

Mohammad Hashim Kamali

TEDŽDID, ISLAH
I CIVILIZACIJSKA
OBNOVA U ISLAMU



EDICIJA IIIT-A: OCCASIONAL PAPERS 27

*TEDŽDID, ISLAH I CIVILIZACIJSKA
OBNOVA U ISLAMU*

Tedždid, islah i civilizacijska obnova u islamu (Bosnian)
Mohammad Hashim Kamali

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1441AH / 2020CE

ISBN: 978-9926-471-33-0 Paperback
COBISS.BH-ID 41042438

Translated into Bosnian from the English Title:
Tajdid, Islāh and Civilisational Renewal in Islam
Mohammad Hashim Kamali

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT) / The
International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS), 1439AH / 2018CE
ISBN: 978-1-56564-987-3

IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

IAIS Malaysia
P.O. box 12303, Pejabat
Pos Besar, 50774, Kuala
Lumpur, Malaysia
www.iais.org.my

S ENGLESKOG PREVELA
REDAKTOR
LEKTORICA
DTP I DIZAJN
IZDAVAČ

A. Mulović
Nusret Isanović
Hurija Imamović
Suhejb Djemailji
Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo
www.cns.ba / cns.sarajevo@gmail.com
Amos Graf d.o.o. Sarajevo

ŠTAMPA

Sva izdavačka i autorska prava zadržana! Nijedan dio ove knjige ne može biti iznova objavljen, u bilo kojem obliku i na bilo koji način, uključujući fotokopiranje, bez prethodnog pismenog odobrenja izdavača, osim u svrhe kritičkih članaka i stručnih prikaza u kojima je dozvoljeno navoditi kraće odlomke. Također nije dozvoljeno pohranjivanje u elektronske baze podataka i objavljivanje djela na internetu od strane trećih lica.

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

28-4

KAMALI, Mohammad Hashim

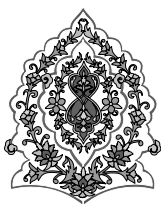
Tedždid, islah i civilizacijska obnova u islamu / Mohammad Hashim Kamali ; s engleskog prevela A. [Azra] Mulović. - Sarajevo : Centar za napredne studije, CNS, 2020. - 56 str. ; 21 cm

Prijedlog djela: Tajdid, Islah and civilisational renewal in Islam. - Bibliografske i druge bilješke uz tekst.

ISBN 978-9926-471-33-0

COBISS.BH-ID 41042438

Mohammad Hashim Kamali



TEDŽDID, ISLAH I CIVILIZACIJSKA
OBNOVA U ISLAMU

S engleskog prevela:
A. Mulović



Sarajevo, 2020.



Ova knjiga objavljena je uz podršku
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).



SADRŽAJ

PREDGOVOR.....	7
<i>TEDŽDID, ISLAH</i> I CIVILIZACIJSKA OBNOVA U ISLAMU	9
Uvod i sažetak	9
Značenje i djelokrug <i>tedždida</i>	10
Tekstualni izvori <i>tedždida</i>	16
<i>Islah i tedždid</i> : Razvoj u 20. stoljeću	24
Islamski preporod, modernost i <i>tedždid</i>	30
Relevantnost <i>mekasida</i>	35
Kritika <i>tedždida</i>	37
Zahtjev za teološkom obnovom	41
Civilizacijska obnova (<i>Tedždid hadari</i>).....	47
Zaključci i preporuke	53



PREDGOVOR

Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT) i Međunarodni institut za napredne islamske studije (IAIS) Malezija imaju čast zajednički vam predstaviti izdanje iz edicije „Occasional Papers“ – *Tedždid, islah i civilizacijska obnova u islamu*, uglednog naučnika i stručnjaka za islamsko pravo i jurisprudenciju Mohammada Has-hima Kamalija. Kamali je objavio brojna djela o različitim temama iz oblasti šerijatskog prava. Mnoge njegove knjige, među kojima su *Principi islamske jurisprudencije*, *Uvod u šerijatsko pravo* i *Priručnik za hadiske studije*, koriste se kao referentna djela širom svijeta, na univerzitetima koji kao jezik nastave koriste engleski.

Glavna tema ovog rada jeste civilizacijska obnova kao integralni dio islamske misli. U radu se analiziraju značenja, definicija i porijeklo *tedždida* i *islaha*, njihova veza s *idžtihadom* te način na koji se oni manifestiraju u djelima i dostignućima predvodnika islamske misli, tokom historije islama. U radu se, također, daju formule i smjernice za *tedždid* koje bi trebalo da usmjeravaju savremene muslimane ka ostvarenju harmonije među civilizacijama i njihove saradnji za opće dobro.

Datumi prema islamskom kalendaru (Hidžri) označeni su sa god po H. Inače su datumi dati prema gregorijanskom kalendaru, i označavaju se sa n. e. tamo gdje je potrebno. Arapske riječi

pisane su italikom, osim onih koje su ušle u svakodnevnu upotrebu. Dijakritički znaci dodati su samo onim arapskim imenima koja se ne smatraju modernim.

Od svog osnivanja, 1981, Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT) djeluje kao veliki centar koji stvara uvjete za ozbiljan naučni rad. U ostvarivanju ovog cilja, tokom višedecenijskog rada, Institut je vodio brojne istraživačke programe, organizirao i realizirao seminare i konferencije te objavljivao radove iz oblasti društvenih nauka i područja teologije, čiji je broj do sada premašio 700 naslova na engleskom i arapskom jeziku, od kojih su mnogi prevedeni i na druge velike jezike.

Osnovan 2008. u Kuala Lumpuru, Međunarodni institut za napredne islamske studije (IAIS) Malezija nezavisni je istraživački institut, posvećen objektivnim naučnim istraživanjima od praktičnog, politički relevantnog značaja za islam i savremena pitanja. U relativno kratkom periodu, IAIS je izrastao u dinamični javni forum, angažiran na organizaciji seminara i izdavanju publikacija od interesa za Maleziju, muslimanski svijet i za međusobnu saradnju islamske s drugim civilizacijama. IAIS Malezija objavljuje kvartalno međunarodno recenzirani časopis *Islam i civilizacijska obnova* (ICR – *Islam and Civilisational Renewal*), svoj dvomjesečni bilten (*IAIS Bulletin and Islam and Contemporary Issues*), knjige, monografije i izdanja iz edicije „Occasional Papers“. U posljednjih devet godina Institut je organizirao oko 280 skupova, seminara, okruglih stolova, nacionalnih i internacionalnih konferencija o najrazličitijim temama od interesa za islam i muslimanski svijet, odnosno o temama koje se tiču islama i muslimanskog svijeta. Detalji o aktivnostima i izdanjima IAIS Malezija mogu se naći na www.iais.org.my. Lična internetstranica profesora Kamalija je www.hashimkamali.com.

IIIT, Ured u Londonu i IAIS, Malezija, Kuala Lumpur
februar 2018.



TEDŽDID, ISLAH I CIVILIZACIJSKA OBNOVA U ISLAMU

UVOD I SAŽETAK

Historiju islamske misli obilježila je jedna neprekinuta tradicija unutrašnje revitalizacije i reforme, ugrađena u principe *islaha* i *tedždida*. Njen krajnji cilj bio je uskladiti postojeću stvarnost i društvene promjene s transcendentnim i univerzalnim standardom Kur'ana i sunneta, a kroz proces obnove i reforme. Tradicija *islaha* i *tedždida* je, stoga, dosljedno preispitivala muslimanski *status quo* i podsticala novu interpretaciju Kur'ana i sunneta, shvaćenih i implementiranih metodologijom interpretacije i *idžtihada*, kao i odbacivanjem neutemeljenih dodataka izvornoj poruci islama.¹

Ovaj rad sastavljen je od dvaju dijelova, a prvi čini analiza *tedždida*, njegova definicija i djelokrug, njegovi tekstualni izvori i utjecaj skolastičkih promjena na njega. Drugi dio okreće se *islahu*, u vezi s islamskim preporoditeljskim pokretima, interakcijom

1 Upor.: John O. Voll, „Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah“, u John L. Esposito (ur.), *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), str. 32f.

i odgovorima na zapadnu modernost i sekularizam. Zapadni izazovi islamu često su podsticali nove, inovativnije pristupe *islahu* i *tedždidu*. Potom slijedi kratka diskusija u kojoj se, također, istražuje značaj *mekasida za islah* i *tedždid*, kao i pregled zapadne kritike i odgovora muslimanskih mislilaca na nju. U posljednjem dijelu obrađuje se pitanje kako treba razumjeti civilizacijsku obnovu (*et-tedždid el-hadarī*) u njenom islamskom kontekstu. Rad završavamo zaključkom i nekim preporukama za djelovanje.

ZNAČENJE I DJELOKRUG *TEDŽDIDA*

Tedždid doslovce znači 'obnova', da se nešto napravi ili postane novo i da se vrati u prvobitno stanje. Obnova, kao takva, pretpostavlja da se desila određena promjena u predmetnoj stvari na koju se primjenjuje: zna se da je nešto postojalo u nekom izvornom stanju, a potom se, pod utjecajem određenih faktora, promijenilo.² Stoga, *tedždid*, također, pretpostavlja postojanje nekog valjanog prethodnog primjera, presedana, principa ili skupa principa koji su postali žrtvom iskrivljavanja i zanemarivanja, te se moraju obnoviti u svojoj izvornoj čistoti. *Tedždid* se ne mora nužno odnositi na novi početak i nove principe, međutim, kako će se vidjeti dalje u tekstu, zadatak obnove i *tedždida* ne mora uroditi ni pretjerano restriktivnom primjenom ni pukim oživljavanjem nekog primjera iz prošlosti. Zato je moguće da pristup *tedždidu* poprimi različite dimenzije, što ću kasnije obraditi.

Muslimanski učenjaci zabilježili su raznovrsne definicije *tedždida*, od kojih su neke čvrsto vezane uz prethodni primjer,

2 Ibn Menzur el-Ifriki, *Lisan el-arab*, vol. 2, str. 202; Muhammed Ibn Ebu Bekr er-Razi, *Muhtar es-sihah*, str. 95, kako je citirano u Adnan Muhammad Imamah, *et-Tedždid fi el-fikr el-islami* (Bejrut: Dar ibn el-Dževzi, 2001), str. 19.

dok su druge otvorenije. Najranije zabilježenu definiciju *tedždi-da* daje Ibn Šihab ez-Zuhri (u. 124. god po H. / 724. god. n. e.), koji je napisao da *tedždid* u hadisu (koji ćemo kasnije analizirati) „znači oživljavanje (*ihja'*) onog što je nestalo ili je izgubljeno zbog zanemarivanja Kur'ana i sunneta i njihovih zahtjeva“.³ U Ibn el-Asirovoj (u. 606/1210) definiciji *tedždida* više se ogleda skolastika, koja je u njegovo vrijeme bila dobro razvijena. *Tedždid* se, prema tome, izjednačavao s oživljavanjem (*ihja'*) naslijeđa vodećih *mezheba*. Zato se *mudžeddid*, odnosno nositelj *tedždida*, opisuje kao „istaknuti vođa koji se javlja početkom svakog stoljeća da oživi vjeru *ummeta* i očuva *mezhebe* pod vođstvom njihovih uglednih imama“.⁴ Sa šireg stajališta, es-Sujuti (u. 911/1505) piše da „*tedždid* u religiji znači obnovu njene upute, objašnjavanje njene istine, kao i iskorjenjivanje pogubnih novotarija (*bid'a*), ekstremizma (*el-guluv*) ili slabosti u vjeri“. On dalje kaže da *tedždid* znači i očuvanje ljudske dobrobiti, društvene tradicije i normi civilizacije i šerijata.⁵

U djelima krajem 20. stoljeća, el-Qaradawi *tedždid* tumači kao „spoj korisnog starog s prikladnim novim – *el-kadim en-nafi' ve el-džedid es-salih*“, i kao „biti otvoren prema vanjskom svijetu, ali se ne utopiti u njega“. On *tedždid* stavlja uz *idžtihad* i dodaje da „*idžtihad* obuhvata intelektualne i obrazovne dimenzije *tedždida*, ali da je *tedždid* širi, u tom smislu što *tedždid* obuhvata i psihološke i praktične dimenzije [obnove]“.⁶ Zato su *idžtihad* i *tedždid* u intelektualnoj ravni skoro isti, međutim, *tedždid* je

3 Ibn Hadžer el-Askalani, *Tevali et-tasis li-Ma'ali Muhammed ibn Idris* – kako je citirano u Abd er-Rahman el-Haaj Ibrahim, „et-Tedždid: Min en-nass 'ala el-kitab: bahs fi tarihiyyat mefhum et-tedždid“, *et-Tedždid* (Kuala Lumpur: IIUM, 1420/1999), vol. 3, no. 6, str. 100.

4 Mubarek ibn Muhammed el-Džezeri ibn el-Asir, *Džami' el-usul li-ahadis el-resul*, ur. Abd el-Qadir el-Arnaut, 3. izd. (Bejrut: Dar el-fikr, 1983), vol. 11, str. 321.

5 Dželaluddin es-Sujuti, *el-Džami es-segir* – kako je citirano u Adnan Muhammad Imamah, *et-Tedždid fi el-fikr el-islami* (Bejrut: Dar ibn el-Dževzi, 2001), str. 19.

6 Yusuf el-Qaradawi, *Lika'at ve hivarat havl kedaja el-islam ve el-'asr* (Kairo: Mekteba vehba, 1992), str. 85-86.

emotivna komponenta koja se manifestira u aktivizmu i pokretima zajednice. Mnogi el-Qaradawijevi savremenici pohitali su da ga podrže: Kamal Abul Majd, Munir Shafiq, Umar Ubaid Hasanah i Fathi ed-Darini – da spomenemo nekoliko njih.⁷ S druge strane, Hasan et-Turabi otvoreno kritikuje one koji *tedždid* ograničavaju samo na oživljavanje duha religioznosti i teoloških doktrina, jer *tedždid* može biti i individualni ili kolektivni *idžtihad* i u teorijskim i u praktičnim stvarima, i, zapravo, može osmisлити neki novi prototip koji sjedinjuje bezvremene šerijatske vodilje s novom stvarnošću i okolnostima.⁸ Turabi dalje kaže da religijski *tedždid* ima dva aspekta, jedan koji motri šerijat iznutra, a suštinski predstavlja njegovo oživljavanje (*ihjaʿ*), dok drugi svoj opseg povećava uvodeći nove elemente koji mogu ući u raznolike resurse religije (*tasvir ed-din*). Tako se značenje *tedždida* proširuje na „potpuno oživljavanje u svim aspektima“, uključujući i područje političkih reformi, uvođenjem mehanizama upravljanja zasnovanih na *šuri*.⁹

Na to kako se razumijevao *tedždid* i šta je značio komentatorima utjecali su različiti faktori. Jedan od njih je historijski: očigledno je da izazovi s kojima su se narodi i društva suočavali u različitim historijskim periodima nisu isti. To, također, znači i da su učenjaci težili da *tedždid* tumače u skladu s vlastitim iskustvom i okolnostima u kojima su živjeli. Drugi faktor jeste gledište i specijalizacija tumača. Pravnici je mogao *tedždid* shvatati drugačije od nekog historičara ili sociologa. Višestoljetna dominacija oponašanja ili *taklida* još je jedan faktor koji je utjecao na razumijevanje *tedždida*.¹⁰ Vremenski faktor očigledno je važan za *tedždid*: kada čitate mišljenja učenjaka ili *fekiha* iz 20. stoljeća, možete steći

7 Abd er-Rahman el-Haaj Ibrahim, „et-Tedždid: Min en-nass ‘ala el-kitab: bahs fi tarihiyyat mefhum et-tedždid“, *et-Tedždid* (Kuala Lumpur: IIUM, 1420/1999), str. 115.

