućio da zaradi i uživa Božije blagodati na zemlji. Pojedinci su također dužni da se angažiraju u poboljšanju općih materijalnih uvjeta ummeta, a nakon toga, da svoj angažman usmjere ka ličnom obrazovanju i samorealizaciji. Društvo u kojem se pojedinci ne mogu realizirati, postaje isfrustrirano društvo. *Hilafet* mora ne samo osiguravati materijalne uvjete, nego sistematski prepoznavati potencijale svakog pojedinog člana ummeta.

Najbolja definicija odgovornosti na kojoj treba počivati hilafet može se dekodirati iz riječi Omera r.a., drugog islamskog halife: "Plašim se da me Bog na Sudnjem danu ne drži odgovornim za svaku mazgu koja se spotakne ili padne na nepopravljenim pločnicima u najudaljenijim selima mog hilafeta."

2. Tevhid i politička moć

Muslimanski svijet, čija brojnost prelazi jednu milijardu, konstituira ogroman potencijal za implementaciju univerzalnih principa islama. No, ovaj svijet je daleko od razvijanja svih moralnih (pa i kulturnih, ekonomskih, obrazovnih) mogućnosti koje pruža učenje tevhida. Većina muslimanskih zemalja samo su to nominalno; no, u njima ne vladaju islamski principi. Danas ne postoji nijedna muslimanska zemlja koja je toliko politički, vojno, duhovno mobilna, da bi se mogla usporediti s Poslanikovom državom. Ipak, najveći neuspjeh muslimanskih društava jeste na polju obrazovanja. Islamski svijet nema jedinstvenu instituciju koja bi snosila odgovornost za odgoj i obrazovanje mladih naraštaja. Krive interpretacije islama i zloupotrebe od strane moćnika, multiplicirale su broj frustriranih disidenata. Broj nepismenih u islamskom svijetu je zastrašujući. To su osnovni razlozi za političku nemoć muslimana.

XI. PRINCIP EKONOMSKOG UREĐENJA

U djelu “Obnova vjerske misli u islamu” Muhammed Iqbal je zapazio da je “političko djelovanje izraz islamske duhovnosti”. Prenesemo li ovu Iqbalovu misao na ekonomsko područje, mogli bismo ustvrditi kako je i ekonomska aktivnost sastavni dio islamske pobožnosti. Zaista, muslimanska duhovnost je nezamisliva bez pravičnog ekonomskog djelovanja. Nijedna vjera se nije toliko vezala za čisto ekonomska pitanja kao islam, učinivši relacije između tevhida i ekonomskog uređenja esencijalnim za islamsko vjersko iskustvo.

1. Zajednički prioriteti materijalnog i duhovnog

Evandjelja po Mateju i Luki bilježe slučaj Isusovog iskušenja u pustinji: nakon četrdeset dana posta u divljini, Isusu dolazi sotona kušajući ga pitanjem može li, jačinom svoje vjere, pretvoriti pustinjsko kamenje u hljeb. Pisci evandjelja nas obavještavaju kako je Isus iskušenje savladao, odgovorivši sotoni: “Čovjek ne živi samo od hljeba”. Ova Isusova izjava bila je povodom kršćanskim proklamacijama kako je poricanje ovog materijalnog svijeta samo po sebi vrlina. Osim toga, konstatacija kako “čovjek ne živi jedino od hljeba” prerasla je u potpunu osudu materijalnih aspekata života, svijeta i historije, razvijajući izolacionističku etiku asketizma, političkog cinizma i monaštva. Ako se analizira kontekst i bit Isusove izjave, kako je bilježe Matej i Luka, može se konstatovati kako se, u slučaju tumačenja spomenute tvrdnje, radi o iskrivljenim interpretacijama. To da “čovjek ne živi samo od hljeba” ne negira činjenicu da čovjek živi i od hljeba. Drugim riječima, materijalni svijet, čiji je simbol hljeb, ne smije postati čovjekova osnovna preokupacija, ali taj svijet nije nešto što čovjek može nadići ili napustiti.

