

Arif Kemil Abdullah

KUR'AN

I NORMATIVNI RELIGIJSKI PLURALIZAM



KUR'AN I NORMATIVNI
RELIGIJSKI PLURALIZAM
Tematska analiza Kur'ana

Arif Kemil Abdullah
Kur'an i normativni religijski pluralizam: tematska analiza Kur'ana

Naslov izvornika:
The Qur'an and Normative Religious Pluralism: A Thematic Study of the Qur'an
International Institute of Islamic Thought, 2014

Copyright © 2014 International Institute of Islamic Thought

Prvo izdanje na bosanskom jeziku. Copyright © 2018 Centar za napredne studije

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.

S ENGLESKOG PREVELA: Amra Mulović

IZDAVAČ: Centar za napredne studije, www.cns.ba

UREDNIK: Munir Mujić

LEKTOR: Nihada Ibrišimović

DTP I DIZAJN KORICE: Suhejb Djemali

ŠTAMPA: Dobra knjiga, Sarajevo

Sarajevo, 2018.

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

28-23

28-1

ABDULLAH, Arif Kemil

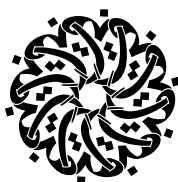
Kur'an i normativni religijski pluralizam : tematska analiza Kur'ana / Arif Kemil
Abdullah ; s engleskog prevela Amra Mulović. - Sarajevo : Centar za napredne
studije, CNS, 2018. - 236 str. ; 24 cm

Prijevod djela: *The Qur'an and normative religious pluralism*. - Bibliografija: str.
227-236 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst.

ISBN 978-9958-022-94-4

COBISS.BH-ID 26825734

Arif Kemil Abdullah



KUR'AN I NORMATIVNI RELIGIJSKI PLURALIZAM Tematska analiza Kur'ana

S engleskog prevela:
Amra Mulović



Sarajevo, 2018.



Specifičnost je ljudske prirode da su ljudi, uprkos međusobnim razlikama, jedinstveni, a da se, uprkos jedinstvu, razlikuju. Štaviše, uprkos međusobnim razlikama, ljudi vole jedni druge, i uprkos uzajamnoj ljubavi, oni se razlikuju.

Ebu Hajjanet-Tevhidi
el-Mukabesat

Ono što sigurno znam iz vlastitog iskustva društvenog života čovjeka i što sam naučio zahvaljujući cjeloživotnom učenju jeste sljedeće: Sama ljubav najviše zavređuje ljubav, a mržnja najviše zaslužuje mržnju. Dakle, ljubav i voljeti drugog, što društvenom životu čovjeka pruža sigurnost i vodi ga sreći, najviše zavređuje ljubav i biti voljen. Vrijeme mržnje i neprijateljstva je prošlo. Dva svjetska rata pokazala su koliko je mržnja zla, destruktivna i pogrešna. Postalo je jasno da od nje nema nikakve koristi.

Bediuzzaman Said Nursi
The Damascus Sermon



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



SADRŽAJ

PREDGOVOR.....	7
UVOD	11
ŠTA JE RELIGIJSKI PLURALIZAM?.....	23
[1] Različiti pogledi na religijski pluralizam	23
Etimološka analiza riječi “religija” i “pluralizam”	30
Religijski pluralizam u odnosu na pojmove religijske istine i spasenja	33
Religijski pluralizam u odnosu na univerzalni etički kod	38
[2] Islamski model religijskog pluralizma.....	41
Aletički religijski pluralizam i islam	41
Soteriološki religijski pluralizam i islam	46
Normativni religijski pluralizam i islam	50
[3] Zaključak	59
ETIČKI TEMELJI NORMATIVNOG RELIGIJSKOG PLURALIZMA U KUR’ANU.....	61
[1] Sloboda vjerovanja	61
Riječ sloboda u Kur’anu	63
Kur’anski navodi o slobodi vjerovanja	65
Sloboda vjerovanja vs. ugnjetavanje: dijalektika suprotnosti u trima kur’anskim pričama.....	75
[2] Ljudsko dostojanstvo	77
Antropološka analiza ljudskog dostojanstva u Kur’anu.....	78
Kur’anska učenja koja se odnose na zaštitu ljudskog dostojanstva.....	82
[3] Poštenje.....	87
[4] Zabrana vrijeđanja onog što je drugima sveto	94
[5] Oprost	102
Kur’anske riječi kojima se izražava značenje oprosta: g-f-r, ‘a-f-a, s-f-h	103
Kur’ansko shvatanje pojma oprosta nemuslimanima.....	104
Dijalektički odnos između ljudskog i Božijeg oprosta i bogobožnosti	115
[6] Zaključak	117



STRUKTURNI ELEMENTI NORMATIVNOG RELIGIJSKOG PLURALIZMA U KUR'ANU	119
[1] Zajedničke karakteristike.....	119
Zajedničke karakteristike s okolinom u Kur'anu	120
Zajedničke moralne karakteristike u Kur'anu.....	122
Zajedničke duhovne karakteristike u Kur'anu	126
[2] Raznovrsnost.....	129
Raznolikost okoline u Kur'anu.....	130
Religijska raznovrsnost predstavljena u Kur'anu kao ovozemaljska činjenica	135
[3] Konstruktivni razgovor	140
Značaj konstruktivnog razgovora u Kur'anu	140
Kur'anski principi konstruktivnog razgovora	145
[4] Zaključak	150
GLAVNI CILJEVI NORMATIVNOG RELIGIJSKOG PLURALIZMA U KUR'ANU	151
[1] Poznavanje Drugog: Međusobno razumijevanje – Te'aruf.....	152
[2] Saradnja s drugima u dobročinstvu i čestitosti: Zajednički angažman – Te'avun.....	159
[3] Nadmetanje s drugima u činjenju dobrih djela – Zajednički doprinos Tesābuk	168
[4] Međusobna podrška – Tedāfu'	172
[5] Zaključak	176
KUR'ANSKI PROPISI NAIZGLED PROTIVRJEČNI NORMATIVNOM RELIGIJSKOM PLURALIZMU	179
[1] Analiza kur'anskog stava o ratu, u kontekstu normativnog religijskog pluralizma.....	180
Historijska pozadina ratovanja u vrijeme kur'anske objave.....	180
Morfološka analiza korijena k-t-l.....	183
Tekstualna i kontekstualna analiza nekih ajeta u vezi s imperativom borbe protiv drugih	186
[2] Analiza propisa da se jevreji i kršćani ne uzimaju za zaštitnike – evlijā': Studija slučaja kur'anskog ajeta 5:51	209
Semantička analiza riječi evlijā'.....	210
[3] Zaključak	220
ZAKLJUČAK	221
BIBLIOGRAFIJA	227



PREDGOVOR

Društva danas, vjerovatno više nego ikada ranije u prošlosti, karakterizira religijska raznovrsnost. Svjedočimo živoj razmjeni stajališta, koja se odvija dijelom međureligijskim dijalogom, a dijelom posredstvom društvenih medija, u atmosferi sve veće međunarodne integracije i uočljivog neprijateljstva, u kojoj, kao nikada ranije, postoji potreba poznavanja islama. Mirna koegzistencija je jedno, a tolerancija religijske raznovrsnosti, to jest drugačijih religijskih tradicija, iako su svi gotovo jednoglasni da je to nužan cilj, nešto je sasvim drugo. To uzrokuje dilemu. U teoriji takvo što ima smisla, ali praktična implementacija pokazala se kao težak zadatak, dijelom zbog toga što se mnoštvo mišljenja mora ponuditi kao vlastita uvjerenja i moralne istine u odnosu na mišljenja drugih, a dijelom i zbog toga što je, bar što se islama tiče, pravi put jasno definiran, a to je vjerovanje u Boga i Njegovog Poslanika. Ovom vjerovanju potrebno je prilagoditi se u svim diskusijama.

Ne čudi što neki teološki i s njima povezani drugi problemi isplivavaju na površinu, pri čemu se povremeno vode žučne rasprave i u fokus pažnje stavlja polje religijskog pluralizma i uloga islama kako u jednostavnom življenju i toleranciji s drugim vjerama tako i u težnji da se razumiju vođenjem objektivnog i pozitivnog dijaloga:

Ne vjerujem da se religijski dijalog unapređuje odbacivanjem različitosti. Mislim da se katkada javlja neka vrsta arogancije u tvrdnji "ja ti mogu reći šta ti stvarno misliš", i nekima od onih koji se koriste jezikom religijskog pluralizma zamjeram što su spremni apsolutno svim praktikantima svih vjera svijeta govoriti o čemu se zapravo radi. Čini mi se da priznavanje razlika potpuno odgovara dubokom uzajamnom uvažavanju, posvećenosti dijalogu, katkada dragocjenom dijalogu, i koegzistenciji.¹

1 Bivši kanterberijski nadbiskup Rowan Williams, *Islam, Christianity and Pluralism* (Lambeth Palace, Association of Muslim Social Scientists [AMSS UK], 2007).



Raligijski pluralizam ima razna značenja. Svako aktivno povezivanje s onima druge vjere u jednom će trenutku iziskivati diskusiju o pogledima na svijet i religijskim istinama koji se odnose na one druge. Islam je u naročito nepovoljnom položaju. Iako je islam tolerantan i podržava uvažavanje drugih vjera, vjerske slobode i mirnu koegzistenciju za sve ljude, muslimani se moraju intelektualno angažirati na pitanjima religijske istine, istovremeno braneći valjanost vlastitih, islamskih načela, a ne odbacujući sva ona koja spomenuto osporavaju. Postoje ekstremni pristupi, tako da perenijalna filozofija stoji nasuprot ekskluzivističkim interpretacijama. To ne znači da sve istine trebamo proglasiti relativnim i ne ukazivati na greške. Daleko od toga. Naprotiv, susret mora biti visokosofisticiran, utemeljen na načelima rasuđivanja i mora se zasnivati na uvažavanju. Dakle, ako izdvojimo ono što je islamsko od onog što je kulturalna ili na kontekstu zasnovana interpretacija, otkrit ćemo da Kur'an nudi izuzetan i častan primjer kako trebamo živjeti u različitosti, nudi sveta načela koja služe upravo za susrete s onima druge vjere i tako omogućava vrijedne doprinose na polju religijskog pluralizma. Sve što se od muslimana traži jeste da pažljivo istraže ova kur'anska načela kako bi ih prezentirali precizno i onako kako je predviđeno da budu shvaćena, a ne da ih propuštaju kroz filter historijskog sukoba ili pogrešne kulturalne interpretacije.

Nažalost, lakše je kritizirati i ekskluzivistički posmatrati stvari nego pronaći zajedničko tlo i odaslati istinski inkluzivne kur'anske poruke. Autor kritizira taj ekskluzivistički pogled na stvari kod jednog dijela teologa i naučnika i njihovu interpretaciju teško shvatljivih kur'anskih ajeta, kao što su "ajeti mača", smješta u historijski kontekst križarskih ratova i stalnog defanzivnog stava i tvrdi da ova politička čitanja kur'anskog teksta, oblikovana kao odgovor na različite napade, ne oslikavaju precizno poruku koju je potrebno preneti. Pojavili su se pogrešni *teološki* zaključci, koji nisu kur'anski, kako se navodi u ovoj studiji, nego su beskompromisni po svojoj naravi i tvrde da muslimani nemaju nikakvih obaveza prema nemuslimanima. Služeći se tematskim, holističkim pristupom egzezezi Kur'ana i lingvističkim analizama ključnih termina u kur'anskim ajetima, autor ispravlja pogrešna tumačenja kako bi ponudio čitanje utemeljeno na značenju ajeta kakvi jesu i kakvi su u odnosu na sveobuhvatnu poruku Kur'ana i njenu humanističku perspektivu.

Dakle, u islamskom i kur'anskom kontekstu moramo biti krajnje oprezni i, naravno, jasni, s obzirom na to da raspravu o religijskom pluralizmu i različitim stavovima, muslimani moraju prihvatiti u skladu s učenjima Kur'ana.



Postoji nekoliko tipova religijskog pluralizma. *Normativni religijski pluralizam* stavlja akcent na razvijanje etičko-bihevioralnog obrasca različitosti. *Soteriološki religijski pluralizam* naglašava spasenje. *Epistemološki religijski pluralizam* usredsređuje se na obrazloženje ili opravdanje. Konačno, *aletički religiozni pluralizam* bavi se prirodom istine. Za razliku od soteriološkog i aletičkog pluralizma, čije su teme problemi o kojima se, što se tiče muslimana, ne može raspravljati (tako misle, vjerovatno, i pripadnici drugih vjera, zbog čega takve teme predstavljaju tačke razdvajanja), budući da se usredsređuju na ključne aspekte religijske istine i spasenje o kojima ne može biti kompromisa, normativni religijski pluralizam se, prema autoru, koncentrira na ovozemaljske vrijednosti, što nam omogućava da tragamo za iskrenim razumijevanjem, tolerancijom i izgradnjom mira. Drugačije rečeno, normativni religijski pluralizam ne zahtijeva sintezu religijskih stajališta, ili ustupke u doktrinarnim pitanjima, što bi bilo nerealno i, mnogi smatraju, neizvodivo, ali dopušta njegovanje razumijevanja uz uvažavanje teološke različitosti.

Ovo djelo razmatra legitimnost upotrebe normativnog religijskog pluralizma u vezi s normativnim islamskim učenjima potvrđujući da ranije spomenuti principi nisu daleko od islamskih učenja sve dok pravimo razliku između Kur'ana i Sunneta Poslanika (s. a. v. s.)², i mišljenja koja su izveli učenjaci, a koja su ukorijenjena u političkom kontekstu ili vojnoj odbrani. Što se tiče analize Kur'ana, ona ima fokus na naredbi / ajetu, povodu objave, njenom odnosu sa sveobuhvatnom kur'anskom porukom (uz upotrebu tematskog pristupa), i ulozi Sunneta u dodatnom objašnjavanju značenja. To je metodologija kojomse autor koristio u studiji.

Na taj način, autor ispravlja neka veoma kontroverzna, pogrešna navođenja, neispravno prevođenje, i / ili citiranje izvan konteksta ajeta iz Kur'ana, uključujući i ranije spomenute "ajete mača" i ideju da se nemuslimani ne mogu uzimati za prijatelje. U stvarnosti, Kur'an poziva na slobodu vjere i mirnu koegzistenciju, osuđuje ugnjetavanje, vjerski progon i one koji započinju neprijateljstva. *Na ovaj način, Kur'an ne samo da poziva na ljudsko dostojanstvo nego ga obnavlja kada je povrijeđeno.*

Da tvoj Gospodar hoće, na zemlji bi doista bili svi vjernici. Pa zašto onda ti da nagoniš ljude da budu vjernici? (*Junus*, 10:99)

U vjeru nema prisiljavanja. (*el-Bakara*, 2:256)

2 *Sallallāh 'alejhi ve sellem.* "Neka je mir i spas Božiji na njega" kaže se kad god se spomene ime poslanika Muhammeda.



Uspostavljanje pravednog društva koje uvažava ljudska bića i njihova prava najvažnija je zadaća. Osim toga, imajte na umu dokaze iz Kur'ana i Sunneta koji ne podržavaju smrtnu kaznu za otpadništvo (*er-ridda*). Naprotiv, tekstualna studija ukazuje na slobodu vjerovanja uključujući i čin odbacivanja vjere.³

Ovo omogućava autoru da problemu religioznog pluralizma pristupi sa čvrste i jasne islamske pozicije, koja pruža prijeko potrebnu jasnoću temi koja može lahko odvesti do konfuzije u razumijevanju suštinske prirode religijske raznovrsnosti, tolerancije i religijskih istina i veze koja postoji između njih, naročito u odnosu na uključujuće i isključujuće religijske pozicije. Također, islamska perspektiva poziva na iskren angažman koji se ne temelji na lažnoj diplomatiji ili političkoj korektnosti i koji ne iznosi lažne tvrdnje o nepristrasnom razumijevanju i sakrivenom relativizmu.

Datumi koji se javljaju u knjizi u skladu s islamskim kalendarom (*Hidžra*) imaju skraćenicu h. g. Inače, datumi prate gregorijanski kalendar i imaju skraćenicu n. e., gdje je potrebno. Arapske riječi napisane su italikom, osim onih koje su ušle u opću upotrebu. Dijakritički znaci dodati su samo onim arapskim imenima koja se ne smatraju savremenim.

Od osnivanja 1981. godine, IIIT neprekidno služi kao glavni centar koji olakšava naučne napore zasnovane na islamskoj viziji, islamskim vrijednostima i principima. Istraživački programi Instituta, seminari i konferencije, u posljednjih trideset godina rezultirali su s više od četiri stotine pedeset naslova na engleskom, arapskom i drugim velikim jezicima.

Želimo izraziti zahvalnost autoru na saradnji, te uredničkom i izdavačkom timu Ureda IIIT-a u Londonu, i svim onim koji su direktno ili indirektno bili uključeni u pripremu ovog djela, uključujući Shiraz Khan i dr. Maryam Mahmood.

IIIT Ured u Londonu
Avgust 2014. godine

3 Vidjeti Taha J. Alalwani, *Apostasy in Islam, A Historical and Scriptural Analysis* (London: IIIT, 2011). Vidjeti, također, AbdulHamid Ebu Sulayman, *Apostates, Islam and Freedom of Faith: Change of Conviction vs Change of Allegiance* (Occasional Paper 22), (London: IIIT, 2013).



UVOD

Živimo u sasvim jedinstvenom vremenu, vremenu ljudskog razvoja bez presedana. Za razliku od prijašnjih civilizacija, koje su se odlikovale jasnim kulturnim i religijskim granicama, čovječanstvo danas živi u svijetu veoma različitih kultura, nacionalnosti i vjera. Globalizacija je tako umrežila svijet i učinila ga međuzavisnim i povezanim, da nijedna osoba ne može živjeti u izolaciji ili biti ravnodušna prema onom što se dešava drugdje. Neki kažu i da živimo u vremenu sekularizma. Ipak, uprkos tome i uprkos svim filozofskim predviđanjima iz devetnaestog i dvadesetog stoljeća koja se tiču smrti religije, religija se u trećem mileniju iznova pojavila kako bi u cijelom svijetu preuzela glavnu ulogu u oblikovanju ljudske svijesti i ponašanja i djelovanju na njih.

S obzirom na to da se globalizacija i oživljavanje religija javljaju u miljeu u kojem praktično svako živi na pragu nekog drugog, veoma je bitno da teolozi svih vjera iz vlastitih religijskih izvora izvedu koncepcije religijskog pluralizma tako da odgovaraju stvarnosti savremenog svijeta. Drugačije rečeno, sadašnji međuvjerski problemi ne mogu biti riješeni pomoću zastarjelih koncepcija. Potrebno je uložiti dodatne napore na polju teologije kako bi se razvili savremeni obrasci za mirnu religijsku koegzistenciju i međuvjerski dijalog.

Ova studija odgovor je na hitnu potrebu i izazov pronalaska učinkovitog i pozitivnog načina za saradnju s pripadnicima drugih religija. Ona istražuje kur'anske koncepcije normativnog religijskog pluralizma s ciljem da ponudi odgovore na pitanja kao što su: Motri li sam Kur'an normativni religijski pluralizam kao sistem vrijednosti ili samo kao metodu pomoću koje se može aktualizirati kur'anski pogled na svijet? Koja je glavna svrha kur'anaskog odobravanja normativnog religijskog pluralizma? Može



li se normativni islam uvijek poistovjetiti s djelovanjem njegovih pristalica? Proizilazi li postojeći negativni stav prema religijskom pluralizmu iz učenja islama ili iz konteksta danih okolnosti?

Najznačajniji ključ za odgovore na sva ova pitanja jest kur'anska egzegeza ili *tefsir*, koja ima odlučujući religijski utjecaj na svjesnost muslimana i glavni je preduvjet za muslimansko razumijevanje međuvjerskih odnosa. Problem leži u tome da gdje se kur'anski tekst jednom motrio dinamički, i tako dozvolio novo tumačenje religijske koegzistencije čuvajući religijski identitet muslimana i idući ukorak s univerzalnim ljudskim vrijednostima, taj je progres s vremenom usporio. Razumijevanje i povezivanje postali su historijski opterećeni metodološkim i društveno-političkim problemima, koje nose do danas. Ti problemi uključuju, naprimjer, pojavu određenih etičkih koncepcija iz kur'anskog teksta u historijskom kontekstu potpuno drugačijem od sadašnjeg, upotrebu atomističkog pristupa,⁴ opsežnu primjenu derogacija u odnosu na etičke norme prema nemuslimanima, isključujuću restrikciju određenih kur'anskih ajeta koji pozitivno govore o nemuslimanima na temelju shvatanja da je opći smisao ovih ajeta poznat samo muslimanima itd. Sve ove metodološke i društveno-političke okolnosti dovele su do toga da se u egzegezi izvedu značenja koja su ekskluzivistička u pogledu međuvjerskih odnosa. Sva ova ekskluzivistička tumačenja dovela su do zanemarivanja humanističkog pristupa⁵ kur'an-ske egzegeze i tako do narušavanja religijske koegzistencije.

Stoga je glavni cilj ove studije bio da iz Kur'ana izvede koherentnu koncepciju normativnog religijskog pluralizma i tako, s jedne strane, istraži progresivni način tumačenja Kur'ana ne samo u pogledu njegovog tekstualnog i historijskog konteksta nego i konteksta univerzalnih ljudskih vrijednosti, i da, s druge strane, istakne kako humanistički pristup tako i dinamičku i kreativnu narav kur'anske egzegeze, *tefsira*. Iz ovog razloga i zato što je u fokusu istraživanja upravo Kur'an, Hadis i islamska jurisprudencija (*fikh*) bit će razmatrani samo u onoj mjeri u kojoj egzegetski proces bude iziskivao, ali ne i kao glavna područja istraživanja. Budući da klasični atomistički pristup, koji se historijski primjenjivao na Kur'an kao glavno egzegetsko sredstvo, nije uspio proizvesti tematski dosljednu sliku organskog jedinstva Kur'ana, ovo istraživanje koristi se drugačijim pristupom, poznatim kao tematska egzegetska metoda. Cilj ove metode jeste da

4 Klasični metod egzegeze Kur'ana koji tumači Kur'an po principu ajet po ajet, počevši od prve sure i krećući se ka kraju, ne uzimajući u obzir tematsku povezanost ajeta.

5 Humanistički pristup egzegeze Kur'ana usredsređuje se na univerzalno prihvaćene ljudske vrijednosti i tako naglašava univerzalnost kur'anskog etičkog sistema.



dosljedno razjasni kur'ansku sveobuhvatnu koncepciju zadane teme.⁶ To smo učinili tako što smo tematski okupili relevantne kur'anske ajete kako bismo ih analizirali historijski, lingvistički i kontekstualno da bi na taj način razvili logičku kontrukciju⁷ koja će jasno predstaviti kur'ansko konceptualno jedinstvo teme. Historijska analiza izabраниh ajeta usredsređuje se na autentične prilike njihove objave (*esbab en-nuzul*), vjerodostojna tumačenja Poslanika, njegovih drugova i najstarijih među tabi'unima, te društveno-političko okruženje objave, Mekku i Medinu. Pod najstarijim sljedbenicima podrazumijeva se prva generacija sljedbenika, koja je živjela u vremenu najbližem vremenu Poslanika i koja je ono što zna naučila od Poslanikovih drugova. Ova vrsta analize osigurava da se u istraživanju ne naruši neko vjerodostojno, poslaničko tumačenje, a da u isto vrijeme istraživanje pruži čvrsto tlo za kritičko propitivanje historijskih tvrdnji, kao što je derogacija, jer se određivanje slučajeva derogacije u Kur'anu ne temelji na rasuđivanju, već na vjerodostojnoj Poslanikovoј predaji.⁸ Lingvističko istraživanje kur'anskih ajeta putem sintaksičke, morfološke i retoričke analize miri različita moguća značenja uzimajući u obzir nejasne kur'anske ajete (*mutešabih*). Kontekstualno razmatranje kur'anskih ajeta podrazumijeva posmatranje određenog tekstualnog konteksta ajeta koji se tumači, cjelokupni kur'anski kontekst tematski povezan s ajetom koji se tumači i, također, kontekst stvarnosti sadašnjeg svijeta, tj. ljudskog iskustva. Ovakva analiza sprečava parcijalnu selektivnost egzegetskog procesa, jer relevantne tematske poveznice omogućavaju da tema očuva koherentnost, kao i da ostane sveobuhvatna i u skladu s univerzalnim ljudskim vrijednostima.

Opravdanost tematskog pristupa proizlazi iz samog Kur'ana, jer je među naučnicima vrlo dobro poznata činjenica da objava ne predstavlja neku temu u konačnoj formi na jednom određenom mjestu. Prije se može reći da su njeni elementi izdijeljeni i razasuti u cijelom tekstu. Zbog toga je i sam Poslanik izvijestio da je dao različite upute na Kur'an kako bi razjasnio određeni problem ili značenje, što je poznato kao objašnjenje Kur'ana Kur'anom. Međutim, čini se da je sjeme tematskog pristupa kur'anskoј egzegetskoj analizi zasijano početkom 9. stoljeća, pošto dobro dokumentirane argumente koji podupiru ovu tvrdnju možemo pronaći u okviru arapske literature koja potječe iz tog perioda. Naprimjer, u svom enciklopedijskom djelu *Kitab el-hajevan*, el-Džahiz tematski istražuje i objašnjava različite pojmove, pomoću

6 Mustafa Muslim, *Mebahis fi et-tefsir el-mavdu'i* (Damascus: Dar el-kalem, 2000). str. 16.

7 Muhammad A. Draz, *The Moral World of the Qur'an* (London: I. B. Tauris, 2008), str. 3.

8 Fadl Abbas, *Itkan el-burhan fi 'ulum el-Kur'an*, (Amman: Dar el-furkan, 1997), vol. 2, str. 11–12.



tematske zbirke relevantnih ajeta o određenoj temi.⁹ Upotreba tematske metode u pogledu kur'anske egzegeze, također se u nekoj mjeri može pratiti u kasnijim djelima, kao što su: *Dževahir el-Kur'an* Ebu Hamida el-Gazalija, *el-Kešf 'an menahidž el-edille fi 'aka'id el-mille* Ibn Rušda i *Risala fi lafz es-sunna fi el-Kur'an* Ibn Tejjmije, itd.¹⁰

Uprkos ovim ranim koracima, tematsku metodu kao takvu nisu uvažavali niti se dalje razvijala sve do 19. stoljeća,¹¹ kada su je neki zapadni naučnici počeli primjenjivati s ciljem koherentnog razumijevanja kur'an-skih tema. Tako se 1840. godine u Parizu pojavila monografija pod naslovom *Le Koran: doctrines et devoirs*, koja je sadržavala tematski izbor iz Kur'ana. Pratila su je druga slična djela.¹² Čini se da je upotreba tematske egzegetske metode zapadnih naučnika privukla pažnju muslimanskih intelektualaca, koji su postali svjesni njenog značaja kao jednog od preciznih egzegetskih sredstava za razumijevanje organskog jedinstva Kur'ana. Naprimjer, vladalo je mišljenje da je Džemal ed-Din el-Afgani bio upoznat s najranijom tematskom studijom o Kur'anu, *Le Koran Analyse*, koju je napisao Jules Le Beaume i koja je objavljena u Parizu 1878. godine.¹³ Knjigu je preveo Muhammad Fuad Abd el-Baki 1924. godine i prvi put je objavljena u Kairu pod naslovom *Tefsir ajat el-Kur'an el-hakim*. Vrlo je moguće da je el-Afgani pokušao da promovira tematski pristup među muslimanima, jer je, prema nekim naučnicima, primjerak knjige *Tefsir ajat el-Kur'an el-hakim* kasnije pronađen kod njegovog učenika Muhammada Abduhua. Osim toga, on je izjavio da su ga neki autoriteti el-Azhara kritizirali jer je usvojio tematsku egzegetsku metodu.¹⁴ I doista, el-Afganijevo neslaganje s tradicionalnim načinom razmišljanja nekih učenjaka dobro je poznata činjenica. Naprimjer, u predavanju pod naslovom *Lecture in Teaching and Learning*, koje je održao 1882. godine u Kalkuti, pet godina nakon što je objavljena knjiga *Tefsir ajat el-Kur'an el-hakim*, iznosi:

9 Ebu Usman el-Džahiz, *Kitab el-hajevan* (Beirut: Dar el-džil, 1988), vol. 4, str. 461.

10 Samir Rashwani, *Menhedž et-tefsir el-mevdu'i li el-Kur'an el-kerim* (Haleb: Dar el-multaka, 2009), str. 80-99.

11 Jedan od značajnijih razloga zašto tematska egzegetska metoda, koja se temelji na rasuđivanju, nije procvjetala bio je, vjerovatno, shvatanje nekih srednjovjekovnih učenjaka da su razum i objava kontradiktorni ili, kako Amin kontroverzno tvrdi: "Nakon progona mu'atezilija, muslimani su ostali pod utjecajem konzervativaca još otprilike 1000 godina." Ahmed Emin, *Duha el-islam* (Kairo: Mektebe en-nehda el-misrije, 1978), vol. 3, str. 207.