8 Hasan et-Turabi, *Tedždid el-fikr el-islami*, 2. izd. (Džedda: ed-Dar es-su‘udijja li en-nešr, 1978), str. 176, str. 32.

9 El-Haaj Ibrahim, „et-Tedždid: Min en-nass“, str. 125.

10 Ibrahim, „et-Tedždid: Min en-nass“, str. 103.

sasvim drugačiju sliku o *tedždidu* od one koju bi vam dale njihove ranije kolege. To je djelimično zato što je *tedždid* suštinski dinamičan i multidimenzionalan, pa se može vezati uz mnoge druge ideje i principe. Jedno obuhvatno čitanje *tedždida* vjerovatno će ići izvan uskih teoloških okvira i dotaći i pitanja od interesa za obnovu islamskog društva i civilizacije.¹¹ Po mišljenju Muhammada Imaraha, otkako se ummet, u vrijeme susreta s modernošću, suočio s krizom, najvjerovatnije je da svete tekstove u vezi s novom stvarnošću *tedždid* tumači s aspekta racionalnosti i *idžtihada*.¹²

Možemo ukazati i na dva druga arapska izraza koji se javljaju u islamskom diskursu, a to su *et-tagjir* i *et-tasvir*. *Et-tagjir* (promjena) može značiti regeneraciju ili obnovu onog što je ranije postojalo, kada se izjednačava s *tedždidom*, ili može značiti težnju da se promijeni *status quo*, bez oslonca na prethodno – što je *tasvir*. Oba ova fenomena mogu biti dio postepene ponovne izgradnje i obnove, ali, ako je promjena iznenadna i bez presedana, dotad neviđena, ona se kvalificira kao *sevra/inkilab* (revolucija). Neka promjena može biti, osim toga, i u pročišćenju ili odstranjivanju neželjenih priraslina, novina, dodataka koji potječu od upitnih običaja koji se prakticiraju u ime religije – što bi, najvjerovatnije, po karakteru bio *et-tenkih* (doslovce, pročišćenje, čišćenje), a ne obnova kao takva.¹³ To jest, u stvarnosti se ne mogu vidjeti crno-bijele kategorije, jer se mnoge od ovih ideja preklapaju.

Druga srodna riječ, koja je već spomenuta, jeste *ihja'* (oživljavanje), koja očigledno znači vraćanje stvari u stanje kakvo je bilo prije (*status quo ante*), bez nužnog pokušaja poboljšanja ili reforme. Neki su autori, međutim, koristili riječ *ihja'* u generičkom smislu, tako da ne isključuje obnovu ili reformu. Ovo važi za

11 Usman Muhammad Bugaje, „Concept of Revitalisation in Islam“, (neobjavljena doktorsta teza), <http://dar-sirr.com/Tajdid.html>, str. 5.

12 Muhammad Imarah, *Azmat el-fikr l-islami el-mu'asir* (Kairo: Dar eš-šark el-evsat, 1990), str. 83-85.

13 Ahmad Sidqi ed-Dajjani, „Afkar fi et-tagjir“, objavilo Ministarstvo za vakufe i islamske poslove Kuvajta (Kuvajt: Mektebat el-avkaf, 1955), str. 20.

čuveno djelo imama el-Gazalija (u. 1111. god. n. e., *Ihja' 'ulum ed-din* (*Oživljavanje vjerskih nauka*), međutim, to što je istaknuti indijski autor Wahiduddin Khan izabrao za naslov svoje knjige *Tedždid 'ulum ed-din* (*Obnova vjerskih nauka*) zapravo znači da, s druge strane, ovo nadaleko poznato (Gazalijevo) djelo zapravo prenosi više ideju oživljavanja (*ihja'*), a manje *tedždida*. Međutim, Dželaluddin es-Sujuti je u svojim djelima koristio pojam *tedždida* uglavnom u značenju *idžtihada*. Dva poznata djela iz 20. stoljeća o *tedždidu* koja zaslužuju pažnju jesu *el-Mudžeddidun fi el-islam* Egipćanina Abd el-Mutaala i *Obnova vjerske misli u islamu* Muhammada Iqbala, a oba zahvataju različite aspekte *tedždida*.¹⁴ Među druge autore koji su u novije vrijeme doprinijeli diskursu o *tedždidu*, osim Muhammada Abduh i Rashida Ridaa, mogu se ubrojati Yusuf el-Qaradawi, Muhammad el-Ghazali, Abul Ala Maududi, Hasan el-Turabi, Ismail Raji al-Faruqi, Fazlur Rahman, Taha Džabir Alalwani i mnogi drugi. Međutim, oklijevali bismo da ih identificiramo kao *mudžeddi-de* u tradicionalnom smislu, iako nema sumnje da su oni značajno doprinijeli razvoju ove ideje. Čini se da se konvencionalno shvaćanje *tedždida* promijenilo, možda s pojavom globalizacije, u dometu i brzinom širenja ideja i dostignuća.¹⁵

Možemo kratko spomenuti i arapske riječi *en-nahda* i *es-sahva* (buđenje, preporod), koje obično označavaju pokret i zahtjev za promjenom. Neki pokreti, koji koriste ove riječi kao moto, pozivaju na potpuno oživljavanje prošlog naslijeđa, dok su drugi kritični prema modernosti i vjerskoj zapuštenosti, a treći pak zauzimaju uravnoteženiji stav o *tedždidu*.¹⁶

14 Vidjeti detalje u Abd es-Sattar es-Sayyid, „Tedždid el-fikr el-islami: Mešru'ijjatuh ve davabituh“, u Mahmud Hamdi Zaquz (ur.), *Tedždid el-fikr el-islami* (Kairo: Vizarat el-evkar, 1430/2009), str. 354f.

15 Upor. Abu Bakr er-Rafiq, „et-Tedždid ve ehammijjatuh fi el-'asr el-hadis“, u Mahmud Hamdi Zaquz (ur.), *Tedždid el-fikr el-islami* (Kairo: Vizarat el-evkar, 1430/2009), str. 603.

16 Upor. Ammar et-Talibi, „et-Tedždid fi fikr Malik Bin Nabi“, u Mahmud Hamdi Zaquz (ur.), *Tedždid el-fikr el-islami* (Kairo: Vizarat el-evkar, 1430/2009), str. 863.

Zbog te svoje unutrašnje dinamike, *tedždid* je teško podvrgnuti unaprijed određenoj metodologiji i okviru, čime se donekle može objasniti zašto muslimanski učenjaci često ističu svoju za brinutost za islamsku vjerodostojnost onog što se s pravom može podvesti pod *tedždid*. „Pravi *mudžeddīd* (obnovitelj) jeste onaj“, piše el-Qaradawi, „koji obnavlja religiju samom religijom. *Tedždid* kroz sinkretizam i usađivanje nečeg što nema osnovu u religiji ne smatra se *tedždidom*.“¹⁷ Međutim, el-Qaradawi odbacuje i tvrdnje nekih da religija, njena načela i principi nisu otvoreni *tedždidu* – rekavši da dok je islam otvoren za *tedždid* autoritetom jasnog teksta, ne bi bilo ispravno mijenjati glavne stubove i uvjerenja islama u ime *tedždida*.¹⁸ Izvan ovog konkretnog okvira, drugim riječima, islam ostaje otvoren za *tedždid* u svim područjima.

Potrebu za *tedždidom* naglašavaju i norme i praksa. U određenoj etapi svog razvoja, veza zajednice sa prvobitnim zama hom i pretpostavkama islama može oslabiti, pa se čak i izgubiti, pod pritiskom izazova kao što su *taklid*, kolonijalizam, neobuzdani sekularizam i globalizacija – kako smo već spomenuli.

Duga historija islama, bez sumnje, svjedočila je primjerima i preporoditeljskog *tedždida* i umrtvljujuće stagnacije i *taklida*. U jednom trenutku je, pod teretom neutemeljenih dodataka, proglašeno čak i to da su vrata kreativnog razmišljanja i *idžtihada* – zatvorena. Stoga je zajednica imala potrebu za inspirativnim misliocima i *mudžeddīdima*, u ličnostima svjetlonoša poput Ebu Hamida el-Gazalija, Ibrahima eš-Šatibija (u. 1388. god. n. e.), s njegovim inovativnim djelima o višim ciljevima ili *mekasidu* šerijata, Takijuddina ibn Tejmije (u. 1328. god. n. e.), preteče političkog preporoda, polihistora civilizacijske obnove Abdurrahmana ibn Halduna (u. 1406. god. n. e.), šaha Velijullaha ed-Dehlevija (u. 1762. god. n. e.) i mnogih drugih. Neki navode i Salahuddina el-Ejjubija (u. 1193. god. n. e.) kao *mudžeddida* neke druge vrste.

17 Yusuf el-Qaradawi, *Havl kedaja el-islam ve el-‘asr*, 3. izd. (Kairo: Mekteba vehba, 1427/2006), str. 89.

18 El-Qaradawi, *Havl kedaja el-islam ve el-‘asr*, str. 85.

Može se ukazati i na preopterećenost informacijama. Generacije i generacije učenjaka dodavale su vlastite sudove i tumačenje izvornim religijskim učenjima, što je moglo imati neželjeni efekt kompliciranja religije i njenog udaljavanja od običnog čovjeka. Umjesto da, poput svojih prethodnika, religijska učenja upozna posredstvom direktnog ličnog uvida, obični čovjek često se stavlja u poziciju da traži oslonac u tumačenjima iz druge ruke, od ljudi koji su se specijalizirali za posebne aspekte islama. Logično je da se mišljenja ovih posrednika razlikuju međusobno, a provjera i ovjera ispravnog gledišta često zahtijeva ogroman učenjački trud, što za posljedicu ima još dodataka na prvobitne poruke. Direktni kontakt i svijest muslimana o suštini islama posljedično bivaju zamijenjeni razrađenim pravilima i teškim ekstrapolacijama.

TEKSTUALNI IZVORI *TEDŽDIDA*

Tedždid potječe od autoriteta jednog poznatog hadisa, koji su učenici komentatori pomno analizirali i brižljivo tumačili. Da citiramo hadis: „Bog će ovoj zajednici, početkom svakog stoljeća, poslati nekog ko će obnoviti njenu vjeru [*inne Allah jab'as li-hazihi el-umma 'ala ra's kull mi'at sana men judžeddid leha dineha*].“¹⁹

Ovdje je ključna riječ *judžeddid*, od glagolskog korijena *džedde-de*, što znači 'obnoviti nešto'. *Mudžeddid*, kao particip aktivni, označava onog ko obnavlja ili oživljava prakticiranje islama u muslimanskoj zajednici. *Tedždid*, u skladu s tim, podrazumijeva obnovu i preporod primjene islama u društvu, povratak na put islama, kakav

19 Abdullah el-Katib et-Tabrizi, *Miškat el-mesabih*, ur. Muhammad Nasir ud-Din el-Albani, 2. izd. (Beirut: el-Mekteb el-islami, 1399/1979), vol. 1, hadis no. 247. Ovo je zbirka provjerenih hadisa iz svih šest velikih zbirki hadisa, poznatih kao *el-kutub es-sitta*. Za analizu ovog hadisa i o njegovom značaju za civilizacijsku obnovu, vidjeti Mohammad Hashim Kamali, *Civilisational Renewal: Revisiting the Islam Hadhari Approach*, 2. izd. (Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies, 2009), str. 51ff.

je izvorno bio.²⁰ Naglasak je na preporodu islamskih načela i principa koji su zapostavljeni, marginalizirani ili zaboravljeni pod bremenom novih uvjeta i razvoja. Ponovno vraćanje i širenje čistote ovih principa među ljude i u njihova djela glavni je zadatak *mudžeddida*.²¹ Prema jednom hadiskom komentatoru, „*tedždid* znači oživljavanje onog što je iz Kur’ana i sunneta marginalizirano i donošenje suda na osnovu njih, kao i iskorjenjivanje opasnih novotarija (*bid’a*) koje protivrječe utvrđenom sunnetu”.²² Čini se da ova definicija odgovara ez-Zuhrijevoj, ranije citiranoj, mada uz manje dodatke – o čemu ćemo kasnije diskutirati. Dalje komentirajući hadis o kojem je riječi, el-Menavi (u. 1621. god. n. e.) dodaje da „*judžeddid leh dineh*“ znači da *mudžeddid* objašnjava sunnet, odvaja ga od opasnih novotarija (*bid’a*) i bori se protiv njih.²³

Komentatori dalje dodaju da poruka ovog hadisa prevazilazi njegovo doslovno značenje: u osnovi je naglašavanje potrebe za obnovom, interpretacijom i primjenom *idžtihad*a na nova pitanja, pitanja bez presedana i promjene s kojima se ummet može susresti s vremenom.²⁴ U pravosudnim pitanjima od interesa za šerijat, *tedždid* je srodan *idžtihadu*, pa se, stoga, mora regulirati metodološkim smjernicama *idžtihad*a, kakve su date u nauci i izvorima islamskog prava, *usul el-fikhu*. Općepriznato je da je u islamu *idžtihad* glavni alat konstruktivne obnove i preustroja, i može biti sastavljen od *tedždida*, ali se, ipak, ova dva termina tehnički razlikuju po tome što se *idžtihad* primjenjuje uglavnom

20 Usman Muhammed Bugaje, u „Concept of Revitalisation in Islam“ (neobjavljena doktorska teza), <http://dar-sirr.com/Tajdid.html>, str. 2-3.

21 Upor. Adnan Muhammad Imamah, *et-Tedždid fi el-fikr el-islami* (Bejrut: Dar ibn el-Dževzi, 2001), str. 17.

22 Muhammed Šemsuddin Azimabadi (u. 1858. god. n. e.), ‘Avn el-ma’bud šarh Sunen Ebu Davud, vol. 11, str. 391, citirano u Adnan Muhammad Imamah, *et-Tedždid fi el-fikr el-islami* (Bejrut: Dar ibn el-Dževzi, 2001), str. 17.

23 Muhammed Abdureuf el-Menavi, *Fejz el-kadir*, vol. 2, str. 357, kako je citirano u Adnan Muhammad Imamah, *et-Tedždid fi el-fikr el-islami* (Bejrut: Dar ibn el-Dževzi, 2001), str. 17.

24 Sufi abu Talib, „et-Tedždid ve darurat ve et-tevazun“, rad sa konferencije, predstavljen na Trećem međunarodnom forumu el-Azara (Kuala Lumpur, 16. februar 2008), str. 5.

u vezi s praktičnim fikhskim pitanjima, pravnim i sudskim problemima, dok *tedždid* nije toliko ograničen i proteže se na sve aspekte religije, zapravo na sve aspekte života ummeta, njegov etos, način življenja i civilizaciju. Ukratko, *idžtiḥad* se može podijeliti u dvije vrste: kreativni (*inša'ī*) i pojašnjavajući (*intika'ī*), a oba moraju sadržavati neki element originalnosti i novog razumijevanja izvornih vodilja, kako bi se okvalificirao kao *idžtiḥad*. Hadis koji analiziramo također se razumijeva i u značenju da islam neće nestati, niti će ikada postati suvišan, te da će Bog pomoći ummetu da se ponovo poveže s izvornom porukom islama. Slično je tumačenje da ovaj hadis prenosi poruku nade i uvjerenja da će Bog pomoći ovom ummetu da ide pravim putem i da nađe vezu s naslijeđem prošlosti, kako bi se suočio s novim izazovima.²⁵

Mudžeddid mora imati određene kvalifikacije, među kojima su:

- 1) jasno razumijevanje promjenjivog i nepromjenjivog u islamu: nepromjenjivo u islamu odnosi se na osnove vjerovanja, bogoštovlja i morala, kao i na njegove odlučujuće propise iz svetih tekstova; islamski principi iz sfere građanskih transakcija (*mu'amelat*), s druge strane, otvoreni su za tumačenja i prilagodbe;
- 2) poznavanje pravila nužnosti i šerijatskih olakšica (*darura, ruḥsa*) u izuzetnim okolnostima;
- 3) znanje o mjestu koje imaju razum i racionalizacija (*te'lil*) u tumačenju svetih tekstova;
- 4) dužno poštovanje prema *maslehi* i legitimnim interesima ljudi i
- 5) dužno poštovanje prema općeprihvaćenim društvenim običajima.²⁶

25 Muhammad Masad Yaqut, „Nazarat fi hadis et-tedždid: fi haza el-karn nehtadž ila hereke tedždidijja šamila ve mutekamila ve mustenira“, <http://saaid.net/aldawlah/359.htm>, str. 2-3 (pregledano 26. augusta 2012).