Islam je vjera koja upravo ovaj vremeniti svijet, dunjaluk, čini ključnim faktorom za postizanje vječne sreće. Muslimanu je zabranjeno povlačenje iz svijeta; njegova moralnost se sastoji u permanentnoj konfrontaciji s nevoljama koje nosi prolazni život. Ta konfrontacija je najizraženija u ekonomskoj sferi života, gdje moralni subjektivitet pojednica dostiže svoj vrhunac. Isprepletenost duhovnog i profanog u islamu je dovedena do razine sinkretizma. Svrha namaza, kao svakodnevnog obreda, sastoji se u jačanju svijesti o dobru, pravednosti i milosrđu, koji kao takav vodi preveniranju različitih poroka i socijalnih zala. Musliman je, stoga, dijametralno suprotan asketama različitih

religija, koje vode disciplinirani duhovnički život u izolaciji, težeći vlastitom spasenju. Musliman svoje spasenje postiže pomažući drugima.

Islamska "svjetovnost" se na ekonomskom planu manifestira kao privilegovanje rada i sopstvene proizvodnje u odnosu na prosjačanje, socijalnu nemoć, primanje pomoći od drugih, produktivnu impotenciju, ekonomsku rezignaciju itd. Etika islama je jasno okrenuta protiv parazitskog življenja u bilo kojem obliku. Šerijat čak definira osobe koje mogu biti izdržavane ili koje mogu primati socijalnu pomoć, od hendikepiranih osoba, starijih ljudi, preko djece i nezaposlenih žena, do bolesnih, čime je delegitimizirana svaka mogućnost da odrasle, zdrave i razumne osobe budu izdržavane od strane drugih. Budući da većina šerijatskih propisa regulira intersubjektivne odnose, tako se i većina dužnosti vjernika uglavnom odnose na sferu života sa ostalim ljudima. Ove dužnosti mogu biti inteligibilne i materijalne prirode. U prvom slučaju, riječ je o obrazovanju i savjetovanju. Musliman je obavezan da obrazuje svoje najbliže, ali i cijelo čovječanstvo i da im daje savjete, kako bi ih usmjerio moralnijem i kvalitetnijem životu. Svrha obrazovanja u islamu jeste razvijanje osjećaja za vrlinu i pravičnost, a ovaj osjećaj se može graditi samo ljudskim savjetovanjem, primjerima i konzistentnim ponašanjem. Kada je riječ o drugoj vrsti dužnosti vjernika, one su materijalne naravi u smislu dijeljenja materijalnih dobara s drugima. Kur'an opisuje nehat prema siročadi i siromašnima kao manifestaciju nevjerovanja, dok su odlike pobožnih da drugima omoguće zadovoljenje materijalnih potreba što nisu u stanju sami postići. Ovo kur'ansko poistovjećenje odbijanja pomaganja siromašnima i bezboštva, implementirao je prvi muslimanski halifa, Ebu Bekr es-Siddik, objavivši rat protiv onih plemena koja nakon smrti Poslanika a.s. odbijaju plaćanje zekata u centralni državni trezor. Ono što je značajno u ovom ratu jeste terminološka eksplikacija povoda rata: oni koji nisu plaćali zekat optuženi su za otpadništvo od vjere, apostaziju, kao da su činom odbijanja davanja zekata porekli samu vjeru. Ovaj Ebu Bekrov čin samo je potvrđivao generalni Poslanikov stav po kojem su vjera i zadovoljavanje materijalnih potreba drugih ljudi izjednačeni.

Islam, dakle, ne reducira čovjeka na čisto ekonomske termine, ali ekonomske aktivnosti određuje kao krucijalne za društvenu afirmaciju moralnih vrijednosti. Čovjek je *homo economicus*, ali ne u smislu da je apsolutno potčinjen suverenim ekonomskim zakonima koji dominiraju nad cijelim njegovim životom. Ekonomski zakoni mogu biti suvereni, ali oni i dalje ne poništavaju čovjekovu slobodu da se samorodno odredi prema tim zakonima. Budući da islam definira vjeru kao sam način života, tako antropološko određenje *homo economicus* znači da ekonomski odnosi mogu biti određeni ljudskom prirodom, čovjekovom moralnom idejom o sebi. Odgoj ljudske prirode može učiniti da ekonomski zakoni budu podvrgnuti moralnim normama i principima odgovornosti.