12 Muhammad A. Draz, *The Moral World of the Qur'an* (London: I. B. Tauris, 2008), str. 2.

13 Samir Rašvani, *Menhedž et-tefsir el-mevdu'i li el-Kur'an el-kerim* (Haleb: Dar el-multeka, 2009), str. 110.

14 Ibid., str. 111.



Najčudnija stvar od svih jeste što je naša ulema [učenjaci] nauku podijelila na dva dijela. Jedan dio nazivaju muslimanskom naukom, a drugi evropskom naukom, zbog čega drugima zabranjuju da podučavaju neke korisne nauke. Nisu razumjeli da je nauka ta plemenita stvar koja nema nikakve veze ni s jednom nacijom, da je ne odlikuje ništa drugo osim nje same. Štaviše, sve što znamo znamo zahvaljujući nauci, i svaka nacija koja se proslavila, proslavila se zahvaljujući nauci... Islamska je religija od svih religija najbliža nauci i znanju, i ne postoji nesklad između nauke i znanja i temelja islamske vjere.¹⁵

Otpor koji postoji prema ovoj ideji ne može spriječiti njen razvoj u modernim vremenima. Smatra se da je prvi službeni poziv za usvajanje tematske metode na polju kur'anske egzegeze uputio Emin el-Huli u 20. stoljeću.¹⁶ Shodno tome, prvu doktorsku disertaciju posvećenu tematskom istraživanju Kur'ana pod naslovom *el-Vahde el-mevdu'ijje li el-Kur'an el-kerim* [Tematsko jedinstvo Časnog Kur'ana] odbranio je Muhammed Mahmud Hijazi 1967. godine na Univerzitetu el-Azhar. Od tada, tematski je pristup postepeno stjecao priznanje na polju kur'anske egzegeze u cijelom svijetu tako da je uključen u univerzitetski program u mnogim zemljama, što je dovelo do provođenja velikog broja tematskih istraživanja o različitim temama iz bogate riznice kur'anских tema.

Međutim, problem normativnog religijskog pluralizma u Kur'anu nije bio u cijelosti tematski obrađivan, uprkos tome što je ova tema za moderno doba suštinski važna. Iako je tačno da su neki elementi kur'anškog normativnog religijskog pluralizma istraživani, obrađivani su samo fragmentarno, što onemogućuje da se prenese sveobuhvatna koherentna slika kur'anske upute u vezi s etičko-bihevioralnim obrascem odnosa prema nemuslimanima. U drugim slučajevima, autori su nerijetko težili da naširoko istraže islamsko shvatanje religijskog pluralizma kao društveno-političkog fenomena pristupima koji se razlikuju od tematske egzegetske metode. Naravno, sva ova djela pozitivno su utjecala na ovu studiju kako tematski tako i metodološki. Naprimjer, u knjizi *Quran, Liberation and Pluralism* (1997), pokušavajući da rastumači kur'anšku poziciju prema nemuslimanima u društveno-političkom kontekstu aparthejdskog režima u Južnoj Africi, Farid Esack teži da uspostavi ravnotežu između dva kontradiktorna pristupa: prvi, kojim su se koristili neki liberalni naučnici, jednostavno zanemaruje ajete u kojima se osuđuju određene karakteristike

15 Nikki Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (Los Angeles: University of California Press, 1968), str. 107.

16 Samir Rašvani, *Menhedž et-tefsir el-mevdu'i li el-Kur'an el-kerim* (Haleb: Dar el-multeka, 2009), str. 113.



nemuslimana, dok drugi, kojim su se koristili neki konzervativni naučnici, pribjegava egzegezi koja predočava isključujuća značenja koja se odnose na međuvjerske odnose. Tako Esack, uprkos tome što često zanemaruje kur'anski kontekst – ključno egzegetsko sredstvo za sveobuhvatno otkrivanje unutrašnje tematske strukture teme – ističe vrijednu ideju da kur'anska egzegeza mora djelovati u skladu s kontekstom koji okružuje komentatora i univerzalnim ljudskim vrijednostima.

Knjiga *Quran, Liberation and Pluralism* može se posmatrati kao praktična primjena zaključaka i preporuka koje je Jane D. McAuliffe predstavila u knjizi *Qur'anic Christians* (1991). McAuliffe posmatra kur'ansku egzegezu (*tefsir*) kao najznačajniji ključ za muslimansko shvatanje kršćana. Međutim, nakon što je otkrila da tumačenje kur'anskog teksta može biti proizvod uma tumača koji je zaokupljen svojim društveno-političkim kontekstom, McAuliffe navodi da bi trebalo hitno kreirati strategije tumačenja, što je zaključila nakon što je istražila nezanemarljiv dio tefsirske literature. Po njenom mišljenju, to kako kršćani određuju sebe na sociološkom i teološkom nivou ne poklapa se s onim kako ih muslimani određuju. Prema McAuliffe, uzrok izostanka sličnosti između kur'anskih kršćana i žive zajednice ljudi koji sebe nazivaju kršćanima uglavnom je u tumačenjima Kur'ana, koja imaju odlučujuću religijsku ulogu u svijesti muslimana. Dakle, istraživanje McAuliffe postaje važno zbog ideje o ponovnom istraživanju kur'anskog teksta, koji "ostaje podatan za interpretaciju, otvoren za otkrivanje novih uvida i naznaka, otvoren da podstakne nova tumačenja ovih svetih izvora za muslimansko-kršćansko zbližavanje.¹⁷ Međutim, očigledno je da se ideja o tematskom pristupu Kur'anu u knjizi ne nudi kao rješenje koje može ispraviti nemoć klasične tefsirske literature da kreira razlošan model međuvjerskih odnosa. Štaviše, prijedlog autorice da se formiraju nove strategije tumačenja u skladu s društveno-političkim kontekstom mogao bi prouzrokovati metodološku zabrinutost, ako se shvati da kur'anski tekst treba tumačiti sve dok ne ispliva značenje koje odgovara društveno-političkom *statusu quo*.

David Marshal u knjizi *God, Muhammad and the Unbelievers* (1999) također analizira odnos između muslimana i nemuslimana u Kur'anu. Marshall pokušava dokazati da iskreni vjernik nagonski teži da svojim ponašanjem i djelovanjem imitira božanski um. Problem nastaje što, prema njegovom mišljenju, u slučaju islama, ovo znači objavu rata "nevjernicima". Smatra li on da je ovaj model dat muslimanima? Jasno je što on implicira. Međutim, pojednostavljeni zaključak koji se može izvući iz ove šematske studije

17 Jane D. McAuliffe, *Qur'anic Christians* (Cambridge: Cambridge, 1991), str. 292.



pogrešan je, jer su zanemareni lingvistički signali ajeta i nisu uzete u razmatranje historijske okolnosti koje pomažu pri određivanju motiva za borbu. Uprkos navedenom, autor unapređuje jedan značajan pristup koristeći se tematskim posmatranjem kako razvoja tako i napretka važnih ličnosti u Kur'anu kroz okolnosti koje se neprekidno mijenjaju.

Za razliku od Marshalla, koji jasno pravi distinkciju između vjernika i nevjernika na osnovu klasične podjele na muslimane i nemuslimane, Izutsu u svome djelu *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (2002) pokazuje da dva termina, vjerovanje (*iman*) i nevjerovanje (*kufir*), imaju veoma složene semantičke strukture. Ove strukture sačinjava širok opseg riječi i pojmova koji prenose nijanse značenja; i pozitivna i negativna značenja, koja oslikavaju i vjerovanje i nevjerovanje, mogu biti ispoljena u različitim grupama među ljudima i na različitim nivoima društvenog ponašanja. Prema tome, definicija vjernikā i nevjernikā prema Izutsuovoj semantičkoj analizi ovih pojmova, nije tako jednostavna kako se prikazuje u Marshallovom djelu. Međutim, suštinski je važno Izutsuovo zapažanje o postojanju dva različita nivoa odnosa: odnosa među ljudima i odnosa između ljudi i Boga. Autor pravi razliku između ovih odnosa i prve naziva horizontalnim odnosima, povezanim sa socijalnom etikom, a druge vertikalnim odnosima, povezanim s religijskom etikom. Iako sam Izutsu priznaje da "islamska misao, u svojoj kur'anskoj etapi, ne pravi istinsku razliku između religijskog i moralnog",¹⁸ podjela odnosa na horizontalne i, figurativno rečeno, vertikalne odnose važna je formula za razumijevanje kur'anske koncepcije religijskog pluralizma i to uglavnom zbog toga što se u Kur'anu javlja jedan broj ključnih pojmova koji su karakteristični za vertikalne odnose između ljudskih bića i Boga. Primjena ovih pojmova na horizontalne odnose među ljudima neizbježno dovodi do napetosti među njima. Jedan od primjera za to jeste da, prema islamu, samo Bog može suditi o vjerovanju ljudi, i niko među ljudima ne smije imati to pravo, uključujući Poslanika.

Još jedna važna studija koja istražuje kur'anski pogled na religijsku raznovrsnost jest *The Qur'an and the West* (2006) Kennetha Cragga. Zasnivajući svoj argument na činjenici da je broj dvosmislenih tekstova u Kur'anu mnogo veći od broja jasnih, Cragg u svom djelu navodi da određeni pasaži iz Kur'ana mogu biti interpretirani na različite načine tako da kur'anski svjetonazor može biti prilagođen univerzalnim ljudskim vrijednostim. Nakon što je ovu teoriju primijenio na dvanaest izabраниh odlomaka iz Kur'ana, autor zaključuje da se u Kur'anu ljudskost najšire obrađuje i da predstavlja

18 Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (McGill-Queen's University Press, 2002), str. 252.



središnji kur'anski koncept ljudskih odnosa. Dakle, kur'anski pasaži koji izgledaju kao da protivrječe univerzalnim moralnim vrijednostima, kao što su milost i samilost, moraju biti interpretirani u svjetlu te široke ljudske sfere u Kur'anu. Sada je važno istaći da se Craggov tematski pristup istraživanju Kur'ana razlikuje od Marshallovog (1999).

Bez sumnje, ova djela samo su neki primjeri istraživanja Kur'ana usmjerenih na probleme vezane za međuvjerske odnose. Postoji mnogo drugih djela koja razmatraju različite elemente normativnog religijskog pluralizma. Ipak, čini se da su se muslimanski naučnici rijetko i nerado posvećivali istraživanju teme religijskog pluralizma. Moguće je da je jedan od razloga za to sam pojam, koji označava relativno novu ideju nastalu u zapadnom kontekstu kao ideologija za pomirenje kršćanskih denominacija u sukobu. Prihvatiti ju značilo bi da se jedna ideja ili teorija izvan kur'anskog sadržaja uvodi u Kur'an kako bi se Kur'an proučavao u skladu s tom teorijom. Ovakav induktivni postupak, koji nastoji da shvati kur'anski svjetonazor, ili da izvuče određene principe iz njega, tako što kreće od vanjske stvarnosti ka kur'anskom tekstu, muslimanski naučnici smatrali su kontroverznom u primjeni tematskog egzegetskog pristupa. Naprimjer, čini se da Abd es-Settar Said, u svom tematskom istraživanju Kur'ana, predlaže da temu treba izvesti iz samog Kur'ana i da naziv teme treba biti riječ iz Kur'ana ili njena izvedenica, koju ne treba zamjenjivati modernim terminima ili miješati s njima.¹⁹ Poređenja radi, Bakir es-Sadr jasno naglašava potrebu provođenja tematske analize tako što će se krenuti od stvarnosti, od ljudskog iskustva, i kretati ka kur'anskom tekstu. Prema mišljenju autora, ovaj induktivni pravac dopušta, s jedne strane, ispitivanje odnosa Kur'ana prema religijskim, društvenim i naučnim pitanjima povezanim sa stvarnim i savremenim životom čovjeka, a s druge strane, približavanje ljudskog iskustva Kur'anu kako bi bilo vrednovano i popravljeno u skladu s božanskom uputom.²⁰ Čini se da je riječ o običnom neslaganju među naučnicima tako da jedna grupa naglašava kur'anski tekst ne odbacujući značaj stvarnosti, dok druga grupa pridaje veću važnost stvarnosti kao putu za bolje razumijevanje teksta. U ovom slučaju, izgleda da je pravi pristup primjena tematske analize Kur'ana u postupku koji ima dva nivoa ili smjera: "Krenuti od stvarnosti, od pravih pitanja i problema ka izvorima, i od izvora nazad ka stvarnosti. Drugim riječima, i induktivna i

19 Abd es-Settar Said, *el-Medhal ila et-tefsir el-mevdu'i* (Kairo: Dar el-tevzi' ve en-nešr el-islamije, 1991), str. 58–59.

20 Muhammed Bakir es-Sadr, *el-Medrese el-Kur'anijje* (Merkez el-ebhas ve ed-dirasat et-tahasusijja li eš-Šehid es-Sadr, 1421. h. g.), str. 26–36.



deduktivna metoda trebale bi biti upotrijebljene istovremeno.”²¹ Ovaj dvosmjerni pravac može se prepoznati i u djelu Muhammada Draza *The Moral World of the Qur’an*, u kojem tematsko proučavanje kur’anskog etičkog sistema predstavlja odgovor na moralnu zabrinutost, koja nastaje kao posljedica shvatanja vrijednosti slobode kao ideje bez ograničenja u zapadnom kontekstu. Ovo je razlog zbog kojeg autor navodi da, prema Kur’anu, moralnost i cijeli etički sistem propadaju bez osjećaja obaveze i odgovornosti.²²

Ustvari, pristup koji podrazumijeva dvosmjerni pravac oslanja se na Kur’an, jer neki ajeti propisuju posmatranje svijeta s ciljem da bude istražen i da se izvuku pouke iz ljudskog iskustva na temelju indukcije, dok neki drugi ajeti pružaju smjernice pomoću kojih se kreće od samog teksta upotrebom dedukcije. Također, neki su kur’anski ajeti objavljeni kao odgovor na stvarne probleme nastale u vrijeme objave, dok su drugi objavljeni neovisno, bez povoda objave.²³ Dakle, što se tiče prvog procesa, on je započeo od stvarnosti, od ljudskog iskustva, koji je bio povod objavi (*sebeb nuzul el-ajat*) i završio se kao objavljena božanska uputa u formi teksta. Što se tiče drugog procesa, on se najprije javio kao božanska uputa u formi teksta kako bi bio upotrijebljen u stvarnosti. Zapravo, harmoničan odnos koji postoji između univerzuma i Kur’ana nešto je prirodno, jer je Kreator univerzuma Onaj Koji je objavio Kur’an, i stoga postoje dva načina otkrivanja istine. Prvi vodi do istine tako što će se otkriti nepromjenljivi božanski zakoni (*el-sunen el-ilahijje*) u univerzumu putem ljudskog historijskog, naučnog, empirijskog i socio-političkog iskustva u civilizacijskom procesu, dok drugi vodi do istine putem božanske objave.

Dakle, primjena tematskog pristupa Kur’anu za proučavanje normativnog religijskog pluralizma jest pokušaj da se u vezi s ovim pitanjem istraži Kur’an radi božanske upute. Iako se termin “religijski pluralizam” nedavno pojavio, utjecaji i problemi u vezi s njim stari su koliko i samo čovječanstvo. Također, bilo bi dobro istaknuti da, iako termin “religijski pluralizam” ne postoji u Kur’anu, elementi i značenja ovog termina provlače se kroz cijeli kur’anski tekst. Shodno tome, ova tematska analiza Kur’ana jest proučavanje cijelog procesa, a ne jednog pojma, jer istražuje različite etičke probleme, strukturne elemente i ciljeve koji se tiču normativnog religijskog pluralizma. Analiza će zbog toga biti usredsređena na

21 Mehmet S. Aydin, *Islam and Challenges of Pluralism*, (<http://www.cie.ugent.be/maydien1.htm>, 2005).

22 Muhammad A. Draz, *The Moral World of the Qur’an* (London: I. B. Tauris, 2008), str. 13–116.

23 Samir Rašvani, *Menhedž et-tefsir el-mevdu’i li el-Kur’an el-kerim* (Haleb: Dar el-multeka, 2009), str. 214.



ajete povezane s različitim pitanjima normativnog religijskog pluralizma i na taj način bit će predstavljen univerzalni etički sistem Kur'ana koji se ovih pitanja tiče.

Da bismo istražili kur'ansko shvatanje normativnog religijskog pluralizma na tematskoj osnovi, važno je najprije razumjeti intelektualni doživljaj religijskog pluralizma uopće. To se može učiniti tako što ćemo iz debate, koja o ovom pitanju traje, izvući glavna gledišta, problematična područja, predložena rješenja i historijske prakse.²⁴ U prvom poglavlju istražena je aktualna rasprava o religijskom pluralizmu uz ilustriranje kako kompleksnosti pojma tako i činjenice da se mnogi drugi termini upotrebljavaju kao njegovi sinonimi. Ova činjenica otkriva nam da postoje različiti tipovi religijskog pluralizma; neki su povezani s pitanjima religijske istine i spasenja, i prema tome imaju eshatološke dimenzije i implikacije; neki su povezani s etičko-biheviornalnim modelom za ljude različitih religija i u skladu s tim utemeljeni na zemaljskim obilježjima koja su značajna za proces izgradnje mira; a neki se pozivaju na religijske izvore i tako usredsređuju na epistemološke posljedice religijskog pluralizma. Međutim, analiza pokazuje da je za kur'anski sadržaj relevantan normativni religijski pluralizam, koji se temelji na etičko-biheviornalnom obrascu za ljude različitih religija. Ovo poglavlje također pruža uvid u neke historijske prakse normativnog religijskog pluralizma kako bi bili istaknuti njegovi značajni aspekti.

U drugom poglavlju tematski su istražene neke moralne osnove normativnog religijskog pluralizma u Kur'anu, kao što su sloboda vjerovanja, ljudsko dostojanstvo, poštenje, zabrana vrijeđanja onoga što je drugima sveto i oprost. Ispitivanjem kur'anskog stava prema moralnim osnovama postavljen je i temelj na kojem se može zasnovati legitimnost normativnog religijskog pluralizma. Glavni argument u ovom poglavlju jest da su ove etičke osnove univerzalno propisane i prodiru u unutrašnje dimenzije ljudskog ponašanja i na taj se način onemogućava ekskluzivizam i primjena normativnog religijskog pluralizma na temelju lažne diplomatije ili bilo kakve skrivene strategije inkluzivizma. Drugim riječima, u ovom poglavlju istaknuto je da se univerzalnost kur'anskog etičkog sistema protivi tvrdnji o ekskluzivizmu s obzirom na nečiji etičko-biheviornalni obrazac prema ljudima različitih religija.

U trećem poglavlju ispituje se kur'anski odnos prema trima glavnim dijalektičkim elementima normativnog religijskog pluralizma: zajedničkim karakteristikama, raznovrsnosti i konstruktivnom razgovoru. Iznosi

24 Muhammed Bakir es-Sadr, *el-Medrese el-Kur'anijja* (Merkez el-'abhas ve ed-dirasat et-tahasusijje li eš-Šehid es-Sadr, 1421. h. g.), str. 29.



se tvrdnja da su sličnosti i posebnosti u Kur'anu predstavljene kao prirodne činjenice. S druge strane, pokazano je da Kur'an unapređuje konstruktivni razgovor kao jedno od suštinski važnih sredstava komunikacije od kojeg se očekuje da uspostavi balans između religijskih sličnosti i posebnosti i tako spriječi da proces religijskog pluralizma bira između krajnosti. Ustvari, u ovom poglavlju nudi se drugi argument protiv ekskluzivizma u međuvjerskim odnosima.

U četvrtom poglavlju istražuju se glavni ciljevi normativnog religijskog pluralizma u Kur'anu. Iznosi se tvrdnja da Kur'an ukazuje na četiri univerzalna cilja međuljudskih odnosa: međusobno razumijevanje – *ta'aruf*; zajedničko sudjelovanje – *ta'avun*; zajednički doprinos – *istibak el-hajrat*; međusobnu podršku – *tedafu'*. Ova četiri cilja predstavljena su samo u medinskim surama i tekstualnom kontekstu religijske raznovrsnosti i mogu poslužiti kao glavni ciljevi normativnog religijskog pluralizma, te iskorišteni u građenju uvjerljivog argumenta protiv ekskluzivizma.

Peto poglavlje usredsređuje se na neke slučajeve i okolnosti koji nazgled protivrječe kur'anskom etičkom sistemu, a naročito normativnom religijskom pluralizmu. Da budemo precizniji, u ovom se poglavlju ispituju glavni razlozi i opseg dva kur'anska propisa: borba protiv nemuslimana i zabrana uzimanja nemuslimana za "prijatelje" (*evlija'*). Iznosi se tvrdnja da se naredba o borbi ne zasniva na sistemu vjerovanja drugih, već prije na tome što ti drugi ugnjetavaju i započinju rat protiv nevinih ljudi. Dakle, opseg kur'anske naredbe o borbi ograničen je na ljude rata. Što se tiče kur'anskog propisa da jevreje i kršćane ne treba uzimati za *evlija'*, nakon analize ograničen je na dva aspekta: prvi, strogo teološki, povezan s pitanjem apostazije, i drugi, koji se odnosi na bilo kakvo udruživanje s jevrejima i kršćanima protiv islama. U ovom se poglavlju iznose argumenti protiv tvrdnji da je drugačiji sistem vjerovanja drugih razlog za borbu protiv njih ili za njihovo odbacivanje.

Argumentacija u ovoj knjizi logički je postavljena i zasniva se na zaključcima izvedenim iz sabranih kur'anskih ajeta, koji predstavljaju važne etičke i strukturalne elemente normativnog religijskog pluralizma, pri čemu je za proučavanje Kur'ana izabran tematski pristup. Inače bi, kako Draz ističe, istraživanje izgledalo "kao zbirka nepovezanih i nestrukturiranih tema"²⁵, a takav je, zapravo, slučaj s mnogim tematskim studijama o Kur'anu.

Na kraju, vrijedi spomenuti da, iako je upotrijebljen tematski egzegetski pristup u svrhu izvođenja ideja iz Kur'ana, to nije moguće izvesti

25 Muhammad A. Draz, *The Moral World of the Qur'an* (London: I. B. Tauris, 2008), str. 3.



neovisno o klasičnoj atomističkoj metodi koja je usmjerena na lingvističku i historijsku analizu kur'anskih ajeta, jer su ova dva pristupa komplementarna. Zbog toga i zato što se istraživanje tiče kur'anske egzegeze, ova studija usredsređuje se na tri utjecajna i temeljna klasična izvora iz tefsirske literature: et-Taberijevo djelo *Džami' el-bejan fi tefsir el-Kur'an*, koje pruža bogati narativni korpus od suštinskog značaja za historijsku analizu ajeta; ez-Zamahšerijevo djelo *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil*, koje predstavlja ključno djelo egzegetske literature u pogledu lingvističke analize Kur'ana; i er-Razijevo djelo *Mefatih el-gajb* koje pruža teoretska i pojmovna objašnjenja ajeta. Ova tri klasična izvora često se porede s tri moderna izvora tefsirske literature: Ibn Ašurovo djelo *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir*, koje se u određenoj mjeri razumijeva kao nastavak ez-Zamahšerijevog *el-Keššafa*; et-Tabatabaijevo djelo *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an*, koje je veoma korisno, jer osigurava tematske poveznice među ajetima, te pruža dobre konceptualne zaključke. Ovo djelo metodološki podsjeća na er-Razijev *Mefatih el-gajb*; i eš-Ša'aravijev *Tefsir* jedno je od najnovijih egzegetskih djela u savremenom dobu koje nudi detaljnu lingvističku analizu kur'anskih ajeta. Međutim, budući da je glavni cilj studije da istraži kur'ansko poimanje normativnog religijskog pluralizma, a ne shvatanja određenih djela tefsirske literature, u nekim su slučajevima egzegetski izvori uzeti iz proširene literature.



ŠTA JE RELIGIJSKI PLURALIZAM?

Religijski pluralizam nejasna je i kompleksna ideja. Ova njegova složena priroda dovela je do nastanka mnogih značenja koja nisu u skladu s islamskim učenjima, zbog čega je pokrenuta žustra rasprava među naučnicima i zbog čega su kontroverze podgrijavane do te mjere da tema nije privukla dužnu pažnju istraživača na polju proučavanja Kur'ana i Hadisa. Međutim, složenost fenomena nije izlika da se on u potpunosti odbaci. To znači da se vrijednost teme mora objasniti dekonstrukcijom predmeta i njegovom detaljnom analizom kako bi se otkrilo ono što je relevantno za islam i ono što može biti tematski istraženo u svjetlu Kur'ana s ciljem utvrđivanja božanske upute.

U nastavku će biti prezentirana najvažnija stajališta religijskog pluralizma i potom analizirana s ciljem istraživanja razlika i sličnosti među njima. Različiti tipovi religijskog pluralizma potom će biti opisani i klasificirani prema temeljnim karakteristikama. Ova analiza pomoći će da se relevantni tipovi i elementi religijskog pluralizma prepoznaju i stave u islamski okvir.

[1] RAZLIČITI POGLEDI NA RELIGIJSKI PLURALIZAM

Na početku ovog poglavlja bilo bi dobro spomenuti Johna Hicka, jednog od najpoznatijih svjetskih teoretičara religijskog pluralizma. U djelu *An Interpretation on Religion: Human Responses to the Transcendent* (1989), Hick proučava religijski pluralizam u najširem smislu i tvrdi da niti jedna religija nema monopol na istinu ili način života koji vodi ka spasenju. Spase-



nje je, prema Hicku, proces transformacije čovjeka u ovom životu, od prirodne egocentričnosti ka novoj orijentaciji okrenutoj transcendentnoj božanskoj zbilji, Bogu, koja u konačnici vodi ispunjenju izvan ovog života.

Svoju teoriju religijskog pluralizma Hick temelji na glavnoj ideji da je božanska zbilja izvan opsega ljudskog pojmovnog sistema i zato postoji razlika između Boga u Njemu samom i Boga u ljudskom znanju. Pošto Hick Boga opisuje kao "neizrecivu Zbilju", kaže da samo ljudski spoznajni odzivi Bogu, koji su nastali i razvijali se u različitim historijskim i kulturnim situacijama, mogu biti znani ljudima, a da se Božija Zbilja ne može spoznati. S obzirom na to da nijedno ljudsko biće ne može spoznati božansku Zbilju u sebi i po sebi, to podrazumijeva, po Hickovom mišljenju, da su sve religije podjednako vrijedne, i da predstavljaju samo različite percepcije Boga. Ključni problem s Hickovom teorijom jeste što zanemaruje, kako se čini, božansku Objavu, koja se, kao izvoriste svih religija, manifestirala tokom čitavog postojanja ljudskog roda, odabirući, umjesto toga da se usredsredi na spoznajne reakcije čovjeka na božansku stvarnost. Na ovaj se način vrlo vjerovatno isključuju kako pravni tako i praktični aspekti religije.

I u svojoj knjizi *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (1986) Gavin D'Costa proučava i oštro kritizira Hickovu tezu religijskog pluralizma tvrdeći: "Postoji realna mogućnost da se novi kopernikanski obrat u Hickovom pluralističkom obrascu zasniva na agnostičkim pretpostavkama."²⁶

Neslaganje kršćanskih teologa o pitanju religijskog pluralizma izražava iz dva tradicionalno sačuvana kršćanska aksioma. Prvi tvrdi da se spasenje može postići samo pomoću Isusa Krista, dok drugi navodi da Bog žudi za spasenjem cijelog ljudskog roda. D'Costa pokušava da zadrži oba ova, naizgled kontradiktorna, ali najvažnija kršćanska aksioma kako bi uspio da se nosi s izazovima koje postavljaju druge religije, a da odbrani ključna vjerovanja kršćanstva. Zato D'Costa zaključuje da je svako spasenje spasenje u Kristu Božijom milošću. Međutim, javlja se jedan problem. Budući da kršćansko Evanđelje nije doprlo do svih ljudi a da u tome nema njihovog grijeha, to znači da Bog mora na neki način ponuditi milost svima onima koji se nisu na pravi način susreli s Evanđeljem. Prema autoru, ova ponuda mora doći kroz nekršćanske religije koje "imaju ograničenu vrijednost sve do istinskog susreta s kršćanstvom".²⁷ Smisao D'Costinog stajališta o susretu religija odražava se u riječima T. S. Eliota:

26 Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1986), str. 40.