26 Upor. Adnan Muhammad Imamah, *et-Tedždid fi el-fikr el-islami*, str. 26f.

Činjenica da hadis o kojem govorimo spominje *mudžeddida* u jed-
nini ne znači nužno da će se javiti samo jedan *mudžeddid* na ne-
kom mjestu ili u stoljeću, zato što arapska zamjenica *men* ovdje
može značiti jednu ili više osoba. *Tedždid*, prema tome, može po-
krenuti jedan čovjek ili grupa ljudi, stranka ili pokret. Bez obzira
na pojavu pojedinih *mudžeddida* koji imaju istaknuta mjesta u ra-
nim komentarima, moderna tumačenja *tedždida* sklonija su ko-
lektivnom *tedždidu*, koji poduzimaju grupe uleme, stručnjaka ili
naučnika iz različitih disciplina. Jedan *mudžeddid* može biti prav-
nik, drugi politolog, treći, opet, ekonomist i tako dalje. U sadaš-
njim okolnostima, *tedždid* i s njim povezan pojam *islah* (o čemu
ćemo kasnije govoriti) usmjereni su na kretanje, pokret, a u mo-
derno doba njihov zajednički utjecaj, kako na unutrašnji život po-
jedinaca, tako i na njihovo kolektivno djelovanje, dobija novo, ista-
knuto mjesto.²⁷ Osim toga, *tedždid* i *islah* ne mogu se smisleno
razdvojiti, baš kao što su unutrašnje jastvo i vanjsko ponašanje
pojedinka nužno isprepleteni. U malezijskom kontekstu, Musli-
manski pokret mladih Malezije (ABIM)^{28*}, nastao 1971, svoju mo-
tivaciju većim je dijelom nalazio u spoju *tedždida* i *islaha*, spoju
koji poziva i na duhovni i na moralni preobražaj pojedinaca i koji
ima viziju jednog ravnopravnog i pravednog društva.²⁹

Islam se ne tiče samo lične duhovnosti i, ukoliko se ne mani-
festira u vanjskom ponašanju pojedinca i društvenim odnosima,
duhovnost sama po sebi može biti subjektivna, pogrešno tuma-
čena, pa čak i antisocijalna – što se često kaže za neke sufijske
pokrete. Za glavnu struju sufizma, ova je integracija unutrašnjeg

27 Rad Osmana Bakara „Religious Reform and the Čontroversy Surrounding Isla-
mization in Malaysia“, predstavljen na Forumu o muslimanskoj reformi u Jugo-
istočnoj Aziji, na Državnom univerzitetu Singapura (5-6. marta 2008), str. 4.

28 * ABIM je akronim od malajskog Angkatan Belia Islam Malaysia – Muslimanski
pokret mladih Malezije.

29 Imamah, *et-Tedždid fi el-fikr el-islami*, str. 7. Osman Bakar kaže i da je, u skladu
s tim svojim spojenim tumačenjem *tedždida* i *islaha*, ABIM predložio obrazov-
ni program koji spaja duhovnu obnovu i društvenu reformu u svrhu ostvariva-
nja društvene pravde. ABIM je 1970-ih bio jedinstven islamski revivalistički
pokret, koji je značajno utjecao na malezijsko društvo onog vremena.

duhovnog života s vanjskim ponašanjem, očigledno, u skladu s obuhvatnim islamskim principom *tevhida*. Zato nije teško uvidjeti da *tedždid* i *islah* moraju biti integralni i logični dodatak jedan drugome.

Dalje, *tedždid* nije ograničen na tradicionalne discipline, kao što su teologija, *fikh* ili hadis, već se proteže i na nauku i tehnologiju, ekonomiju i druga naučna i obrazovna područja koja imaju značaja za preporod ummeta i oživljavanje islamske civilizacije. Postavlja se još jedno pitanje interpretacije: da li treba oživljavati religiju onog vremena u kojem *mudžeddid* živi, u svjetlu stanja tog vremena, ili onu koja je vladala za života Poslanika, s. a. v. s.^{30*} Formulacija spomenutog hadisa potvrđuje prvo značenje: fraza *judžeddid leh dineh*, stoga, znači da *mudžeddid* za ummet oživljava religiju koja se prakticira u vrijeme kada se pojavio taj *mudžeddid*. Hadis ne kaže, naprimjer, „vjeru Allahovu ili poslanika Muhammeda, ili islam kao takav“, nego, umjesto toga, predočava religiju koje se pridržava taj ummet.³¹ *Mudžeddid*, da se uvjerimo, „ne dolazi da realizira neki prošli scenario u historiji ummeta. On je tu da ponovo primijeni principe islama u savremenom kontekstu, tako da se ta zajednica osposobi da živi i utjelovljuje te ideale i principe.“³²

Kako se fraza „svakih stotinu godina“ može razumjeti u hadisu koji analiziramo? Mnogi su je doslovce razumjeli i zadali sebi niz malih pitanja, poput da li će se *mudžeddid* pojaviti krajem godine koja označava kraj stoljeća ili njegov početak. Šta ako neko umre sedmicu ili mjesec dana prije početka stoljeća – čime se isključuju ugledni imami kao što su Malik (u. 975), Ebu Hanifa (u. 767) i Ibn Hanbel (u. 855), samo zato što se ne uklapaju u ove sitničave račune. Drugi ukazuju na to da bi stoljeće moglo biti samo uputa na neki period nakon kog će muslimanskoj zajednici, ili, zapravo, bilo kojem društvu, biti potreban preporod. Ibn

30 * S. a. v. s – *salla Allahu alejhi ve sellem* – ‘neka su mir i blagoslov Božiji na njega’. Kaže se kada god se spomene ime poslanika Muhammeda.

31 Muhammad Masad Yaqut, „Nazarat fi hadis et-tedždid“, str. 4.

32 Usman Muhammad Bugaje, „Concept of Revitalisation in Islam“, str. 5.

Haldunova teorija o usponu i padu civilizacija, koji traju oko četiri generacije, mogla bi dati vjerodostojnost takvim interpretacijama. Čiklični obrazac uzdizanja i nazadovanja civilizacija koji je Ibn Haldun identificirao blisko je povezan sa stanjem umjetnosti i nauke, snagom i raznolikošću zanata i drugih djelatnosti i, najviše od svega, s dobrom vlašću, posebno s njenom posvećenošću pravdi.³³ Poruka ovog hadisa mogla bi, jednostavno, biti da će se *tedždid* učestalo dešavati, kako bi se osiguralo da muslimanska zajednica sačuva svoje korijene: da će Bog Uzvišeni slati *mudžeddide* kad god ih ummet treba, a to se može dogoditi, zapravo, bilo kada ili u bilo kom dijelu nekog stoljeća.³⁴ Neki su autori naglašavali potrebu za *mudžeddidima* u vremenima meteža i napada izvana. U tom smislu, korisno je spomenuti da Ebu Davud es-Sidžistani, autor čuvene zbirke *Sunen Ebu Davud*, bilježi ovaj hadis o *tedždidu* kao prvi hadis u poglavlju o „stradanjima i metežu“ (*kitab el-melahim*).³⁵ Kako smo napomenuli, *tedždid* pretpostavlja neki stepen stagnacije, koji karakterizira nazadovanje društva i generacija. *Mudžeddidi* ih upozorava i budi ih, bodri da preuzmu svoje odgovornosti i pokušava ih podstaknuti da teže i idu ka promjeni nabolje.³⁶ U vezi s tim, muslimani, pojedinci i grupe, moraju obratiti pažnju na kur’ansku objavu da „Bog Uzvišeni neće promijeniti stanje nekog naroda, dok se taj narod sâm ne promijeni“ (Kur’an, er-Ra’d, 13:11).

Mnogi spominju Omera ibn Abdulaziza (u. 101. god. po H. / 719. god. n. e.) kao *mudžeddida* 2. i imama eš-Šafi’ija (u. 205. god. po H. / 895. god. n. e.) kao *mudžeddida* 3. hidžretskog stoljeća. Mnogi dodaju i Ebu el-Hasana el-Ašarija (u. 324/936), Ebu Bekra

33 Upor. Abdurrahman ibn Haldun, *Mukaddima Ibn Haldun*, ur. Hamid Ahmad Zahir (Kairo: Dar el-fedžr li et-turas, 1425/2004), str. 483 i passim.

34 Upor. Usman Muhammad Bugaje, „Concept of Revitalisation in Islam“, str. 4.

35 Upor. Khalil Ahmad es-Sahrānpuri, „Bezl el-medžhud fi hal Sunen Ebu Davud“, u Taqi ud-Din el-Nadwi (ur.), *Kitab el-melahim, bab ma juzkaru fi karn el-mi’ata* (Bejrut: Šarika Dar el-baša’ir el-islamijja, 1427/2006), vol. 12, str. 335.

36 es-Sahrānpuri, „Bezl el-medžhud fi hal Sunen Ebu Davud“, str. 5; el-Haaj Ibrahim, „et-Tedždid: Min en-nass“, str. 104.

el-Bakilanija (u. 403/1013) i Ebu Hamida el-Gazalija (u. 324/1111), koji su se pojavili na početku triju stoljeća zaredom, kao treći, četvrti i peti *mudžeddīd*. Međutim, samo ovu prvu dvojicu navode svi, a kasnije, kada su *mezhebi* prevladali, komentatori teže da navode samo ugledna imena iz vlastitog *mezheba*.³⁷

Pojava i kristalizacija *mezheba*, kao faktora koji stoji iza pre-vlasti neselektivnog oponašanja (*taklid*), doprinijela je, potom, takozvanom „zatvaranju vrata *idžtihadu*“ i gušenju duha slobodnog istraživanja i nauke. Da li ovo znači i da uopće nema smisla govoriti o *tedždidu* u vrijeme kada se *idžtiḥad* potiskuje, a *taklid* dominira? Nećemo reći da se *tedždid* zaustavio, jer nije tako, međutim, učenjaci od tada govore o *tedždidu* jednog ograničenog vida, često unutar granica škole koju su sami slijedili.

Drugo pitanje koje se postavlja jeste: Da li ovaj hadis ima predodžbu *mudžeddīda* za cijeli ummet ili će svaka zemlja i svaka zajednica moći imati vlastite *mudžeddīde*? U odgovoru na ovo pitanje stoji da se *tedždid* – u obnovi islama – mora, u principu, prakticirati za cijeli ummet. Još se kaže, u praktičnijem smislu, da zbog golemog prostora islama, različiti regionalni i geografski dijelovi ummeta mogu imati vlastite *mudžeddīde*.³⁸ Međutim, tvrdnja nekih ranijih komentatora da hadis o *tedždidu* zapravo razmatra članove Poslanikove porodice (*ehl el-bejt*) kao nositelje *tedždīda*, ili kao *mudžeddīde*, u raskoraku je s pravcem kojim idu drugi hadisi koji govore o znanju i erudiciji, a ne o porodičnom porijeklu učenjaka kao takvih. Da je uputa na *ehl el-bejt* nekakva pouzdana interpretacija, onda se ne bi ni spominjala imena određenih ličnosti kao što su Omer ibn Abdulaziz, eš-Šafi'i i

37 Neki kažu da se računa kraj stoljeća. Omer ibn Abdulaziz, koji je prvi spomenuti *mudžeddīd*, umro je početkom drugog stoljeća, iako se pojavio krajem prvog. Tim će se objašnjavati i činjenica da je početak prvog stoljeća obilježio sâm Poslanik – otud stav da se počne računati od kraja tog stoljeća.

38 Taqi ud-Din en-Nadwi je, zato, izveo zaključak da ispravno tumačenje ovog hadisa ne ograničava *tedždid* ni na nekog pojedinca, ni na neku konkretnu zajednicu ili neko mjesto, te da je, po svojim značenjima i podznačenjima, otvoren za pluralnost.

drugi koji ne potječu iz *ehl el-bejta*. Raspravljajući o ovome jedan posmatrač je čak citirao hadis u kom Poslanik govori o Selmanu el-Farisiju kao o nekom iz vlastite porodice (*ehl el-bejt*), što je bio izraz bliskosti i naklonosti, bez obzira na to što Selman nije i stvarno bio dio Poslanikove porodice u užem smislu.³⁹

El-Qaradawi primjećuje da *tedždid*, u vezi s religijom u spomenutom hadisu, podrazumijeva obnovljeno razumijevanje religije, reafirmaciju vjere pojedinca i ponovnu opredijeljenost za autentične principe islama. Glavna poruka hadisa, kaže on, jeste da je društvena promjena tokom vremena neizbježna i da se može očekivati u svakoj generaciji i svakom stoljeću. Iako sam hadis govori o početku svakog stoljeća, ne navodeći konkretno neki kalendarski okvir, većina komentatora tumači ga kao da govori o hidžremskom stoljeću i kalendaru. Međutim, u principu nema prigovora ako se primijeni i na ekvivalentni raspon korištenjem nekog drugog kalendara. Što se tiče pitanja da li početak stoljeća počinje datumom rođenja poslanika Muhammeda ili datumom njegove smrti, el-Qaradawi izdvaja Poslanikovu migraciju iz Meke u Medinu, kao najznačajniji događaj, budući da ona obilježava novi početak na mnogo načina, pa je, stoga, najadekvatnije polazište za *tedždid*.⁴⁰ Ovo važi i za islamski, hidžremski kalendar, koji i počinje od Poslanikove migracije u Medinu.

Neki komentatori govore i o suzbijanju štetnih novotarija u religiji (*kasr el-bid'a*) u razumijevanju *tedždida*. Ovaj dodatak se, izgleda, javio nakon nastanka sekti, kao što su haridžije i mutazilije, kao i škola *fikha*. Hadiski učenjaci od tada pokušavaju u djelokrug ovog hadisa unijeti ideju o novotariji (*bid'a*). Kada se pomnije analizira, međutim, čini se da *tedždid* može uključivati i suzbijanje novotarija

39 Ovaj hadis jednostavno kaže da je „Selman jedan od nas, *ehl el-bejta* [*Selman minna ehl el-bejt*]“. Upor. Isam Ahmad el-Bashir, „et-Tedždid fi el-fikr el-islami“, u Mahmud Hamdi Zaquq (ur.), *Tedždid el-fikr el-islami*, str. 91.

40 Yusuf el-Qaradawi, *Ummetuna bejne karnejn*, 3. izd. (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1427/2006), str. 10; el-Qaradawi, *Min edžli sehva rašida: Tedžeddud ed-din ve tenahhud ed-dunja* (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1421/2001), str. 13.