2. Univerzalizam islamskog ekonomskog uređenja

Tevhid, kao učenje o Božijoj transcendentnosti i Jednosti, normira univerzalno moralno djelovanje prema svim ljudima, a ne samo pojedinačnim grupama. Pretenzije islama za ekonomskim blagostanjem jesu globalnog karaktera. Božija Jednost ne dozvoljava nikakvu diferencijaciju među ljudima, kao primaocima Božijih blagodati neovisno o individualnim naporima, kada je riječ o njihovim pravima na blagostanje, sreću, sigurnost, obrazovanje itd. Iz odnosa tevhida i ekonomskog uređenja mogu se dedukovati dva principa:

- a. Nijedan pojedinac ili grupa ne smije eksploatirati drugog pojedinca ili grupu

b. Nijedna grupa se ne smije izolirati kako bi svoje ekonomske uvjete i materijalna dobra ograničila samo na sebe

Nepoštivanje ova dva principa bilo je uzrokom globalnih nepravdi. Tokom cijele historije ljudi eksploatiraju druge ljude, umjesto da međusobno saraduju. Također, ekonomski izolacionizam je povijesna konstanta, koja svjedoči o ljudskom egoizmu. Kršenje ovih principa u vremenu kolonijalizma, neokolonijalizma i imperijalizma zadobivalo je užasavajuće razmjere. Stanovnici Zapadne Evrope uspjeli su objezbijediti visok rast životnog standarda nauštrb jeftinog rada i prirodnih resursa Afrike i Azije. U ovoj eksploataciji im se pridružila i Amerika, čime je svijet postao podijeljen na bogati Sjever i siromašni Jug. Kolonijalističko izrabljivanje Afrike i Azije izgradilo je ogromne rezerve kapitala u zapadnim zemljama, omogućavajući im industrijski razvoj. Tehnološka revolucija ne bi bila moguća bez jeftine snage dobavljene iz zapadnjačkih kolonija, bez prirodnih resursa koji su transponovani iz Afrike i Azije u Evropu i Ameriku. Ponašanje zapadnih zemalja govori u prilog ljudskom egoizmu, nezasitosti i nekonzistentnosti.

Islamsko ekonomsko uređenje utemeljeno je na etičkom principu da svaka osoba ima pravo uživati plodove svog rada. "Svakoj osobi pripada korist dobra koje učini, i svakome šteta za zlo koje uradi." (Kur'an) Globalna politika zapadnih zemalja, satkana od izrabljivanja, ekonomskog izolacionizma i protektorata, suprotna je islamskoj moralnoj perspektivi. Povijest svjedoči kako su ovakve civilizacije, zasnovane na eksploataciji i izolacionizmu, osuđene na propast. Isto tako, povijest svjedoči kako je Omer ibn Hattab, drugi islamski halifa, nakon što su mir i sigurnost uspostavljeni širom provincija nove islamske države, jednim dekretom dokinuo sve granične carinarnice, otklonivši sve barijere za slobodno trgovanje. Jedno desetljeće ranije, Poslanik a.s. obesnažio je brojne sporazume kojima je svako pleme kontroliralo razmjenu i sebi pripajalo dio dobiti. To je omogućilo islamskoj državi da se razvije i takmiči sa svjetskim carstvima.

Drugim riječima, ne postoji nikakav argument u učenju islama koji bi opravdao ekonomski izolacionizam. Prema islamskom shvatanju, ekonomska sudbina i pojedinca i grupe u konačnici je u rukama Allaha dž.š. Termin kojim muslimani označavaju Božije raspoređivanje ekonomskih uvjeta i materijalnih dobara jeste *rizk*. Kur'an neprekidno ponavlja kako Bog da je *rizk* onome kome on hoće, a isto tako i uskraćuje. Vjerovati u Boga znači biti siguran da raspoloživi *rizk* izvorno pripada Allahu. Stoga, niko nema pravo ekskluzivirati materijalna dobra. Naprotiv, moral obavezuje da se ta dobra podijele sa onima koji ih nisu u stanju postići.

3. Etika proizvodnje

Po dolasku u Medinu, nakon Hidžre, Poslanik a.s. je zatražio od muslimana Medine da se pobrate sa muslimanima izbjeglim iz Mekke, kako bi im olakšali početak novog života u drugom gradu. Mnogi muhadžiri su prihvatili ovo bratimljenje koje je uključivalo pomoć, neki od njih su uzeli manje zajmove kako bi krenuli s vlastitim biznisom, a kasnije bi dug otplaćivali, dok su neki iz ponosa odbili svaku pomoć i sami, bez početnog kapitala, odlazili na otvorena polja da sakupljaju drvo za ogrjev, nosili to na svojim leđima u grad da prodaju, i tako postepeno stvarali uvjete za bolji život u novoj sredini. Poslaniku a.s. se najviše svidjela posljednja grupa koja se pouzdala u vlastiti rad.