27 Ibid., str. 111.



Mi nećemo prestati da istražujemo
 I kraj sveg našeg istraživanja
 Bit će kad, odakle smo krenuli, stignemo
 I to mjesto prvi put spoznamo.²⁸

Hans Küng (1991) smatra da ova ideja religijskog pluralizma nije rješenje za postizanje mira među religijama, već predlaže strategiju koju naziva “strategijom zagrljaja”.²⁹ Mada se čini da ova strategija poziva na toleranciju, ona se, zapravo, “pokazuje kao neka vrsta osvajanja zagrljajem, kao pitanje priznavanja valjanosti pripitomljavanjem i kao integracija gubljenjem identiteta. Nijedna ozbiljna religija koja teži da ostane vjerna svojim principima neće dozvoliti da se takvo što desi.”³⁰

Dakle, umjesto da se upušta u beskrajne rasprave koje se tiču pitanja istine i spasenja, Küng pitanje religijskog pluralizma odmiče od strogo teoloških pitanja, i više ga približava etičkoj ravni. U svojoj knjizi *Global Responsibility: In Search of New World Ethic* on moralnu krizu postmodernog svijeta vidi kao priliku da se sve religije okupe pod istu kapu zajedničke odgovornosti s ciljem izbjavljanja svijeta iz krize. Međutim, budući da religije, navodno, ne mogu uspjeti u nekom zajedničkom projektu prije nego se uspostavi mir među njima, Küng predlaže, a u vezi s religijskim pluralizmom, nešto što on naziva “ekumenskom strategijom”.³¹ Ekumenska strategija zasniva se na ideji da sve velike religije imaju potencijalno duhovno i etičko bogatstvo i da zajednička religijska osnova za ljudske vrijednosti može biti postavljena pomoću univerzalnog etičkog kriterija – ljudskog dostojanstva. Međutim, neizrecivo je važno da svaka religija samokritikom shvati da “granica između istine i neistine nije *a priori* podudarna s granicom između vlastite religije i religije drugih”.³²

Küngove ideje religijskog pluralizma slične su idejama Jonathana Sacksa koje iznosi u svom djelu *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*. Sacks ljudsko dostojanstvo poima kao centralni aspekt religijskog pluralizma, kojem treba težiti i koje treba uvažavati, ne samo u onom što se smatra zajedničkim za ljudska bića nego i onom po čemu se u biti razlikuju, jer napetost među religijama raste upravo u vezi s pitanjima različitosti: “nije nam potrebna samo teologija sličnosti nego i

28 T. S. Eliot, *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot* (London: Faber and Faber, 1969), str. 197.

29 Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of New World Ethic* (London: SCM Press Ltd, 1991), str. 80.

30 Ibid., str. 81.

31 Ibid., str. 85.

32 Ibid., str. 81.



teologija različitosti".³³ Nadalje, novu teologiju različitosti potrebno je uobličiti na temelju moralnih principa, koji bi mogli dovesti do globalnog sporazuma, kao što su: odgovornost, doprinos, samilost, kreativnost, saradnja, očuvanje i pomirenje.

Sacks kritizira Platonovu ideju (u *Državi*) da je religijska istina univerzalna, to jest, uvijek ista za svakoga. Za njega je religijska istina specifična za svaku religiju i upravo u tome vidi ono što približava jednu religiju drugoj. Svakoj osobi mora biti dozvoljeno da živi prema vjeri koju smatra ispravnom, a religija mora napustiti historijski cilj nametanja jedne istine pluralnoj planeti. Ova ideja nastala je kada su se ibrahimovske religije susrele s grčkim i rimskim imperijalizmom i potom razvile težnju da osvoje ili preobrate svijet.

Religijski univerzalizam temelj je na kojem Seyyed Hossein Nasr izgrađuje svoju teoriju religijskog pluralizma. Iako se Nasrovo viđenje međuvjerskih odnosa provlači kroz sva njegova djela, on ovoj temi posebnu pažnju posvećuje u knjizi *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (2002). Nasrova teorija religijskog pluralizma zasniva se na jednoći Boga (*tevhid*). Jednoća Boga glavni je aksiom islama. I više od toga, za muslimane, to je centralna osovina svih monoteističkih vjera. Znajući da je islam pokoravanje jednom Bogu, Nasr ukazuje na to da "islam ne predstavlja samo religiju objavljenu poslaniku Muhammedu kroz Kur'an već sve izvorne religije kao takve".³⁴ Dakle, autor naglašava ideju da je islam unutrašnji put od ljudskih srca do jednoće Boga, što je proces koji on naziva "univerzalnom prirodom istine" ili što Frithjof Schuon, koji je utjecao na Nasra, imenuje kao "transcendentno jedinstvo religija", ili što Reza Shah-Kazemi (2006), na kojeg je, pak, utjecao Nasr, određuje kao "metafizički univerzalizam".

Iako Nasr priznaje da sve religije imaju svoje posebnosti koje se moraju uvažavati, njegova teorija univerzalne istine vodi ga do zaključka de je uvjet za jednog vjernika (*mu'min*), za razliku od nevjernika (*kafir*), vjera (*iman*) u jednog Boga, a ne religija (*din*). Zato, "ko god vjeruje i prihvata jednog Boga ili Vrhovni princip jest vjernik ili *mu'min*, a ko to ne čini jest nevjernik ili *kafir*, kakva god da je nominalna i vanjska etička i, čak, religijska identifikacija te osobe".³⁵ Shodno tome, ova Nasrova tvrdnja podrazumijeva da kada osoba izrekne prvo svjedočenje (*šehada*) islama "Samo je

33 Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London: Continuum, 2002), str. 21.

34 Seyyed H. Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harper Collins Publishers, 2002), str. 8.

35 Ibid., str. 43.



jedan Bog”, tj. *La ilaha illallah*, postaje vjernik, dok drugo svjedočenje, “Muhammed je Božiji poslanik”, tj. *Muhammed resulullah*”, određuje da ta osoba kao vjernik pripada islamskoj vjeri. Nasrovo shvatanje religijskog pluralizma u njegovoj je knjizi promovirano kao rješenje za današnje besprimjerne historijske uvjete kada se cijelo duhovno nasljeđe čovječanstva suočava s velikom opasnošću.

Međutim, Legenhausen ne staje u odbranu ove Nasrove teze kad kaže da “prihvatiti samo neke od poslanika (a. s.)³⁶ uz isključivanje drugih, naročito Muhammeda (s. a. v. s.)³⁷ uz opravdanje da tu nema nikakve razlike, jer sve religije u konačnici kažu istu stvar, znači ne poslušati božanski poziv”.³⁸ Dalje obrazlažući ono što je rekao, kaže:

Prema islamu, ispravna religija koju je Allah odredio jeste ona koja je objavljena posljednjem od Njegovih poslanika, Muhammedu (s. a. v. s.); tu religiju, i nijednu drugu, Allah traži od cijelog čovječanstva. [...] U savremenom dobu, opći islam podrazumijeva specifični islam, i ovo mora biti jasno kako neko ne bi pogrešno razumio islamsko shvatanje religijske raznovrsnosti.³⁹

Legenhausenovo stajalište može se činiti isključivim, ali ostaje činjenica da on svoju teoriju religijskog pluralizma zasniva na argumentu da postoji mnoštvo religijskih pluralizama. Naprimjer, on religijski pluralizam koji se odnosi na spasenje naziva soteriološkim pluralizmom, i na sličan način određuje aletički religijski pluralizam kao pluralizam koji se odnosi na istinu i vjerovanja. Legenhausen, također, spominje normativni religijski pluralizam, koji se tiče načina na koji sljedbenici jedne religije postupaju prema sljedbenicima drugih religija.⁴⁰ Dakle, autor uočava različite vrste religijskog pluralizma i određuje stajalište islama prema svakoj od njih. Primjera radi, prema njegovom mišljenju, što i navedeni citat jasno pokazuje, islam je ekskluzivistički u pogledu aletičkog religijskog pluralizma, dok je u pogledu soteriološkog religijskog pluralizma, po autorovom mišljenju, spasenje moguće za nemuslimane Božijom milošću, ali ne zato što je njihova vjera ispravna. Što se tiče normativnog religijskog pluralizma, autor preporučuje da “je odgovornost istinskih vjernika da prema sljed-

36 A. s. skraćena je za *'alejhi / alehim selam* (Neka je mir na njega / njih).

37 S. a. v. s. skraćena je za *sallallah 'alejhi ve sellem* (Neka je mir i spas Božiji na njega).

38 Muhammad Legenhausen, “A Muslim’s Non-Reductive Religious Pluralism”, u *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, ur. Roger Boase, str. 51–73. (Aldershot: Ashgate, 2005), str. 66.

39 Ibid., str. 65–66.

40 Ibid., str. 53–56.



benicima drugih tradicija postupaju tako što će ih prihvatiti i uvažavati”.⁴¹

Općenito govoreći, Muhammad Amarah u knjizi *el-Islam ve et-ta'addudijje [Islam i pluralizam]* (2007) izvodi zaključak da pluralizam, prema islamu, nije samo predodžba kako tolerirati druge nego božanski zakon koji djeluje u univerzumu u skladu s ljudskom prirodom. Štaviše, autor tvrdi da univerzalnost, jedna od osobnosti islama, ne bi imala smisla bez pluralizma. Amarah smatra pluralizam pravedno usklađenim, s obzirom na to da poništava krajnosti na svakoj strani. Dakle, kur'ansko shvatanje pluralizma zasniva se na skladnom odnosu između zajedničkih karakteristika i zaštiti raznovrsnosti i osobnosti. Ovo ima značajne posljedice kada je riječ o religijskoj posvećenosti, gdje postoji opravdan strah da bi religijski pluralizam mogao dovesti do religijske mješavine. Svoj argument autor podupire opisujući pluralizam kao sistem koji se sastoji od dva glavna elementa: zajedničkog tla i raznovrsnosti koja se zasniva na osobnostima. Stoga, nema pluralizma bez zajedničkog tla za različite komponente i nema pluralizma bez raznovrsnosti. Ovom teorijom tvrdi da se moraju veoma uvažavati osobnosti da bi se izgradili čvrsti zajednički temelji razlika. Štaviše, prema Amarahu, islam motri pluralizam kao jedan oblik nadmetanja kako bi se otkrile pozitivne strane kako ljudskog života tako i činjenja pravičnih djela. Ovakva koncepcija pluralizma mogla bi dovesti do napretka i razvoja društva.

U drugom djelu pod naslovom *Ta'addudijje er-ru'je el-islamijje ve et-tehaddijat el-garbijje [Pluralizam – Islamski pogled i zapadni izazovi]* (1997) Muhammad Amarah tvrdi da islam pluralizam shvata kao božanski zakon i samim tim kao sistem vrijednosti, dok zapadne politike nastoje da pluralizam upotrijebe kao političko sredstvo zadobijanja utjecaja i moći u islamskom svijetu. Autor na primjerima pokazuje kako su se neke zapadne zemlje dugo koristile idejom pluralizma preko etničkih manjina na Bliskom istoku kako bi ostvarile zapadne političke interese. Ovakva tvrdnja samo naglašava kako je važno ispitati etičke parametre religijskog pluralizma.

Hassan Hanafi (1977), s druge strane, osporava ove teorije religijskog pluralizma i predlaže hermenautički proces za istraživanje religija, koji uključuje tri glavna dijela: kritiku, interpretaciju i realizaciju. Prvi se tiče historijske kritike teksta kako bi se utvrdila historijska vjerodostojnost svetog teksta. Drugi određuje značenje teksta i uglavnom se odnosi na jezik i historijske okolnosti u kojima je tekst nastao. Treći se tiče realizacije značenja teksta u ljudskom životu, što je i krajnji cilj božanske riječi. Kroz

41 Ibid., str. 70.



ovaj hermeneutički proces Hanafi religijski dijalog, u ovom slučaju, smatra naučnim dijalogom, a ne običnom "kleričkom diplomatijom i bratskim licemjerjem".⁴²

Religijski dijalog koji podupire religijski pluralizam u Hanafijevom djelu opisan je Ibrahimovim likom u Kur'anu. Kur'anski Ibrahim simbolizira objektivnost i iskrenost u potrazi za istinom. Dakle, Ibrahimova figura u ovom smislu odgovara hermeneutičkom procesu koji zagovara Hanafi. Međutim, nakon analiziranja kur'anskog pojma za zemlju (*erd*), autor tvrdi da postoje politički ciljevi maskirani u religijsko tumačenje koji ometaju religijski dijalog. Hanafi za primjer navodi cionizam kao najveću prepreku uspostavljanju međuvjerskih odnosa. Hanafijevo djelo baca svjetlo na značaj "konstruktivnog dijaloga", koji igra glavnu ulogu u procesu religijskog pluralizma. Štaviše, on pruža ključnu koncepciju koja pomaže razumijevanju nekih pojmova u Kur'anu, kao što su ugnjetavanje (*zulm*), nevjerovanje (*kufir*) i džihad. Hanefijevo djelo u cjelini i predloženi hermeneutički proces naročito usmjeravaju raspravu o religijskom pluralizmu ka epistemološkom aspektu.

Jasno je da spomenuta rasprava odaje da postoji mnoštvo teorija koje se tiču religijskog pluralizma. Međutim, izuzimajući Legenhausena, koji razdvaja različite tipove religijskog pluralizma i svjestan je njegove pluralnosti, ostali istraživači religijski pluralizam različito tumače. Neki teoretičari, poput Hicka, D'Coste i Nasra, o religijskom pluralizmu raspravljaju uglavnom sa čisto teoloških polazišta, s tim da se D'Costina i Nasrova stajališta značajno razlikuju od Hickovih, jer za njih religija nije društveni proizvod, kako Hick u svojoj teoriji naznačava, nego božanska objava kojom Bog opisuje Sebe Svojim poslanicima i tako prestaje biti "neizreciva Zbilja". Drugi istraživači, kao što su Küng, Saks i Amarah, naglašavaju da je religijski pluralizam etički proces, s tim da Küng ističe važnost moralnih i duhovnih sličnosti, Saks poziva na teologiju razlika i osobnosti, a Amarah smatra da je ispravan pristup postići sklad između sličnosti i posebnosti zato što se samo na taj način može postići religijski pluralizam. Iako u Hanafijevoj teoriji religijski pluralizam u izvjesnoj mjeri izgleda kao etički proces, ova se teorija uglavnom usredsređuje na epistemološko shvatanje religijskog pluralizma, gdje se upoznavanje s religijskim izvorima izvodi objektivnim opravdavanjem vjerovanja. Osim toga, Hanafi ukazuje na postojanje skrivenih političkih programa u procesu uspostavljanja međuvjerskih odnosa i na taj način pridružuje političko značenje ideji religij-

42 Hassan Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution* (Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1976), str. 1.



skog pluralizma. U tom smislu, Amarah, također, izjavljuje da neke stranke u religijskom pluralizmu, ili ideji pluralizma uopće, katkada vide sredstvo za ostvarivanje društvene i političke moći i utjecaja među manjinama. Ovdje je važno spomenuti da je čak i religijskom pluralizmu koji zagovara Hick prigovoreno da je nastao iz ideologije liberalizma i da služi interesima političkog liberalizma tako što mu osigurava teološku osnovu.⁴³ D'Costina teorija, također, sadrži ideju religijskog pluralizma, koji je iskorišten kao instrument ili strategija za preobraćenje ljudi.

Dakle, imamo jedan broj različitih pogleda koji spadaju u konceptualni okvir religijskog pluralizma. Kreću se od onih čisto teoloških do otvoreno političkih. Između ove dvije krajnosti nalaze se etički i epistemološki sistem vrijednosti koji se, također, može primijeniti kao strategija za religijsko preobraćenje. Dakle, religijski pluralizam može predstavljati ili sistem vrijednosti ili obično sredstvo za postizanje skrivenih ciljeva. Štaviše, različiti tipovi religijskog pluralizma stvaraju različita problematična područja, kojima se ne može pristupiti na istovjetan način. Ne budemo li uspjeli razlikovati različite tipove religijskog pluralizma i različite pristupe religijskom pluralizmu, za posljedicu ćemo imati pogrešne koncepcije međuvjerskih odnosa. Kako bismo ovakvo što izbjegli, moramo ići tragom razvoja određenih etimoloških i konceptualnih gledišta koji podupiru religijski pluralizam kako bismo što detaljnije pojasnili okvir ovog istraživanja..

Etimološka analiza riječi “religija” i “pluralizam”

Etimološka analiza riječi “religija” i “pluralizam” može pomoći u razumijevanju brojnih pojmova religijskog pluralizma tako što će baciti svjetlo na vezu koja postoji između različito formuliranih pojmova religijskog pluralizma i etimološki različitih odrednica riječi “religija” i “pluralizam”.

Riječ “religija” u zapadnoj tradiciji ima osam osnovnih značenja:⁴⁴

1. Stanje života povezanog s redovničkim zavjetima, od englesko-francuske riječi *religiun*.
2. Ponašanje koje ukazuje na vjerovanje u božansku moć, od englesko-francuske riječi *religiun*.
3. Vjerska zajednica, od starofrancuske riječi *religion*.

43 Muhammad Legenhausen, “A Muslim’s Non-Reductive Religious Pluralism” u *Islam and Global Dialogue*, str. 60–63.

44 Douglas Harper, *Online Etymology Dictionary*. 10. oktobar 2008. <http://www.wtymonline.com> (pregledano 12. avgusta 2011). Ova referenca uključuje svih osam etimoloških definicija riječi “religija”.



4. Uvažavanje onog što je sveto, poštovanje bogova, od latinske riječi *religionem*.
5. Monaški život, od riječi kasnog latinskog *relegare* u zančenju 'ponovo proći, ponovo pročitati', od *re-* 'ponovo' i *legere* 'čitati'.
6. Brzo se povezati ili spona između ljudi i bogova, od latinske riječi *religare*.
7. Poseban sistem vjerovanja, od *religiens* 'pažljiv', suprotno od *negligens* 'nemar'.
8. Priznavanje i obožavanje neke više, nevidljive sile i pokornost toj sili.

Ovih osam definicija razlikuje se prema stepenu religijskog ekskluzivizma i inkluzivizma. Istovremeno su ove definicije slične po tome što značenje religije svode samo na vertikalnu vezu između ljudi i Boga ili bogova. U slučaju treće definicije, tj. značenja 'vjerske zajednice', horizontalna veza ne prelazi granice kruga religioznih članova zajednice, što podsjeća na religijski život u manastirima. Naravno, područje religije u zapadnoj se tradiciji u modernom dobu proširilo. Naprimjer, u svom djelu *Religion the Basics*, Nye zaključuje:

Religija je nešto što ljudi čine. Religija je nejasan termin sa širokim poljem značenja i referenata. U užem smislu, ona referira na konkretnu religijsku tradiciju, ali i na jedan vid ljudskog ponašanja koje se obično smatra univerzalnim. Religija je dio svakodnevnog života; to je jedan vid kulture.⁴⁵

Spomenuvši religiju kao jedan vid ljudskog ponašanja, Nye proširuje domen religije i ističe ne samo čisto teološki aspekt religije nego i njena etička obilježja.

Međutim, šta znači religija u islamu? Nakon iscrpne analize riječi *din* (religija) u svom djelu *Islam and Secularism*, al-Attas zaključuje da *din*, osim značenja iskrenog i potpunog pokoravanja Božijoj volji, znači i "prirodnu težnju ljudi da formiraju društva, povinuju se zakonima i traže pravednu vlast".⁴⁶ Može se jasno vidjeti da se al-Attasovo određivanje riječi *din* tiče različitih tipova odnosa. Prvi tip jeste odnos između čovjeka i Boga, što znači da se u određenoj mjeri ovakvo definiranje religije poklapa sa zapadnim. Međutim, drugi tip tiče se ljudskih horizontalnih odnosa koji obuhvataju i procese izgradnje društava i pravednog upravljanja tim društvima. Iako se

45 Malory Nye, *Religion the Basics* (London and New York: Routledge, 2008), str. 21.

46 Syed al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993), str. 54.



čini da nema prostora za proširivanje definicije religije, ona je proširena tako da uključuje i značenje same suštine i biti civilizacije. U ovom pogledu, al-Faruqi tvrdi:

Religija je suština i bit civilizacije jer predstavlja temelj svih odluka i djelovanja, konačno pojašnjenje civilizacije sa svim njenim izumima i tvorevinama, njenim društvenim, političkim i ekonomskim sistemom, njenom prošlošću i budućim izgledima. Religija predstavlja duh čije su konkretne manifestacije svi vidovi civilizacije.⁴⁷

Prema ovoj definiciji, religija se ne odjeljuje od bilo kojeg drugog vida civilizacije, tako da se i nečije ponašanje prema okolini smatra religijom. Drugačije rečeno, religija u islamskom kontekstu jednostavno znači živjeti, a jedino ograničenje jeste svrha.

Jednom riječju, etimološka analiza riječi "religija" pokazuje, bar u teoriji, da zapadno, ili, preciznije, kršćansko tradicionalno određenje ovog termina ima mnogo više ograničenja od islamskog; dok prvo teži da značajno istakne teološki aspekt religije, koji se uglavnom vezuje za pitanja religijske istine, njenog zagovaranja, religijskog spasenja, drugo naglašava da je religija pokretač civilizacijskih procesa. Termin "pluralizam" ima sljedeće etimološke odrednice:⁴⁸

1. Termin u crkvenoj administraciji, od riječi "plural", koja dolazi iz starofrancuske riječi *pluriel* u značenju 'više od jednog' ili latin-ske riječi *pluralis* u značenju 'pripadati više od jednom'.
2. Termin u filozofiji za teoriju koja prepoznaje više od jednog osnovnog principa.
3. Termin u političkim naukama za teoriju koja se suprotstavlja monolitnoj državnoj vlasti.
4. Toleriranje raznovrsnosti unutar društva ili države.

Ova četiri etimološka određenja riječi "pluralizam" pokazuju dinamiku razvoja ovog pojma tokom 19. i 20. stoljeća. Iako je nastao kao čisto administrativni termin koji označava odgovornost jedne osobe za više ureda u crkvi, pojam "pluralizam" kasnije je počeo označavati 'priznavanje mnoštva', što se jasno vidi iz druge odrednice. Štaviše, iz treće i četvrte odrednice vidi se da "pluralizam" nije ostao statičan pojam u smislu pri-

47 Isma'il al-Faruqi, *Toward Islamization of Disciplines* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989), str. 410.

48 Douglas Harper, *Online Etymology Dictionary*. 10. oktobar 2008. <http://www.etymonline.com> (pregledano 12. avgusta 2011). Referenca uključuje sve četiri etimološke odrednice riječi "pluralizam".



znavanja raznovrsnosti, nego je postao ideja koja se suprotstavlja dominaciji i monopolu i koja promovira etički pristup toleriranju različitosti.

Posljednjih godina "pluralizam" je dobio značenje 'izgradnje konsenzusa u situaciji krajnje podijeljenosti'.⁴⁹ Posljednjom odrednicom pridodaje se značajan element koji može biti opisan kao aktivno sudjelovanje u procesima pluralizma. Takva aktivnost teži da konstruktivnim dijalogom postigne neku moguću formu društvenog konsenzusa, a da ne ugrozi posebnosti koje su, kako se čini, najbitniji problem koji se odnosi na raspravu o pluralizmu. Prema tome, u svjetlu ove odrednice, pluralistički konsenzus nije izgrađen samo na temelju zajedničkih karakteristika nego i, što je važnije, na skladnom odnosu zajedničkih karakteristika i posebnosti.

Kako bismo odredili značenje pluralizma, važno je reći i šta pluralizam nije. Pluralizam nije ni ekskluzivizam, ni monopol, ni dominacija, ni monolitna vlast. To je okrenutost ka mnoštvu, priznavanje raznovrsnosti, moralno prihvatanje i uvažavanje razlika, traganje za konsenzusom bez ugrožavanja posebnosti. Ako na ovaj način pratimo dinamičku prirodu dvaju termina, "religija" i "pluralizam", koji su se razvili iz sasvim ograničenih pojmova u univerzalne pojmove, vidjet ćemo da se pojam "religijskog pluralizma" uglavnom odnosi na oba osnovna principa, kao i na etičke prakse. Prema tome, trebalo bi ga shvaćati i primjenjivati kao sistem vrijednosti, a ne sredstvo za ostvarivanje političke dominacije ili religijskog ekskluzivizma.

Sada možemo jasno razdvojiti dva osnovna konceptualna nivoa religijskog pluralizma: teološki i etički. Prvi se odnosi na osnovne teološke principe kao što su religijska istina i spasenje, dok je drugi u vezi s etičkom praksom. Međutim, potrebno je ovu konceptualnu klasifikaciju religijskog pluralizma na teološki i etički nivo proširiti kako bismo mogli istražiti brojne pojmove koji se često upotrebljavaju kao sinonimi pojma "religijski pluralizam" i kako bismo, na taj način, preciznije mogli odrediti koji je tip i koji su elementi religijskog pluralizma relevantni za islam.

Religijski pluralizam u odnosu na pojmove religijske istine i spasenja

Ranije navedena definicija religije, koja je u cijelosti svedena na teološki aspekt, raspravu o religijskom pluralizmu usmjerava uglavnom na pitanja religijske istine i spasenja, jer se upravo na tom području u zapadnom

49 Paul B. Clarke i Joe Foweraker, *Encyclopedia of Democratic Thought* (London: Routledge, 2001), str. 515.



kontekstu pojavio moderni religijski pluralizam. Legenhausen primjećuje da se “moderni religijski pluralizam pojavio kao konkretan odgovor na široko rasprostranjene kršćanske stavove o spasenju”.⁵⁰ Međutim, kada se u ovom smislu raspravlja o religijskom pluralizmu, monoteističke vjere suočavaju se s ozbiljnim izazovom, zato što su religijska istina i spasenje izuzetno osjetljiva teološka pitanja, tako da se rasprava uglavnom svodi na eshatološke karakteristike i odjeke religijskog pluralizma. Različiti pojmovi koji se upotrebljavaju kao sinonimi za religijski pluralizam razvili su se u okviru njegove teološke sfere. Najvažniji su navedeni u nastavku.

Religijski inkluzivizam

Religijski inkluzivizam drži da “vlastita grupa posjeduje istinu, dok druge religijske grupe čuvaju samo dijelove istine, tako da je manje vjerovatno da će biti spašene”.⁵¹ Iako mogućnost spasenja drugih vjera nije u cijelosti isključena, samo jedna religija može posjedovati cijelu istinu. Sada bi bilo važno spomenuti teoriju “anonimnih kršćana”, odakle je i potekao pojam “religijski inkluzivizam”. Ova teorija, koju je razvio Karl Rahner u svom opsežnom djelu *Theological Investigations* (1966) i koja služi kao osnovni princip inkluzivizma u katoličkoj tradiciji, tvrdi da i nekršćani mogu pronaći spasenje, ali pomoću Krista a ne pomoću svoje religije, budući da, uprkos tome što su odbacili kršćanstvo, u stvarnosti su posvećeni istim vrijednostima, koje su temeljne u kršćanskoj objavi. Takav inkluzivizam Rahner je upotrebljavao kao sinonim za pluralizam u svojim djelima. Kaže:

Pod pluralizmom ovdje se podrazumijeva činjenica o kojoj bi trebalo razmisliti i koju – pri tom ne poričem da barem dijelom ne bi trebala uopće postojati – ne trebamo posmatrati s neke uzvišene tačke gledišta, već bi je ponovo trebalo uklopiti u cjelovito i jedinstveno kršćansko shvatanje ljudskog postojanja.⁵²

Kršćansko shvatanje ljudskog postojanja odnosi se, prema Rahneru, na shvatanje da su nekršćani ustvari anonimni kršćani. Rahner piše:

50 Muhammad Legenhausen, “A Muslim Non-Reductive Religious Pluralism”, u *Islam and Global Dialogue*, str. 56.

51 B. A. Robinson, *Religious Tolerance*. 20. maj 2001. <http://www.religioustolerance.org> (pregledano 17. marta 2010).

52 Karl Rahner, *Theological Investigations*, prev. Karl H. Kruger (London Darton, Longman and Todd, 1966), vol. 5, str. 116.



Sasvim je dozvoljeno kršćaninu da nekršćanstvo tumači kao anonimno kršćanstvo kakvo još sreće kao misionar posmatrajući ga kao svijet koji tek treba postati svjestan božanske ponude koja mu već pripada i božanskog dara i milosti koji mu također pripadaju i koji su primljeni bez promišljanja, prešutno.

Teorija o “anonimnim kršćanima” u velikoj mjeri oslikava islamsko shvaćanje religijske istine i spasenja. Iako islam priznaje činjenicu da judaizam i kršćanstvo nose dijelove religijske istine, jer kao objave prethode islamu, ostaje pri tome da se ispravnost religijske istine ne može dosegunuti odbacivanjem Muhammeda, posljednjeg Božijeg poslanika. Shodno tome, spasenje se može zaslužiti samo Božijom milošću, ako se ne prihvati potpun niz poslanika. Anonimnost iz Rahnerove teorije, umnogome podsjeća na pojam *fitra*, ljudske prirode, u skladu s kojim se za svako ljudsko biće vjeruje da je rođeno u islamu. Stoga, tačka na kojoj se različite religije približavaju i razilaze u pogledu religijskog inkluzivizma jest misija ili *da'wa*, poziv u islam. Čini se da stajalište inkluzivista zbog ovoga ne odgovara u potpunosti etimološkoj odrednici pluralizma, jer, prema njima, religijska istina nije višestruka. Dakle, religijska dominacija posmatra se kao cilj, a religijski pluralizam kao sredstvo za postizanje tog cilja.