(*bid'a*), ali to je ipak nešto što može i ne mora biti dio njegovog značenja. Andaluzijski pravnik Ibrahim eš-Šatibi (u. 1388) ispravno zaključuje da ovaj hadis sadrži dobru poruku i da govori o općem dobru (*masleha*) ummeta generalno.⁴¹ Ovaj hadis, drugim riječima, ne smije imati frakcijska tumačenja. Komentirajući eš-Šatibijev zaključak, Abid el-Džabiri je, također, napisao da obnova i *tedždid* u našem vremenu znače nalaženje praktičnih rješenja za pitanja od općeg interesa, pitanja s kojima se nije susretalo u prošlosti.⁴²

ISLAH I TEDŽDID: RAZVOJ U 20. STOLJEĆU

Islah (reforma) u modernom kontekstu primarno upućuje na djela učenjaka 20. stoljeća Muhammada Abduhua (u. 1905), Muhammada Rashida Ridaa (u. 1935) i njihovog mentora Džemal ul-Dina el-Afghanija (u. 1897). Kur'anski izvori *islaha* daju šira značenja: 'pomirenje', 'težnja ka miru' i 'vjersko djelovanje', što ćemo objasniti u nastavku.

Salah i *islah* u Kur'anu često upućuju na opće dobro ljudi. Vjernici se, stoga, pozivaju da čine dobra djela (*'amel salih*), a to je ono što je dobro i preporučljivo (*ma'ruf*) ili ono što donosi mir i pomirenje među ljudima (*islah bejn en-nas*) (en-Nisa', 4:114). *Islah* može značiti iskorjenjivanje nereda (*fesad* je suprotnost *islahu*) (el-A'raf, 7:56). I ljudske namjere, a ne samo njihov čin ostvarivanja mira i *islaha*, također će biti nagrađeni, jer ...*Bog zaista zna razlikovati ko je mufsid (zlotvor), a ko muslih (dobrotvor)...* (el-Bekare, 2:220), pa će nagraditi dobrotvore (*muslihin*) i one koji izvršavaju djela koja je Bog odredio za dobro čovječanstva (upor. el-A'raf, 7:170).⁴³

41 Shirin Hamid Fahmi, „Menzuruna el-islami el-hadari“, <http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/2005/09/article04.html>. Vidjeti, također, el-Haaj Ibrahim, „et-Tedždid: Min en-nass 'ala el-kitab“, str. 102.

42 Muhammad Abid el-Džabiri, *ed-Din ve ed-devla ve tesbik eš-šeri'a* (Bejrut: Merkez dirasat el-vahda el-arabijja, 1996), str. 133.

43 Vidi diskusiju John Voll, kao u bilješci 1.

Tu blisku vezu između *islaha* i *tedždida* naglašava shvatanje da *tedždid* sam za sebe ne znači mnogo ukoliko njegov cilj, u konačnici, nije *islah*. Usto se priznaje da *islah* nužno predstavlja izazov za vladajući religijski, kulturni i intelektualni *status quo*. Snaga *islaha* i *tedždida* u islamskoj historiji proistekla je iz njihovih izvora u svetim tekstovima, a konsenzusom su postavljene granice ortodoksije. Iako *islah-tedždid* podstiče razvoj religijskog i kulturnog života ummeta, glavni interes njihove tradicije jeste očuvanje jedinstva i povezanosti ummeta. U ovom duhu, važan cilj projekta reforme s početka 20. stoljeća bio je obnova muslimanskog konsenzusa. Istovremeno, dozvolilo se da islamska misao 20. stoljeća više ne bude u cijelosti stvarana iznutra, nego i pod znatnim utjecajem vanjskih izazova zapadnih i nezapadnih ideja i doktrina, ili pak da bude reakcija na te izazove.⁴⁴

U islamskom kontekstu ne postoji konsenzus o definiciji *islaha*. To je djelimično zbog toga što skoro svaki sektaški pokret tvrdi da je on nositelj *islaha*. Prema nekim procjenama, čak se i ultrakonzervativne vehabije smatraju reformistima, jer i oni teže pročišćenju religije od štetnih utjecaja novotarija i pozivaju na izvornu jednostavnost ranog islama. Muhammad Abduhu je definirao *islah* tako što ga je približio *tedždidu*. Dakle, *islah* je:

(...) oslobađanje misli od okova *taklida*, kako bi se religija razumjela na način na koji su je preteče ovog ummeta (*selef*) razumjeli prije pojave neslaganja – kroz direktno obraćanje izvorima islama i s dužnim poštovanjem i prema racionalnim normama koje je Bog podario ljudskom razumu. Time će se ukloniti zabune i poslušati Božija poruka o očuvanju čovječanstva i reda u svijetu.⁴⁵

44 Upor. Suha Taji-Farouki (ur.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an, Introduction* (London: OUP and Instititue of Islamili Studies, 2004), str. 18.

45 Muhammad Imarah, „Tedždid el-fikr el-islami ‘inda Muhammad Abduh ve medresatuh“, *Kitab el-Hilal* (Kairo, 1980), no. 360, str. 40-69.

Ova, poduža, definicija podložna je kritici, zbog pokušaja da spoji elemente zapadne modernosti i racionalizma u strukturu *islaha*. Unatoč tome, sve vodeće ličnosti pokreta *islaha*, kao što su Muhammad Abduhu, Džemal ud-Din el-Afghani, Khayr ud-Din el-Tunisi (u. 1899), Abd er-Rahman el-Kawakibi (u. 1903) bile su kritične prema slijepom oponašanju Zapada. U skladu s učenjima Ibn Rušda el-Kurtubija (u. 1198. god. n. e.), el-Afghani i Abduhu također odbijaju prihvatiti da je razum nekompatibilan s vjerovanjem (*iman*) i smatraju da će reformistički pokret propasti ako muslimanski klerici nastave propagirati vrline *taklida*. Zagovornici *islaha* također naglašavaju potrebu neprekidnog *idžtihada*, uvjereni da savremeni problemi zahtijevaju savremene odgovore.⁴⁶

Selefijski pokret, skupa s pokretom *ihlasa*, može se razlikovati od vehabizma po tome što ovaj potonji ima za cilj očistiti religijsku praksu i mišljenje od svih tuđinskih elemenata kako bi muslimane spasili od Božijeg gnjeva; oni se suprotstavljaju svim sufijskim manifestacijama islama i više brinu da suzbiju *bid'a* nego da pronose pozitivne aspekte reforme. U ovom pokretu smatraju da muslimani, kako bi se prilagodili uvjetima modernog života, nemaju potrebu za reinterpetacijom teksta, tj. za *idžtihadom*.⁴⁷

Pokret Abduhua i Ridaa kasnije se podijelio na dva ogranka, od kojih je jedan naginjao modernosti (*el-hadasa*), a drugi revivalizmu prošlih uzora (*es-selefijja el-ihja'ijja*). Prvi se, uglavnom, vezuje uz učenjake 20. stoljeća Qassima Amina, Lutfija el-Sayyida, Husayna Haykala, a drugi uglavnom uz Abduhua i Rashida Ridaa. Ostala je i jedna centristička škola mišljenja *islaha* koja se najviše očitovala u djelima Mustafe el-Maraghija, Alija Abd er-Raziqa, Mahmuda Shaltuta, Abdullaha Darraza i drugih.⁴⁸

Međutim, selefijsku – a riječ je izvedena od *selef* – ‘pobožni preci’ – ponekad su iskrivljavali i zloupotrebljavali, naprimjer,

46 Upor. Asad Abu Khalil, „Revival and Renewal”, u John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (OUP, 1995), str. 432f.

47 Abu Khalil, „Revival and Renewal”, str. 432f.

48 Upor. el-Haaj Ibrahim, „et-Tedždid: Min en-nass”, str. 106.

teroristi el-Qaide. Međutim, nijedna takva atribucija ne bi trebalo da znači, što Nasar Meer ispravno primjećije, da su selefije na bilo koji način povezane s terorizmom ili da će čak vjerovatno biti teroristi ili ekstremisti. U tom kontekstu može se primijeniti samo iskrivljeno značenje *selefa*. O teroristima se, naravno, sudi po njihovom ponašanju, bez obzira na povezanost, bilo stvarnu ili tobožnju, s nekim konkretnim pokretom.⁴⁹

Obnova i reforma dobile su dodatnu snagu nakon pada osmanskog hilafeta 1924. Neki reformatori, kao što su el-Afghani i el-Kawakibi, povezuju obnovu u religiji s velikim političkim reformama. Naprimjer, stvara se konsenzus o integraciji kur'an-skog principa *šure* (konsultacije) u vlast i njenoj odgovornosti biračkom tijelu. Neki reformatori, također, nastoje poboljšati status žene u društvu. Muhammad Abduhu i Muhammad el-Ghazali, u principu, neravnopravnost žena odbijaju uopće pripisati islamu, nego je smatraju proizvodom neznanja i pogrešnog tumačenja islamskog teksta. Zagovornici reforme također naglašavaju i preporod islamskog obrazovanja te integraciju naučnog znanja u nastavne programe islamskih obrazovnih institucija.

Seyyed Hossein Nasr zastupa prvenstvo *tedždida* nad *islahom*: *tedždid* ima islamske korijene koji *islahu* nedostaju. Nasr je stava da je *tedždid* izvorište nekih od najvažnijih islamskih odgovora modernom svijetu.⁵⁰ Korijeni *tedždida* u svetim tekstovima neosporno su jači, no, u širem smislu, s razlogom se može reći da *tedždid* i *islah* dopunjavaju jedan drugoga. Gledajući širi spektar islamskih postavki i principa, *islah* bi bio integralni dio duha i značenja tekstualnih smjernica islama, pa bi čak bio i utemeljen u njegovom jasnom tekstu. Pokret *islaha* koji je započeo s el-Afghanijem i Abduhuom zapravo je podstaknuo diskurs 20. stoljeća o *tedždidu*.

49 Nasar Meer, „Complicating, Radicalism’ Counter-Terrorism and Muslim Identity in Britain“, *Arches Quarterly* (London: Spring, 2012), vol. 5, str. 15.

50 Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Routledge and Kegan Paul, 1987), str. 92.

Na osnovu hadisa, potraga za znanjem postala je obavezna muslimanima, jednako muškarcima i ženama. Islam je izričit i u pogledu veze između znanja i ispravnog ponašanja (*'amel salih*), zapovijedi da se naređuje dobro, a zabranjuje zlo, da se pravedno postupa – sve to zajedno daje dinamičnu perspektivu za *islah* i *tedždid* u muslimanskoj zajednici. Suštinska veza između *'ilma* i *islah*a, koja je u islamu izrazito naglašena, također znači da *mu-džeddid* mora biti ugledan *alim*. Učeni obnovitelj bi, nesumnjivo, trebalo da teži naređivanju dobra i odbacivanju onoga što je pogrešno, uređivanju poslova među ljudima, uspostavljanju pravde među njima, podupiranju istine protiv laži i podržavanju potlačenog protiv tlačitelja.

Jedna novija formulacija šire ideje *tedždida s islahom*, u njenom savremenom kontekstu, možda se može naći u Mekanskoj deklaraciji (decembar 2005) Samita čelnika država Organizacije islamske saradnje, i ona glasi:

Sve vlade i narodi ummeta jednoglasni su u uvjerenju da su reforma i razvoj prioriteta prema kojima bi trebalo da budu usmjereni svi naponi unutar okvira koji je dobro oblikovan u našem islamskom društvenom ustroju. Istovremeno, ovaj okvir mora ostati u harmoniji s postignućima ljudske civilizacije i težiti principima dogovaranja, pravde i jednakosti, u nastojanju da se izgradi dobra uprava, proširi političko učešće, uspostavi vladavina zakona, zaštite ljudska prava, primijeni društvena pravda, transparentnost i odgovornost, bori protiv korupcije i grade institucije civilnog društva.⁵¹

Murtada Mutahhari (u. 1981), vodeći šiijski filozof i teolog, u svojoj knjizi *el-Iškalijja el-islahijja ve tedždid el-fikr el-islami* [Problemi u reformi i obnovi islamske misli], opsežno govori o *tedždidu*. Po njegovom mišljenju, *tedždid* ili preporod islama ne znači preporod ili obnovu same religije promjenom njenih pravila i

51 „Makkah el-Mukarramah Declaration“, Treća vanredna sjednica Samita islamske konferencije (5-7. zul-hidže 1426/7-8. decembar 2005), str. 3.

smjernica ili derogiranjem njenih učenja, nego znači obnovu mišaonog čina o religiji, koji vodi oživljavanju duše vjernika, što, zatim, utječe na njegova djela. Drugim riječima, obnavljaju se ljudi i njihov način razmišljanja, a ne islam kao takav.⁵²

Mutahharijevo viđenje obnove, u osnovi, jest jedno vremensko tumačenje koje vodi ka djelovanju: tekst se može tumačiti na različite načine, a novi pristup u svjetlu novih činjenica jeste preporučeni pristup *tedždidu*. To može podrazumijevati i uklanjanje onoga što je dodato religiji, što je ostatak lažnog iskustva i što vjeru opterećuje i slabi.⁵³

Moglo bi se reći da se ova formulacija *tedždida* približava el-Qaradawijevoj, kao i formulacijama mnogih drugih sunijskih mislilaca, jer, kao i njegove mnoge sunijske kolege, on povlači jasnu distinkciju između promjenjivih i nepromjenjivih principa islama (tj. *mutegajjirat* i *sevabit*) i kaže da ovi potonji nisu otvoreni za obnovu i *tedždid*. On, dalje, predlaže jednu fuziju racionalnosti, emocija i *idžtihada*, koja se oslanja na resurse razuma (*'akl*) i umjerenost (*vesatijja*). Mutahhari je bio uvjeren da znanje ne može iznjedrati djelo ako mu nedostaje motivacija. Njegovi stavovi u pristupu *tedždidu* djelimično idu ka integriranju nekih šiijskih postulata jurisprudencije o *'aklu*.⁵⁴

Na drugom mjestu, Mutahhari širi djelokrug *tedždida*, kada piše da *tedždid* nije ograničen na religiju, nego se proteže i na filozofiju i nauku, te dodaje da se unošenjem filozofskog stajališta u *tedždid* pomaže da se uvažava naša gledišta o ovim pitanjima, naš odnos prema okruženju te utjecaj na naše ukupno ponašanje. Nauka može dati korisna znanja o tome kako stvari funkcioniraju, a religija doprinosi našoj moći da gajimo nadu i stječemo motivaciju, našoj sposobnosti da ljudskim ciljevima pripišemo transcendentnost i svetost.⁵⁵

52 Murtada Mutahhari, *Reformation and Renewal of Islamic Thought*, prev. na eng. Muhammad Zamin & Zaynab Alayyan, ur. Khanjar Hamiyyah (London: MIU Press, 2013), str. 90.

53 Mutahhari, *Reformation and Renewal of Islamic Thought*, str. 91.

54 Mutahhari, *Reformation and Renewal of Islamic Thought*, str. 114.

55 Mutahhari, *Reformation and Renewal of Islamic Thought*, str. 112-113.

ISLAMSKI PREPOROD, MODERNOST I TEDŽDID

Izrazi kao što su „islamski modernizam“, „islamski preporod“ i „islamska reforma“, a koji su ugrađeni u ideje *islaha* i *tedždida*, često se pripisuju, kao što smo već spomenuli el-Afghaniju, Abduhuu i Ridau. Islamski modernizam u radovima ovih i drugih mislilaca teži da pomiri moderne vrijednosti, kao što su konstitucionalizam, naučno istraživanje, moderne metode obrazovanja, ženska prava, kulturni preporod itd., s načelima i principima islama. Islamski preporod iz druge polovine 20. stoljeća imao je za posljedicu veću sklonost *tedždida* smjernicama iz svetih tekstova islama. Začetničko djelo Muhammada Iqbala *Obnova vjerske misli u islamu* 1955. na arapski je preveo Abbas Mahmud el-Aqqad, a iste godine prevedeno je i djelo Abd el-Mutaala el-Saidija *el-Mudžeddidun fi el-islam min el-karn el-evvel ila er-Rabbi‘ ‘ašar*. Obojica elaboriraju opseg i djelokrug koji sami islamski izvori nude za obnovu i preporod. Djelo Amina el-Khulija pod naslovom *el-Tedždid fi ed-din*, koje je prvo objavljeno kao članak a potom i kao knjiga, također obrađuje iste teme.