Bog je stvorio ljude da bi bili namjesnici na Zemlji i On im je izričito naredio da putuju po njoj, da traže Njegove blagodati i da uživaju u plodovima prirode. Prema tome, islam se zalaže za maksimalizaciju proizvodnje. Od muslimana se očekuje da proizvede više nego što potroši, da pruža

više usluga nego što se njemu pruža. Na Sudnjem danu, svaka osoba će biti pozvana da čita svoju knjigu, da opravda svoje postojanje na zemlji.

Rad i proizvodnje trebaju pratiti muslimane tokom cijelog njihovog života. Kao što islam ne priznaje bilo kakvo povlačenje iz svijeta, tako zabranjuje i nerad. Uzmimo hipotetički da se neki pojedinac, nakon što je zaradio enormno bogatstvo, želi povući iz proizvodnje i do kraja života lagodno živjeti. Ukoliko bi taj pojedinac plaćao zekat, odnosno 2,5 % svake godine, to bi iscrpilo njegov fond u rasponu od 35 godina. Ova hipotetička situacija opisuje zekat i kao motiv za rad i privređivanje, a ne samo kao oblik milosrđa.

4. Etički principi proizvodnje

a. Budući da se proizvodnja može definirati kao instrumentalno zahvatanje u prirodne resurse, to zahvatanje mora biti odgovorno. Islam očekuje od društva da regulira eksploataciju prirode u skladu sa biocentričkim principima. Odgovornost, kao način odnošenja prema prirodi, ne toleriše ni ekstravaganciju, ni pustošenje. Priroda je dar ljudima, a ne njihovo vlasništvo. Dar koji nam je dat mora biti vraćen Stvoritelju onda kada umremo, unaprijeđen i obogaćen, a nikako oskrnavljen i opustošen. Zagađivanje prirode i razna ekološka narušavanja rezultat su neodgovornog industrijsko-kapitalističkog i znanstveno-tehnološkog odnosa prema okolini, prirodnim resursima i životu uopće. Na djelu je globalno zlostavljanje prirode od strane kapitalističke svijesti koja računa jedino s profitom, zarad kojeg čak ugrožava permanenciju ljudskog života na zemlji. Islamska vlast i društvo obavezni su graditi odgovoran odnos prema prirodi, ali i sankcionirati one koji zagađuju i uništavaju prirodni okoliš.

b. Islam zahtijeva da cijeli robni proces, od proizvodnje do razmjene i potrošnje, bude bez varanja i lažnog predstavljanja. Odgovornost za provođenje ovog zahtjeva pripada instituciji *hisaba*, a predstavnicima ove institucije je dodijeljena sudska i policijska moć. Svaka vrsta iskrivljavanja i varanja kupaca je zabranjena. Danas, kada reklama fungira kao centar ekonomije, skoro da je apsurdno govoriti o moralnim principima u robnom procesu. Pa ipak, islamska orijentacija u pravcu korektnog predstavljanja robe je više nego bjelodana. Reklame ne samo da lažnim parolama varaju kupce, nego kreiraju iskrivljenu svijest o vrijednostima i tako kod kupaca formiraju bespotrebne potrebe. U islamu, proizvođač je suočen sa četiri principa: 1. Profit ne smije biti jedini i isključivi motiv rada, već je potrebno imati senzibilitet za koristi cijelog društva; 2. Materijali koji su zabranjeni šerijatom ne smiju se proizvoditi, osim u izuzetnim slučajevima; 3. Proizvod mora biti predstavljen onakav kakav jeste, bez kamufliranja; 4. Proizvođač mora razvijati povjerenje kao svoj profesionalni kod.

c. Tevhid nalaže da se određivanje profita realizira pravedno. Ovo određivanje uključuje korektno formiranje cijena na tržištu i pravično određivanje nadnice. Kao što je svaki monopol za islam neprihvatljiv, tako je i samovoljno, egoističko podizanje cijena zabranjeno. Iako je islam načelno protiv kontrole cijena, islamska država je obavezna ograničiti vještački prekomjerni rast cijena. S druge strane, pravednu nadnicu je jednako teško odrediti, kao i pravednu cijenu. Svako ima pravo na minimalnu nadnicu koja garantira opstanak njegove porodice. No, minimalna nadnica nije i pravedna nadnica. Pravedna nadnica značila bi plaćanje svakom radniku prema njegovim zaslugama.