Religijski relativizam

Termin “religijski relativizam” nerijetko se upotrebljava kao sinonim za “religijski pluralizam”. Na filozofskoj ravni, relativizam znači da “stvarnost postoji jedino u vezi s nekim predmetom razmišljanja nekog subjekta ili kao taj predmet”.⁵³ Shodno tome, religijski relativizam zagovara da:

Jedna religija može biti istinita za jednu osobu ili grupu, ali ne i za drugu. Zato je religija univerzalna ili isključiva istina. Religijska su vjerovanja jednostavno slučajnost određena rođenjem: ako osoba odrasta u Americi, velike su šanse da će postati kršćanin; ako odrasta u Indiji, da će biti hinduista; ako odrasta u Saudijskoj Arabiji, da će biti musliman. Budući da su nečija vjerovanja produkt historijske slučajnosti, to znači da nijedno vjerovanje ne može biti univerzalno niti objektivno istinito.⁵⁴

Ovakvo viđenje međureligijskih odnosa ili religijskog relativizma John Hick ustvari naziva religijskim pluralizmom. Kako je ranije navedeno, on

53 Shailer Mathews i Gerald Smith, *A Dictionary of Religion and Ethics* (London: Waverly Book Company, LTD, 1921), str. 370.

54 Paul Copan, *True for You, But Not for Me* (Minneapolis: Bethany House Publishers, 1998), str. 19.



religijski pluralizam definira kao "shvatanje da se transformacija ljudskog postojanja od egocentričnosti do usmjerenosti ka Zbilji događa na različite načine u kontekstu svih velikih religijskih tradicija".⁵⁵ Relativistička koncepcija religijskog pluralizma temelji se na pretpostavci da ljudi mogu znati samo ljudske kognitivne odzive Bogu, koji su formirani i razvijeni u različitim historijskim i kulturnim situacijama, ali da se Božija zbilja ne može spoznati. Međutim, ova pretpostavka zanemaruje božansku Objavu kao istinitu manifestaciju tokom cijele historije i tako prenebregava i zakonske i praktične aspekte različitih religija.

Religijski sinkretizam

Riječ "sinkretizam" najprije je potvrdio *The Oxford English Dictionary* 1615. godine. Riječ je izvedena iz *syncrtismus* iz modernog latinskog, što znači 'udruživanje ili dogovor dvoje neprijatelja protiv treće osobe'.⁵⁶ Sinkretizam se odnosi i na "sistem principa jedne škole koju je u 17. stoljeću osnovao George Calixtus, koji je težio da pomiri protestantske sekte i na kraju sve kršćanske grupe".⁵⁷

Religijski sinkretizam definira se kao:

Razvojni proces historijskog sazrijevanja jedne religije srastanjem i sjedinjavanjem različitih i nerijetko oprečnih oblika vjerovanja i prakse; kršćanska teologija motri ga kao religijsko uvjerenje da ne postoji jedinstvena objava u historiji, da postoji mnoštvo različitih načina da se dokuči božanska Zbilja, da su sve formulacije religijske istine neadekvatni izrazi te istine, i da je neophodno pomiriti sve religijske ideje i iskustva kako bi mogla biti stvorena jedna univerzalna religija za čovječanstvo.⁵⁸

Izgleda da religijski sinkretizam sebe vidi kao napredniji koncept od religijskog relativizma, jer relativizam razdvaja različite tvrdnje o istini na osnovu mjesta rođenja i kulturnog identiteta, a sinkretizam teži da stvori jedan sistem vjerovanja stapanjem različitih tvrdnji. Jasno je da religijski sinkretizam ne ispunjava uvjete religijskog pluralizma, gdje ljudi posvećeni vjeri smatraju da je ravnoteža između religijskih zajedničkih karakteristika i religijskih posebnosti srž problema u procesima religijskog pluralizma.

55 John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (Hampshire: The Macmillan Press LTD, 1985), str. 34.

56 J. A. Simpson i E. S. C. Weiner, *The Oxford English Dictionary*, 2. izd. (Oxford: Clarendon Press, 2004), vol. xvii, str. 475.

57 Ibid.

58 David B. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, 2. izd. (Oxford: Oxford University Press, 2001), vol. 2, str. 675.



Metafizički univerzalizam

Još jedan naznačeni oblik religijskog pluralizma jest metafizički univerzalizam, koji pokušava da pogodi pravu ravnotežu između relativizma i ekskluzivizma. U metafizičkom univerzalizmu pravi se jasna razlika između vjere (*iman*) i religije (*din*). Vjera ili *iman* predstavlja unutrašnji put od srca ljudi do jednoće Boga, dok religija ili *din* predstavlja konkretnu religijsku pripadnost i religijske osobitosti.⁵⁹ Prema tome, religijska istina i spasenje su, prema ovoj teoriji, vezani za vjeru, *iman*, a ne religiju, *din*. To, pak, znači da "ko god vjeruje i prihvata Jednog Boga ili Vrhovni Princip jest vjernik (*mu'min*), a ko to ne čini jeste nevjernik (*kafir*), kakva god da je nominalna, vanjska etička i čak religijska identifikacija te osobe".⁶⁰

Metafizički univerzalizam usmjeren je na filozofske i mistične dimenzije Objave i zato se snažno oslanja na ezoterične pristupe tumačenju. Međutim, razdvajanje *imana* i *dina* kako bi se izgradila platforma koja će odgovarati drugim religijama u pogledu religijske istine i spasenja, nije održivo, jer je vjerovanje u sve Božije poslanike bezuvjetna zapovijed u islamu, u općem ili konkretnom smislu. Štaviše, Nasr u svojoj teoriji razdvajanja tvrdi da je vjera (*iman*) u jednoću Boga ono što određuje jednu osobu kao vjernika, pri čemu ne uzima u obzir činjenicu da je jedan od šest glavnih stubova vjere (*iman*), a ne religije (*din*), vjerovanje u sve poslanike.⁶¹

Jednom riječju, svi spomenuti teološki koncepti religijskog pluralizma, koji su ukorijenjeni u specifični kršćanski religijski kontekst, nisu spojivi s islamom iz razloga koje smo naveli. Dakle, ne dolazi u obzir potpuna primjena religijskog pluralizma na čisto teološku ravan u pogledu religijske istine i spasenja, jer su sve velike svjetske religije razvile i usvojile određene doktrine koje se tiču religijske istine i spasenja. Kako bismo razjasnili navedeno, vrijedi citirati papu Leona XIII, koji u svom djelu *Immortale Dei* tvrdi:

Misliti, dakle, da nema razlike u religijskim pitanjima između religijskih formi koje se međusobno razlikuju ili su čak oprečne jedne drugima, na kraju će sigurno dovesti do odbacivanja svih religija u teoriji i praksi. To je isto što i ateizam; međutim, od njega se razlikuje po imenu.⁶²

59 Syyed H. Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harper Collins Publishers, 2002), str. 39.

60 Ibid., str. 43.

61 O ovom pitanju bit će više rasprave u drugom odlomku ovog poglavlja.

62 Pope Leo XIII, *V. G. R. Immortale Dei*. 1885.



Međutim, dva elementa koja su u okviru teorija istaknuta mogu biti uključena u islamski okvir religijskog pluralizma. To su zajedničke religijske karakteristike i religijske posebnosti. S jedne strane, oni čine kičmu religijskog pluralizma, a s druge strane, postavljaju težak izazov religijama da uspostave ravnotežu između ovih dihotomatskih elemenata.

Religijski pluralizam u odnosu na univerzalni etički kod

Kao što smo vidjeli u prethodnom odlomku, malo je prostora na eshatološkoj ravni u islamu koji se može uskladiti s religijskim pluralizmom u pogledu religijske istine i spasenja. U ovom odlomku usredotočit ćemo se na etički nivo religijskog pluralizma. Pojavile su se različite teorije kao rezultat rasprava koje se vode o pitanjima religijskog pluralizma na temelju univerzalnog etičkog koda. Ipak, sve ove različite teorije mogu se svesti na tri glavne koncepcije koje se upotrebljavaju umjesto religijskog pluralizma. To su ekumenizam, religijski humanizam i religijska tolerancija.

Ekumenizam

Prema djelu *World Christian Encyclopedia*, ekumenski pokret jeste “pokret za ujedinjenje svih kršćanskih sljedbi i zajednica s ciljem udruživanja, savjetovanja, saradnje i, konačno, uređene unije. Ekumenizam, prema tome, predstavljaju ekumenski principi i prakse koji se odnose na ekumenski pokret.”⁶³ U početku je ekumenizam predstavljao ideju o ujedinjenju kršćanskih sljedbi. Međutim, pod pritiskom izazova modernog svijeta, ekumenizam je počeo označavati saradnju različitih religija. Ekumenizam se u širem smislu često odnosi na religijski pluralizam.

Ekumenski pokušaj da ujedini različite religije počiva na ideji da sve velike religije imaju duhovno i moralno bogatstvo koje postavlja zajedničke temelje za ljudske vrijednosti, u okviru kojih ljudsko dostojanstvo predstavlja univerzalno etičko obilježje. Ekumenizam ovom strategijom teži da izbavi ljudski rod iz moralne krize postmodernog svijeta i da postigne mir u svijetu.⁶⁴

Teorija ekumenizma sadrži jedan broj važnih elemenata, koji sačinjavaju moralnoduhovni zajednički temelj vjerama, ljudskom dostojanstvu i

63 David B. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, 2. izd. (Oxford: Oxford University Press, 2001), vol. 2, str. 659.

64 Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic* (London: SCM Press Ltd, 1991).



religijskoj saradnji, a svi ovi pluralistički elementi mogu biti uključeni u istraživanje kur'anske koncepcije religijskog pluralizma. Ljudi su skloniji ovaj moralno-duhovni aspekt smatrati suštinskom komponentom strukture religijskog pluralizma, odnosno, zajedničkim obilježjem, a ne njegovim temeljem. Razlog tome jeste činjenica da ljudsko dostojanstvo treba tražiti i poštovati ne samo u onome što je zajedničko ljudskim bićima nego – a to je najvažnije – u onome po čemu se ljudska bića razlikuju, jer su odnosi među religijama zategnuti upravo zbog razlika.

Religijski humanizam

Religijski humanizam u djelu *World Christian Encyclopedia* definiran je kao “moderni sjevernoamerički pokret, kojeg sačinjavaju ponajviše neteističke humanističke crkve, posvećen postizanju etičkih ciljeva religije bez vjerovanja i obreda i koji se oslanja na supernaturalizam; katkada se naziva i kršćanskim humanizmom”.⁶⁵ Naglašavajući važnost univerzalnih ljudskih vrijednosti, religijski humanizam pokušava izgraditi dobar i miran život na ličnom i društvenom planu u raznovrsnom svijetu. U ovom smislu religijski humanizam povezan je s religijskim pluralizmom.

Veoma je značajan utjecaj koji imaju univerzalne ljudske vrijednosti na ovo istraživanje, jer su ove vrijednosti jedan od konteksta na kojima bi trebala počivati metodologija kur'anske egzegeze. Štaviše, temeljne etičke vrijednosti kakve su sloboda i vjerovanje, čestitost i praštanje, morale bi biti uključene u istraživanje kur'anske koncepcije religijskog pluralizma. Međutim, budući da religijski humanizam religiju definira kao društveni produkt kojeg su stvorili ljudi s ciljem da doprinesu dobrobiti čovjeka, srodniji je ideji sekularizma nego ideji religijskog pluralizma. Bitno je napomenuti da je religijski humanizam, iako se izvorno pojavio u kršćanskom okruženju, počeo usvajati različite forme, uključujući i ono što se naziva islamskim humanizmom, koji ističe univerzalne etičke vrijednosti, ali nastoji zanemariti religijske doktrine.

Religijska tolerancija

Religijska tolerancija označava “snošljiv stav pripadnika državne crkve ili crkve većine prema religijskim manjinama i prihvatanje ovih manjina”.⁶⁶ Ja-

65 David B. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, 2. izd. (Oxford: Oxford University Press, 2001), vol. 2, str. 672.

66 Ibid.



sno je da je definicija usmjerena na religiozne manjine, što pojam religijske tolerancije svodi na značenje odsustva vjerskog progona. Međutim, dozvoljavanjem i prihvatanjem religijske raznovrsnosti, religijska tolerancija može dovesti ili do raznovrsnog društva ili do religijskih geta. Štaviše, čini se da ideja o toleranciji ne može dovoljno učinkovito premostiti podjele između različitih vjerskih zajednica i pokrenuti ih na međuvjerski dijalog. Zapravo, ako stvari posmatramo iz ugla međusobnih odnosa, religijski pluralizam znatno se razlikuje od religijske tolerancije. O ovome Diana Eck kaže:

Pluralizam nije samo tolerancija, već *aktivna težnja za razumijevanjem preko linija razdvajanja*. Tolerancija je vrлина koju javnost mora posjedovati, ali ona ne obavezuje kršćane, muslimane, hinduse, jevreje i gorljive sekulariste da saznaju nešto jedni o drugima. Tolerancija je suviše slab temelj za svijet religijske različitosti i približavanja. Ne čini ništa kako bi naše neznanje o drugima nestalo, a zadržava stereotipe, poluistine, strahove, koji podupiru podjelu i nasilje. U današnjem svijetu, naše neznanje o drugima će nas sve više koštati.⁶⁷

Ova kritika religijske tolerancije postavlja važno pitanje o glavnim ciljevima religijskog pluralizma. Svrha međuvjerskih odnosa ne bi trebala biti samo puki pristanak na postojanje raznovrsnosti nego bi trebala obuhvatati postizanje međusobnog razumijevanja, sudjelovanja, doprinosa i podrške među različitim religijama. Zbog očigledne nemoći religijske tolerancije da kreira kako zajedničke tako i praktične ciljeve i zadatke međuvjerskih odnosa, postavlja se nužnim istraživanje kur'anskih ciljeva religijskog pluralizma.

Ukratko rečeno, za razliku od isključivo eshatološki utemeljenog religijskog pluralizma, čije su fokusne tačke istina i spasenje, religijski pluralizam utemeljen na etici uglavnom se usredotočuje na ovozemaljska obilježja i posljedice međuvjerskih odnosa. Stoga su potencijal i važnost ove druge vrste pluralizma koji je u neposrednoj vezi s procesima izgradnje mira mnogo veći. Također, religijski pluralizam koji se temelji na univerzalnom etičkom kodu ima više mogućnosti da se ostvari na mnogo širem društvenom području. Međutim, vidjeli smo da sva tri pojma, koji se u smislu etičkog koda upotrebljavaju kao sinonimi za religijski pluralizam, imaju svoja ograničenja. Ekumenizam ne pruža nikakvo rješenje za razlike, religijski humanizam zanemaruje religiju kao božanski fenomen, a religijska tolerancija nerado podstiče bilo kakvo zajedničko sudjelovanje u svrhu boljeg međusobnog razumijevanja i djelovanja.

67 Diana L. Eck, *The Pluralism Project at Harvard University*. 2006. <http://pluralism.org> (pregledano 25. marta 2010).



[2] ISLAMSKI MODEL RELIGIJSKOG PLURALIZMA

Pokazali smo u prethodnom poglavlju da postoji mnoštvo religijskih pluralizama. Ova pluralnost pokreće proučavanje i kur'anske koncepcije religijskog pluralizma, inače bi nam prijetila opasnost da budemo prepušteni krajnostima religijskog ekskluzivizma ili religijskog relativizma, koji problem ne opisuju na ispravan način. Iako se religijski pluralizam može klasificirati na više tipova, tri se ističu kao temeljni. Prvi tip odnosi se na religijsku istinu. Ovaj tip nerijetko se naziva aletičkim religijskim pluralizmom, od grčke riječi *alétheia* za istinu. Drugi tip se tiče pitanja religijskog spasenja i zato se naziva soteriološkim religijskim pluralizmom, od grčke riječi *sótéria* za spasenje. Konačno, treći tip se povezuje s pitanjem načina na koji ljudi jedne vjere treba da se odnose prema ljudima druge vjere, i tako osigurava etičko-biheviornalni obrazac međuvjerske komunikacije. Ovaj tip religijskog pluralizma naziva se normativnim religijskim pluralizmom.⁶⁸ Na narednim stranicama istražiti ćemo značaj sva tri tipa religijskog pluralizma za islam, što će odrediti obim istraživanja kur'anske koncepcije religijskog pluralizma.

Aletički religijski pluralizam i islam

Aletički religijski pluralizam tiče se religijske istine. Preciznije rečeno, on istrajava na tome da sve religije imaju jednako pravo na istinu. Iako religijski relativizam pruža širok prostor za prilagođavanje ovog tipa religijskog pluralizma, islam se jasno suprotstavlja nečemu takvom. Univerzalna božanska poruka objavljena je ljudskom rodu i za muslimane o toj činjenici nema pregovora.

Dakle, islam ne priznaje aletički religijski pluralizam, zato što je "prema islamu, ispravna religija koju je odredio Bog ona koja je objavljena Njegovom posljednjem izabranom poslaniku, Muhammedu (a. s.); ovu i nijednu drugu religiju Allah zahtijeva od cijelog ljudskog roda. U ovom smislu, islam je ekskluzivistički."⁶⁹ Dakle, u Kur'anu se propis o prihvatanju poslanika Muhammeda pored ostalih Božijih poslanika postavlja kao nužan uvjet za ispravnost kako vjere tako i religije. Ovo je razlog zašto vjerovanje u Boga i poslanika Muhammeda mora biti istovremeno, a stubovi vjere istodobno i stubovi religije. Postoje deseci kur'anskih ajeta, čije je značenje jasno, a zahtijevaju vjerovanje u posljednjeg Božijeg poslanika, Muhammeda:

68 Muhammad Legenhausen, "A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism" u *Islam and Global Dialogue*, str. 51-72.

69 Ibid., str. 65.



O, vjernici, vjerujte u Allaha, i Poslanika Njegova, i u Knjigu koju On Svome Poslaniku objavljuje, i u Knjigu koju je objavio prije. A onaj ko ne bude vjerovao u Allaha, i u meleke Njegove, i u knjige Njegove, i u poslanike Njegove, i u onaj svijet – daleko je zalutao. (*en-Nisa'*, 4:136)⁷⁰

Naredba se u ovom ajetu odnosi na sve ljude koji tvrde da su vjernici. "O, vjernici, vjerujte u Allaha, i Poslanika Njegova..." U drugom ajetu, ova se naredba proširuje i odnosi se ne samo na one koji tvrde da vjeruju nego na cijelo čovječanstvo:

Reci: "O ljudi, ja sam svima vama Allahov poslanik, Njegova vlast je na nebesima i na zemlji; nema drugog boga osim Njega, On život i smrt daje, zato vjerujte u Allaha i poslanika Njegova, vjerovjesnika, koji ne zna čitati ni pisati, koji vjeruje u Allaha i riječi Njegove; njega slijedite – da biste na Pravome putu bili!" (*el-A'raf*, 8:158)

Poslanik je u ovom ajetu opisan kao nepismen kako ne bi bilo dvojbe da se ajet odnosi na Muhammeda, a ne na nekog drugog poslanika. Štaviše, u Kur'anu se jasno određuje da svaki pokušaj da se povrijedi cjelovitost ciklusa poslanstva neminovno vodi u nevjerovanje:

Oni koji u Allaha i poslanike Njegove ne vjeruju i žele da između Allaha i poslanika Njegovih u vjerovanju naprave razliku, i govore: "U neke vjerujemo, a u neke ne vjerujemo" i žele da između toga nekakav stav zauzmu – oni su zbilja pravi nevjernici; a Mi smo nevjernicima pripremili sramnu patnju. (*en-Nisa'*, 4:150–151)

Dakle, prihvatiti samo neke poslanike (a. s.) uz isključivanje drugih, naročito Muhammeda (s. a. v. s.), uz opravdanje da tu nema nikakve razlike, jer sve religije u konačnici kažu istu stvar, znači ne poslušati božanski poziv.⁷¹

Prema islamu, religijska se istina ne može dosegnuti bez prihvatanja Muhammeda kao posljednjeg Božijeg poslanika. Ova kur'anska doktrina potvrđuje se vjerodostojnim hadisima (*ahadis*). Naprimjer, imam Muslim navodi sljedeći hadis u svojoj zbirci vjerodostojnih hadisa:

70 U engleskom tekstu korišten je prijevod Kur'ana Yusufa Alija. (Na bosanski jezik korišten je prijevod Kur'ana Besima Korkuta. Prevodilac je intervenirao samo u onim slučajevima u kojima je to iziskivala autorova analiza ajeta u prijevodu na engleski jezik. *Prim. prev.*)

71 Muhammad Legenhausen, "A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism", u *Islam and Global Dialogue*, str. 66.



Prenosi se od Ebu Hurejre da je Allahov Vjerovjesnik (s. a. v. s.) rekao: "Tako mi Njega u Čijim je rukama Muhammedov život, onaj [/ ona, tj. bilo ko] iz kršćanske i jevrejske zajednice ko čuje za mene, ali ne potvrdi svoju vjeru u ono s čime sam poslan i umre u takvom stanju (nevjerovanja), bit će jedan od stanovnika džehenemske vatre."⁷²

Iako en-Nevevi tumači ovaj hadis tako da je nužno da svi ljudi od vremena poslanika Muhammeda do danas prihvate njegovo poslanstvo, on navedeno ublažava izjavom da će onim ljudima koji nisu čuli za njega i njegovu poruku i ostanu odani svojoj religiji, koja se temelji na jednoći Boga, biti oprošteno.⁷³ En-Nevevijevo tumačenje ostavlja mogućnost spasenja i onda kada nije prihvaćeno Muhammedovo poslanstvo, ali istovremeno čvrsto zatvara vrata svakoj raspravi o religijskoj istini kada je poslanstvo odbijeno.

Ustvari, ako Kur'an veliča neke sljedbenike Knjige u vezi s religijskom istinom, a ne nekim normativnim aspektom života, to je zato što su prihvatili jednoću Boga, Njegovog posljednjeg vjerovjesnika Muhammeda i Kur'an. Naprimjer:

Ali, nisu svi oni isti. Ima ispravnih sljedbenika Knjige koji po svu noć Allahove ajete čitaju i mole se; oni u Allaha i u onaj svijet vjeruju i traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrću i jedva čekaju da učine dobročinstvo; – oni su čestiti; (*Al 'Imran*, 3:113–114)

Okolnosti objave ova dva ajeta jasno pokazuju da su sljedbenici Knjige koji se u ajetima veličaju oni koji su prihvatili poslanika Muhammeda kao posljednjeg Božijeg vjerovjesnika, te Kur'an kao posljednju objavu. S ovim u vezi, et-Taberani pripovijeda sljedeće:

Čuli smo Muhammeda ibn 'Abdullaha koji je rekao: čuli smo Ebu Kurejba, koji je rekao: čuli smo Junusa ibn Bekira, koji je prenio od Muhammeda ibn Ishaka, koji je rekao: Čuo sam Muhammeda ibn Ebu Muhammeda, slugu (*mevla*) Zejda ibn Sabita, koji je rekao: Čuo sam Sa'ida ibn Džubejra ili Ikrimu, koji je prenio od Ibn 'Abbasa, neka Allah blagoslovi njega i njegovog oca, koji je rekao: kada su 'Abdullah ibn Selam, Sa'laba ibn Su'ajja, Esed ibn 'Ubejd i drugi jevreji prihvatili islam i povjerovali, neki su jevrejski rabini, koji nisu vjerovali, rekli: "Oni koji su povjerovali u Muhammeda i slijedili ga najgori su u našem narodu, jer da su bili ugledni ljudi, nikada ne bi napustili vjeru svojih očeva." Tada je, u vezi s njihovom tvrdnjom, Svemoćni Allah objavio [ovaj ajet] "nisu svi oni isti" do "[oni su po rangu] čestiti". (3:113–114)⁷⁴

72 Ebu el-Husein Muslim, *Sahih Muslim*, prev. Abdul Hamid Siddiqi (Lahore: Ashraf Islamic Publshers, 1990), vol. 1, str. 103, no. 153.

73 Jahja en-Nevevi, *Šerh Sahih Muslim* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1996), vol. 1, str. 889.

74 Sulejman et-Taberani, *el-Mu'džem el-kebir*, 2. izd, ur. Hamdi es-Selefi (n. d.), vol. 2, str. 87, no. 1388.



Što se tiče vjerodostojnosti et-Taberanijeve predaje, el-Hafiz el-Hejsemi u svom djelu *Medžma' ez-zeva'id* zaključuje da su "svi prenosioci [u navedenom lancu prenosilaca] pouzdani, *sikat*".⁷⁵

Dakle, okolnosti objave razjašnjavaju da je vjerovanje u Boga koje su prihvatili sljedbenici Knjige hvaljeni u navedenim ajetima, uključilo i prihvatanje Muhammeda kao posljednjeg poslanika i Kur'an kao posljednju objavu. U ajetu 199. iste sure (*Al 'Imran*) jasnije se kaže:

Ima i sljedbenika Knjige koji vjeruju u Allaha i u ono što se objavljuje vama i u ono što je objavljeno njima, ponizni su prema Allahu, ne zmjenjuju Allahove riječi za nešto što malo vrijedi; oni će nagradu od Gospodara njihova dobiti. – Allah će zaista brzo računati. (*El-'Imran*, 3:199)

Ovaj kur'anski opis jasno veliča one među sljedbenicima Knjige koji uz vjerovanje u ono što je objavljeno njima, također vjeruju u ono što je objavljeno poslaniku Muhammedu.

Jedan drugi ajet također potvrđuje da oni među sljedbenicima Knjige koji su "u nauku sasvim upućeni" i "vjernici", također vjeruju u ono što je objavljeno poslaniku Muhammedu:

A onima među njima [sljedbenicima Knjige] koji su u nauku sasvim upućeni i pravim vjernicima – oni vjeruju u ono što se objavljuje tebi i u ono što je objavljeno prije tebe – naročito onima koji molitvu obavljaju i onima koji zekat daju i u Allaha i u onaj svijet vjeruju – njima ćemo sigurno veliku nagradu dati. (*en-Nisa'*, 4–162)

Na sličan se način u Kur'anu veliča skupina sljedbenika Knjige jer potpuno priznaju religijsku istinu objavljenu poslaniku Muhammedu:

Kada slušaju ono što se objavljuje Poslaniku, vidiš kako im suze liju iz očiju jer znaju da je to istina, pa govore: "Gospodaru naš, mi vjerujemo, pa upiši i nas među one koji su posvjedočili. Zašto da ne vjerujemo u Allaha i u istinu koja nam dolazi, kada jedva čekamo da i nas Gospodar naš uvede s dobrim ljudima?" (*el-Ma'ida*, 5:83–84)

Ukratko, sva veličanja u ajetima koji se odnose na istinitost vjerovanja sljedbenika Knjige temelje se na činjenici da su veličani zapravo oni koji

75 'Ali el-Hejsemi, *Medžma' ez-zeva'id ve menba' el-feva'id*, ur. Muhammed Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001), vol. 7, str. 32–33, no. 10899.



su prihvatili poslanika Muhammeda i povjerovali u njegovu poruku. Trebamo naglasiti da je nužan uvjet ispravnosti vjere, a samim tim doseganja religijske istine, za islam u općem i konkretnom smislu, prihvatanje svih Božijih poslanika, uključujući i poslanika Muhammeda:

Allah je od svakog vjerovjesnika kome je Knjigu objavio i znanje dao – obavezu uzeo: “Kad vam, poslije, dođe poslanik koji će potvrditi da je istina ono što imate, hoćete li mu sigurno povjerovati i sigurno ga pomagati? Da li pristajete i prihvaćate da se na to Meni obavežete?” – Oni su odgovarali: “Pristajemo!” – “Budite, onda, svjedoci” – rekao bi On – “a i Ja ću s vama svjedočiti.” A oni koji i poslije toga glave okrenu, oni su doista nevjernici. (*Al ‘Imran*, 3:81–82)

U tekstualnom kontekstu navedene pogodbe, koja zahtijeva vjerovanje u sve Božije poslanike, postoji i sljedeći kur’anski ajet:

A onaj koji želi neku drugu vjeru osim islama, neće mu biti primljena, i on će na onom svijetu nastradati. (*Al ‘Imran*, 3:85)

Ajet 85. u tekstualnom kontekstu zabrane da se Božiji poslanici razdvajaju u smislu vjerovanja i prihvatanja svih njih dovodi do zaključka da je, nakon dolaska Muhammeda, zahtjev vjerovanja u islamu u općem smislu, objavljen svim Božijim poslanicima prije Muhammeda, postao zahtjev vjerovanja u islamu u konkretnom smislu. Tako je religijska istina dobila konačnu formu objavljenu za svako vrijeme i svako mjesto. Dakako, to ne znači da su Božije objave prije Muhammeda bile pogrešne, nego da su bile objavljene kao uputa i spasenje određenim narodima i prostorima. Povrh toga, poruka islama u konkretnom smislu uključuje sve što je nužno iz prethodnih objava, i vrijedi za vrijeme nakon poslanika Muhammeda sve do kraja vremena.⁷⁶

Zbog svega navedenog, islam ne prepoznaje aletički religijski pluralizam, prema kojem sve religije imaju jednako pravo na religijsku istinu. Muslimani smatraju da nemoć da se prihvate svi Božiji poslanici i njihove objave protivrečni religijskoj istini. O ovome postoji konsenzus među muslimanskim teolozima, egzegetama, pravnicima, kako klasičnim tako i modernim. Zbog toga nema potrebe za proučavanjem kur’anskog sadržaja na temelju aletičkog religijskog pluralizma.