Vrijedi spomenuti i da je prethodna el-Saidijeva knjiga, objavljena početkom 1950-ih, *Tarih el-islam fi el-Azhar* [Historija reforme na el-Azharu], koja je, u međuvremenu podstakla potragu za jednim revolucionarnim reformatorom (*el-muslih es-sa‘ir*), više usredotočena na pojam *islaha* te skoro da i ne govori o *tedždidu*, ali je, zato, *tedždid* centralna tema njegove sljedeće knjige, iz 1955.⁵⁶ Glavni razlozi za ovaj pomak fokusa jesu: prvo, shvatanje da je zapadna modernost počela prodirati u *islam* i miješati ga sa strujama u mišljenju koje nisu uživale islamski kredibilitet i drugo, širenje nacionalizma i sekularnih ideologija tokom postkolonijalnog perioda, a koje su uglavnom bile politički slogani. Ovom se treba dodati arapski poraz od Izraela i razmirice koje su uslijedile između islamskih pokreta i vlada u mnogim muslimanskim zemljama. Zavladała je

56 El-Haaj Ibrahim, „et-Tedždid: Min en-nass“, str. 109.

atmosfera krize i *islah* je počeo ustupati mjesto *tedždidu*, uglavnom zbog toga što ovaj potonji ima čvršće uporište u svetim tekstovima.

Fazlur Rahman (u. 1988) hvali Abduhua jer je prepoznao potrebu za reformom, baš kao što hvali i Hasana el-Bannaa (u. 1949) i Abul A'la Mawdudija (u. 1979), što su suzbijali pretjerani islamski modernizam i branili islam od sekularizma. Međutim, on ih i kritikuje zbog toga što nemaju „metodu“ i što nude *ad hoc* rješenja za krupna pitanja. Fazlur Rahman je, sa svoje strane, formulirao novu islamsku metodologiju, jer je smatrao da tradicionalne metode nemaju snage da muslimanskoj misli daju intelektualni okvir modernog doba. Svoju pažnju usmjerio je na Kur'an i, posebno, na ispravnu metodologiju njegovog tumačenja. Rahmanova misija može se sažeto opisati kao poduhvat ponovnog uspostavljanja moralnog elana Kur'ana kako bi se formulirala etika usredotočena na Kur'an, jer se, bez eksplicitno formuliranog etičkog sistema, u islamu teško može ostvarivati pravda.⁵⁷

Fazlur Rahman kritikuje „atomistički pristup“ tradicionalne nauke. Metodologiji pravnika je, također, nedostajala jedna sistematična široka društveno-etička teorija, za koju je smatrao da bi trebala biti temelj prava. Zapravo, pravnici su, u svojim težnjama da razrade vrlo strukturiran pravni sistem, izgubili iz vida fluidnost koja je mogla biti rezultat jedne takve teorije.⁵⁸ Fazlur Rahman je objašnjavao kako je kur'anska uputa bila čvrsto povezana s religijskim, političkim, ekonomskim i kulturnim životom stanovnika Hidžaza, a, šire gledano, i Arabije. Međutim, ova bliska veza kasnije je prekinuta dugim raspravama o islamskoj teologiji i pravu, čime je stvoren jaz koji se samo dalje širio. Objava se počela motriti kao historijska i transcendentna, izvan dosega ljudi. Povodi objave (*esbab en-nuzul*), koji su igrali vitalnu ulogu u objašnjavanju

57 Abdullah Saeed, „Fazlur Rahman: A framework for interpreting the ethicolegal content of the Qur'an“, u Taji-Farouki (ur.), *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an* (London: OUP and Institute of Ismaili Studies, 2004), str. 42-43.

58 Saeed, „Fazlur Rahman: A framework for interpreting the ethicolegal content of the Qur'an“, str. 44.

određenih tekstova, marginalizirani su, a veza između *tefsira*, *fikha*, teologije i svakodnevnog života muslimana i dalje je slabila.⁵⁹ S asvim je uočljivo također da su se muslimanski spisi o etici uglavnom razvijali izvan šerijatskog okvira i izričito se zasnivali na grčkim i perzijskim izvorima.⁶⁰

U svojim djelima o *tedždidu* i *fikhu*, Džemal ud-Din Atiyah postavlja nekoliko pitanja koja zahtijevaju da se *fikh* preispita i obnovi u mnogim područjima. Polazeći od bogoštovnih pitanja (*‘ibadet*), Atiyah uočava da se preveliki naglasak stavlja na vršenje obreda, na štetu duhovne komponente *‘ibadeta*. Iako psiholozi govore o brojnim koristima namaza i posta za psihološko stanje i izgradnju karaktera, u *fikhu* to potpuno izostaje. Što se tiče braka, Kur’an ga karakterizira kao „prijateljstvo i samilost – *mevedda ve rahma*“, što su fikhski učenjaci reducirali na ugovor o posjedovanju (*‘akd et-temlik*), čime su označili potpuni odmak od izvornog kur’anskog duha i njegove šire poruke o ljudskom dostojanstvu (*kerama*), pravdi i pravičnom postupanju (*el-‘adl ve el-ihsan*).⁶¹ Umjesto toga, i u *‘ibadetu* i u ugovoru stavlja se naglasak na formalnosti, na elemente i uvjete (*erkan ve šurut*), u strogo strukturiranim formulacijama u kojima odzvanjaju srednjovjekovne društvene vrijednosti, a koje često ugrožavaju suštinu i duh stvari.⁶² Iako je islam religija jedinstva (*tevhid*), ipak se djelidbeni utjecaj fikhskih škola, ili *mezheba*, na muslimansko jedinstvo ili preneglašava ili pogrešno shvata. Škole prava bile su manifestacije širine u naučnom istraživanju i *idžtihadu*, ali su one izgubile fokus i postale instrument fanatizma i nesloge među muslimanima. Nadalje, u eri *taklida*, fikhska nauka usredotočila se na detalje i zauzela atomistički pristup pravu, na štetu razvoja općih teorija i obuhvatnih

59 Saeed, „Fazlur Rahman: A framework for interpreting the ethicolegal content of the Qur’an“, str. 48.

60 Saeed, „Fazlur Rahman: A framework for interpreting the ethicolegal content of the Qur’an“, str. 52.

61 Džemal ud-Din Atiyah i Wabhah ez-Zuhaili, *Tedždid el-fikh el-islami* (Bejrut: Dar el-fikr, 1422/2002), str. 31-32.

62 Atiyah i ez-Zuhaili, *Tedždid el-fikh el-islami*, str. 35.

smjernica. Osim toga, prekida se, na određeni način, i veza između *fikha* i vjerovanja i etičkih normi islama te načina na koji sve to treba biti povezano s vlašću.⁶³

S druge strane, Atiyah prenosi šta je čuo od el-Qaradawija: da je u Egiptu, kada je (el-Qaradawi) bio mladić, išao na rama-zanska predavanja u lokalnu džamiju između akšama i jacije. Bila su to predavanja o abdestu i čistoći. Potom je el-Qaradawi šaljivo dodao da „za svih 30 noći nismo napuštali tu jednu te istu temu“. Uporedite to s Poslanikovim pristupom: kada mu je prišao neki beduin i pitao ga kako da obavlja namaz, Poslanik mu je jednostavno rekao: „Klanjaj onako kako vidiš mene da klanjam.“⁶⁴ U svojoj knjizi *el-Fikh el-islami fi tarik et-tedždid*,⁶⁵ Muhammad Salim el-Awa govori o nazadovanju *fikha* zbog dugotrajnog *taklida* i postavlja neka pitanja za koja su potrebni inovativni odgovori. On također uočava da politička jurisprudencija (*el-fikh es-sijasi*, a također i *es-sijasa eš-šer'ijja*) nije uspjela usvojiti kur'anske principe *šure* i odgovornosti. El-Awa smatra da ograničavanje trajanja mandata čelnika države više nije pitanje izbora, nego nužnosti, kao i da se *fikh* mora, i u mnogim drugim oblastima, razvijati kroz cjeloviti *idžtihad*: mora osigurati relevantne odgovore na pitanja građanstva, slobode udruživanja, političkih stranaka u kontekstu nacionalne države te miroljubivih odnosa s drugim državama. Nadalje, ženama su očito bila osporavana njihova prava na učešće u političkom životu zajednice, prava da budu sudija i svjedok te prava na apsolutnu ravnopravnost (kako je izložena u nekim skolastičkim djelima)– naprimjer, u vezi s krvarinom (*dijja*). Slična pitanja postavljaju se i o jednakosti u temeljnim pravima nemuslimana i fikhskim formulacijama o nametanju poreza glavarine (*džizja*), islamskom gledištu o umjetnosti i muzici. Takva su i pitanja krivičnog prava koja se

63 Atiyah i ez-Zuhaili, *Tedždid el-fikh el-islami*, str. 35.

64 Atiyah i ez-Zuhaili, *Tedždid el-fikh el-islami*, str. 46.

65 Muhammad Salim el-Awa, *el-Fikh el-islami fi tarik et-tedždid*, 2. izd (Kairo: el-Mekteb el-islami, 1998), str. 119, str. 272.

tiču otpadništva i zakona o dokazima, a posebno o dokaznom postupku koji treba uskladiti sa savremenim i pouzdanijim naučnim metodama utvrđivanja činjenica.

Salim el-Awa započeo je svoju spomenutu knjigu pregledom knjige Džemala el-Bannaa *Nahva fikh džedid* [Ka novom fikhu], te on nalazi sličnosti s odgovarajućim pristupima nekim izazovnim aspektima obnove *fikha*. El-Awa komentira, međutim, razliku između svog i el-Bannainog pristupa: dok se el-Banna udaljava od utvrđene metodologije obnove i reforme, el-Awa misli da se većina pitanja može riješiti prihvaćenim islamskim metodologijama *idžtihada*.⁶⁶

Naveli smo prilično dug popis pitanja koja sadrže jednu zdravu dozu samokritike među muslimanskim učenjacima – u kojoj je, moglo bi se reći, geneza obnove i *tedždida*. Tokom 20. stoljeća napravljen je određeni napredak u reformi porodičnih zakona i nauke o porodičnom pravu, iako se taj napredak razlikuje od zemlje do zemlje i općenito je eklektičan. Mnogi autori o kojima sam diskutirao nisu samo postavljali pitanja i identificirali probleme, nego su ih i razrađivali, pokušavali riješiti i promišljali izvediva rješenja. Prostor nam ne dozvoljava da navedemo više detalja, ali sam na drugom mjestu pokušao dati potpuniju sliku reforme islamskog prava u 20. stoljeću, kroz statutarно zakonodavstvo, pravne doktrine i istraživanja.⁶⁷ „Oživljavanje islama“ u 20. stoljeću imalo je određene aspekte revivalizma, koji uključuje kako selefijjski vid revivalizma, tako i moderne reforme kroz statutarно zakonodavstvo. Međutim, jedno područje koje je zasnovano na *tedždidu*, a u kom se nije vidjelo poboljšanje, bilo je ustavno pravo i vlast. Međutim, čak i ovdje, arapsko proljeće 2011. i njegove posljedice bili su nesumnjiva potvrda narodnog zahtjeva za odgovornošću i dobrom upravom tamo gdje se inovativna islamska

66 el-Awa, *el-Fikh el-islami fi tarik et-tedždid*, str. 20-22.

67 Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), pog. 12, „Adaptation and Reform“, str. 246-262.

misao, demokratija i ljudska prava mogu stapati i dovesti do pozitivnih promjena. To bi moglo označiti skretanje u drugačijem pravcu od nasumičnog uvoza zapadnih zakona i ustava koji nije uspio ispuniti obećanja o konstitucionalizmu, demokratiji i vladavini prava u muslimanskom svijetu. Dok ovo pišem, arapsko proljeće još nije urodilo željenim plodovima, zahvaljujući i nepopustljivim diktatorima koji se suprotstavljaju svom narodu samo da bi osujetili njegove legitimne zahtjeve.

RELEVANTNOST MEKASIDA

Novo zanimanje za više ciljeve islamskog prava (*mekasid eš-še-ri'a*) kakvo se primjećuje u islamskoj misli i nauci posljednjih decenija djelimično je reakcija na tekstualistički prizvuk skolastičkih metodologija tumačenja i *idžtihada*. Mekasid je sada prihvaćeni referentni termin i mjerilo neke reformističke ideje ili inicijative. Gdje god *tedždid* pokrene neku inicijativu, predloži neki plan ili osmisli neki cilj, nešto što bi se moglo podvesti pod pet suštinskih ciljeva (tj. *mekasida*, npr. *darurijjat*),⁶⁸ njegova se autentičnost vrlo vjerovatno potvrdi u tom kontekstu. Međutim, u slučaju kada se *tedždid* ne može povezati ni s jednim od priznatih ciljeva šerijata (*mekasid*), može se podvrgnuti jednom negacijskom testu po kojem je *tedždid* valjan ako ne protivrječi nijednoj nepromjenjivoj normi i nijednom nepromjenjivom principu islama. U ovom slučaju, nije potrebno tražiti afirmativne dokaze iz islamskih izvora da bi se dokazala prihvatljivost *tedždida*. Primjena *tedždida* na dogme i temeljne stubove (*erkan*) islama očigledno je ograničena.

68 Pet suštinskih viših ciljeva (*mekasid*) jesu očuvanje života, vjere, ljudskog razuma, imetka i porodice. Šesta stavka koja se dodaje ovom popisu jeste lično dostojanstvo ili čast. Vidjeti više detalja o *mekasidu* u M. H. Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), pogl. 6, str. 123140.

Međutim, budući da se *tedždid* može praktimirati izvan ove sfere, vrlo fleksibilno u onome što je od interesa za ljudske odnose i *mu'amelat*, nije teško uvidjeti koliko je on relevantan za pitanja modernosti i civilizacijske obnove.

Veza *mekasida* s *tedždidom* može se vizualizirati uputom na ekonomski razvoj, koji nije neki pravnički koncept, niti izričito religijski; međutim, borba protiv siromaštva putem ekonomskog razvoja i ostvarivanje ravnomjerne raspodjele bogatstva važni su aspekti kako *mekasida*, tako i *tedždida*. Imami el-Gazali i eš-Šatibi bili su mišljenja da se islamska nauka mora baviti širim ciljevima naše religije, a ne samo njenim prohibitivnim aspektima ili isključivim literalističkim tumačenjima.⁶⁹ Ovakva vizija najbolje se može dosegnuti skretanjem pažnje na *mekasid*, koji je u potpunosti usmjeren prema cilju, širi po djelokrugu i ima potencijal da se izdigne iznad partikularnosti koje, ponekad, idu u različitim smjerovima i moraju se uskladiti s obzirom na *mekasid*.

Posmatrano iz drugog ugla, sami *mekasidi* mogu se razviti kroz *tedždid*. Neki nedovoljno razvijeni aspekti *mekasida* ovako, kroz istraživanja usmjerena na *tedždid*, mogu se razviti. To se može reći i za ulogu razuma (*'akl*) u identifikaciji *mekasida*, te za to da li se konvencionalni popis suštinskih ciljeva (*mekasid*), ili *darurijjat*, može proširiti tako da obuhvati i druge vrijednosti i ciljeve koji su jasno iskazani u svetim tekstovima. Slično, dvjema drugim kategorijama *mekasida*, a to su dopunska kategorija (*hadžijjat*) i poželjna kategorija ili usavršavanje (*tahsinijjat*), mogu biti potrebni bolji indikatori i metodološko rafiniranje, da bi se minimizirala proizvoljnost u njihovoj identifikaciji. Vaš autor je na drugom mjestu diskutirao o ovoj temi detaljnije,⁷⁰ a ovdje je dovoljno reći da bi važan

69 Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, str. 40-41.