5. Etika potrošnje

Kao i svaka druga forma ljudskog ponašanja, tako i potrošnja mora imati svoje granice. Njena donja granica jeste goli opstanak, dok je gornja granica rasipništvo i ekstravagancija. Čovjek ne može živjeti na nivou pukog biološkog preživljavanja, ali to ne znači da svojim potrošačkim ponašanjem smije narušavati umjerenost i prelaziti u ekscentričnost. Svako kupovanje iz sujete, a ne potrebe, primjer je ekscentričnog i rasipničkog ponašanja. Islam orijentira potrošnju prema potrebama. Ostatak prihoda treba utrošiti u sadaku ili reinvestirati u posao, kako bi se moglo producirati veće blagostanje u društvu.

Milosrđe je staro koliko i čovječanstvo. Sve svjetske religije ukazuju na milosrđe kao na vrhunsku moralnu vrlinu. Islam je sastavni dio ove svjetske tradicije, ali se on ne zaustavlja samo na milosrđu, već je propisao *zekat*, kao vid obaveznog poraza koji se izdvaja na imetak. Propisivanjem zekata, islam nije stavio izvan funkcije sadaku, milosrđe, niti smanjio intenzitet pozivanja na sadaku. Kur'an čak, i pored promoviranja zekata kao obavezne dužnosti, pojačava vrijednost sadake opisujući je kao oblik pokajanja i čišćenje. No, zekat ostaje fundamentalni dio same vjere. Za razliku od sadake, koja je dobrovoljna i može biti data direktno primaocu, u nedefiniranom iznosu, zekat je godišnji porez koji mora biti dat državi ili institucijama i autoritetima ummeta. Njegova stopa je 2,5 %. Distribucija zekata je specificirana za osam kategorija: bijedne, siromašne, sakupljače zekata, one čija srca treba privoliti islamu, zarobljenike, bankrotirane, putnike i na Allahovom putu. Svaka od ovih kategorija ima pravo dobijati dijelove iz zajedničkog zekatskog fonda. Konačno, i zekat i sadaka imaju funkciju približavanja društva idealu distributivne pravde u granicama mogućeg.

XII. PRINCIP SVJETSKOG UREĐENJA

Allah je Bog svih ljudi i njegove naredbe su važeće za sve ljude. Tevhid, kao bit islamskog učenja, omogućuje jedini istinski univerzalizam: Bog, koji je jedan, zajednički je Bog svih ljudi. Iz toga slijedi da tevhid čini osnovu za saradnju među narodima. Drugim riječima, vjera je osnov na kojem je moguće graditi univerzalnu kooperaciju, saradivanje i poštovanje. Vjera nije nikakva nazadna perspektiva, niti ekskluzivistički princip udruživanja kakvom je sakularistička propaganda predstavlja. Ona je još uvijek najvažniji aspekt ljudskog života na zemlji. Kao takva, ona može biti fundament za svjetski mir i formiranje univerzalne ljudske zajednice.

Ovakva zajednica, zasnovana na ideji jednog Boga, moralnim idejama pravde, mira i slobode, jeste ideal islama i ummeta. Dužnost je muslimana da svim ostalim zajednicama ponude da prihvate islam. Ukoliko te zajednice odbiju da prihvate islam, muslimani moraju poštovati njihovu odluku. Ovo odbijanje ne smije biti razlogom bilo kakvih konflikata, a muslimani su dužni istim zajednicama ponuditi mir. Kada je Poslanik učinio hidžru iz Mekke u Medinu gdje je formirao muslimansku državu, prvo što je uradio jeste sklapanje mirovnog sporazuma s tamošnjim Jevrejima na temelju kojeg su organizirali svoje živote. Ovaj ugovor je bio ustav muslimanske države, a njegov garant je bio Bog, u čije ime je i proglašen. Dužnost oba ummeta, islamskog i jevrejskog, bila je da se međusobno štite i žive u miru.

Slični savezi su sklapani i s kršćanima, a kasnije i zoroastrijancima, hindusima i budistima, kojima je garantirana sloboda vjerovanja i življenja u islamskoj državi. Oni su bili obavezni davati godišnji porez, džizju, čiji je procenat bio mnogo niži od zekata, poreza kojeg su davali muslimani. Također, nemuslimani nisu bili obavezni služiti u vojnim snagama islamske države.