76 Muhammad Legenhausen, “A Muslim’s Non-Reductive Religious Pluralism”, u *Islam and Global Dialogue*, str. 64–70.



Soteriološki religijski pluralizam i islam

Soteriološki religijski pluralizam tiče se pitanja religijskog spasenja na drugome svijetu. Predstavnici ovog tipa pluralizma smatraju da će svi religiozni ljudi biti spašeni na drugome svijetu, jer različite religije podjednako upućuju svoje podanike na spasenje. Iako, prema islamu, religijsko spasenje uglavnom stoji u odnosu međuzavisnosti s religijskom istinom, budući da pretpostavlja vjerovanje u poslanika Muhammeda, postoji određena mogućnost spasenja za slučajeve koji nisu u suglasju s religijskom istinom, nego se temelje na Božijoj volji:

Allah, sigurno, neće oprostiti da Njemu druge smatraju ravnim, a oprostiće kome hoće ono što je manje od toga. A daleko je zalutao onaj ko smatra da je Allahu neko ravan. (*en-Nisa'*, 4:116)

Ovaj ajet ističe da Allah nikada neće oprostiti nekome ko Mu pridružuje druge bogove, ali da će oprostiti, ako On to želi, bilo koji drugi grijeh. Dakle, spasenje onih koji su odani vjeri u jednoću Boga, ali zbog različitih razloga nisu priznali poslanika Muhammeda, prepušteno je Božijoj volji. Iako ovaj izdvojeni ajet ne spominje vjerovanje u Poslanika kao nužan uvjet za spasenje, ako se čita u vezi s drugim ajetima, što će pokazati argumenti u nastavku, prihvatanje njegovog poslanstva postaje nedvosmislen uvjet. Treba istaći da ovaj ajet ne predstavlja princip na kojem se može zasnovati konačna argumentacija vezana za spasenje.⁷⁷ Sve što se u ovom ajetu kaže jest da je sudbina onih koji ne pridružuju Bogu druge bogove, ali čine druge grijeha, prepuštena Božijoj volji na drugom svijetu.

U Kur'anu se nalaze dva ajeta u kojima se naznačava mogućnost spasenja za one koji vjeruju u Boga kako se u Kur'anu nalaže, ali koji ne prihvataju Muhammedovo poslanstvo:

One koji su vjerovali, pa i one koji su bili jevreji, kršćani i sabejci – one koji su u Allaha i u onaj svijet vjerovali i dobra djela činili – doista čeka nagrada od Gospodara njihova; ničega se oni neće bojati i ni za čim neće tugovati! (*el-Bakare*, 2:62)

Oni koji su vjerovali, pa i oni koji su bili jevreji, i sabejci, i kršćani – oni koji su u Allaha i u onaj svijet vjerovali i dobra djela činili – ničega se oni neće bojati i ni za čim oni neće tugovati. (*el-Ma'ide*, 5:69)

77 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 13, str. 197.



Jedan od razloga objavljivanja ovih ajeta bio je da se otkloni društvena sramota koja je nepravedno prišivena onim jevrejima, kršćanima i drugima koji su prigrlili islam i slijedili poslanika Muhammeda. Kao što smo ranije spomenuli, jedna vjerodostojna predaja opisuje kako neke vjerske vođe optužuju one iz njihovog naroda koji su prigrlili islam izjavivši: "Oni koji su povjerovali u Muhammeda i slijedili ga najgori su u našem narodu, jer, da su bili ugledni ljudi, nikada ne bi napustili vjeru svojih očeva."⁷⁸ Drugim riječima, ova predaja ukazuje da je vjerovanje u Muhammeda bilo činjenica, što znači da se ovi ajeti ne odnose na jevreje, kršćane i ljude drugih vjera uopće, nego na konkretnu grupu ljudi koji su bili prihvatili islam i slijedili poslanika Muhammeda.

Štaviše, spominjanjem riječi *Sabi'in* (Sabejci) u ajetima se ukidaju optužbe za sve one koji su primili islam, jer riječ *Sabi'in* izvedena iz korijena *s-b-'* u arapskom jeziku znači konvertirati iz jedne religije u drugu.⁷⁹ Ovo je razlog zbog kojega su mekanski mnogobošci Poslanika i njegove sljedbenike nazivali *Sabi'in*, s obzirom na to da su odbacili politeizam i prigrlili novu vjeru (islam).⁸⁰

Prisjetimo se da se Nasr u svojoj teoriji metafizičkog univerzalizma, koju smo ranije opisali, oslanja na ove ajete pokušavajući da potvrdi da je religijsko spasenje univerzalno, pretpostavljajući da ovi ajeti zahtijevaju samo vjerovanje u Boga i Sudnji dan i ne uzimaju u obzir cjelovitost niza Božijih poslanika.⁸¹ S druge strane, i klasični i moderni islamski učenjaci saglasni su da drugi dio kondicionalne rečenice "ko god vjeruje u Allaha", podrazumijeva i vjerovanje u sve poslanike, uključujući poslanika Muhammeda.⁸² U vezi s ovim, Ali tvrdi sljedeće:

Smisao ovog ajeta [5:69] nije da predstavi iscrpnu listu vjerskih odredbi, niti teži da navede osnovne zahtjeve izvornog vjerovanja u Allaha, koje nema smisla ako mu nije pridruženo vjerovanje u poslanike, jer samo posredstvom

78 Sulejman et-Taberani, *el-Mu'džem el-kebir*, 2. izd, ur. Hamdi es-Salafi (n. d.), vol. 2, str. 87, no. 1388.

79 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 1, str. 360.

80 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 2, str. 113

81 Seyyed H. Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harper Collins Publishers, 2002), str. 43.

82 Vidjeti Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 1, str. 358; Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 1, str. 149; Muhammed el-Kurtubi, *el-Džami' li ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), vol. 1, str. 404; Isma'il ibn Kesir, *Tefsir el-Kur'an el-'azim* (Bejrut: Mu'essese er-Rejjan, 1998), vol. 1, str. 139; Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n.d.), vol. 1, str. 539; Muhammed eš-Ša'ravi, *Tefsir eš-Ša'ravi* (Kairo: Ahbar el-jevni, 1991), vol. 20, str. 370–371.



poslanika mi znamo za Allahovu volju i možemo joj se povinovati u praktičnom životu. Ovo se posebno odnosi na Njegovog posljednjeg poslanika, Muhammeda (s. a. v. s.), čija je poruka univerzalna i nije ograničena na neku određenu grupu ili dio čovječanstva. Stoga, vjerovanje u poslanstvo Muhammeda (s. a. v. s.) nužno proizlazi iz vjerovanja u Allaha i njegov je neodvojivi dio. Štaviše, to je ključni test iskrenosti u takvoj vjeri. Ovo postaje jasnije ako se ajet čita u vezi s drugim relevantnim ajetima iz Kur'ana. Vidjeti, naprimjer, 4:170, 5:16, 21, 7:157,158, 21:107, 25:1, 33:40. 61:6. Vidjeti, također 2:40, 3:31–32. 4:150–151.⁸³

Prema tome, univerzalnost religijskog spasenja ne može se prilagoditi islamskom modelu religijskog pluralizma. Islamska koncepcija vjerovanja u Boga od cijelog čovječanstva zahtijeva i vjerovanje u poslanika Muhammeda, što je pojašnjeno kako desecima kur'anskih ajeta tako i vjerodostojnim hadisima (*ehadis*) u poglavljima o vjeri u svim zbirkama hadisa. Čak je i izraz "Božija milost", koji je upotrijebio Karl Rahner u svojoj teoriji religijskog inkluzivizma (1966) kao moguće rješenje za univerzalno religijsko spasenje, u slučaju islama, uvjetovan prihvatanjem Muhammeda kao posljednjeg Božijeg poslanika:

"I dosudi nam milost na ovome svijetu i na onome svijetu – mi se vraćamo Tebi!" – "Kaznom Svojom Ja kažnjam koga hoću" – reče On – "a milost Moja obuhvaća sve; daću je onima koji se budu grijeha klonili i zekat davali, i onima koji u dokaze Naše budu vjerovali, onima koji će slijediti Poslanika, Vjervjesnika, koji neće znati čitati ni pisati, kojeg oni kod sebe, u Tevratu i Indžilu, zapisana nalaze, koji će od njih tražiti da čine dobra djela, a od odvratnih odvratači ih, koji će im lijepa jela dozvoliti, a ružna im zabraniti, koji će ih tereta i teškoća koje su oni imali osloboditi. Zato će oni koji budu u njega vjerovali, koji ga budu podržavali i pomagali i svjetlo po njemu poslano slijedili – postići ono što budu željeli. Reci: "O, ljudi, ja sam svima vama Allahov poslanik, Njegova vlast je na nebesima i na zemlji; nema drugog boga osim Njega, On život i smrt daje, i zato vjerujte u Allaha i poslanika Njegova, vjervjesnika, koji ne zna čitati i pisati, koji vjeruje u Allaha i riječi Njegove; njega slijedite da biste na Pravome putu bili!" (*el-A'raf*, 7: 156–158)

Dakle, Božija milost, kako se navodi u ovim ajetima, uključuje sve stvari na ovome svijetu. Međutim, da bi zaslužili Božiju milost na drugom svijetu, od cijelog čovječanstva, a naročito od sljedbenika Knjige, u čijim je svetim tekstovima spomenut nepismeni poslanik, zahtijeva se da prihvate posla-

83 Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an* (Beltsville, Maryland, U.S.A.: Amana Publications, 2008), str. 271.



nika Muhammeda. Obratite pažnju da je rečenica “onima koji će slijediti Poslanika” bez ikakvog veznika povezana s opisom onih kojima je dosuđena milost na onome svijetu, a koji joj prethodi. Riječ je o retoričkom mehanizmu koji je u arapskom jeziku poznat kao *fasl* (asindet) kada se veznik ispušta kako bi se ostvarila potpuna povezanost rečenica.⁸⁴ Dakle, realiziranjem *fasla* između rečenica “onima koji u dokaze Naše budu vjerovali” i “onima koji će slijediti Poslanika, Vjerovjesnika, koji neće znati čitati i pisati” (7:156–157) potvrđuje se da su oni koji vjeruju u Božije znakove isti oni koji slijede nepismenog Poslanika. Takva potpunost vjere propisana je u Kur’anu kao način za stjecanje Božije milosti, a time i religijskog spasenja: “Zato će oni koji budu u njega vjerovali [poslanika Muhammeda], koji ga budu podržavali i pomagali i svjetlo po njemu poslano slijedili – postići ono što budu željeli.” (7:157) Konstrukcija “postići ono što budu željeli” ovdje znači postići sreću i spasenje.⁸⁵

Vrijedno je spomenuti da soteriološki pluralizam u islamu vuče korijene iz 9. stoljeća, kada je institut ili akademija poznata kao *Bejt el-hikem* (Kuća mudrosti) dosegla vrhunac svojih aktivnosti, usmjeravajući se uglavnom na prevođenje grčkih filozofskih djela na arapski jezik. Pristup grčkim filozofskim djelima utjecao je na pojavu simboličkog tumačenja Kur’ana. Prema tome, prvi put u islamu religijskom pluralizmu pristupa se s filozofskog aspekta. Naprimjer, el-Farabijeva teorija poslanstva, u kojoj on tvrdi da je jezik objave simboličan po prirodi i da poslanici ove simbole primaju putem imaginacije (*tahajjul*),⁸⁶ može se smatrati početkom ezoteričkog tumačenja Kur’ana i time, začetkom teorija koje pokušavaju da pomire soteriološki i aletički pluralizam s islamom.

Međutim, opći princip religijskog spasenja je, kao što smo vidjeli, u islamu usko povezan s religijskom istinom. U tom smislu, prema islamu će svi oni koji su vjerovali u jednoću Boga i slijedili Božije poslanike prije dolaska poslanika Muhammeda vjerovatno biti spašeni, zato što priznaju religijsku istinu. I svi oni koji su prihvatili poslanika Muhammeda i slijedili njegovo poslanstvo vjerovatno će biti spašeni. Međutim, postoji i treća grupa koja je ostala odana vjerovanju u jednoću Boga (ne pripisujući Mu druga), ali koja nije nikada priznala poslanstvo Muhammeda i njegovu poruku. Njihov slučaj ostavljen je volji Božijoj. Ako bude želio, On će ih spa-

84 Abd el-Aziz Atik, *’Ilm el-ma’ani* (Bejrut: Dar en-nahda el-’arabijje, 1985), str. 161; Fadl Abbas, *el-Balaga: Fununha ve ’efnanuha* (Amman: Dar el-furkan, 1992), str. 405.

85 Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur’an* (Beltsville, Maryland, U.S.A.: Amana Publications, 2008), str. 390.

86 Ebu Nasr el-Farabi, *Kitab ’ara’ ehl el-Medina el-fadila* (Bejrut: Dar el-mašrik, 1968), str. 114–116.



siti, a ako bude želio, On će ih kazniti. Dakle, za razliku od krajnje ekskluzivističkog stajališta prema religijskoj istini, čini se da je islamsko stajalište prema religijskom spasenju više inkluzivističko, ali ne i pluralističko. Međutim, budući ovaj inkluzivizam u pogledu religijskog spasenja ovisi o Božijoj volji, soteriološki aspekt religijskog pluralizma u islamu ne možemo proučavati niti ispitivati.

Normativni religijski pluralizam i islam

Na osnovu svega što smo do sada iznijeli, normativni religijski pluralizam možemo odrediti kao dio etičke sfere religijskog pluralizma, jer je, kako je ranije definirano, povezan s etičko-bihevioralnim obrascem postupanja prema ljudima drugačije religije. Za razliku od aletičkog i soteriološkog religijskog pluralizma, gdje se raspravlja o eshatološkim obilježjima pluralizma, u slučaju normativnog religijskog pluralizma težište interesa učesnika u raspravi jesu ovozemaljska obilježja pluralizma. Zato se normativni religijski pluralizam smatra naročito značajnim za proces izgradnje mira u svijetu.

Štaviše, dosadašnja razmatranja problema omogućila su nam da prepoznamo različite elemente etičke sfere religijskog pluralizma koje ćemo uključiti u konkretno područje normativnog religijskog pluralizma. Stavljajući akcenat na normativni religijski pluralizam koji se u potpunosti odnosi na ljude, osigurali smo njegov precizniji opis. Ovo, pak, znači da bi se i prema ljudima koji pripadaju drugim religijama, a ne samo suvjernicima, trebalo postupati u skladu s univerzalnim ljudskim vrijednostima koje se temelje na slobodi i ljudskom dostojanstvu. Istovremeno, ova vrsta pluralizma pretpostavlja poštovanje prema religijskim posebnostima različitih vjera, i povezivanje na osnovu zajedničkih karakteristika kako bi se postiglo međusobno razumijevanje, sudjelovanje u dobru i podrška. Na kraju, mada ne i manje važno, valja spomenuti da normativni religijski pluralizam kao glavne etičke parametre u ponašanju prema pripadnicima drugih religija uzima poštenje, ljubav i oprost.

Iz navedenog opisa jasno se vidi na koji način normativni religijski pluralizam stoji u suglasju s islamom i Kur'anom, s obzirom na to da se u fokusu nalaze ljudi. S druge strane, svi elementi koji se kroz raspravu mogu ustanoviti u okviru ljudskog iskustva religijskog pluralizma, kao što su etički, strukturni i konstruktivni elementi, te ciljevi normativnog religijskog pluralizma, stvaraju tematski prostor kojem islam i Kur'an mogu



suštinski doprinijeti, i to otkrivanjem božanske upute za temu historijski i normativno utemeljenu. U nastavku ćemo navesti nekoliko primjera, uglavnom historijskih, kako bismo pojasnili različite aspekte normativnog religijskog pluralizma prije nego predstavimo na koji ga način posmatra Kur'an.

Najznačajniji etički aspekti normativnog religijskog pluralizma jesu sloboda i ljudsko dotojanstvo. U kontekstu međuvjerskih odnosa na ove aspekte prvi put nailazimo kada su Kurejšije iz Mekke osudile poslanika Muhammeda i njegove pristalice, dok su ih zajedno s novom vjerom u Abesiniji i Jesribu, gradu koji je kasnije nazvan el-Medina el-Munevvera, toplo dočekali. U Abesiniji se "nalazio pravedni kralj po imenu Negus, u čijoj zemlji niko nije bio potlačen i koji je bio slavljen zbog svoje pravičnosti."⁸⁷ Dakle, muslimanima su dobrodošlicu pružili kršćani Abesinije i "imali su potpunu slobodu vjerovanja".⁸⁸ Jesrib (Medina) je također ponudio gostoprimstvo Poslaniku i njegovim sljedbenicima, a on, zauzvrat, ne samo da je prihvatio religijsku i plemensku raznovrsnost grada nego ju je ozakonio sklapanjem značajnog sporazuma s različitim skupinama. Ovaj dokument poznat je kao *Medinski ustav*.⁸⁹ Ustvari, i stanovnici Abesinije i Jesriba bili su potomci Arapa iz plemena Kahtan, koji su živjeli u jednom dijelu velike južnoarabljsanske civilizacije,⁹⁰ *Arabia Felix* (što na latinskom znači Sretna Arabija), koja se u određenoj mjeri odlikovala etičkim vrijednostima kao što su sloboda i poštovanje ljudskog dostojanstva. Ovu tvrdnju podupire sami Kur'an, jer se u njemu spominju neke činjenice koje se tiču kraljice od Sabe (*melika Saba*), čije se kraljevstvo nalazilo u Južnoj Arabiji. Kraljica od Sabe u Kur'anu je opisana kao pravedna, srdačna i razborita osoba. Ove njene karakterne osobine mogu se pronaći u odgovoru koji je dala poslaniku Sulejmanu, koji joj je poslao pismo pozivajući je da ga posjeti i da se posve pokori jednom Bogu, Gospodaru svjetova. Kraljica od Sabe odgovara:

87 Ibn Jarir al-Tabari, *The History of al-Tabari*, prev. W. M. Watt i M.V. McDonald (Albany: State University of New York Press, 1988), vol. 6, str. 98.

88 Martin Lings, *Muhammad – His Life Based on the Earliest Sources* (Cambridge: The Islamic Text Society, 1991), str. 81.

89 Iako Yusuf al-Ish u svojoj knjizi *The Arabic State and Its Decline, ed-Devla el-arabijja ve suku-tuha*, navodi da je ovaj dokument fabrikovan (vidjeti Akram al-Umari, *Medinan Society at the Time of the Prophet* [Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1995], str.100), Akram al-Umari odbacuje svaku sumnju koja se tiče autentičnosti ovog dokumenta, nakon što je podrobno proučio lanac prenosilaca, *esaniid*, "Medinskog ustava". Vidjeti Ekrem el-Umeri, *es-Sire en-nebevijje es-sahiha* (Medina: Mektebe el-'ulum ve el-hikem, 1994), str. 274.

90 William M. Watt i Richard Bell, *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: University Press, 1970), str. 7.



“O, velikaši” – reče ona – “meni je dostavljeno jedno poštovanja vrijedno pismo od Sulejmana i glasi: ‘U ime Allaha Milostivog, Samilosnog! Ne pravite se većim od mene i dođite da mi se pokorite!’ “O velikaši” – reče ona – “savjetujte mi šta trebam u ovom slučaju uraditi, ja bez vas neću ništa odlučiti!” “Mi smo vrlo jaki i hrabri” – rekoše oni – “a ti se pitaš! Pa, gledaj šta ćeš narediti!” “Kad carevi osvoje neki grad” – reče ona – “oni ga razore, a ugledne stanovnike njegove učine poniženim; eto, tako oni rade. Poslaću im jedan dar i vidjeću s čime će se izaslanici vratiti.” (*en-Neml*, 27:29–35)

Iz ovih ajeta mogu se izvući stanoviti zaključci koji se tiču porijekla slobode i poštovanja ljudskog dostojanstva kod Arapa iz plemena Kahtan:

1. Iako sadržaj Sulejmanovog pisma nije povoljan za nju, kraljica od Sabe ga opisuje kao “jedno poštovanja vrijedno pismo” (*Kur'an*, 27:29). Ibn el-'Arabi u svom djelu *Ahkam el-Kur'an* navodi da je “opis pisma kao ‘poštovanja vrijednog’ najčasniji opis, jer se i za *Kur'an* koristi isti opis.”⁹¹ Upotrijebivši ovaj pridjev u opisu pisma, kraljica pokazuje sposobnost da nepristrano procjenjuje metodologiju kojom je pismo bilo napisano, da razumije međunarodne odnose, jer umanjuje moguću napetost na oba nivoa, unutrašnjem između ministara, i vanjskom između dvije zemlje.
2. Kraljica, također, pokazuje da državne poslove vodi na temelju međusobnog savjetovanja, što mnogo govori o njenom karakteru. Ona svojim ministrima kaže: “...ja bez vas neću ništa odlučiti” (*Kur'an*, 27:32). Tražeći savjet od ljudi koji je okružuju, ona pokazuje da nije tiranin: “O velikaši” – reče ona – “savjetujte mi šta trebam u ovom slučaju uraditi” (*Kur'an*, 27:32). Usvojivši ovakav način ponašanja, ona pokazuje poštovanje prema drugima, čuva njihovo dostojanstvo i “smatra ih povjerljivim i sposobnim da donose odluke”.⁹²
3. Kraljica od Sabe u *Kur'anu* se pojavljuje kao miroljubiva osoba koja zna kako da upravlja mirovnim procesom. Ona se koristi svojim znanjem o iskustvima ljudi koja su stekli o ratu i zaposjedanju i putem metode *istishab* “pretpostavke o kontinuitetu”,⁹³ odlučuje da Sulejmanu ne šalje vojne snage, nego poklon koji se obično šalje kada se želi postići bliskost i ljubav. Ona kaže: “Kad

91 Muhammed ibn el-'Arabi, *Ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-fikr, n.d.), vol. 6, str. 486.

92 Muhammed Ebu es-Su'ud, *Iršad el-'akl es-selim ila mezaja el-Kitab el-kerim* (Bejrut: Dar el-fikr, n. d.) vol. 4, str. 198.

93 Muhammad Kal'adži i Hamid Kunaibi, *Mu'džem luga el-fukaha'* (Bejrut: Dar en-nafa'is, 1985), str. 62.



carevi osvoje neki grad” [...] “oni ga razore, a ugledne stanovnike njegove učine poniženim; eto, tako oni rade. Poslaću im jedan dar i vidjeću s čime će se izaslanici vratiti.” (Kur’an: 27:34–35)
Doista, izuzetna žena.

Čini se da su Arapi iz plemena Kahtan bili u određenoj mjeri svjesni etičkih vrijednosti kao što su sloboda i ljudsko dostojanstvo, te da su posjedovali znanje o diplomatiji koje im je omogućilo da uspostave dobre međunarodne odnose. Za razliku od njih, pogled na svijet Arapa iz plemena Adnan, stanovnika sjeverne regije pod imenom *Arabia Ferox* (latinski za Divlju Arabiju), bio je “krajnje egoističan”⁹⁴ i isključiv, zbog čega su se, kako Dozy zaključuje, razlikovali od Arapa iz plemena Kahtan.⁹⁵ Mekanci su pripadali plemenima Adnan i zbog toga vrijednosti slobode i poštovanja prema ljudskom dostojanstvu za njih nisu imale univerzalni značaj. Bili su odani samo određenim plemenima, ili preciznije rečeno, samo određenim osobama, kao što su vođe plemena. Zato su poslanik Muhammed i njegove pristalice bili progonjeni u Mekki u početku, a mirna koegzistencija nije mogla da se razvija. Tada Kur’an započinje proces transformacije nomadske egocentrične etike u univerzalnu. Taj proces možemo smatrati prosvjetiteljskim procesom, koji se istovremeno temelji na objavi i rasuđivanju te tako predstavlja izvor ideja među kojima su sloboda i ljudsko dostojanstvo kao primarne vrijednosti društva. Naprimjer, na samom početku objave, u Kur’anu se kritizira svaki pokušaj napada kojemu je meta religijska sloboda. U suri *el-‘Alak*, koju jednoglasno smatraju prvo objavljenom surom,⁹⁶ postavlja se retoričko pitanje: “Vidje li ti onoga koji brani robu da molitvu obavi?” (Kur’an, 96:9–10).

Iz ovog kur’anskog pitanja mogu se izvesti tri bitne stavke u vezi sa slobodom, ljudskim dostojanstvom i normativnim religijskim pluralizmom:

1. Ibn Ašur u svom djelu *et-Tahrir ve et-tenvir* primjećuje da je “osnovna funkcija ovog pitanja da izrazi čuđenje”;⁹⁷ tj. čuđenje prijetećem ponašanju prema religijskoj slobodi. Budući da je zabrana ili ograničenje religijske slobode čin ugnjetavanja, u Kur’anu se

94 Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples* (London: Routledge and Kegan Paul, 1949), str. 4.

95 Dževad Ali, *el-Mufassal fi tarih el-‘Arab kabl el-islam* (Baghdad: University of Baghdad, 1993), vol. 1, str. 266.

96 Bedruddin ez-Zerkeši, *el-Burhan fi ‘ulum el-Kur’an* (Bejrut: el-Mektebe el-‘asrije, 1972), vol. 1, str. 206.

97 Muhammad ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 12, str. 447.



izražava čuđenje u formi pitanja. Upotrebom ovog retoričkog sredstva, koje predstavlja jedan tip metafore u lingvistici, Kur'an prenosi da je ovakvo ponašanje fenomen koji protivrječi ljudskoj prirodi i etičkim vrijednostima.

2. U Kur'anu je upotrijebljeno sadašnje vrijeme glagola "braniti" (*jenha*), iako referira na događaj u prošlosti, kako bi taj događaj ostao sačuvan u mislima ljudi (tj. čin zabranjivanja religijske slobode), da bi ga se klonili. Prema Ibn Hišamu el-Ensariju "Arap i upotrebljavaju glagol u sadašnjem vremenu koje se odnosi na događaj u prošlosti, s ciljem da taj događaj ostane prisutan u umu kao da se dešava u trenutku govora".⁹⁸
3. Mnogo je važnije naglasiti retorički obrat (*iltifat*), zamjenu drugog lica trećim licem: "Vidje li ti onoga koji brani robu da molitvu obavi?" Ibn 'Atijja navodi da "nema prijepora među tumačima Kur'ana o tome na koga se 'onaj koji brani' i 'rob' odnose. Svi su saglasni da se prvo odnosi na Ebu Džehla,⁹⁹ dok se drugo odnosi na poslanika Muhammeda."¹⁰⁰ U ovom slučaju, kada je "adresat Poslanik",¹⁰¹ uobičajeni način da se izrazi navedeno značenje glasio bi: "vidje li ti onoga koji *ti* (Muhammed) brani da molitvu obaviš", ali umjesto "koji *ti* (Muhammed) brani", u Kur'anu stoji "koji brani *robu*–". Ibn el-Esir u svom djelu *el-Mesal es-sa'ir* komentira: "Zamjena jedne forme drugom događa se samo kada to zahtijevaju određeni razlozi."¹⁰² Možemo zaključiti da postoji razlog za ovu gramatičku zamjenu (*iltifat*) drugog lica (Muhammed) trećim licem (rob). U vezi s ovim, ez-Zamahšeri gramatičku zamjenu (*iltifat*) objašnjava "govornom navikom Arapa kada žele da privuku pažnju slušatelja",¹⁰³ što se ne može smatrati razlogom zamjene u ovom slučaju. Ustvari, gramatička zamjena Poslanika robom bila je obavezna kako bi se postojeća nomadska egocen-

98 Ibn Hišam el-Ensari, *Mugni el-lebib 'an kutub el-A'arib* (Dar el-ihja' et-turas el-'arabi, n. d.), vol. 2, str. 690.

99 Ebu Džehl (dosl. "otac neznanja") istaknuti je neprijatelj islama među Kurejšijama. Zbog ovog neprijateljstva, muslimani su ga nazvali "otac neznanja", mada je njegovo pravo ime bilo 'Amr ibn Hišam. Ubijen je u bici na Bedru 2. n. e./624. h. g. Vidjeti Cyril Glasse, *The New Encyclopedia of Islam* (Walnut Creek: AltaMira Press, 2002), str. 23.