70 Upor. Mohammad Hashim Kamali; *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), pog. 6, „History and Methodology of Maqasid“. Vidjeti također Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid, Ijtihad and Civilisational Renewal* (London & Kuala Lumpur: IIIT and IAIS Malaysia, 2012). Još jedan koristan rad je Ali Jumah, „Tedždid usul el-fikh“, u Mahmud Hamdi Zaquq (ur.), *Tedždid el-fikr el-islami*, str. 357f.

aspekt povezivanja *tedždida* s *mekasidom* bio stvaranje bliže veze između tekstualnih naredbi (*nusus*) i njihovih iskazanih ciljeva (*mekasid*), a potom, iz te veze, određivanje dimenzije povezane s *tedždedom*. Nije, stoga, dovoljno izvesti pravilo (*hukm*) šerijata iz teksta izolirano i zanemarujući njegovu svrhu i cilj niti gubeći iz vida da to konkretno pravilo (*hukm*) može ponuditi ummetu 15/21. stoljeća jedan pravac povezan s *tedždedom*.⁷¹

KRITIKA *TEDŽDIDA*

Kriza koja je vladala u postkolonijalnom muslimanskom svijetu također je podrivala kredibilitet *tedždida*. Javno mišljenje postajalo je sve kritičnije prema pokretima *tedždida*: primjer je Turska, u kojoj se desila propast osmanskog hilafeta i uspon upitnih grupa *tedždida* i *islaha*, kakva je bila Ataturkova, sa svim njegovim vesterniziranim i sekularističkim značenjima – a koje je Rashid Rida kasnije nazvao imitativnim *tedždedom* koji je zaražen zapadnim modelima. Smatralo se da *tedždid* više nije utemeljen u Poslanikovom hadisu, nego u zapadnoj modernosti, pa je, samim tim, sumnjive vjerodostojnosti. Neki čak počinju poistovjećivati *tedždid* sa sekularizmom, a drugi s opasnim novotarijama (*bid'a*) pod maskom islama.⁷²

Promjene koje je 20. stoljeće donijelo u diskurs *tedždida* mogu se svrstati u sljedeće četiri grupe:

1. *Tedždid* usmjeren na presedan, koji uglavnom teži rješavanju novih pitanja kroz *idžtihad*. Zagovornici ovog stava povezuju *tedždid* s prethodnim primjerom, presedanom, koji je važan sastavni dio i u selefijskom pokretu. Presedan, po ovom shvatanju, nije samo tekst ili sveti tekst, nego i škole, učene ličnosti i imami iz prošlosti, što ga,

71 Upor. Isam el-Bashir, „et-Tedždid fi el-fikr el-islami“, u Mahmud Hamdi Zaquq (ur.), *Tedždid el-fikr el-islami*, str. 94.

72 el-Bashir, „et-Tedždid fi el-fikr el-islami“, str. 111-112.

nedvojbeno, približava imitaciji ili *taklidu*, osim što su pripadnici ove struje otvoreni za *idžtihad*, mada jedan restriktivan i strogo reguliran *idžtihad*. Mišljenja Rashi-da Ridaa, Saida Ramadana el-Butija i Mahmuda el-Tah-hana nose odlike ove struje.⁷³

2. Zagovornici otvorenog *idžtihada* (*el-idžtihad el-meftuh*) koji sveti tekst i racionalnost čitaju jedno uz drugo. Ova struja vidljiva je u mišljenju Muhammeda Iqbala, Abd el-Mutaala el-Saidija, Amina el-Khulija i Yusufa el-Qara-dawija, u njihovom pozivu na oslobađanje islamske mi-sli, zagovaranju šerijata i *idžtihada* skupa sa savreme-nom realnošću i promjenama.
3. Islamizacija znanja (*islamijjat el-ma'rifa*) i epistemološki reformski pokret koji nastoje riješiti aktuelnu civilizacij-sku krizu (*ezmet el-hadara*) kroz metodološke inovacije i reformu. Ovu struju u mišljenju zastupa Međunarodni institut za islamsku misao, sa sjedištem u Virdžiniji, još od svog osnivanja 1981. godine. S jedne strane, Institut i njegovi osnivači kritični su prema *taklidu*, a, s druge, na izazove modernosti gledaju kroz zapadne doktrine. Za one koji zagovaraju ove stavove *tedždid* znači reformira-nje metodologije mišljenja (*islah menahidž el-fikr*) koje se sastoji od dvaju čitanja, i to čitanja svetog teksta (*ki-ra'et en-nass*) i čitanja stvarnosti (*kira'et el-keum*), tj. da se sveti tekst i stvarnost čitaju jedno uz drugo, a u svjetlu islamskih vrijednosti. Fokus je, očigledno, na alatima i metodologijama, više nego na predmetnoj stvari i sadr-žaju. Abdul Hamid Abu Sulayman, Taha Džabir Alalwani, Imad ud-Din Khalil, Muhammad Kamal Hassan i drugi pripadaju ovoj struji mišljenja.⁷⁴

73 el-Bashir, „et-Tedždid fi el-fikr el-islami“, str. 113-114.

74 Abdul Hamid Abu Sulayman, *Ezmet el-'akl el-muslim*, 3. izd. (Virginia: el-Ma'-had el-'alemi li el-fikr el-islami, 1994), str. 40; Taha Džabir Alalwani, *Islah elfikr el-islami: Medhal ila nizam el-hitab el-islami el-mu'asir*, 3. izd (Virginia: el-Ma'-had el-'alemi li el-fikr el-islami, 1995), str. 72-73.

4. *Tedždid* s globalizacijom, koji nudi mnogo šire tumačenje *tedždida*, a koje nije vezano ni uz jednu konkretnu metodologiju ili sistem, nego teži rješavanju izazova modernosti u vlastitom kontekstu: Globalizacija je stavila muslimanski svijet pred izazove civilizacijskih razmjera, pa, stoga, i djelovanje na obnovi i *tedždidu* mora biti u skladu s karakterom tog izazova i zahvatati njegov širi opseg i dimenzije. Među predstavnicima ove struje jesu Muhammad Abid el-Džabiri, Abul-Qasim Haaj Ahmad, Abd er-Rahman el-Kawakibi, Muhammad el-Talbi i drugi koji smatraju da pokreti *tedždida* u prošlosti nisu uspjeli ostvariti svoje ciljeve, uglavnom zbog svojih eklektičkih pristupa metodološkim pitanjima, naslijeđu prošlosti i modernim promjenama, te da su modernu stvarnost sagledavali uglavnom sa stajališta religije i naslijeđa prošlosti.

Muslimanski reformistički pokreti, prema mišljenju Maleka Bennabija (u. 1973), patili su od lošeg planiranja i neusmjerenosti. Posljedica toga bila je zbrka, miješanje dviju škola mišljenja, modernističke i reformističke. Prva se izgubila na putu ka Zapadu, u potrazi za gotovim rješenjima za lokalne probleme, a druga ostala služinče slavne prošlosti, uz *status quo* i nesposobna da shvati prave uzroke bolesti.⁷⁵ Jedan drugi analitičar primjećuje da je islam žrtvovan provincijalizmu i da se sveo na skup obrednih činova, čime su potisnuti njegovi širi civilizacijski ciljevi.

„Nažalost, čisto necivilizacijska pitanja“ okupirala su programe djelovanja mnogih novijih islamskih revivalističkih pokreta.⁷⁶ Na konferenciji „Dijalog civilizacija“ (*Hivar el-hadarat*) u Kairu 2005, Tariq el-Bishri zaključuje da je „modernizam (*mu'asara*) u

75 Fawzia Barium, Malek Bennabi, *His Life and Theory of Civilisation* (Kuala Lumpur: Budaya Ilmu, 1993), str. 163-164.

76 Upor. Maimul Ahsan Khan, *Human Rights in the Muslim World* (Durham, NC: Carolina Academic Press, 2003), str. 58.

muslimanskoj upotrebi postkolonijalnog perioda u cijelosti bio zasnovan na zapadnoj modernosti i zapadnoj civilizaciji. Muslimani su sami sebe gledali iz zapadnjačke tačke gledišta.“ Ibrahim el-Bayyumi, drugi komentator s tog istog skupa, primjećuje da „diskurs modernosti u islamskim pokretima uveliko čine približavanje zapadnom modelu i poređenje s njim. Liberalni sekularistički pokreti nekritički su uzimali taj model za vlastite agende.“⁷⁷ Ovo ilustrativno pokazuju djela Qassima Amina, koji zagovara rodnu jednakost pod utjecajem Abduhuovih ideja, ali je brzo potčinjava tokovima zapadne modernosti, tako da zapadna misao zasjeni zasluge islama za razvoj ideje rodne jednakosti.

U kritici koju *tedždida* upućuje Murtada Mutahhari ističu se dvije vrste prepreka onome što on naziva projektom renesanse: unutrašnje i vanjske. Prva grupa prepreka odnosi se na dva faktora. Prvi faktor jesu religijske institucije, koje se moraju osloboditi negativnih stereotipa i pokušati biti otvorenije za obnovu određenih aspekata koji se tiču islama, naprimjer za slobodu mišljenja, rodnu jednakost i savremenu nauku. Drugi faktor koji sputava istinsku obnovu jeste politička tiranija, koja očigledno nije nešto novo, budući da je dio muslimanskog iskustva već dugo. U prošlosti se tiranija oslanjala na religiju da se legitimira tako što će sebi prisvajati neku vrstu od Boga datog statusa. U moderno doba, politička tiranija funkcioniše u drugačijem obliku, bilo u metodama za osvajanje vlasti, bilo u izvorima svoje moći i korištenju religije kao sredstva pristrane politike. Ovome se mora suprotstaviti i, za dobrobit društva, mora se objelodaniti istina. Također je nužno osloboditi obrazovne institucije stega političke moći.⁷⁸

Slabost diskursa *tedždida* koju Mutahhari ispravno podvlači jeste unutrašnja slabost samog *tedždida*, kakvo je odsustvo nekog cjelovitog plana i vizije. Ponekad se diskurs *tedždida*

77 Ahsan Khan, *Human Rights in the Muslim World*.

78 Upor. Mutahhari, *Reformation and Renewal*, str. 163-164.

usredotočuje na jedan aspekt, a na štetu drugih, a povremeno ga pretjerano idealizira. Ovaj nedostatak loše definirane metodologije *tedždida* kočio je njegov napredak.⁷⁹

Tri su vanjske prepreke obnovi: 1) strani kolonijalizam, ostvarivan putem ekonomske i političke eksploatacije i kontrole; 2) kulturna i moralna okupacija društva koja protivrječi islamskim vrijednostima – posebno otkako je počela globalizacija i 3) ideološki i intelektualni napadi koji su iskrivili shvatanje o nama samima i o svijetu.

ZAHTJEV ZA TEOLOŠKOM OBNOVOM

Murtada Mutahhari, koga smo već spomenuli, također je istraživao detalje teologije (*kelam*) te ćemo prvo pogledati njegov rad o ovoj temi. Mutahhari govori o starom i novom *kelamu*. Prvi kritizira zbog njegovog dijalektičkog karaktera i otuđenosti od stvarnog stanja u kojem muslimani žive. Novi *kelam*, o kojem on govori, zasnovan je na akumuliranim dostignućima muslimanskih mislilaca, koji su mahom (ali ne svi) iz 20. stoljeća, kao što su Muhammad Iqbal, Džemal ud-Din el-Afghani, Muhammad Abduhu i drugi. Ovaj novi diskurs o *kelamu* usidren je u *tevhidu* i smisleno je povezan sa životom muslimana i odnosom među ljudima općenito. U sljedećim odjeljcima sažet ćemo Mutahharijeve poglede na promjene povezane s *kelamom*.

Mutahhari *kelam* općenito definira na sljedeći način: „*Kelam* (skolastička teologija) jeste upotreba dokaza zasnovanih na logici, u počecima korištenih u odbrani islamskih uvjerenja od hereze i lažnih vjerovanja koji bi se javljali unutar islamskog društva.“⁸⁰

79 Upor. Mutahhari, *Reformation and Renewal*, str. 161.

80 Mutahhari, *Reformation and Renewal*, str. 126.

Dijalektički *kelam* prvobitno je razrađen i korišten u mnogim dobro poznatim sučeljavanjima, i teži očuvanju kohezije islama. Međutim, tokom svog kasnijeg razvoja, *kelam* sve više postaje skup logičkih religijskih i filozofskih ideja, datih u formi osnovnih principa, odrednica bez kojih se ne može biti musliman. Ova se praksa uobličila u vrijeme prvih političkih mimoilaženja unutar islama, uvođenja helenističke filozofije i stvaranja različitih grupa i vjerovanja. Sekte su je koristile kao oruđe kojim su potvrđivale svoju legitimnost. Različite sekte izradile su svoje metode za odbranu vlastitih gledišta, koristeći teološko i filozofsko znanje iz različitih izvora. Uprkos svemu tome, *kelam* je uspio sačuvati svoju vezu s temeljima religijske vjere, čak i kada je sadržavao neke isključivo filozofske teme. Njegova gledišta uvijek se referiraju na postojanje i attribute Svemogućeg Boga, predodređenje, objavu, poslanstvo, Sudnji dan, imamet, vlast i druge relevantne teme. Zato je monoteizam ostao osnova svih drugih tema i zbog toga je *kelam* postao poznat i kao islamska teologija.

Tokom razvoja *kelama*, opstajalo je jedno pitanje teorijske naravi o njegovim tumačenjima i kako ona utječu na pojedinca i društvo. *Kelam* se čvrsto oslanjao na dijalektiku i razvio se u jednu paradoksalnu teorijsku metodologiju i ideje koje jedva da imaju veze sa svakodnevnim životom. On se, također, bavi nebitnim pitanjima i gubi utjecaj na lični život muslimana i njegov odnos prema Bogu Svemoćnom.

Ova neodređenost *kelama* u pogledu područja božanskog djelovanja i granica čovjekovog djelovanja ostavila je traga na muslimanima. Ovaj argument ne zavisi potpuno od dijalektike, nego više od jednostavnog pitanja odnosa između Boga i Njegovih stvorenja. Tvrdnja da je Bog Svevišnji apsolutna pokretačka snaga odvela je u pravcu vjerovanja u predodređenje, što je za uzvrat pokrenulo mnoga pitanja u vezi s čovjekovom odgovornošću. To ima za posljedicu da oni koji su uključeni u ovu raspravu traže svako moguće opravdanje i potvrdu za svoje tvrdnje.

Alternativa kaže da središnje mjesto čovječanstva u svijetu koji je Bog stvorio daruje čovjeku moć da upravlja svojim djelima. Utvrditi čovjekovu odgovornost za vlastita djela u osnovi opravdava šerijat. Tvrdnja da je Bog izvršitelj svakog djela uznemiruje, jer je time obuhvaćeno i sve što čovjek čini, bilo dobro ili loše, zbog čega, onda, princip etičke odgovornosti postaje izlišan.