Dugo vremena, nakon početne ekspanzije islamske države, većina građana u toj državi nisu bili muslimani. Ta islamska država nije bila država u modernističkom nacionalnom smislu. Ona je više bila federacija autonomnih vjerskih zajednica, pri čemu je svaka od njih posjedovala vjerske i društvene institucije. No, krovna institucija i privilegovani nosilac moći bila je islamska država čiji je suverenitet počivao u šerijatu, Božijem zakonu. Misija ove države je bila da se proširuje i povezuje ljude na osnovu služenja Bogu.

Novo svjetsko uređenje za koje se islam zauzimao bilo je uređenje mira. Rat nije ideal islama; on je nužnost jedino u slučajevima agresije, nepravde, ugrožavanja mira ili kao oblik preventivne akcije. Kur'an naređuje muslimanima da žive u globalnom miru i da ne slijede šejtana. Ugovor o miru je ponuđen svim narodima, a od njih se očekuje da tu ponudu prihvate, ne samo zbog ekonomskih i inih razloga, već isključivo zbog stvaranja univerzalnog mira. Taj poziv ne smije biti odbijen. Jer, ako se odbije, to je onda znak da ta strana ne želi mir, što je ravno objavljivanju rata. U najboljem slučaju, ovo odbijanje može značiti opredjeljenje tih naroda na izolacionizam. U oba slučaja zahtijevaju odgovor muslimanske strane. Makar u formi konstantne preventivne politike protiv onih snaga koje ne žele univerzalni mir, stabilnost i kooperaciju.

XIII. PRINCIPI ESTETIKE

1. Muslimansko umjetničko jedinstvo i njegovi kritičari

Jedinstvo svekolike islamske umjetnosti data je u neizostavnom objedinjavanju svrhe i forme. Forma samo izražava svrhu, dok svrha daje jedinstvo formama svih varijacija koje se mogu podvesti pod pojam islamske umjetnosti.

Šta je svrha, a šta forma islamske umjetnosti?

Iako islamska umjetnost poznaje toliko mnoštvo stilova, motiva i struktura, sukladno različitim povijesno-geografskim kontekstima, njena sveprožimajuća potka jeste intencija da se kroz umjetnost izrazi osjetilna neizrazivost Boga. Forma ne samo da je bila lišena bilo kakve pretenzije da ovjekovječuje ono što je konačno ili da ono beskonačno prezentira na konačan način, već je u tolikom obilju formi unificirano promovirala nemogućnost da se ono beskonačno uopće izrazi. Islamska umjetnost jeste opisivanje ove nemogućnosti. U njoj su sinkretizirane forma i svrha islamske umjetnosti u smislu da je svrha islamske umjetnosti bila pokazivanje neizrecivosti, neizrazivosti i nepredstavljenosti onoga što je beskonačno, a to je moguće samo kroz formu, koja, u igri svojih motiva i stilova, ne uzima završivost kao ideal.

Ova metafizička pozadina islamske umjetnosti, tevhid, nikad nije dovoljno razumljena od strane orijentalista, kao onaj uvijek prisutni pretkontekst koji je određivao umjetnost tako heterogenih etničkih grupa. Spisak zapadnjačkih stručnjaka za islamsku umjetnost obuhvata autore kao što su Richard Ettinghausen, H. G. Farmer, M. S. Dimand, T. W. Arnold, E. Herzfeld, K. A. C. Creswell, G. von Grunbaum itd., a svima im je zajednički jednostrani, redukcionistički pristup.

Orijentalistički diskurs je čak različita područja islamske umjetnosti, kao što su dekoracija, arhitektura, pjesništvo, kaligrafija, nerijetko opisivao terminima “nemaštovitosti” i “bigotizma”, optuživši islam da je, svojim strogim monoteizmom, osiromašio estetski uspon islamske civilizacije. Muslimanski umjetnici su u brojnim orijentalističkim teorijama opisani kao monotoni, budući da istim motivima kur’anskih riječi prekrivaju sve površine. Orijentalne kritike projicirale su islamskog umjetnika kao umjetnika koji se ne može zasititi boja, koji naivno stimulira strast za ispraznim, svijetlim proplamsajima boja, te koji na taj način reducira vlastiti genij. Sve ove kritike ocjenjivale su islamsku umjetnost standardima zapadne umjetnosti, a ti standardi uključivali su figuru, dramu i naturalizam, kao neizostavne, konstitutivne elemente svake umjetnosti. Dakle, radilo se o unaprijed donesenim stavovima i nespremnosti da se jedna kultura protumači u njenom totalitetu. Izuzmu li se rijetki historičari umjetnosti, kao što su Titus Burckhardt, Luis Masignon i Earnst Kuhnel, većina orijentalističkih stručnjaka za islamsku kulturu je saglasna u stavu da se umjetnost može ocjenjivati samo normama zapadne umjetnosti. Koji su to standardi islamske umjetnosti?