100 'Abduh ibn 'Atijja, *el-Muharrer el-vedžiz fi tefsir el-Kitab el-'aziz* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001), vol. 5, str. 502.

101 Muhammed Ebu Hajjan el-Endelusi, *Tefsir el-bahr el-muhit* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001), vol. 8, str. 489.

102 Dija'uddin ibn el-Esir, *el-Mesal es-sa'ir* (Dar nehda Misr, n. d.), vol. 2, str. 156.

103 Muhammed ez-Zamahšeri, *el-Kešaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 1, str. 24.



trična etika preobrazila u univerzalnu. Usmjeravajući pažnju na roba, a ne na Poslanika, Kur'an od samih početaka objave proklamira religijsku slobodu kao sistem vrijednosti, koji niko ne može prisvajati. Dakle, osnovna funkcija gramatičke zamjene (*iltifat*) u ovom primjeru jest naglasiti da nije dozvoljeno zabranjivati ili ograničavati religijsku slobodu kako Poslaniku tako ni bilo kojem drugom vjerniku, jer se mora poštovati dostojanstvo svih ljudi. Kao što smo mogli vidjeti, retorički pristup, koji se naziva zamjenom (*iltifat*), podrazumijeva suptilna značenja, koja bi mogla biti razlog zbog kojeg ovaj pristup Ibn el-Esir naziva "suštinom retorike, *balage*".¹⁰⁴ /¹⁰⁵

Drugi važan aspekt normativnog religijskog pluralizma jest uspostavljanje ravnoteže između zajedničkih religijskih karakteristika i posebnosti konstruktivnim razgovorom. Ovaj aspekt otvoreno je primijenio Poslanik stvaranjem *Medinskog ustava*, koji je, s jedne strane, različite religijske grupe proglasio jednim narodom, *umme vahida*,¹⁰⁶ a, s druge strane, sačuvao njihove religijske posebnosti. Ovaj inkluzivistički koncept "jednog naroda", *umma vahida*, koji se zasniva na priznavanju religijskih posebnosti, potvrđuje da je Poslanik odobravao normativni religijski pluralizam, koji se na različite načine pojavio u tom društvu. Naprimjer, Ibn Hišam spominje da je jedna kršćanska delegacija iz Nedžrana posjetila Poslanika u džamiji *el-Mesdžid en-nebevi* u Medini s namjerom da raspravljaju o nekim doktrinarnim pitanjima, uključujući i pitanje prirode Boga. Uprkos doktrinarnim razlikama, Poslanik ih je toplo dočekaao, dopustio im da molitvu

104 Dija'uddin ibn el-Esir, *el-Mesal es-sa'ir* (Dar nehda Misr, n. d.), vol. 2, str. 167.

105 Ova suptilna značenja koja se ostvaruju lingvističkom upotrebom *iltifata* u Kur'anu nisu uvijek bila jasna Theodoru Nöldekeu, koji kaže da je "promjena gramatičkog lica u Kur'anu s vremena na vrijeme neobičan i ne tako lijep način". Vidjeti Theodor Nöldeke, *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft* (Strassburg: Karl J. Trubner, 1910), str. 13.

106 Ekrem el-Umeri, *es-Sire en-nebevije es-sahiha* (Medina: Mekteba el-'ulum ve el-hikem, 1994), str. 284.



obave u džamiji i s njima je potpisao sporazum.¹⁰⁷ Naravno, ovi rani međuvjerski kontakti pripremali su teren za postizanje međusobnog razumijevanja, međusobnog povezivanja, sudjelovanja u dobru i međusobne podrške između ljudi različitih religija.

Ova rana postignuća značajnih ciljeva normativnog religijskog pluralizma dokumentirani su i u nemuslimanskim izvorima koji potječu iz 7. stoljeća. Naprimjer, patrijarh Išojab III, u pismu Simonu od Revardašira, u jeku unutrašnjih međukršćanskih rasprava, oko 650. godine, kaže:

Što se tiče Arapa, kojima je Bog sada dao vlast (*sultana*) nad cijelim svijetom, ti dobro znaš kako se oni prema nama postavljaju. Ne samo da se ne protive kršćanstvu nego slave našu vjeru, poštuju svećenike i svece našeg Gospoda i daju pomoć crkvama i manastirima.¹⁰⁸

107 Ebu Muhammed 'Abdulmelik ibn Hišam, *es-Sire en-nebevije* (Misr: Mustafa el-Babi el-Halebi ve evladuh, 1955), vol. 2, str. 574. Dolazak kršćanske delegacije iz Nedžrana poslaniku Muhammedu u Medinu, dokumentiran je vjerodostojnim hadisima iz obje zbirke hadisa: el-Buhari, no. 4380 i Muslim, no. 2420, prema 'Abd el-Bakijevoj numeraciji. Međutim, neki detalji ovog događaja, kao što je Poslanikova dozvola kršćanima da obave molitvu u džamiji, uopće se ne navode u zbirkama el-Buharija i Muslima. Ustvari, izvor ovog detalja jest Muhammed ibn Ishak, koji ga prenosi od Muhammeda ibn Dža'fera ibn ez-Zubejra. Međutim, ovaj je lanac prenosilaca problematičan jer je prekinut, jer Muhammed ibn Dža'fer ibn ez-Zubejr pripada generaciji koja je došla nakon druge generacije, tj. *tabi'ina* (Vidjeti Ibn Hadžar el-'Eskalani, *Takrib et-tehzib*, ur. Ebu al-Ešbal Sagir Ahmed Šegif el-Bakistani [Dar el-'Asima, n.d.], str. 832) S druge strane, postoji mogućnost da je ova predaja vjerodostojna zato što u svom komentaru 61. ajeta sure *Al 'Imran*, nakon što je naveo kompletan sadržaj koji je prenio Muhammed ibn Dža'fer ibn ez-Zubejr, Ibn Kesir kaže: "Ibn Merdevejh prenosi od Muhammeda ibn Ishaka, a ovaj od 'Asima ibn 'Omera ibn Katade, a ovaj od Mahmuda ibn Lebida, a ovaj od Rafi'a ibn Hadidža da je delegacija iz Nadžrana došla Poslaniku, neka je mir na njega...; i potom navodi istu priču (koju je prenio Muhammed ibn Dža'fer ibn ez-Zubejr) (...) s još više detalja." (Vidjeti Isma'il ibn el-Kesir, *Tefsir el-Kur'an el-'azim* [Bejrut: Mu'assese er-rejjan, 1998], vol. 1, str. 481). Lanac prenosilaca u kojem Ibn Merdevejh prenosi određenu informaciju povezan je i vjerodostojan, jer se, osim Muhammeda ibn Ishaka, koji se uglavnom smatra pouzdanim prenosiocem (Vidjeti Ibn Hadžer el-'Askalani, *Takrib et-tehzib*, ur. Ebu al-Ashbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani [Dar el-'Asima, n. d.], str. 825]), ostali prenosioци navode u zbirkama el-Buharija i Muslima (Vidjeti zaključak Šuajba El-Arnaut u vezi s navedenim lancem u: Ahmed ibn Hanbel, *Musned el-imam Ahmed*, ur. Šuajb el-Arnaut [Bejrut: Mu'assasa er-risala, 2001], vol. 25, str. 133). Dakle, predaja Ibn Merdevejha mogla bi biti razlog zbog kojeg su neki klasični izvori islamskog prava informaciju da je Poslanik dopustio kršćanima da se mole u džamiji prihvatili kao vjerodostojnu. Naprimjer, Ibn Kajjim el-Dževzija u svom djelu *Ahkam ehl ez-zimme* navodi sljedeće: "Od Poslanika, mir neka je na njega, prenosi se vjerodostojna predaja da je primio kršćansku delegaciju iz Nedžrana u svojoj džamiji i kada je došlo vrijeme da obave molitvu, molili su se u džamiji." (Vidjeti Ibn Kajjim el-Dževzija, *Ahkam ehl ez-zimme* [ed-Dammam: Remadi li en-nešr, 1997], str. 397). Nažalost, Ibn Merdevejhova djela u kojima on prenosi ovu informaciju nisu dostupna, jer su već stoljećima izgubljena.

108 S.H. Griffith, "Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Hâlê and a Muslim Emir" *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, januar (2008), vol. 3, para. 6.



Osim toga, suštinski je važno voditi cijeli proces normativnog religijskog pluralizma na temelju poštenja, saosjećanja i praštanja. Ovakve etičke odlike mogle bi osnažiti međuvjerske odnose i povjerenje, kao što se pokazalo istinitim u različitim aspektima života kroz historiju međuvjerskih odnosa. Naprimjer, što se tiče akademskih debata i međuvjerskog dijaloga, neki nemuslimanski izvori navode da se, za vrijeme vladavine abasidskog halife el-Me'muna, međuvjerski dijalog obično vodio u Bagdadu. Jedna od tih dokumentiranih debata jest ona koju je vodio Teodor Ebu Kurra s jednim brojem muslimanskih učenjaka u prisustvu halife el-Me'muna.¹⁰⁹ Ebu Kurra bio je "redovnik manastira Mar Saba u Judeji, a jedno vrijeme obavljao je dužnost biskupa melkitske zajednice u Haranu u mesopotamijskoj Siriji."¹¹⁰ Iako nije bio musliman, halifa ga je veoma poštovao zbog njegovih ideja. To se lahko može zaključiti iz rečenice koju je el-Me'mun uputio Ebu Kurri tokom jedne debate: "Tako mi Boga, ti imaš pravo, Ebu Kurra! Tako mi Boga, dobro si rekao, Ebu Kurra, i svoje si protivnike posramio!"¹¹¹ Čini se da je el-Me'mun, sučeljavajući učesnike u debati, imao namjeru da potakne ljude da traže znanje, a ne da nameću svoje mišljenje. Zabilježeno je da bi halifa prije svake debate rekao: "Ovo je *medžlis* [vijeće] koje odlikuje pravednost i poštenje. Niko neće praviti prestupe. Iznosite svoje argumente i odgovarajte bez straha. Ovdje neće biti rasprave ne bude li vođena na najljepši način."¹¹² Zbog el-Me'munovog poštenja i objektivnosti, Ebu Kurra, kršćanski redovnik i učenjak, molio je za muslimanskog vladara riječima:

Bože moj, podari snagu zapovjedniku pravovjernih, imamu el-Me'munu, pobjedonosnom vođi, blagoslovljenom halifi, voljenom gospodararu, čija je uvreda teška, koji iskazuje milost prema odbačenima, daje savjet onima kojima je pomoć potrebna, koji posjeduje naročitu samilost, kome je podarena hrabrost i kojeg zajednica voli... Neka Bog u njemu pobudi strpljenje, milost i pravednost prema svim njegovim podanicima!¹¹³

Poštenje je potvrđeno kao važan etički aspekt normativnog religijskog pluralizma u muslimanskim naučnim djelima o ljudima različitih religija. U vezi s ovim Hilary Kilpatrick ističe:

109 S.H. Griffith, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine* (Hampshire: Vaiorum, 1992), str. 102.

110 S. H. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic* (Hampshire: Ashgate, 2002), str. 271.

111 Mark Swanson, "The Christian al-Mamun Tradition". U *Christians at the Heart of Islamic Rule*, ur. David Thomas, 63–92, (Leiden-Boston: Brill, 2003), str. 65.

112 Ibid. Riječi "na najljepši način" aludiraju na suru *el-Ankebut*: "I sa sljedbenicima Knjige raspravljajte na najljepši način..." (Kur'an, 29:46).

113 Ibid., str. 67–68.



Rijetko se događa da pripadnici dominantne religije u nekom društvu pišu o različitim aspektima neke podređene religije u istom društvu na nepolemički način. Međutim, djela *dijarat*, tj. knjige o manastirima sakupljene u Iraku i Egiptu u 4/10. stoljeću, reflektiraju neobično otvoren odnos muslimanskih autora prema kršćanskim običajima i institucijama; ona ilustriraju takav nepolemički pristup. To je razlog zašto zaslužuju da budu uzeta u razmatranje u bilo kojoj diskusiji o arapskom kršćanstvu u abasidskom periodu.¹¹⁴

Međusobno povjerenje i poštovanje između muslimana i nemuslimana kroz historiju može se vidjeti u više aspekata društvenog života. Zabilježeno je da je jednog dana kada je "halifa el-Mu'tazz osjetio žeđ, jedan od njegovih pratilaca predložio da posjete njegovog dobrog prijatelja, redovnika u manastiru Mar Mari, a kada su tamo stigli, ponuđena im je hladna voda za piće, hrana i zabavan razgovor."¹¹⁵

S obzirom na navedeno, kako je moguće da su neki muslimani, u prošlosti i danas, izabrali da usvoje ekskluzivistički pristup, čak i u pogledu normativnog religijskog pluralizma? Razlog tome jesu dijelom specifične historijske okolnosti, a dijelom nerazlikovanje različitih tipova religijskog pluralizma, aletičkog, soteriološkog i normativnog. Smatrali su "da niko nema nikakvu obavezu prema onima koji su druge vjere, da je dozvoljeno prolijevati njihovu krv i oduzimati njihovu imovinu".¹¹⁶ Ovaj ekskluzivistički odnos prema ljudima druge vjere vjerovatno je potaknut nizom historijskih međuvjerskih konflikata, kao što su, naprimjer, kršenje uzajamno potpisanog dogovora, *Medinskog ustava*, jevrejskih plemena u 7. stoljeću,¹¹⁷ udruživanje bizantijskih i sjevernoarapskih kršćana protiv islama u 7. stoljeću¹¹⁸ i javni proglas Ivana Damaščanskog iz 8. stoljeća, po kojem je islam proglašen krivovjermem. U svom djelu *O herezama*, Ivan Damaščanski, jedan od najznačajnijih i najutjecajnijih kršćanskih učenjaka u to vrijeme, smatrao je poslanika Muhammeda glasnikom vremena Antikrista i, također, tvrdio je da je Muhammed plagirao Kur'an iz Biblije.¹¹⁹ Ovo je djelo bilo prva antiislamska polemika koju je napisao pripadnik bizan-

114 Hilary Kilpatrick, "Monasteries Through Muslim Eyes: The Diyārāt Books." U *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in Abbasid Iraq*, ur. David Thomas, 19–37 (Leiden: Brill, 2003), str. 19.

115 Ibid., str. 23.

116 Muhammad Legenhausen, "A Muslim Non-Reductive Religious Pluralism", u *Islam and Global Dialogue*, str. 54.

117 Fathi Osman, *The Other* (USA: Pharos Foundation, 2008), str. 37.

118 Muhammed el-Buti, *Fikh es-sire en-nebavijje* (Damask: Dar es-salam, 2004), str. 258–259.

119 Muhammad A. Bakhit, *The Fourth International Conference on the History of Bilad al-Sham During the Umayyad Period*, vol. Arabic Section-1 (Amman: University of Jordan, 1989), str. 415.



tijske ortodoksne tradicije. Drugi razlog podjele bili su religijski motivirani križarski ratovi protiv muslimana u 11, 12. i 13. stoljeću i kasnije. Svi ovi međuvjerski sukobi, koji su se dogodili tokom formativnog perioda islamskih nauka, te konceptualno shvatanje međuvjerskih odnosa, mogli su uzrokovati religijski ekskluzivizam i jačanje mržnje i izvan konteksta rata i ugnjetavanja, što bi moglo opravdati kršenje normativnog religijskog pluralizma. Međutim, zbog protivnapada muslimana, njihove reakcije na historijske međuvjerske sukobe, te nesposobnosti da uoče različite tipove religijskog pluralizma, mnogi nemuslimani pogrešno su zaključili da islam zagovara nepoštovanje prema ljudima različitih religija.

S obzirom na ova problematična područja koja smo istakli, važno je da se vratimo vjerodostojnim izvorima islama kako bismo u njima pronašli odgovore na pitanja međuvjerskih odnosa, naročito zato što su normativna učenja u ovim izvorima kontaminirana nebitnim historijskim, metodološkim i ideološkim temama.

[3] ZAKLJUČAK

Religijski pluralizam složen je pojam, u čijem se opisu moraju uskladiti brojne definicije, među kojima postoje znatne razlike zavisno od tema, okvira i područja problema. Naša nesposobnost da razlikujemo različite tipove religijskog pluralizma može dovesti do pogrešnog razumijevanja i zaključivanja ne izdvojimo li odgovarajući tip pluralizma i ne usvojimo li svrsishodne pristupe koji odgovaraju tom tipu. I aletički i soteriološki religijski pluralizam nastali su u specifičnom kontekstu kršćanstva kao rezultat teološke diskusije koja se ticala religijskog spasenja. Međutim, budući da se tvrdnje o religijskoj istini, a samim tim i religijskom spasenju, smatraju neupitnim, i zbog toga razdvajajućim, ako bi se i religijski pluralizam sveo na taj konkretni nivo, postao bi nesavladiv problem. U tom smislu, najbolje rješenje moglo bi biti da se usredsredimo na ovozemaljska obilježja i da izdvojimo još jedan tip religijskog pluralizma, normativni religijski pluralizam, koji je i najvažniji što se tiče islamske teologije i sadržaja Kur'ana.

Dakle, u narednim poglavljima bavit ćemo se kur'anskom koncepcijom normativnog religijskog pluralizma tako što ćemo razmatrati elemente koje smo spomenuli u ovom poglavlju: etičke temelje normativnog religijskog pluralizma, njegove strukturne i konstruktivne elemente i njegove ciljeve.



ETIČKI TEMELJI NORMATIVNOG RELIGIJSKOG PLURALIZMA U KUR'ANU

Na samom početku treba reći da je kur'ansko semantičko polje riječi "etički", koja se nalazi u naslovu ovog poglavlja, preširoko da bi se svelo na jedan nivo. U tom smislu, Izutsu tvrdi da "islamska misao u svojoj kur'anskoj fazi ne pravi jasnu razliku između religijskog i etičkog".¹²⁰ Ova širina kur'anskog etičkog svijeta predstavlja izazov za selektivnu analizu. Međutim, ako se osvrnemo na problematična etička područja koja su markirana u prethodnom poglavlju, odabir razmjerno možemo svesti na pet glavnih etičkih temelja normativnog religijskog pluralizma: slobodu vjerovanja, ljudsko dostojanstvo, poštenje, imperativ da se ne vrijeđa ono što je drugome sveto i oprost. Proučavanje kur'anskih uputa u pogledu ovih etičkih obilježja otvara put kritičkoj analizi ekskluzivističkih tvrdnji koje odbacuju bilo kakvu moralnu obavezu prema miroljubivim ljudima drugačijih vjera i pri tom dopuštaju da se njihova krv proliva i njihova imovina uništava.

[1] SLOBODA VJEROVANJA

Univerzalnost slobode kao nezamjenljive ljudske vrijednosti trebalo bi metodološki da se uzme u razmatranje u procesu kur'anske egzegeze. Sloboda uopće i sloboda vjerovanja naročito spadaju u neotuđiva prava čovjeka, jer se u njima oslikavaju nepromjenljive osobine ljudske prirode.

120 Toshiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (McQueen's University Press, 2002), str. 252.



Zato je priznati pravo na slobodu isto što i shvatiti ljudsku prirodu. Sloboda nije određena geografski, politički ili religijski, već samo ljudskom prirodom. Zahvaljujući ovoj činjenici, sloboda se doživljava kao nezamjenljiva vrijednost kako na Istoku tako i na Zapadu. Na Istoku je ovu činjenicu jasno istakla dobro poznata deklaracija halife Omera ibn Hattaba: "Kako se usuđuješ porobljavati ljude kad su rođeni slobodni?!"¹²¹ Na isti način, Jean-Jacques Rousseau na Zapadu počinje svoju slavnu raspravu *Društveni ugovor* sljedećom tvrdnjom, koja je postala neotuđivi dio zapadne civilizacije: "Čovjek je rođen slobodan, ali je ipak posvuda u okovima. Onaj koji vjeruje da je gospodar drugih, uistinu je više rob od njih."¹²² Štaviše, Rousseau tvrdi da postoji čvrsta i neraskidiva veza između slobode i moralnosti. On ističe:

Odreći se slobode znači odreći se supstance ljudskog bića, odreći se svojih prava, pa čak i svojih obaveza. Za onoga ko se odrekne svega, nema nadoknade. Takvo odricanje nije u skladu s ljudskom prirodom, jer oduzeti nekome svu slobodu znači oduzeti mu svu moralnost djelovanja.¹²³

Ova međuzavisnost slobode i moralnosti povećava odgovornost čovjeka prema čuvanju ovog prava u općem smislu. Kršenje prava na slobodu neminovno vodi ka ozbiljnom međuvjerskom sukobu i, u ekstremnim slučajevima, masakru. Zbog toga je poznati islamski učenjak i egzegeta, *mufessir*, Bediuzzaman Said Nursi istakao da u kontekstu međuvjerskog sukoba između muslimana i kršćana:

Njihova sloboda [sloboda kršćana] sastoji se u tome da budu ostavljeni na miru i da ih niko ne ugnjetava – ovo je ono što *Šeriat* nalaže. Ako ne učinite tako, zbog vaših pogrešnih poteza i gluposti, oni će postati agresivni i pri tome u njihovu korist ide vaše neznanje... Sloboda nemuslimana dio je naše vlastite slobode.¹²⁴

Iz Nursijeve tvrdnje da se naslutiti da, ako neko želi da uživa u vlastitoj slobodi, mora se najprije izboriti za slobodu drugoga. Ovaj princip, "sloboda

121 'Ali el-Mutteki el-Hindi, *Kenz el-'ummāl fi sunen el-akval ve el-ef'al* (Bejrut: Mu'essese er-ri-sale, 1985), vol. 12, str. 660–661.

122 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, ur. Susan Dunn (New Haven and London: Yale University Press, 2002), str. 156.

123 Ibid., str. 159.

124 Said Nursi, *Münazarat* (Istanbul: Envâr Ne riyat, 1993), str. 24–25 citirano prema T. S. J. Michel, "Muslim-Christian Dialogue and Cooperation in the Thought Bediuzzaman Said Nursi". *The Muslim World* 89, no. 3–4 (1999): 325–335, str. 329–331.



drugoga jest moja sloboda", zaslužuje da bude razmatran kao zlatno pravilo u pogledu normativnog religijskog pluralizma. Dakle, pravo na slobodu vrednuje se širom svijeta na isti način kao neotuđivo pravo čovjeka, zbog čega postaje veoma značajno proučavanje ovog prava u Kur'anu kako bi se odbacila svaka s njim u vezi ekskluzivistička tvrdnja i historijska dilema.

Riječ sloboda u Kur'anu

Riječ za slobodu na arapskom jeziku,¹²⁵ *hurrija*, u Kur'anu se ne javlja kao imenica, ali se javljaju riječi izvedene iz korijena ove riječi, *h-r-r*. Tragajući za izvedenicama iz korijena *h-r-r* u Kur'anu, došli smo do zaključka da se šest izvedenica spominje na trinaest mjesta u Kur'anu. Ovih šest izvedenica iz korijena *h-r-r* jesu: *tahrir*, *muharrer*, *hurr*, *harr*, *harur* i *harir*. Prije nego pređemo na analizu ovih riječi u Kur'anu, važno je proučiti definiciju korijena *h-r-r* koja se daje u jednom od najranijih leksikografskih djela, *Mu'džem el-makajis fi el-luga*, koje je sačinio Ebu Husejn Ahmed ibn Faris ibn Zekerija.

Ibn Faris razlikuje dva osnovna značenja korijena *h-r-r*, te kaže: "Korijen *h-r-r* ima dva osnovna značenja: prvo označava ono što se protivi ropstvu i nema niti mane niti nedostatka, *ma halefe el-'ubudijje ve beri' min el-'ajb ve en-naks*, dok drugo označava ono što je suprotno hladnom, *hilaf el-berd*."¹²⁶ Premda su neki učenjaci pokušavali iz ovog drugog značenja korijena *h-r-r* izvesti značenje koje se odnosi na slobodu (*hurrija*), takvi pokušaji predstavljaju pretjerivanje i samim tim su nevjerodostojni. Dakle, riječi izvedene iz korijena *h-r-r* u značenju "vruć" koje se javljaju u Kur'anu (kakve su *harr*, *harur*, *harir*) ne mogu se dovesti u vezu s riječju sloboda (*hurrija*).

Što se tiče ostalih izvedenica, koje se odnose na prvo značenje korijena *h-r-r*, koje je naveo Ibn Faris, bitno je otkriti šta je Ibn Faris mislio kada je korijen *h-r-r* odredio kao "nešto što je protiv ropstva i nema niti mane niti nedostatka, *ma halefe el-'ubudijje ve beri' min el-'ajb ve en-naks*".¹²⁷ U ovom slučaju, korisno je konsultirati djelo jednog drugog leksikografa, koji je živio odmah nakon Ibn Farisa i na koga je Ibn Faris utjecao. Er-Ragib el-Asfahani formulirao je definiciju korijena *h-r-r* tako što je napravio jasnu razliku između društvenog i metafizičkog značenja slobode, *hurrija*. U svom djelu *Mufredat elfaz el-Kur'an* kaže:

125 Vidjeti Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden: E. J. Brill, 1960).

126 Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'džem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), str. 240.

127 Ibid.



Slobodan čovjek, *el-hurr*, suprotnost je robu, *el-'abd*, a slobode, *el-hurrijje*, ima dvije vrste. Prva se odnosi na čovjeka koji u doslovnom značenju nije rob. Na ovo se značenje referira u Kur'anu: "...slobodan – za slobodna..." (*el-Bakare*, 2:178). Na isti način, Kur'an upotrebljava riječ *tahrir* u doslovnom značenju procesa oslobađanja roba: "...ili da roba ropstva oslobodite" (*el-Ma'ide*, 5:89).

Što se tiče druge vrste slobode, *hurrijje*, ona se odnosi na "osobu kojom ne upravljaju ružni osjećaji kao što je pohlepa ili žudnja za ovosvjetskim posjedima".¹²⁸ Ovo značenje slobode, *hurrijja*, izvedeno je iz kur'anske riječi *muharrer*: "...ovo što je u truhu mome ja zavjetujem samo na službu Tebi..." (*Al 'Imran*, 3:35). Ovdje riječ *muharrer* znači oslobođen svih svjetovnih poslova i naročito posvećen služanju Bogu.¹²⁹

Navedena određenja korijena *h-r-r* pokazuju da Kur'an izvedenice iz ovog korijena upotrebljava uglavnom da referira na dva različita nivoa slobode, *hurrijja*. Prvi je pravni aspekt slobode koji se odnosi na ropstvo u značenju stvarnog fizičkog posjedovanja roba od strane imućnih ljudi. Drugi je etički aspekt slobode koji se odnosi kako na intelektualni tako i na metafizički karakter ljudske prirode.

Ustvari, kur'anska riječ *muharrer*, iz koje je izveden drugi aspekt slobode, definira pojam slobode u svjetlu jednoće Boga. Povezivanjem pojma slobode s jednoćom Boga, Kur'an teži da zaštiti ovo ljudsko pravo od svakog mogućeg kršenja i da sačuva njegovu najvišu vrijednost. Fahrudin er-Razi najvjerojatnije je bio svjestan ove činjenice kada je napisao: "Sloboda je autentično obilježje ljudske prirode... Onda kada je povezanost čovjeka s tijelom slabija a s razumom jača, čovjek posjeduje više slobode, i obratno."¹³⁰ Prema er-Razijevom zaključku, čovjek je uistinu slobodan tek kad se u potpunosti posveti Bogu. Takvo shvatanje pojma slobode potvrdio je i Poslanik rekavši: "Propao je rob dinara, propao je rob dirhema."¹³¹

Potrebno je naglasiti da islam ističe podjednako pravo na slobodu na oba nivoa, fizičkom i intelektualnom. Međutim, više se potencira intelektualni aspekt slobode jer su posljedice njegovog kršenja mnogo opasnije nego

128 Citirana rečenica prevedena je u Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden: E. J. Brill, 1969), str. 24.

129 Er-Ragib el-Asfahani, *Mufradat elfaz el-Kur'an*, ur. Safwan Dawudi (Damask: Dar el-kalem, 2002), str. 224–225.

130 Fahrudin er-Razi, *el-Mebahis eš-šarkijje* (Hajderabad: Medžlis da'ira el-ma'arif, 1342. h. g.), vol. 2, str. 414; prevedeno u Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden: E. J. Brill, 1960), str. 25.