Društveni i psihološki učinci principa monoteizma nisu upitni, međutim teorijska dijalektika ne mora prodrijeti u našu opću svijest kako bi pokazala žive plodove vjere. Generalno, takve teme ne izlaze iz područja akademske diskusije i njihov je učinak kao motivacijskih principa u društvenoj svijesti minimalan. *Kelam* je počeo kao sredstvo odbrane vjere i vodilja čovječanstvu, a završio tako što je srušio gotovo sve, pa je utjecaj religije usahnuo.⁸¹

Muslimani su morali pričekati pojavu modernosti prije nego što su mogli potražiti novi pristup kako bi razriješili dileme s kojim su se suočavali. Novi *kelam* 20. stoljeća ponovno je uspostavio osnovne funkcije islama, onakvog kakav je iskazan u svetim tekstovima. To bi trebalo osloboditi čovjeka i njegov potencijal te oživjeti njegov ritam življenja, oslobođen od problema komplikovanih dijalektičkih argumenata. Osim toga, živa praksa preporada dušu, motivira čovjeka i daje mu nadu.

Mutahhari tvrdi da je Muhammad Iqbal bio prvi koji je pokušao primijeniti takav pristup, nakon što je uvidio nužnost reformiranja *kelama*. Umjesto da samo potvrđuje apsolutno Božije znanje, čovjek bi morao graditi i neki odnos koji daje unutrašnju motivaciju, bodri njegovo srce i time pobjeđuje indolentnost i inerciju.⁸²

Ovaj niz ideja utjecao je i na djelo Maleka Bennabija, koji je, u svojoj knjizi *Odredište muslimanskog svijeta*, napisao:

81 Mutahhari, *Reformation and Renewal*, str. 127-128.

82 Muhammada Iqbala, *Man and His Faith*, str. 26-38, prema Mutahhari, *Reformation and Renewal*, str. 129, gdje citira djelo.

Naš problem nije u tome da dokazujemo postojanje Boga, nego u našoj sposobnosti da osjetimo i iskusimo Njegovo prisustvo, budući da je On izvor sveg života, moći i djelovanja, te izvor volje, nastojanja i odluke.⁸³

Ovako nešto ne može se očekivati od tradicionalnog *kelama*, budući da on glorificira diskusiju i na mjesto kulturnog i psihološkog djelovanja stavlja teorijske ideje o postojanju Boga. Muslimanski mislioci su, zbog toga, pokrenuli reformu tradicionalnog *kelama*, kako bi on mogao utjecati i na lični život muslimana. Međutim tu je još jedan faktor. U velikoj žurbi modernizacije došlo je do neviđene interakcije između kultura i religija svijeta. Najvažnija pitanja bila su napredak i civilizacija, a novi pogledi i otkrića pobudili su znatiželju i zasjenili religijska vjerovanja.

Mutahhari tvrdi da je el-Afghani prvi pokušao obnoviti stajalište monoteizma, u nadi da će tako odgovoriti na zahtjeve progressa. U svojoj kritici ateističkih učenja, on se fokusira na vjerovanje u princip *tevhida* i jedne iste sudbine sveg stvorenog svijeta – da će se okupiti na Sudnji dan, Dan obračuna – kao i na pozitivno djelovanje tog principa na čovjekove vrijednosti i njegov osjećaj odgovornosti za ono što Čini. On naglašava važnost ovih dviju stvari i kaže da one postavljaju moćna ograničenja koja zauzdavaju strasti duše i sprečavaju je da bude destruktivna; one suzbijaju izdaju i prevaru i nezaobilazne su u ostvarivanju pravde. El-Afghani je smatrao da monoteizam može pomoći napretku civilizacije i time iznjedriti sreću i duhovno savršenstvo u čovjeku. Da bi se sve to ostvarilo, moraju se ukloniti sva iskrivljavanja, nagomilana tokom godina.⁸⁴

Mutahhari nastavlja priču: Muhammad Abduhu je išao tragom djela Džemal ud-Dina el-Afghanija i u svojoj knjizi *Teologija jedinstva* iznio vrlo važno shvatanje islamske misli o vremenu. On naglašava da je učinak svijesti važan koliko i djelovanje razuma:

83 Prema Mutahhari, *Reformation and Renewal*, str. 128.

84 Prema Mutahhari, *Reformation and Renewal*, str. 26-27.

čovjek nije samo razuman, on ima svijest o svojoj zavisnosti od moći Uzvišenog Boga i Njegovih uputa kako da se ponaša. Ova knjiga daje mnoge smjernice vjernicima da preporode svoju dušu, probude svoju savjest i zauzdaju svoje niske porive.⁸⁵

Abduhu smatra da *tevhid* ima osloboditeljsku energiju koja jača čovjekovo dostojanstvo i širi njegove slobode te prenosi poruku da su svi ljudi stvoreni jednakopravnima i da svi treba da rade skupa na ostvarivanju ovih vrijednosti. Baš kao što monoteizam pripisuje sva vjerovanja suštinskoj potčinjenosti Sve-moćnom Bogu, on također društvene razlike vraća na put ka jedinstvu i omogućuje nezavisnost čovjekove volje, njegovih ideja i mišljenja. Međutim, Abduhu priznaje da su mnoga islamska uvjerenja izopačena u vrijeme nazadovanja muslimana. Stoga je islam propadao srazmjerno nazadovanju vjernika.⁸⁶

Aref Ali Nayed, stručnjak za *kelam* (teologiju), direktor trusta mozгова i obrazovnog centra Kalam Research & Media (KRM), sa sjedištem u Dubaiju, i bivši profesor na Papskom institutu za arapske i islamske studije u Rimu, uputio je žarku molbu za obnovu teologije samilosti. Ovdje ću sažeti prezentaciju koju je iznio na jednoj konferenciji u Cambridgeu, a onda objavio pod naslovom *Razvitak ekologijā mira, samilosti i blagoslova*. Nayed govori o teološkom nazadovanju, tj. o tome da je *kelam* postao pretjerano ritualistički, politiziran, radikaliziran i uhvaćen u začarani krug nasilja koje se čini u ime religije. Postoji potreba i svi smo pozvani da „budemo na oprezu i čuvamo se zloupotreba, iskrivljavanja i sakaćenja naše tradicije. Moramo se svi ujediniti u osudi svih zločina počinjenih makar i jednom čovjeku, Božijem stvorenju, jer je to ravno napadu na cijeli ljudski rod.“⁸⁷

85 Mutahhari, *Reformation and Renewal*, str. 130.

86 Upor. Mutahhari, *Reformation and Renewal*.

87 Aref Ali Nayed, *Growing Ecologies of Peace, Compassion and Blessing: A Muslim Response to „A Muscat Manifesto“* (Dubai: Kalam Research & Media, 2010), str. 25.

Obnovljeni *kelam* mora se temeljiti na uputi Kur'ana i Poslanikove tradicije te pokazati da je najbolji put ka Božijoj ljubavi iskazivati ljubav, samilost i pomagati Njegovim stvorenjima. *Kelam* saosjećanja mora se zasnivati na islamskoj tradiciji „obnove (*tedždid*) i naučnog i duhovnog stremljenja (*idžtihad*)“.⁸⁸ Dobra teologije ukorijenjena je u tradiciji i obiluje dobrotom prema čovječanstvu. Loša teologija površno je povezana s tradicijom, pa čak i odsječena od nje, i ne daje nikakva ploda, osim trnja koje ozljeđuje čovječanstvo.⁸⁹

Nayed analizira brojne odlomke iz Kur'ana i hadisa kako bi potkrijepio svoj zahtjev. S tim u vezi, upečatljivo je što Bog u Kur'anu Sebi propisuje samilost:

Gospodar vaš je Sebi propisao milost (er-rahma). (el-En'am)

I prema hadisu poslanika Muhammeda, “Bog pokazuje milost milostivim robovima Svojim. Budi milostiv prema onima koji su na Zemlji, pa će se Onaj koji je na nebesima smilovati tebi.”⁹⁰

Zatim dolazi naš zadatak da stavimo samilost „u samo središte naših teoloških ekologija i u samo središte naših života, s tim“.⁹¹ Nadalje, sunijske tradicije *kelama* (ašarijska, maturidijska ili hanbelijska) ne mogu se obnoviti bez uzajamne i uljudne saradnje s obnovljenim šiijским *kelamom* (bio on duodecimalistički, zejdijski ili ismailijski), kao i s ibadijskim. Sunijski *kelam* se, također, ne može oživjeti i obnoviti bez uljudne međuvjerske saradnje s jevrejskim, kršćanskim, budističkim i hinduističkim teologijama današnjice, budući da je Božije stvaranje sâmo izvoriste zbilje naše pluralnosti i raznolikosti. Nijedna islamska teologija, stoga,

88 Nayed, *Growing Ecologies of Peace, Compassion and Blessing: A Muslim Response to „A Muscat Manifesto“*, str. 18.

89 Nayed, *Growing Ecologies of Peace, Compassion and Blessing: A Muslim Response to „A Muscat Manifesto“*, str. 21.

90 Muhammed b. Isa et-Tirmizi, *el-Džami' es-sahih sunen et-Tirmizi* (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijja).

91 Nayed, *Growing Ecologies*, str. 24.

ne može napredovati izolirana od Božanski određene teološke raznolikosti.⁹²

Različite zajednice i škole, s različitim doktrinama i teologijama, moraju, dakako, svjedočiti ono u što vjeruju i što znaju kao istinu. One se, zato, neće slagati i moraju raspravljati međusobno, međutim to „moraju Činiti smjerno i blago“, a muslimani moraju ostati vjerni kur'anskoj uputi o dobroti, mudrom savjetu i uljudnoj raspravi (en-Nahl, 16:125). Kada naiđemo na spor koji je jednostavno nerješiv, priznajmo da je takav i uzdajmo se u Boga da će nas uputiti na Pravi put.⁹³

CIVILIZACIJSKA OBNOVA (*TEDŽDID HADARI*)

Sljedeće pitanja koje ću razmatrati glasi: Kako razumijevamo ideju civilizacijske obnove u islamu.

Islamska učenja, općenito, prenose određenu svijest i spoznaju u čovjekovo unutrašnje ja i u vanjsko okruženje, u međuvremenu uobličeno i razjašnjeno skupom principa i zdravim ljudskim razumom. Vanjska dimenzija ove svijesti civilizacijski je zadatak, koji treba izvršiti u odnosima među pojedincima i zajednicama ljudi te u odnosu prema našem zemaljskom prebivalištu i životnoj sredini. To je u fokusu islamskih učenja o namjesništvu čovjekovom na Zemlji (*istihlaf fi el-ard*), te u njegovoj odgovornosti da ga izvršava i stvori jedan pravedan društveni poredak koji se etički temelji na duhu dobročinstva (*ihsan*) i tim duhom obogaćuje. Islamska učenja također iznose ideje o podsjećanju,

92 Nayed, *Growing Ecologies*, str. 16. U fusnoti Nayed spominje svoj angažman u projektu „zajedničkog teologiziranja“ s jevrejskim učenjakom Stephenom Kepnesom i kršćanskim učenjakom Davidom Fordom, te pripremi triju paralelnih knjiga o budućnosti jevrejske, kršćanske i muslimanske teologije, koje planira objaviti Blackwell of Oxford.

93 Nayed, *Growing Ecologies*, str. 19.

spomenu (*zikr*), dobrom savjetu (*nasih*a) i trajnoj borbi (*džihad*) za poboljšanje sebe i društva u kojem živimo, a potom, naravno, ideje o *islahu* i *tedždidu*. Spominjanje (Božijeg imena) i dobar savjet smatraju se neophodnima, zato što se vrijednosti koje smo upravo spomenuli mogu izgubiti zbog zaboravnosti i nehaja. Kako nositelj *tedždida* podsjeća na to šta je religijska obaveza i „skreće pažnju na civilizacijsku viziju islama, onda je *tedždid* i religijska i praktična nužnost islama.“⁹⁴

Ideja svjesnosti o teocentričnoj jezgri islamskih učenja prenosi se u Kur'anu ovako:

Reci [o, Poslaniče]: „Ovo je moj put: Bogu pozivam – dokazom jasnim kao da ga očima gledaš ('ala besiretin) – ja i oni koji mene slijede. Hvala pripada Bogu! A ja nikad neću biti od onih koji Bogu pripisuju druga!“ (Jusuf, 12:108).

Poslanikovo „pozivanje Bogu“ opisano je u ovom ajetu kao ishod svjesne spoznaje i uvjerenja, koji su dostupni razumu i koji se mogu potvrditi svjetlom razuma, u čemu se, također, ogleda kur'anski pristup samoj religiji. Svijest mora integrirati unutrašnju probuđenost vjernika s njegovim vanjskim ponašanjem i ulogom koju ima u neprekidnoj težnji ka društvenom napretku.

Civilizacijska obnova široka je i obuhvatna, pa tako i uloga *tedždida* u njoj, koji mora biti bogat sadržajem i multidimenzionalan. *Tedždid*, također, može biti širok, ali i obuhvatati samo one aspekte civilizacije kojima je potrebna obnova. Kako je već rečeno, *tedždid* obuhvata cijelu muslimansku zajednicu i nije ograničen na neku posebnu grupu ili regiju. Nije ograničen ni na neku konkretnu sferu religije, nego zahvata cjelinu islama. *Tedždid* se, stoga, može odnositi na pitanja bogoštovlja i aspekte islamskih uvjerenja (*'ibadet* i *'akida*), ali ne u nekom esencijalističkom

94 Šejh Abd el-Ghani Ashur, tada na poziciji šejha el-Azhara, „Menhadž et-te'amul ma'a el Kur'an ve es-sunna“, u Mahmud Hamdi Zaquzuq (ur.), *Tedždid el-fikr el-islami*, str. 636.

smislu, nego u smislu uklanjanja neutemeljenih dodataka i devijacija, te također u smislu dosezanja višeg nivoa integriranosti racionalne misli sa suštinom vjerovanja i bogoštovlja. Kada religijska praksa postane previše ritualistična, u mjeri da izolira njen duh i smisao, onda je očigledno potrebna obnova. Slično, ako se postavi pitanje prihvatljivosti sekularističke modernosti i nauke s islamskog stajališta, onda *islah* i *tedždid* tu mogu odigrati važnu ulogu.⁹⁵

Tedždid i *islah* nisu, kako je ranije rečeno, ograničeni na neki posebni segment vremena i mogu se pokrenuti kada god se uoči zanemarivanje ili odstupanje od normi islama. Ne tvrdimo da iko ima monopol na ove ideje, ali je, ipak, važno napomenuti da *tedždid*, *islah* i *idžtiħad* u specijalističkim područjima i pitanjima poduzimaju stručnjaci, bilo da je riječ o pojedincima ili grupama, odnosno institucijama, u skladu s kur'anskim riječima, upućenim vjernicima: (...) *pitajte ljude Knjige, ako ne znate* (en-Nahl, 16:43). Ovo je posebno relevantno za naše vrijeme, kada je sveprisutna specijalizacija disciplina. *Tedždid* i *idžtiħad* u stvarima od interesa za šerijat trebalo bi da integriraju *nusus* i *ahkam* (tekst i pravilo) s njihovom pravom svrhom i višim ciljevima (*mekasid*) – kao i njihova savremena značenja, kako je ranije spomenuto. Islamska civilizacija zasniva se na umjerenosti, u skladu s kur'anskim shvatanjem *vesatije* (upor. el-Bekare, 2:143).⁹⁶ Islamska civilizacija je i univerzalistička i inkluzivna, jer se na cijelo čovječanstvo gleda kao na braću i sestre. Islamska civilizacija je, također, razvojna, tako da se obnova i reforma promišljaju u skladu sa stvarnim potrebama i istinskom dobrobiti (*masleħa*) ljudi. Ovdje se, također, treba ići za kur'anskim vodičima o samilosti (*rahma*) i mudrosti (*el-hikma*). Dvije druge

95 Upor. Isam el-Bashir, „et-Tedždid fi el-fikr el-islami“, u Mahmud Hamdi Zaquq (ur.), *Tedždid el-fikr el-islami*, str. 94f.