2. Transcendencija u umjetnosti

Tevhid, kao što je već rečeno, označava ontološku odvojenost Boga od svega što postoji. Njemu nije ništa slično, ništa Ga ne može predstaviti, ništa ne može biti simbol Njega. Nemoguće ga je dokučiti osjetilnom, estetskom intuicijom. Riječju, On je transcendentan.

Opća karakteristika estetskog iskustva jeste da je ono dato putem osjetila. Umjetnost je proces raz-otkrivanja esencija u vidljivim formama ili ona je čitanje esencija u prirodi. Te suštine su predmet estetskog iskustva. Umjetnost nije puka imitacija prirode, ona je poigravanje s mogućnostima u kojima je sadržano cijelo estetsko iskustvo.

Islam nije protiv umjetničkog stvaralaštva, niti protiv uživanja u ljepoti. Naprotiv, islam uzdiše ljepotu kao prostorno-vremensku manifestaciju Božijeg savršenstva. Bog je Apsolutna Ljepota. Svijet je Njegovo djelo. Njegovo djelo ni na koji način ne može Ga predstaviti ni izraziti, zato što On nije imanentan svojem djelu: svijetu, prirodi. Ovi okviri tevhida bili su određujući za cjelokupnu islamsku umjetnost, koja polazi od uvjerenja da ništa u pojavnom svijetu, kako je već markirano, ne može predstaviti ili izraziti Boga. Iako se na prvi pogled može činiti kako su ove granice tevhida bili redukcionističke, povijest islamske umjetnosti, povijest islamske kulture demantira ovu sumnju. Cijeli stvaralački nagoni muslimanskog bića bili su usmjereni da, kroz umijeća stilizacije, demonstriraju Božiju neizrazivost. Predstaviti Boga u figuri, ravno je najvećem svetogrđu. Pa ipak, Bog je za čovjeka najviši mogući estetski predmet. Čovjek može samo naslućivati Njegovu apsolutnu ljepotu. Kada ljudska imaginacija dokuči da Bogu ništa nije slično, to znači dokučiti Njega kao neusporedivu Ljepotu. Neizrazivost Boga je Njegov atribut, čije je značenje beskonačnost, apsolutnost, prvobitnost, neograničenost. A beskonačnost je nemoguće izraziti.

Ambicija islamske umjetnosti da izrazi Božiju nepredstavljivost opredmećena je u umijeću dekoracije, transformirajući se u arabesku, dizajn koji se širi u beskonačnost. Arabeska je dizajn komponiran od više oblika koji su tako isprepleteni da tjeraju posmatrača da se kreće od jednog oblika do drugog, u svim pravcima, sve do vizije koja se provlači kroz umjetninu od jednog do drugog kraja. Arabeska, dakle, ne podražava Božiju beskonačnost, već nepredstavljivost beskonačnosti, nepredstavljivost kao takvu. To sugestivno upućivanje na beskonačnost vodi spoznavanju značenja transcendentnosti. Navedeno objašnjava zašto je islamska umjetnost

apstraktna. Budući da je tevhid ono što određuje cjelokupan islamski svjetonazor i uopće islamsku kulturu, tako je i islamska umjetnost samo jedan aspekt koji odražava specifičnost tevhida. U njoj su konkretizirane doktrinarne razlike islama i ostalih religija, razlike koje sežu do temeljnog pogleda na svijet i njegovu svrhu. Islam, koji se konfrontirao svim oblicima naturalizma, kao što je, na primjer, helenizirano kršćanstvo, stvorio je umjetnost koja je strogo reagovala na ugrožavanje koncepta Božije transcendentnosti. Islamsko poricanje Isusove božanstvenosti bilo je ekvivalentno poricanju naturalizma, kao oblika davanja stvaralačke funkcije prirodi, u estetskom predstavljanju prirode. Muslimani su po svaku cijenu željeli sačuvati ono što Jevrejima nije uspjelo: neizrazivost Božijeg bića.

Sažetak sačinio Samedin Kadić