131 Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, prev. Muhammad Muhsin Khan (Bejrut: Dar el-'arabijja, 1985), vol. 8, str. 296.



posljedice kršenja fizičkog aspekta slobode. U tom smislu zanimljivo je spomenuti el-Gazalijevo razumijevanje ove činjenice. On tvrdi da je "oduzeti intelektualnu slobodu čovjeka mnogo opasnije od samog porobljavanja, zato što se oduzimanjem intelektualne slobode ne teži samo podjarmljivanju nekoga nego zarobljavanju njegovog srca i uma".¹³² Iz el-Gazalijeve tvrdnje očigledno je da je bio svjestan političkih implikacija ideje slobode, kao što je bio svjestan prava pojedinca da sačuva i zaštiti svoju slobodu. Stoga, el-Gazali ovim određenjem slobode ukazuje na još jedno shvatanje arapskog termina *hurrije*, koje, stoljećima prije evropskog prosvjetiteljstva, uvažava suptilna značenja slobode i obuhvata njene različite aspekte. Zbog svega navedenog, može se reći da Franz Rosenthal nije bio posve precizan utvrdivši da "arapski jezik nije posjedovao doista funkcionalan termin da izrazi punu snagu pojma "slobode" sve do modernih vremena, kada je pod utjecajem Zapada stari termin *hurrije* dobio novo značenje".¹³³

Analizom korijena *h-r-r* i izvedenica iz ovog korijena upotrijebljenih u Kur'anu, vidjeli smo da Kur'an prepoznaje i fizički i intelektualni aspekt slobode. Štaviše, kako bi osigurao i održao pravo na slobodu, Kur'an pojam slobode pripisuje jednoći Boga i tako potvrđuje da niko od ljudi nema pravo porobljavati drugoga fizički i intelektualno.

Kur'anski navodi o slobodi vjerovanja

Sloboda vjerovanja fundamentalno je pravo koje se u Kur'anu potvrđuje nizom ajeta. Međutim, nakon što smo proučili kur'anske navode o ovoj temi, pažnju ćemo usredsrediti na dva ključna ajeta kako bismo pokazali da islam potvrđuje potpunu slobodu vjere: *el-Bakare*: 256 i *el-Ahzab*: 72.

Sura el-Bakara, 256. ajet

U vjeru nema prisiljavanja – Pravi put se jasno razlikuje od zablude! Onaj ko ne vjeruje u šejtana, a vjeruje u Allaha – drži se za najčvršću vezu, koja se neće prekinuti. – A Allah sve čuje i zna. (*el-Bakare*, 2:256)

U nastavku ćemo ponuditi egzegetsku analizu ajeta 2:256, koja će biti usmjerena na četiri glavna aspekta: a) historijski kontekst; b) lingvističku strukturu; c) tematske veze između ajeta i njihov tekstualni kontekst; d) savremeni kontekst (svijet današnjice i njegova stvarnost).

132 Ebu Hamid el-Gazali, *Ihja' ulum ed-din* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 2001), vol. 3, str. 247.

133 Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden: E. J. Brill, 1969), str. 11.



Metodološki govoreći, važno je odmah na početku naglasiti historijski kontekst ajeta (okolnosti njegove objave ili *sebeb en-nuzul*), kako bismo ga što ispravnije i obuhvatnije razumjeli. U tom smislu, historijski kontekst, u kojem je objavljen ajet 2:256, pruža nam pouzdane historijske izvore informacija. El-Vahidi u svom djelu *Esbab en-nuzul* prenosi od Ibn 'Abbasa:

Djeca nekih žena ensarija umirala su mlada. Prije islama njihove bi sujevjerne majke polagale zakletvu da će djecu, ako ostanu živa, odgojiti kao jevreje. Dakle, ta djeca koja su postala jevreji slijedila su judaizam čak i nakon što su njihovi roditelji, ensarije, primili islam. Međutim, kada je jevrejsko pleme Benu Nadir protjerano iz Medine, neke ensarije su željele da prisile svoju jevrejsku djecu da prime islam kako bi ostala sa svojim muslimanskim porodicama u Medini. Tada je Bog objavio ajet U vjeru nema prisiljavanja".¹³⁴

Ovu predaju prenose i et-Taberi, Ebu Davud, en-Nisa'i i drugi. Što se tiče vjerodostojnosti ove predaje, el-Albani zaključuje da je "predaja vjerodostojna, *sahih*".¹³⁵

Dakle, s obzirom na navedene okolnosti objave ajeta 2:256, jasno je da je ajet objavljen u historijskom kontekstu religijskog sukoba između jevreja i muslimana Medine, koja je bila religijski raznovrsno društvo. Još jedno mjesto koje treba naglasiti u ovoj predaji jest da su roditelji bili ti koji su pokušali prisiliti svoju djecu da pređu s judaizma na islam. Uprkos prirodi porodičnih veza, što bi neki mogli smatrati olakotnim okolnostima, koje pružaju opravdan razlog za moguće kršenje slobode vjerovanja, Kur'an takvo što ne prihvata izrijekom: "U vjeru nema prisiljavanja" (2:256). Jasno i nedvosmisleno Kur'an gleda na slobodu vjerovanja, jer apsolutno zabranjuje prisiljavanje u religiju, makar se radilo o članovima porodice i kontekstu međuvjerskog sukoba i promovira slobodu vjerovanja kao univerzalnu vrijednost i nepovredivo pravo čovjeka.

S druge strane, ima onih koji tvrde da je ajet 2:256 derogiran kur'an-skim ajetima koji propisuju borbu protiv "nevjernika". Et-Taberi takvu tvrdnju pripisuje Ibn Zejdu,¹³⁶ dok en-Nuhas kaže da je Sulejman ibn Musa bio među onima koji su bili skloni ajet 2:256 smatrati derogiranim.¹³⁷ Nasuprot njima, Ibn Ašur rezonuje da, uzevši u obzir da je ovaj ajet objavljen

134 Ebu el-Hasan el-Vahidi, *Esbab en-nuzul* (Kairo: Mekteba el-Mutenebbi, n. d.), str. 47.

135 Muhammad el-Albani, *Sahih sunen Ebi Davud* (Rijad: Mektebe el-ma'arif, 2000), vol. 3, no. 2682, str. 148.

136 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 3, str. 17.

137 Ebu Dža'fer en-Nuhas, *Kitab en-nasih ve el-mensuh fi el-Kur'an el-kerim* (el-Mektebe el-'alemijje, 1938), str. 81.



nakon osvajanja Mekke, znači da ajet 2:256 derogira "ajete koji propisuju borbu protiv onih koji su odbili da prihvate islam".¹³⁸

Jasno je da pitanje derogacije (*nesh*) u Kur'anu predstavlja priličan problem.^{139*} Čak i u slučaju samo jednog ajeta (2:256) postoje suprotne tvrdnje. Jedan od razloga jesu teškoće koje proizlaze iz definiranja same derogacije. Prije eš-Šafi'ijevog djela *er-Risala*, *nesh* se, najšire shvaćen, upotrebljavao da označi specifičiranje značenja različitim lingvističkim pristupima, kao i zamjenu nekog ranijeg propisa, *hukum*, drugim koji hronološki slijedi.¹⁴⁰ Što se tiče ovog drugog značenja, tj. zamjene nekog ranijeg propisa, treba naglasiti da ovaj tip derogacije u Kur'anu nije određen rasuđivanjem, *idžtihad*, nego vjerodostojnim hadisom koji se pripisuje samom Poslaniku.¹⁴¹

Drugo pitanje koje treba uzeti u razmatranje u raspravi o derogaciji u Kur'anu jest pitanje uvjeta čije su ispunjenje učenjaci smatrali nužnim da bi se prihvatila tvrdnja o derogaciji. Ovaj uvjet podrazumijeva da dva ili više ajeta protivrječe jedan drugom, a da pri tom ne postoji nikakav način na koji bi se ajeti o kojima je riječ mogli razumjeti zajedno.¹⁴² Ebu Zehre o ovome kaže: "Zajedno s jednim brojem učenjaka radio sam na pisanju djela iz kur'anske egzegeze pod naslovom *el-Muntehab*. Tokom rada, u Kur'anu niti jednom nismo naišli na dva ajeta koji bi se mogli smatrati protivrječnim."¹⁴³ Budući da je kontradiktornost ajeta u potpunosti izostala, Ebu Zehre zaključuje: "Zastupamo isti stav kao Ebu Muslim el-Asfahani¹⁴⁴ i tvrdimo da nema niti jedan slučaj derogacije u Kur'anu."¹⁴⁵ Ovaj zaključak kasnije je izveo i Muhammed el-Gazali.¹⁴⁶

Osim toga, Poslanik za života nije prisilio nikoga da prihvati islam. Pozvao je ljude da prihvate Božiju poruku i potom prepustio pitanja vjere njima na volju. U svjetlu ovih uvjerljivih argumenata odbačena je tvrdnja o

138 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 2, str. 26.

139 * Derogacija u Kur'anu je teško pitanje. Za detaljno i sveobuhvatno razumijevanje derogacije u Kur'anu, vidjeti Israr Ahmad Khan, *Theory of Abrogation: A Critical Evaluation* (Research Management Centre, International University Malaysia, Kuala Lumpur, 2006). Vidjeti, također, Taha J. Alalwani, *Nahve mevkif Kur'ani min el-nesh* [Towards a Qur'anic Position on Abrogation] (Egypt: Mekteba eš-šuruk ed-devlijja, 2007), u kojem autor u potpunosti odbacuje koncept derogacije. [Urednik]

140 Ebu Dža'fer en-Nuhas, *en-Nasih ve en-mensuh*, ur. Sulejman el-Lahim (Bejrut: Mu'essese er-risale, 1991), vol. 1, str. 102-114.

141 Fadl Abbas, *Itkan el-burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Amman: Dar el-furkan, 1997), vol. 2, str. 11-12.

142 Muhammed Ebu Zahre, *Zehre et-tefasir* (Dar el-fikr el-'arabi, n. d.), vol. 1, str. 41.

143 Ibid.

144 Muslimanski učenjak (u. 934) koji je utjecao na Fahrudina er-Razija.

145 Muhammed Ebu Zahre, *Zehre et-tefasir* (Dar el-fikr el-'arabi, n. d.), vol. 1, str. 41.

146 Muhammed el-Geazali, *Nezarat fi el-Kur'an* (Kairo: Nehda Misr, 2005), str. 194.



derogiranju ajata 2:256, kao i cijela ideja *nesha*. Dakle, ajet 2:256 nije derogiran u smislu da je sloboda vjerovanja zamijenjena svojom suprotnošću, prisilom da se prihvati islam. Razlozi su jasni: a) s tim u vezi ne postoji vjerodostojan hadis koji se pripisuje Poslaniku; b) ajet koji se odnosi na slobodu vjerovanja i ajet koji se tiče naredbe o borbi nisu protivrječni. Doista, motiv na kojem se temelji drugi ajet nije sistem vjerovanja onih druge vjere, o čemu će kasnije biti više riječi; c) tvrdnje o derogaciji protivrječe svrsi derogacije kako se ona formulira u samom Kur'anu u suri *el-Bakare*:

Mi nijedan propis ne promijenimo, niti ga u zaborav potisnemo, a da bolji od njega ili sličan njemu ne donesemo. Zar ti ne znaš da Allah sve može? (*el-Bakare*, 2:106)

Kao što se može vidjeti, svrha derogacije, prema samom Kur'anu, jest da se nešto zamijeni nečim drugim boljim od onoga što je zamijenjeno ili sličnim njemu, a nikako nečim što je gore od njega. Dakle, neprihvatljiva je tvrdnja da je Kur'an derogirao pravo na slobodu vjerovanja kako bi ga zamijenio borbom i prisilom.

Nakon što smo skicirali historijski kontekst ajeta 2:256, možemo se usmjeriti proučavanju njegove lingvističke strukture. Retorički pristup koji upotrebljava lakoničan stil, *el-'idžaz bi el-kasr*, podrazumijeva upotrebu konciznog iskaza kojim se s nekoliko riječi izražava bogato i duboko značenje. Er-Rummani u svom djelu *en-Nukat fi 'džaz el-Kur'an* ovaj pristup smatra glavnim obilježjem kojim Kur'an dokazuje svoju čudesnu nadnaravnost.¹⁴⁷

Ako lingvističku analizu usmjerimo na arapski tekst, *la ikrahe* "Nema prisile", vidjet ćemo da je ovdje upotrijebljena gramatička forma apsolutne negacije (*nefi istigrak el-džins*) koja upućuje na potpunu negaciju ideje prisile u svim njenim oblicima.¹⁴⁸ Na taj način, opseg zabrane prisile u religiji uključuje sve ljude. U tom smislu, potrebno je naglasiti da, ako bi se opseg zabrane sveo samo na sljedbenike Knjige i one koji su obavezni plaćati *džizju*, kako je et-Taberi sugerirao,¹⁴⁹ to bi protivrječilo islamskom konceptu ovozemaljskog ispita kojim su pred Bogom svi ljudi iskušani.¹⁵⁰ Štaviše, mišljenje da je opseg zabrane ograničen na one koji su obavezni

147 'Ali er-Rummani, Hamd el-Hattabi i 'Abdulkadir el-Džurdžani, *Selas resa'il fi 'džaz el-Kur'an* (Kairo: Dar el-ma'arif, n. d.), str. 77.

148 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 2, str. 26.

149 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 3, str. 18.

150 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 4, str. 5.



plaćati *džizju* neodrživo je, jer je ajet kojim se propisuje *džizja* (9:29) objavljen u vezi s pohodom na Tebuk koji se desio 630. n. e./9. h. g.¹⁵¹ otprilike pet godina nakon što je objavljen ajet 2:256, koji je objavljen kada je jevrejsko pleme Benu Nadir protjerano iz Medine 625. n. e./4. h. g.¹⁵² S druge strane, pitanje borbe s mnogobošcima (koje se najčešće poteže kao argument u korist ograničavanja zabrane prisile) dovodi u zabludu, zato što je ova borba bila motivirana njihovim nasiljem nad muslimanima i stalnim izazivanjem rata, a ne njihovim sistemom vjerovanja.¹⁵³

Drugi lingvistički signal koji podupire argument univerzalnosti slobode vjerovanja nalazimo u rečenici nakon početne: "U vjeru nema prisiljavanja – *Pravi put se jasno razlikuje od zablude!*" (2:256) Ova rečenica služi kao opravdanje zabrane prisile.¹⁵⁴ Drugačije rečeno, prisila je u religiji zabranjena zato što se pravi put (*rušd*) jasno razlikuje od zablude (*gajj*). Dakle, prisila je zabranjena, a sloboda odobrena, zato što u kontekstu prvog pravi put nestaje, a javlja se zabluda, dok je u kontekstu potonjeg pravi put jasan. Ovaj dijalektički odnos između slobode i prisile može se dalje elaborirati ponovnim razmatranjem ajeta:

U vjeru nema prisiljavanja – Pravi put se jasno razlikuje od zablude! Onaj ko ne vjeruje u šejtana, a vjeruje u Allaha – drži se za najčvršću vezu, koja se neće prekinuti. – A Allah sve čuje i zna. (*el-Bakare*, 2:256)

Ovaj ajet očito predstavlja tri glavne dijalektičke dihotomije: prisila – sloboda; pravi put – zabluda; i šejtan (*tagut*) – Allah. Prva dihotomija pokreće lančanu reakciju koja se može ilustrirati na sljedeći način: sloboda? pravi put? Allah; prisila? zabluda? šejtan (*tagut*). Dakle, tri dijalektičke dihotomije koje ukazuju na postizanje konačnih ciljeva ovise o svojim polazištima, što znači, da bismo dosegli Boga, moramo krenuti od slobode, a šejtan će biti krajnji rezultat prisile. Stoga, možemo zaključiti da će prisila u pitanjima vjerovanja ljude vjerovatno odvesti šejtanu.

Ostavimo historijski i lingvistički kontekst po strani i okrenimo se analizi tematskih veza. U proučavanju Kur'ana one su metodološki značajne kada je riječ o kontekstu u kojem se javlja određeni ajet, jer mogu dovesti do iskrivljavanja ispravnog značenja ajeta. U tom smislu, iz analize

151 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 6, str. 349.

152 Muhammed el-Buti, *Fikh es-sira en-nebevija* (Damask: Dar es-salam, 2004), str. 190.

153 Glavni povod kur'anske naredbe o borbi bit će razmatran detaljno u petom poglavlju.

154 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 2, str. 28.



kur'anskih ajeta koji se eventualno dotiču ajeta "U vjeru nema prisiljavanja", vidjet ćemo da se oni odnose na pitanje borbe (*kital*). Ajeti koji pretihode ajetu 2:256 referiraju na bitku u kojoj se vjernici među sinovima Izraela bore sa silom koju predvodi zastrašujući ratnik Golijat (*Džalut*), koga je ubio mladi poslanik Davud. Bitka je imala cilj da dokine ugnjetavanje, što se razaznaje iz ajeta:

"Zašto da se ne borimo na Allahovom putu" – rekoše – "mi koji smo iz zemlje naše prognani i od sinova naših odvojeni?" (*el-Bakare*, 2:246)

To što ajet "U vjeru nema prisiljavanja" (2:256) slijedi ubrzo nakon ovog događaja jasan je pokazatelj da svrha borbe nije bila pripremanje ljudi za prelaženje iz jedne vjere u drugu.¹⁵⁵ S druge strane, promoviranje slobode vjerovanja u tekstualnom kontekstu koji se odnosi na ugnjetavanje isto pokazuje da je svrha borbe, *kital*, da narod bude oslobođen od ugnjetavanja i da mu bude dopušteno da se koristi ljudskim pravima, bez obzira na religijsku, etničku ili nacionalnu pripadnost.

Što se tiče ajeta koji slijede iza ajeta "U vjeru nema prisiljavanja, oni predstavljaju tri različite priče. Prva se tiče raprave između Ibrahima i jednog vladara kojemu je vlast dodijelio Bog; druga se odnosi na čovjeka koga Allah usmrti na sto godina i potom ga ponovo oživi; i posljednja se tiče Ibrahimovog zahtjeva Bogu da mu pokaže kako oživljava mrtve. Glavni argument druge i treće priče jest da samo Bog daje život i uzima ga.

Za ove tri priče značajno je to da njihov ključni argument potvrđuju i dokazuju uvjerljivi dokazi i iskustvo. Ovo samo po sebi tematski potvrđuje kur'anski propis o neprisiljavanju u vjeri u smislu da samo konstruktivnom argumentacijom, a ne silom ili prisiljavanjem, treba da uvjerimo ljude da prihvate neko vjerovanje. Dakle, unutar kur'anskog konteksta, ajet "U vjeru nema prisiljavanja" podupire pravo na slobodu vjerovanja na dva načina. Prvi, kontekst odbacuje upotrebu sile u vezi s vjerovanjem i drugi, podstiče upotrebu snažnih argumenata i iskustva kao sredstva uvjeravanja ljudi da prihvate određeno vjerovanje.

U vezi s prisiljavanjem u pitanjima vjere, potrebno je razmotriti još jedan kontekst. To je kontekst zbilje sadašnjeg svijeta i civilizacije u odnosu na ljudska prava i vrijednosti. Postavlja se pitanje koji značaj sadašnji svijet pridaje pravu na slobodu. Kako bismo dali odgovor na ovo pitanje, bilo bi prikladno spomenuti jedno od suštinski važnih izvora koji historijski proučava-

155 Ibid., str. 25.



ju ljudsko iskustvo u civilizacijskom procesu. To je djelo *A Study of History* Arnolda Toynbeeja, u kojem autor zaključuje da je pravo na slobodu izbora uvjet civilizacijskom napretku: "U razorenom društvu pokazat će se da je spasonosna sloboda izbora oduzeta, jer je društvo palo u ropstvo nekih idola vlastite izrade."¹⁵⁶ Dakle, razmatranje slobode izbora u kontekstu sadašnjeg svijeta kao kriterija napretka ili nazadovanja društva, olakšava egzegetama da prepoznaju pravo na slobodu vjerovanja kao univerzalno pravo u kontekstu ajeta "U vjeru nema prisiljavanja" (2:256).

Ukratko rečeno, egzegetska analiza ajeta 2:256 na historijskom, lingvističkom, tematskom i civilizacijskom nivou, pokazala je da Kur'an garantira pravo na slobodu vjerovanja kao univerzalno pravo i vrijednost, koje ne može biti podvrgnuto derogaciji ili ograničeno na određenu skupinu ljudi.

Sura el-Ahzab, 72. ajet

Drugi kur'anski ajet koji ćemo analizirati u pogledu slobode vjerovanja jest 72. ajet sure *el-Ahzab*:

Mi smo nebesima, Zemlji i planinama ponudili emanet, pa su se ustegli i pobojali da ga ponesu, ali ga je preuzeo čovjek – a on je, zaista, prema sebi nepravedan i lahkomišen – (*el-Ahzab*, 33:72)

Ponovo započinjemo istraživanjem historijskog konteksta ajeta. Iz imena sure *el-Ahzab*, koja govori o savezničkoj opsadi Medine, jasno je da je medinska.¹⁵⁷ Međutim, osim činjenice da je ajet objavljen multikulturalnom društvu kakvo je bila Medina, teško je pronaći još neku historijsku činjenicu koja se vezuje za ovaj ajet. Izgleda da je uzrok tome to da ne postoji historijski povod za njegovu objavu. Važno je istaći da je mišljenje nekih učenjaka da se svaki ajet u Kur'anu mora odnositi na određeni povod metodološki pogrešno u kur'anskoj egzegezi. Ovo stajalište dovelo je do obremenjavanja kur'anskog teksta historijskim događajima koji nemaju nikakve veze s proučavanim tekstom. Štaviše, broj ajeta koji se odnose na određene povode je ograničen, dok je "većina kur'anskih pripovijesti, događaja iz prošlosti koji se spominju u Kur'anu, čak i tekstova koji se odnose na budućnost, prvobitno objavljena bez konkretnog povoda."¹⁵⁸ Nadalje, ajet 33:72 prenosi informa-

156 Arnold Toynbee, *A Study of History – Abridgement of Volumes VII-X*, ur. D. C. Somervell (Oxford: Oxford University Press, 1985), str. 312.

157 Bedruddin ez-Zerkeši, *el-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-džil, 1988), vol. 1, str. 195.

158 Subhi es-Salih, *Mebahis fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-'ilm li el-melajin, 2002), str. 141.



ciju o događaju koji se dogodio prije objave Kur'ana, tako da je jasno da za njegovu objavu nema određenog povoda. Stoga je ključ za razumijevanje ovoga ajeta u lingvističkom aspektu teksta i njegovoj vezi s kur'anskim kontekstom. U tom smislu, es-Salih primjećuje nešto veoma bitno, a to je da "proučavanje odnosa između ajeta i njegovog tekstualnog konteksta kompenzira izostanak konkretnog povoda ili ga potvrđuje u slučaju da postoji".¹⁵⁹

Slijedeći navedenu putanju zaključivanja, započinjemo s analizom sadržaja ajeta. Njegova suština jest riječ *el-emane* ili emanet. Ova riječ izazvala je polemiku među egzegetama, jer ne postoji objašnjenje koje je Poslanik dao u direktnoj vezi s njom. Naprimjer, et-Taberi navodi nekoliko različitih značenja riječi "emanet" kao što su pokornost Bogu, odanost ljudskom rodu, Ademov emanet sinu Kabilu. Međutim, nakon što je naveo sva ova značenja, zaključuje da "značenje koje najviše odgovara riječi 'emanet' jest opće značenje koje uključuje sve religijske obaveze i obaveze prema ljudima".¹⁶⁰ Za razliku od et-Taberija, ez-Zamahšeri značenje ove riječi svodi na pokornost Bogu.¹⁶¹ Na sličan način er-Razi određuje značenje riječi "emanet" kao "Božiju zapovijed, *et-teklif*".¹⁶² U značenju Božije zapovijedi, koja se ne odnosi isključivo na ljudska bića, nego uključuje i ostatak univerzuma, el-Alusi pravi razliku između prisilnog i svojevolijskog izvršavanja Božije zapovijedi. On kaže da je "čovjek prihvatio Božiju zapovijed (*et-teklif*) svojevolijski bez prisile".¹⁶³ S druge strane, taj su zadatak odbila nebesa, Zemlja i planine. Rezonujući na ovaj način, on sugerira da riječi *el-emane* više odgovara značenje slobode izbora nego značenje Božije zapovijedi, jer će je provesti kako oni koji su emanet prihvatili tako i oni koji su ga odbacili. Smisao značenja koje je ponudio el-Alusi za riječ *el-emane*, kasnije je razvio Ibn Ašur i dao joj značenje "intelektualne moći, *el-'akl*".¹⁶⁴

Konačno, noviju definiciju riječi *el-emane* formulirao je eš-Ša'ravi, koji je sabrao ranija određenja i tako formirao nešto jasniji koncept "emaneta". On tvrdi da "emanet znači sposobnost čovjeka da bira kako će djelovati. Zato, emanet, *el-emane*, kojeg je Bog ponudio svim stvorenjima, predstavlja slobodu izbora ili sposobnost ovih stvorenja da izaberu hoće li vjerovati ili ne."¹⁶⁵

159 Ibid., str. 157.

160 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 10, str. 342.

161 Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Kešaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 3, str. 546.

162 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 13, str. 235.

163 Šihabuddin el-Alusi, *Ruh el-ma'ani* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1994), vol. 11, str. 270.

164 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis, Maison Souhoun, n.d.) vol. 9, str. 127.

165 Muhammed eš-Š'arawi, *Tefsir eš-Š'arawi* (Kairo: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 20, str. 12212.



U najkraćem rečeno, upotreba riječi *el-emanæ* razvijala se u smislu značenja koja je imala, ali i u smislu načina na koje su je razumijevali. Najprije je označavala pokornost Bogu u smislu pokornosti Njegovim zapovijedima. Ipak, ostaje pitanje kako to da nebesa, Zemlja i planine nisu slijedili Božiju zapovijed jer su odbili da prihvate emanet (*el-emane*), što je neprihvatljivo, s obzirom na to da sam Kur'an u više navrata potvrđuje da univerzum neprekidno slavi i veliča Boga. Er-Razi je bio zbunjen načinima na koje se ljudska bića, univerzum i anđeli pokoravaju Božijim zapovijedima, i zato utvrđuje da se oni Bogu povinuju na različite načine i ističe da način na koji se anđeli pokoravaju Bogu podsjeća na način na koji ljudska bića jedu i piju.¹⁶⁶ Ovom posljednjom opservacijom er-Razi implicira da se, izuzimajući ljude, sva druga stvorenja pokoravaju Bogu instinktivno, bez sudjelovanja slobode izbora ili slobodne volje. Imajući u vidu da sva stvorenja imaju sposobnost pokornosti Bogu, neuvjerljivo je tumačenje emaneta kao pokornosti, s obzirom na to da emanet u ajetu pripada isključivo ljudima. Dakle, problem, koji je er-Razija zbunjivao i koji on nije mogao odrediti, kasnije su egzegete, a posebno eš-Š'aravi, definirale kao slobodu izbora ili slobodnu volju.

Sve u svemu, najprihvatljivije određenje riječi emanet jest sloboda izbora ili slobodna volja, koji predstavljaju sposobnost ljudi da putem intelektualne moći izaberu hoće li vjerovati ili ne u Božije zapovijedi. Dakle, ova je sposobnost ponuđena nebesima, Zemlji i planinama, i oni su odbili da je prihvate zbog eshatoloških posljedica, a ljudski rod ju je prihvatio. Iako ga je Bog ljudskom rodu dao kao dar, emanet je također bio osnovni element ovozemaljskog testa, koji nosi ogromnu eshatološku odgovornost. Zbog toga se slobodna volja čovjeka ili sposobnost ljudi da slobodno biraju u ovom ajetu metaforički određuje kao "emanet".

Ajet 33:72 nije samo povezo slobodu izbora s ljudskim bićima nego je i retorički ilustrirao Božiji postupak kojim je On predstavio ovaj značajni emanet ljudima. Ovaj postupak u ajetu je izražen riječju "ponuditi", *'arad*, što znači da se sloboda izbora koju je Bog ponudio ljudima od početka temeljila na slobodi izbora, a ne na prisili. Na poseban značaj koji ima sloboda izbora i na njene posljedice ukazuje se na kraju ajeta, koji završava dvjema imenicama (*zalūm* i *džehūl*) koje imaju oblik *sigæ el-mubalega* (tj. oblik intenzifikacije ili augmentativa), kako bi se pojačalo osnovno značenje: "...a on je, zaista, prema sebi nepravedan (*zalūm*) i lahkomislen - (*džehūl*) (33:72). Oni među ljudima koji ne umiju izabrati u skladu s

166 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 13, str. 235.



Allahovim zahtjevima jesu *zalūm* (prema Allahu); i oni su također *džehūl*, jer nisu iskoristili slobodu izbora koja im je podarena tako da sebi osiguraju trajnu sreću.