96 Umjerenost (*vesatija*) će, tako, spriječiti pretjerivanje, čak i u religioznosti, spriječiti previše legalizma, sufijske prakse i slično. Za detalje vidjeti Mohamad Hashim Kamali, *Moderation and Balance in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Kuala Lumpur: IAIS Malaysia, 2010).

važne dimenzije ovog shvatanja jesu pravda i, kako je već spomenuto, dobročinstvo prema drugima (*el-'adl ve el-ihsan*).

U nastavku ću rezimirati različite dimenzije civilizacijske obnove u islamu, naročito u njegovom odnosu prema drugim velikim civilizacijama:

1. Uzvratanje onim što je bolje. Ovo je zasnovano na kur'an-skom ajetu koji kaže da *dobro i zlo nisu isto. Uzvрати na zlo dobrim, pa će ti onaj ko ti je bio neprijatelj postati poput prsnog prijatelja* (Fusilet, 41:34). To je važna smjernica za islamsko postupanje prema različitom, prema Drugom – zapravo, jedna odlična vodilja ka miroljubivoj koegzistenciji i saradnji, djelovanjem od uzajamne koristi.⁹⁷ Muslimani treba, drugim riječima, da se konstruktivno bave savremenim pitanjima od javnog interesa i preuzimaju inicijativu, u skladu s kur'anским duhom pravde i dobročinstva – pa i više od toga: da uzvraćaju onim što je bolje, sve u svjetlu dobre prosudbe i mudrosti (*hikma*).
2. Uvažavanje i zagovaranje pluralizma u kulturnoj, političkoj i društveno-pravnoj komponenti civilizacije. Ovo se također zasniva na kur'anskoj objavi i vodilji: (...) *Svima vama Mi smo propisali zakon i pravac. Da je Bog tako htio, On bi vas jednom zajednicom stvorio, ali, On je htio da vas kuša u onom što vam je dao: zato se natječite u svim vrlinama* (...) (el-Ma'ida, 5:48; vidjeti i el-Hudžurat, 49:13).
3. Razvoj uzajamno korisne saradnje i razmjene s drugim zajednicama i civilizacijama. Mogućnosti takve saradnje (*te'avun*) velike su, posebno u sferama nauke i trgovine, zaštite okoliša i borbe protiv terorizma i nasilja, protiv proizvodnje nuklearnog naoružanja i oružja za masovno uništenje. Odnosi s nemuslimanskim zajednicama i nacijama morali bi se, primarno, voditi racionalnošću, a ne

97 Kamali, *Moderation and Balance in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*.

- pravnim propisima koji nemaju uporišta u svetom tekstu, kao što su binarna podjela na *dar el-islam* i *dar el-kufr* itd.
4. Jačanje i dalji razvoj jurisprudencije manjina (*fikh el-akaliyyat*) za muslimanske manjine u većinski nemuslimanskim zemljama. Ova jurisprudencija mora se zasnivati na kur'anskom principu da se (...) *niko neće opteretiti bremenom koje ne može ponijeti* (...) (el-Bekare, 2:233) i njegovim uputama o uklanjanju teškoće (*raf' el-haradž*). To, također, podrazumijeva određene obaveze običnih građana većinski muslimanskih zemalja prema nemuslimanskim manjinama, u skladu s principom recipročnog postupanja (*mu'amelat bi el-misl*) prema široj zajednici, kao i obaveze u odnosima među muslimanskim i nemuslimanskim zemljama širom svijeta.
 5. Čivilizacija se uobičajeno odnosi i na ljepotu, umjetnost i kulturu, pa otud savjet da se naglašavaju vrijednosti uljepšavanja (*el-kijam el-džemilija*) islama. Kur'an obiluje uputama na neograničeni ovozemaljski potencijal lijepe flore i faune, vrtova i rijeka, od Boga datih ljepota ptica, životinja, života u moru. U tom pogledu poučna su dva poznata hadisa: „Bog je lijep i voli ljepotu“ i „Uistinu, Bog je svemu odredio ljepotu.“ Zato je na nama da nastojimo otkriti ljepotu u sebi i pokazati je u odnosima s okolinom i drugim zajednicama i civilizacijama.
 6. Nepokolebljiva opredijeljenost za unapređenje jednakopravnosti, slobode, ljudskih prava, rodne pravde i zaštite dostojanstva žena. Skrećemo pažnju i na zaštitu etičkih normi i civilizacijskih dimenzija, koje se prečesto zapostavljaju i marginaliziraju.⁹⁸
 7. Odlučan stav i obaveza prekida sektaških sukoba između sunijskih i šiitskih sljedbenika islama. Ovo je poziv

98 Kamali, *Moderation and Balance in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*, str. 95-96.

za poduzimanje opsežnih mjera kako bi se kur'anska vizija: *Uistinu, svi vjernici su braća; pa pomirite braću međusobno (...)* (el-Hudžurat, 49:10) ostvarila kao zbiljski odnos među svim muslimanskim zajednicama i nacijama. Suština ovog teološkog jedinstva dokazana je očiglednom činjenicom da su svih šest načela vjere (*iman*) i pet stubova (*erkan*) religije identični kod sunija i šiija.

Mogao bih ovdje dodati jednu bilješku o Međunarodnom institutu za napredne islamske studije (IAIS), sa sjedištem u Kuala Lumpuru, koji je počeo djelovati kao jedan islamski trust mozgovu u oktobru 2008.⁹⁹ Ovaj institut usvojio je temeljnu viziju civilizacijske obnove (*tedždid hadari*) s ciljem proširivanja djelokruga revivalističkog diskursa iz posljednjih decenija 20. stoljeća, usko usmjerenog na fikhška pitanja, manirizam, šta muslimani nose i šta jedu itd. – a teško da su to pitanja od šireg interesa ummeta i reprezentativnija od tema i ciljeva islamske civilizacije. Malo je pažnje, tu i tamo, posvećivano pitanjima pravde i dobre uprave, iskorjenjivanju siromaštva, nauci, tehnologiji i očuvanju životne sredine, kao i odnosu islamske prema drugim civilizacijama – a ta pitanja sada čine glavnu istraživačku agendu IAIS-a. Institut objavljuje kvartalni časopis *Islam i civilizacijska obnova*, časopis posvećen savremenim, politički relevantnim istraživanjima, koji služi kao platforma za pokretanje javnih debata i organizaciju konferencija i seminara.¹⁰⁰

99 Vaš autor je aktuelni predsjedavajući i viši saradnik u Međunarodnom institutu za napredne islamske studije (IAIS) Malezija.

100 Vidjeti više o IAIS Malezija na internet-stranicama www.iais.org.my. IAIS je, od osnivanja 2008, objavio oko 120 publikacija.

ZAKLJUČCI I PREPORUKE

Bez obzira na donekle dezorijentirane struje mišljenja koje su pogađale islamsku misao u postkolonijalnom periodu, jasno je da je „potencijal *tedždida* bio stalno obilježje ummeta, od njegovog početka do kraja vremena (...) Taj potencijal mogu prigušiti ili ojačati razni faktori, ali on ostaje u zajednici, upravo zbog toga što su njegovi sastavni dijelovi sadržani u Kur'anu i sunnetu.“¹⁰¹ Čak i u vidljivo vesterniziranim muslimanskim društvima današnjice *tedždidu* ne nedostaje taj potencijal. Složenost našeg savremenog društva može izmijeniti ulogu *alima mudžeddida*, zato što sama agenda *tedždida* i posao preustroja i vođenja države danas zahtijevaju raznovrstan doprinos, kako od tehnokrata i stručnjaka, tako i od uleme. Međutim, zahtjev za *tedždidom* i moć ummeta da ga izvrši jasno su iskazani pojavom islamskih revivalističkih pokreta u mnogim muslimanskim zemljama. „Jasno je da postoji latentna snaga za *tedždid* u svakoj muslimanskoj zajednici“, čak i u onoj koja je naizgled zastranila.¹⁰²

Moderna nauka je, nedvojbeno, proširila djelokrug *tedždida* i na ona pitanja koja su izvan utvrđenog teksta i presedana. Ovo je djelimično posljedica susreta islama s modernošću i prirode izazova s kojima se ummet mora susresti u dobu globalizacije. Pitanja autentičnosti i potvrde vrijednosti ideja iznesenih u ime *islaha* i *tedždida* uvijek su bila u žiži naučnog interesovanja i diskursa. Briga da se pridržavamo primjera preteča postala je preterana i prenaplašavala se, često na štetu širine djelokruga reformističkog i revivalističkog diskursa, koji se, zbog te brige, sužavao. Izazov koji ostaje i koji zahtijeva stalni angažman muslimanske inteligencije jeste uspostavljanje prave ravnoteže između vrijednog, ali i ponekad konfliktnog pogona islamske vjerodostojnosti i formuliranja adekvatnog odgovora na savremena

101 Usman Muhammad Bugaje, „Concept of Revitalisation in Islam“, str. 5.

102 Bugaje, „Concept of Revitalisation in Islam“.

pitanja. Izazovi dobre vlasti, ekonomskog razvoja, nauke i tehnologije, naprimjer, ne mogu se potpuno riješiti gledanjem u prošli primjer, niti kroz pravo i religiju. Šira pitanja nauke i civilizacije također nameću potrebu raznovrsnijih odgovora koji ne protivrječe islamskim vrijednostima. A ovo su moji prijedlozi:

- *Tedždid* je važan instrument obnove i društvenog napretka, postignutog u skladu s religijskim principima, ali je to i jedna široka i obuhvatna ideja koja se ne smije sužavati uskim tehničkim procedurama i restriktivnim interpretacijama.
- Islamski diskurs o obnovi i *tedždidu* kreće se u skladu s vladajućim historijskim uvjetima i vremenom. On posjeduje unutrašnju raznolikost i djelokrug koji mogu izaći u susret novim izazovima. *Tedždid*, koji se na početku tumačio relativno otvoreno, podvrgnut je ograničenjima kasnije, onda kada su se vodeće škole teologije i prava počele kristalizirati. U 20. stoljeću diskurs o *tedždidu* okrenuo se novim vidicima, ali se onda našao u konfliktnom okruženju, gdje se sučelio sa zapadnom modernošću i stanjem u svijetu prepunom izazova. Ipak, diskurs *tedždida* išao je naprijed i širio se, postavši obaveza ne samo pojedinih *mudžeddida* nego i pokreta i intelektualnih vođa društva te političara, pedagoga, glavnih medija i šire muslimanske zajednice. *Tedždid* bi se sada morao razmatrati u ovom širem kontekstu i ne bi više smio biti u isključivom ovlaštenju nekih pojedinaca i *mudžeddida*.
- *Tedždid* i *islah* komplementarni su, dopunjavaju se u tom smislu što se obnova i preporod pokreću onda kada su principi islama zapostavljeni ili kada su zaista pogrešno shvaćeni i izopačeni. *Tedždidu* je, zato, potrebno korektivno djelovanje i reforma putem *islaha*, pa će, tako, utirati put za nova, imaginativna čitanja islama.

- *Tedždid* se, također, dopunjava *idžtihadom*. Ako *tedždid* i nije reguliran vlastitom metodologijom, *idžtiħad* i njegove podvrste su, zato, bogate razrađenom metodologijom *usul el-fikħa*. Mi ne predlažemo da se *tedždid* podvede pod *idžtiħad*, ali on, ipak, mora crpiti mogućnosti iz resursa *idžtiħada*. Trebalo bi da *tedždid*, koliko je to moguće, svoje nadahnuće uzima direktno iz Kur'a-na i sunneta, ali i iz šireg shvatanja viših ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri'a*). Principi i metodologija *idžtiħada* bi, na sličan način, dopunjavali primjenu *tedždida* u pravnim pitanjima.
- *Tedždid* nije fikhška tema, niti se može svesti na dio neke discipline. On je multidisciplinaran i nadahnjuje se i potkrepljuje iz svih područja islamske nauke i obrazovanja, kao i onih modernih nauka koje ne protivrječe islamskim vrijednostima. Ovaj multidisciplinarni pristup *tedždidu* treba steći šire priznanje.
- Moramo se čuvati sinkretizma i miješanja neskladnih islamskih i sekularističkih doktrina koje potječu iz različitih filozofija i svjetonazora. Površna kompatibilnost nije zamjena za istinsku harmoniju. Samo pravi sklad može ponuditi potencijal za rast, onda kada je ta kompatibilnost kratkog daha, pa čak i takva da može posijati sjeme sukoba, što treba izbjegavati.
- *Tedždid* i *islah* ne treba ograničavati na posebna svojstva neke naučne discipline, nego treba gledati širu sliku islamskih civilizacijskih zadataka, prihvatiti se zanemarenih aspekata odgovorne i dobre vlasti, iskorjenjivanja siromaštva i uređivanja odnosa islamske s drugim civilizacijama, tako da budu skladni sa suštinskim vrijednostima islama.
- Teško će biti uspostaviti ravnotežu islamskog diskursa protivtežu tom diskursu u atmosferi napetosti, sve veće

islamofobije i predrasuda koje glavnina medija gaji prema islamu. Kada su turbulentna politika, ekstremizam i nasilje obilježja društvene klime, vjerovatno će i *tedždid* nazadovati. Istinski *tedždid* koristi dobra naprednog okruženja, normalnog i mirnog, što treba i biti zajednički cilj i odgovornost vođa islamskih i zapadnih vlada i inteligencije.

- Muslimani treba da ujedine snage s drugim zajednicama i narodima da rješavaju zajedničke probleme trgovine ljudima, zloupotrebe droga i bolesti, moralne izopačenosti i ugnjetavanja, tako što će naći inovativna rješenja koja bi mogla biti dio *tedždida*. *Tedždid* u globalizacijskom dobu bi, dakle, mogao dobiti internacionalne dimenzije i dati zajednička rješenja za muslimane i za nemuslimane.
- Uz ono što je već urađeno na obnovi teologije *kelama*, kako bi se ojačalo njeno uporište u *tevhidu*, još uvijek treba raditi na daljem njenom prilagođavanju kako bi se približila samilosnom biću islama. Islamski vodeći mislioci i vjerski učenjaci trebalo bi da preuzmu vođstvo i iznesu ideje i program djelovanja kojim bi se to postiglo.
- Novi naglasak na monoteizmu i tome kako bi on trebalo da utiče na živote muslimana očigledno skreće pažnju na unutarmuslimansko jedinstvo, posebno na podjelu između sunija i šiija, gdje se stanje pogoršalo u posljednjim decenijama 20. stoljeća, a na čijem se popravljanju mora odlučno djelovati.

Historiju islamske misli obilježila je jedna neprekinuta tradicija unutrašnje revitalizacije i reforme, ugrađena u principe *islaha* i *tedždida*. Njen krajnji cilj bio je uskladiti postojeću stvarnost i društvene promjene s transcendentnim i univerzalnim standardom Kur'ana i sunneta, a kroz proces obnove i reforme. Tradicija *islaha* i *tedždida* je, stoga, dosljedno preispitivala muslimanski *status quo* i podsticala novu interpretaciju Kur'ana i sunneta, shvaćenih i implementiranih metodologijom interpretacije i *idžtihada*, kao i odbacivanjem neutemeljenih dodataka izvornoj poruci islama. Osnovna tema ovog rada jeste civilizacijska obnova kao integralni dio islamske misli. Ovaj rad ispituje značenje, definiciju i izvore *tedždida* i *islaha* i njihovu vezu s *idžtiihadom*, te kako se oni očituju u djelima i postignućima vodećih mislilaca islama kroz njegovu historiju. U njemu se, također, razrađuju formule koje se odnose na *tedždid* i smjernice koje bi trebalo da slijede savremeni muslimani u nastojanju da dosegnu ciljeve međucivilizacijske harmonije, kao i saradnje za opće dobro.

Edicija IIIT-a: Occasional Papers 27