Kako bi dodatno potkrijepili argument da se ajet 33:72 odnosi na ljude po prirodi obdarene slobodom izbora, koja služi kao temelj slobodi vjeronanja, moramo proučiti neke tematske veze u okviru sure. U tom smislu, ključ za razumijevanje dihotomije između slobode vjeronanja i prisile nalazimo u četvrtom ajetu:

Allah nijednom čovjeku dva srca u njedrima njegovim nije dao, a ni žene vaše, od kojih se ziharom rastavljate, materama vašim nije učinio, niti je posinke vaše sinovima vašim učinio. To su samo vaše riječi, iz usta vaših, a Allah istinu govori i na pravi put izvodi. (*el-Ahzab*, 33:4)

Ovaj ajet jasno ističe činjenicu da čovjek ne može živjeti u dva različita univerzuma. Ustvari, činjenica da "Allah nijednom čovjeku dva srca u njedrima njegovim nije dao", podrazumijeva nemoć da se metodom prisile stvori bilo kakav stvarni intelektualni obrazac koji će djelovati protiv dodijeljene slobode izbora. U ajetu se daju dva primjera: nečija žena ne može postati njegova majka niti posinak može postati pravi sin. Dakle, budući da se važnost određenih vjeronanja ili određenog djelovanja temelji na onome što je u nečijem srcu, upotreba sile ili prisile ne samo da je besmislena nego i obmanjuje. U tom smislu, jedan od ciljeva ovog ajeta posebno, i sure *el-Ahzab* općenito, jest da kritizira hipokriziju, koja je jedna od glavnih tema ovog poglavlja.

Kada posmatramo kur'anski tekstualni kontekst koji prethodi ajetu 33:72, vidimo još jedan tematski odnos u pogledu eshatoloških posljedica čovjekove ovozemaljske slobode izbora.

Allah je nevjernike prokleo i za njih oganj razbuktali pripremio, u njemu će vječno i zauvijek boraviti, ni zaštitnika ni pomagača neće naći. Na dan kad se njihova lica u vatri budu prevrtala, govoriće: "Kamo sreće da smo se Allahu pokoravali i da smo Poslanika slušali." I govoriće: "Gospodaru naš, mi smo prvake naše i starješine naše slušali, pa su nas oni s Pravoga puta odveli. Gospodaru naš, podaj im dvostruku patnju i prokuni ih prokletstvom velikim!" (*el-Ahzab*, 33:64–68)

U ovim ajetima, oni koji nisu bili pokorni Bogu u ovozemaljskom životu, u zagrobnom životu izražavaju teško kajanje što nisu bili takvi, ali i veliku



želju da su takvi bili. Ova kombinacija kajanja i želje izražena riječima *ja lejtena* ("kamo sreće da smo") u eshatološkom kontekstu funkcionira kao metonimija za kajanje.¹⁶⁷ Drugačije rečeno, arapska riječ *lejt*, 'kamo sreće', izražava želju da se učini nešto što je neko mogao učiniti u prošlosti, jer je imao izbora, ali nije učinio. Dakle, ovom metonimijom lakonski se izražava kur'anski koncept slobode izbora, koja se odnosi ne samo na pravo ljudi da slobodno biraju u šta će vjerovati na ovom svijetu nego i njihovu odgovornost za takav izbor na drugom. Ustvari, eshatološka odgovornost mogla bi biti razlogom zbog kojeg su nebesa, Zemlja i planine odbili da prihvate ponuđeni emanet.

Ukratko, naša analiza ajeta 33:72 pokazala je da ajet i kontekst u kojem se nalazi dokazuju posebnu prirodu ljudi kao stvorenja koja posjeduju slobodnu volju. Ustvari, sloboda izbora, prema ovom ajetu, predstavlja glavnu granicu koja izdvaja ljudska bića od drugih stvorenja. Zato se na sposobnost čovjeka da slobodno bira, njegovo pravo na slobodu vjerovanja na ovom svijetu, gleda kao na nešto što čovjeka čini onim što on jeste.

Sloboda vjerovanja vs. ugnjetavanje: dijalektika suprotnosti u trima kur'anskim pričama

Stajalište Kur'ana prema pravu na slobodu vjerovanja može se dijalektički istražiti analizom triju priča koje su kritički predstavljene u Kur'anu. Ove priče poznate su kao "Oni koji su rovove iskopali" (*Ashab el-uhdud*); "Faraonovi čarobnjaci" (*Sahara fir'avn*); i "Stanovnici pećine" (*Ashab el-kehf*).

Prva priča objavljena je u okviru sure *el-Burudž*, u kontekstu mekanskih društveno-političkih prilika. Priča se tiče prijeislamske monoteističke zajednice koja je spaljena samo zato što je vjerovala u Boga. Čin ubijanja ljudi zbog njihove vjere u Kur'anu je kritiziran i određen kao zločin:

...prokleti neka su oni koji su rovove iskopali, i vatrom i gorivom ih napunili kada su oko nje sjedili i bili svjedoci onoga što su vjernicima radili! A svetili su im se samo zato što su u Allaha Silnoga i Hvale dostojnoga, vjerovali, Čija je vlast i na nebesima i na Zemlji – a Allah je svemu svjedok. One koji vjernike i vjernice budu na muke stavljali pa se ne budu pokajali – čeka patnja u Džehennemu i isto tako prženje u ognju,... (*el-Burudž*, 85:4–10).

Kur'anska tvrdnja "A svetili su im se samo zato što su u Allaha Silnoga i Hvale dostojnoga, vjerovali..." (85:8) jasno pokazuje da je glavni uzrok

167 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tenvir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 9, str. 9.



progona i pogubljenja tih ljudi bio njihov sistem vjerovanja. Stoga, kritički odnos Kur'ana prema ovakvoj vrsti religijskog ugnjetavanja dijalektički otkriva kur'ansku potvrdu prava na slobodu vjerovanja.

Druga kur'anska priča poznata kao "Faraonovi čarobnjaci", *Sahara fir'aun*, objavljena je u trima različitim mekanskim surama: *el-Araf*, *Ta Ha* i *eš-Šu'ra'*. Priča govori o grupi iznimno vještih čarobnjaka kojima je faraon naredio da dokažu da je Mojsijeva poruka lažna. Međutim, nakon što su svjedočili jasnim dokazima koji su pokazali da je njegova poruka istinita, čarobnjaci su objavili da se pokoravaju Bogu. Tada je faraon povrijedio pravo čarobnjaka da biraju svoju vjeru zaprijetivši da će ih pogubiti tako što će im odsjeći šake i stopala, a potom ih razapeti. Ova je prijetnja u Kur'anu opisana na sljedeći način:

I čarobnjaci se baciše licem na tle govoreći: "Mi vjerujemo u Musaova i Harunova Gospodara!" "Vi ste mu povjerovali" – viknu faraon – "prije nego što sam vam ja dopustio! On je učitelj vaš, on vas je vradžbini naučio i ja ću vam, zacijelo, unakrst ruke i noge vaše odsjeći i po stablima palmi vas razapeti i sigurno ćete saznati ko je od nas u mučenju strašniji i istrajniji!" (*Ta Ha*, 20:70–71)

Iako su čarobnjaci prihvatili Mojsijevu poruku na osnovu dokaza i iskustva, njihovo pravo na slobodu vjerovanja prekršio je faraon, jedna od najzlobnijih ličnosti (izuzimajući satanu) opisanih u Kur'anu. Štaviše, u Kur'anu se dijalektičkim dokazivanjem prava na slobodu vjerovanja neprestano osuđuje faraonovo prisiljavanje na vjeru.

Treća priča ispričana je u mekanskoj suri *el-Kehf*. Priča je poznata kao "Priča o stanovnicima pećine", *Kissa ashab el-kehf*. Ova se priča odnosi na grupu mladih vjernika monoteista koji su ugnjetavani i kojima je zapriječeno smrću kamenovanjem ako odbiju da se odreknu svoje vjere. U Kur'anu se odnos progonitelja prema religijskoj raznovrsnosti opisuje na sljedeći način:

...i neka bude ljubazan i neka nikome ne govori ništa o vama, jer, ako oni doznaju za vas, kamenovaće vas ili će vas na silu u svoju vjeru obratiti, i tada nikada nećete ono što želite postići. (*el-Kehf*, 18:19–20)

U ovim su ajetima prisila i kazna u odnosu na druge religije predstavljeni kao ekskluzivistički i tiranski obrazac ponašanja. Kur'anska osuda takvog obrasca dijalektički preporučuje suprotan obrazac ponašanja, koji se temelji na slobodi vjerovanja i inkluzivizmu.



Dakle, ove tri kur'anske priče, objavljene u ugnjetavačkom historijskom kontekstu Mekke, ilustriraju mračnu stranu ljudskog iskustva religijske raznovrsnosti. Analiza ovih priča otkriva da se u Kur'anu osuđuju progon i kazna (bilo paljenjem, razapinjanjem ili kamenovanjem) kao kazna za nečiji sistem vjerovanja. Važnije od ovoga jest da objavljivanjem ovih priča u mekanskom kontekstu, Kur'an, s jedne strane, osuđuje ugnjetavanje u Mekki, a, s druge strane, priprema teren i način razmišljanja muslimana za uspostavljanje novog multikulturnog društva u Medini, koje se zasniva na slobodi vjerovanja i religijskom pluralizmu.

Ukratko rečeno, istraživanje različitih aspekata slobode vjerovanja u ovom odlomku otkriva da je Kur'an pravo na slobodu vjerovanja odredio kao vrijednost i kao temelj ovozemaljskog ispita čovjeka. Koliku važnost ima pravo na slobodu vjerovanja govori i činjenica da se ovo pravo smatra jednim od glavnih ciljeva islamskog prava, *makasid eš-šeri'a el-islamija*.¹⁶⁸ Stoga etičko-bihevioralni obrazac religijske prisile i nepriznavanja prava na slobodu vjerovanja u bilo kom muslimanskom kontekstu ne bi trebalo posmatrati kao normativno islamsko učenje, već kao kulturalnu transformaciju islama.

[2] LJUDSKO DOSTOJANSTVO

Iako sloboda vjerovanja omogućava postojanje raznovrsnosti, sama ne može stvoriti uvjete za otvorene susrete različitih religijskih opredjeljenja, uglavnom zato što se sloboda nerijetko razumijeva kao osobna vrijednost. Kako se normativni religijski pluralizam ne bi smatrao pomoćnim sredstvom za stvaranje odvojenih religijskih zajednica, on mora biti utemeljen na još nekoj univerzalnoj vrijednosti koja se podjednako tiče prirode svih ljudskih bića. Ova univerzalna vrijednost jeste ljudsko dostojanstvo, koje ćemo istražiti kao sljedeći kur'anski temelj normativnog religijskog pluralizma.

Ljudsko dostojanstvo može se pojednostavljeno definirati kao "vrijednost čovjeka".¹⁶⁹ Ova kratka definicija može se dalje razraditi zaključ-

168 Vidjeti Muhammed ibn Ašur, *Makasid eš-šeri'a el-islamije* (Doha: Vizara el-avkaf ve eš-šu'un el-islamija Katar, 2004), str. 380; Taha Dž. el-Alvani, *La ikrah fi ed-din* (Kairo: Mekteba eš-šuruk ed-devlijja, 2006), str. 90; Džemal ed-Din Atijje, *Nahv tef'il makasid eš-šeri'a* (Damask: Dar el-fikr, 2001), str. 170–171.

169 Jurgen Moltmann, *On Human Dignity*, prev. M. Douglas Meeks (London: SCM Press Ltd, 1984), str. ix.



kom Immanuela Kanta o ljudskom dostojanstvu: "Postupaj tako da ljudskost, bilo u tvojoj ličnosti ili ličnosti drugog čovjeka, uvijek vidiš kao svrhu, a ne samo kao sredstvo."¹⁷⁰ Stoga je dostojanstvo ljudske ličnosti ljudstvo samo, što bi, prema Kantu, trebao biti krajnji cilj ljudskog postupanja.

Nema potrebe naglašavati da je, bar u teoriji, ljudsko dostojanstvo postalo jedan od temeljnih stubova modernog svijeta, zbog čega o ovoj temi gotovo da nije preostalo pitanja bez odgovora. Onda kada su ljudska prava postala glavna preokupacija Ujedinjenih nacija, o ljudskom dostojanstvu nastala je opsežna literatura, tako da danas u Ženevi postoji cijela biblioteka o ovoj temi. Međutim, naša analiza bit će usmjerena na kur'ansku egzegezu, a posebna pažnja bit će posvećena ljudskom dostojanstvu kao univerzalnom temelju normativnog religijskog pluralizma. Kako bi temeljitije predstavili kur'anski odnos prema ljudskom dostojanstvu, analiza će biti usmjerena na dva različita nivoa, prvi, koji se tiče antropološkog aspekta ljudskog dostojanstva u Kur'anu i drugi, koji istražuje neke kur'anske doktrine koje formiraju ideološki okvir za očuvanje ljudskog dostojanstva.

Antropološka analiza ljudskog dostojanstva u Kur'anu

Važno je na samom početku razjasniti da se antropološkom analizom u ovom kontekstu smatra istraživanje kur'anskog pogleda na postanak ljudskih bića i njihov status među drugim stvorenjima. Cilj antropološke analize kur'anskog pogleda na postanak ljudskog roda u ovom odlomku jest da pokaže odnos između ljudskog dostojanstva i inkluzivnosti Božije ljubavi i samilosti.

Da je Bog posvetio posebnu pažnju procesu stvaranja čovjeka može se vidjeti na tri mjesta koja govore o ljudskom dostojanstvu. Prvo, u Kur'anu se navodi da je čovjek stvoren u najljepšem obličju: "Mi čovjeka stvaramo u skladu najljepšem" (*et-Tin*, 95:4). Ovo znači da je čovjek stvoren u najboljem fizičkom, duhovnom i intelektualnom obliku.¹⁷¹ Drugo, proces stvaranja čovjeka potpuno je u Božijim rukama, što se potvrđuje Božijom osudom Iblisa kada je odbio da se pokloni čovjeku (kojeg je Bog stvorio Svojim rukama) činjenjem sedžde:

"O Iblisu" – rekao je On – "šta te navelo da se ne pokloniš onome koga sam Sobom stvorio? Jesi li se uzoholio ili misliš da si uzvišen?" (*Sad*, 38:75)

170 Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Moral*, prev. James W. Ellington (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1993), str. vii.

171 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2001), vol. 16, str. 11–12.



Na kraju je, što je i najbitnije, Bog udahnuo Svoj duh u čovjeka:

...zatim mu savršeno udove uobličio i život mu udahne – i On vam i sluh i vid i pameti daje – a kako vi malo zahvaljujete! (*es-Sedžde*, 32:9)

Ova tri aspekta stvaranja čovjeka pokazuju da je Bog stvorio čovjeka s posebnom pažnjom. Božija pažnja pri stvaranju čovjeka pokazuje da je Božija ljubav i samilost prema čovjeku univerzalna i inkluzivna. Ova činjenica, s druge strane, promiče nepovredivost i poštovanje ljudskog dostojanstva kao univerzalne vrijednosti. Ovu tvrdnju podupire vjerodostojni hadis:

Vjernik je onaj ko voli druge ljude i koga drugi vole, i nema ničeg dobrog u onome ko ne voli druge ljude i koga dugi ne vole, a najdraži Bogu jesu oni koji su najkorisniji drugim ljudima.¹⁷²

Poslanikova izjava da su “najdraži Bogu oni koji su najkorisniji drugim ljudima”, s jedne strane, naglašava vertikalni odnos između Boga i onih koji se brinu o Njegovim ljudskim stvorenjima, dok, s druge strane, ističe univerzalnost ljudskog dostojanstva i njegove temeljne uloge u etičko-bihevioralnom obrascu međuljudskih odnosa.

Odnos Kur'ana prema ljudskom dostojanstvu manifestira se i u činjenici da ljudi imaju najviši status među Božijim stvorenjima. S tim u vezi u Kur'anu se kaže:

Mi smo sinove Ademove, doista, odlikovali; dali smo im da kopnom i morem putuju, i opskrbili ih ukusnim jelima, i dali im velike prednosti nad mnogima koje smo stvorili. (*el-Isra'*, 17:70)

Božija briga i ljubav prema ljudskom rodu jasno se vidi i u navedenom ajetu. Međutim, nepovredivost ljudskog dostojanstva u ovom primjeru posebno se naglašava. Recimo, glagolu “odlikovati” u prošlom vremenu prethodi riječ *lekad*. Prema arapskoj gramatici, glagolom u prošlom vremenu kojem prethodi *lekad* izražava se sigurnost i potvrđivanje. To znači da ne smije biti nikakve sumnje u to da su ljudska bića odlikovana direktno od Samog Boga. Ono što je bitno napomenuti jest da Kur'an u pogledu dostojanstva čovjeka ne pravi razliku između ljudi na temelju različite pri-

172 Muhammed el-Albani, *Silsile el-ahadis es-sahiha* (Rijad: Mektebe el-ma'arif, 1995), vol. 1, str. 787, br. 426.



padnosti ili različitih identiteta. Naprotiv, navodi se inkluzivna tvrdnja "Mi smo sinove Ademove, doista, odlikovali" (*el-Isra'*, 17:70).

Univerzalno počasno mjesto koje Kur'an dodjeljuje ljudskom dostojanstvu može se pronaći i u poslaničkom etičko-bihevioralnom modelu, koji služi kao praktični prikaz ajeta. U tom smislu, Džabir ibn Abdulah navodi:

Ispred nas je prošla pogrebna povorka i Poslanik je ustao. Mi smo također ustali. Rekli smo: "Božji vjerovjesniče! Ovo je pogrebna povorka nekog jevreja." On reče: "Kad god vidite pogrebnu povorku, trebali biste ustati."¹⁷³

O jednoj drugoj prilici sličnoj ovoj Abdurrahman ibn Ebu Lejla pripovijeda:

Sehl ibn Hunejf i Kajs ibn Sa'd sjedili su u gradu el-Kadisijji. Prošla je pogrebna povorka ispred njih i oni su ustali. Neko im je rekao da je to bio sprovod jednog od žitelja te zemlje, nevjernika koji su pod zaštitom muslimana. Oni rekoše: "Pogrebna povorka prošla je ispred Poslanika i on je ustao. Kada su mu rekli da je to bio lijes nekog jevreja, on je rekao: 'Zar on nije čovjek?'"¹⁷⁴

Ovo normativno Poslanikovo učenje u vezi s dostojanstvom ljudi različitih religija otkriva dvije značajke koje zaslužuju pažnju. Prva se odnosi na pitanje koje su ekskluzivistički postavili muslimani u oba teksta – zašto bi trebali ustajati kada je preminula osoba jevrej ili nevjernik. U ovom se upitu odražava proces pun izazova, proces transformiranja jednog ekskluzivističkog pogleda na svijet u univerzalni. Transformacija prijeislamske percepcije drugog u novo razumijevanje međuljudskih odnosa predstavljala je dugotrajan obrazovni proces.

Druga značajka odnosi se na Poslanikov metod poučavanja muslimana kako da poštuju druge. Štaviše, Poslanik je na univerzalnim temeljima postavio etičko-bihevioralni model postupanja prema drugima. Razlog zbog kojeg je potrebno poštovati druge Poslanik je jasno iskazao u formi kontrapitanja: "Zar on nije čovjek, 'elejse nefsen?'" Dakle, glavni razlog za poštovanje ljudi jeste činjenica da su oni ljudska bića. Zbog ovog konkretnog razloga, Poslanik ne samo da je poštovao dostojanstvo ljudi tokom njihovog života nego i nakon njihove smrti.

Dostojanstveni status ljudskih bića koji im je dodijelio direktno Bog, prema Kur'anu se zasniva na činjenici da su ljudi stvoreni kao intelektual-

173 Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, prev. Muhammad Muhsin Han (Bejrut: Dar el-arebi-je, 1985), vol. 8, str. 224, no. 298.

174 Ibid., no. 399.



na bića obdarena znanjem, mudročću i slobodnom voljom.¹⁷⁵ Sada je potrebno istražiti nekoliko kur'anskih ajeta kako bismo razumjeli odnos između intelektualne prirode ljudskih bića i njihovog dostojanstva. U Kur'anu se spominje da su se melec, kada ih je Bog obavijestio da namjerava stvoriti novo stvorenje koje će se zvati čovjek, usprotivili tome zato što će čovjek vjerovatno izazvati nasilje i krvoproliće na Zemlji. Međutim, onda kad su se uvjerali u čovjekovu intelektualnu moć, melec su iznenada promijenili svoj stav i poklonili su mu se:

A kada Gospodar tvoj reče melekima: "Ja ću na zemlji namjesnika postaviti!" – oni rekoše: "Zar će ti namjesnik biti onaj koji će na njoj nered činiti i krv proljevati? A mi Tebe veličamo i hvalimo i, kako Tebi dolikuje, štujemo." On reče: "Ja znam ono što vi ne znate." I pouči On Adema nazivima svih stvari, a onda ih predoči melekima i reče: "Kažite Mi nazive njihove, ako istinu govorite!" "Hvaljen neka si" – rekoše oni – "mi znamo samo ono čemu si nas Ti poučio; Ti si Sveznajući i Mudri." "O Ademe" – reče On – "kaži im ti nazive njihove!" I kad im on kaza nazive njihove, Allah reče: "Zar vam nisam rekao da samo Ja znam tajne nebesa i Zemlje i da samo Ja znam ono što javno činite i ono što krijete!" A kada rekosmo melekima: "Poklonite se Ademu!" – oni se pokloniše, ali Iblis ne htjede, on se uzoholi i posta nevjernik. (*el-Bakara*, 2:30–34)

Ovi ajeti pokazuju da je čovjek uspio odbaciti optužbu da je nasilan i tako odbraniti svoje dostojanstvo iskoristivši intelektualnu moć.¹⁷⁶ Međutim, mora se imati u vidu da se čovjekova surova sposobnost da počini nasilje i prolije krv ostvaruje, dok se njegova intelektualna moć zanemaruje i njegovo dostojanstvo povređuje.

Ovaj odnos između čovjekove intelektualne moći i dostojanstva posebno naglašava Sacks u svom djelu *The Dignity of Difference* ("Dostojanstvo različitosti") kada zaključuje da je "obrazovanje najbolji ključ ljudskog dostojanstva".¹⁷⁷ Na isti način, u Bibliji se navodi:

Tada reče Bog: "Načinimo čovjeka na sliku i priliku svoju! Neka on vlada nad ribama morskim, nad pticama nebeskim, nad stokom, nad svim zvijerima zemaljskim i nad svim što gmiže po zemlji!" Tako stvori Bog čovjeka na sliku svoju, na sliku Božju stvori ga, muško i žensko stvori ih. (*Postanak*, 1:26–27)

175 Abbas M. el-Akkad, *el-Insan fi el-Kur'an* (Kairo: Dar el-hilal, n.d.), str. 57.

176 Dževdet Said, *Ikre' ve Rabbuke el-ekrem* (Damask: Dar el-fikr, 1998).

177 Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilization* (London: Continuum, 2002), str. 15.



Tumačeći ove biblijske stihove, sveti Toma Akvinski tvrdi da stvaranje čovjeka na sliku Božiju znači da je čovjek inteligentno biće. Dakle, i prema Bibliji, postoji odnos između Božijeg stvaranja ljudi, njihove intelektualne prirode i ljudskog dostojanstva.

Navedeno razmatranje odnosa između intelektualne moći ljudi i njihovog dostojanstva pokazuje da postoji međusobna zavisnost između ove dvije karakteristike. To znači da je dostojanstvo ljudi povezano s njihovom ideologijom, vjerovanjima i načinom razmišljanja. Zato, da bismo poštovali dostojanstvo ljudi, moramo poštovati njihove ideološke razlike. Štaviše, budući da znamo da je Bog ukazao počast ljudskom rodu obdarivši ga intelektualnom moći, pohvalno je da za mudrošću tragamo suočeni s drugačijim drugim. Potpuno suprotno od ovoga, nedostatak uvažavanja i bezobzirnost prema vjerovanjima drugih ljudi znači povređivanje njihovog dostojanstva, što lahko može potaknuti negativnosti inherentne čovjeku.

Ukratko, naša antropološka analiza ljudskog dostojanstva u Kur'anu pokazala je da je ljudsko dostojanstvo univerzalno pravo i vrijednost, koje se ne smije kršiti i koje se mora poštovati, jer je poteklo iz Božije ljubavi, brige i samilosti prema čovjeku. Osim toga, odnos između intelektualne moći i dostojanstva zahtijeva od ljudi da, s jedne strane, poštuju razlike, a, s druge, da teže intelektualnoj razmjeni preko linija razdvajanja. Budući da ljudsko dostojanstvo stoji u međusobnoj vezi s intelektualnom moći čovjeka, ono predstavlja univerzalni temelj normativnog religijskog pluralizma.

Kur'anska učenja koja se odnose na zaštitu ljudskog dostojanstva

Ovdje ćemo se usredotočiti na kur'anska učenja u najširem smislu, koja su pogodna za usaglašavanje različitih mišljenja o zaštiti ljudskog dostojanstva. Ustvari, možemo pretpostaviti da cijela teorija viših ciljeva islamskog prava, *makasid eš-šeri'a*, koja služi kao ideologija iskazivanja časti čovjeku, počiva na ovim učenjima. Cilj rasprave bit će da ponovo pokaže da je, prema Kur'anu, dostojanstvo neotuđiva karakteristika čovjeka, koja stoji iznad ideologije, i prema tome, predstavlja univerzalni temelj normativnog religijskog pluralizma.

Zaštita ljudskog dostojanstva "bila je glavni pojam arapske kulture još od prijeislamskog perioda".¹⁷⁸ S tim u vezi, u prijeislamskoj poeziji može se pronaći veoma mnogo podataka koji se odnose na dostojanstvo,

178 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), str. 23.



iako je to dostojanstvo bilo ograničeno na određeni subjekt, identitet ili društveni status. Ovo usko gledanje izazvalo je društvenu nestabilnost uglavnom zato što se djelovalo tako da se zaštiti dostojanstvo jednih, kršenjem i povređivanjem dostojanstva drugih. Kur'an potvrđuje vrijednost ljudskog dostojanstva i istovremeno daje do znanja da je dostojanstvo svakog čovjeka nepovredivo i tako se odmiče od pristranosti prijeislamskog koncepta i proširuje njegov okvir kako bi u njega uključio cijeli ljudski rod. Štaviše, s ciljem zaštite ljudskog dostojanstva od bilo kakve povrede, Kur'an postavlja univerzalna učenja koja će usmjeriti etičko-bihevioralni model postupanja prema drugima.

Prvo od ovih kur'anskih učenja (čiji je cilj zaštita ljudskog dostojanstva) dovodi u direktnu vezu nečija djela i ličnu odgovornost u smislu da: "...nijedan grješnik tuđe grijeha neće nositi..." (*en-Nedžm*, 53:38).

Ovaj ajet spominje se pet puta u pet mekanskih sura: *en-Nedžm*, *Fatir*, *el-Isra'*, *el-En'am* i *ez-Zumur*.¹⁷⁹ Činjenica da se ovaj ajet javlja isključivo u mekanskim surama svjedoči o ranom interesu da se ljudsko dostojanstvo zaštiti od bilo kakvog kršenja. S tim u vezi *ez-Zamahšeri* tvrdi da je ovaj ajet odgovor na sljedeći kur'anski ajet:

Nevjernici govore vjericima: "Slijedite naš put, a mi ćemo nositi grijeha vaše!" – a ne bi ponijeli nijedan grijeh njihov, oni samo lažu. (*el-Ankebut*, 29:12)¹⁸⁰

Navod u kojem se tvrdi da neko može snositi posljedice djela nekog drugog samo je pokušaj da se ospori ideja o ličnoj odgovornosti. Negiranje lične odgovornosti znači gubljenje kontrole nad životom, što se može izjednačiti s gubljenjem dostojanstva, zbog čega Kur'an, da bi spriječio povređivanje ljudskog dostojanstva na takav način, uspostavlja osnovni princip lične odgovornosti u ajetu 53:38.

Prema Rachidu Ridi, ovaj se ajet "smatra osnovnim principom svih objavljenih religija u historiji čovječanstva i, također, predstavlja jedan od glavnih temelja reforme kako ličnog tako i društvenog života čovjeka".¹⁸¹ To je zato što bi sudbina svakog čovjeka trebala biti u njegovim rukama i svako bi trebao biti autor svojih djela i života tako što će ponijeti ličnu i moralnu odgovornost pred Bogom.¹⁸² Ustvari, potvrdivši važnost i sve dimenzije lične

179 Bedruddin ez-Zerkeši, *el-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-džil, 1988), vol. 1, str. 193.

180 Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Kešaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 2, str. 81.

181 Muhammed R. Rida, *Tefsir el-menar* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 8, str. 215.

182 Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the clash of Civilization* (London: Continuum, 2002), str. 67–86.



odgovornosti, kako se navodi u ovom ajetu, uspostavili smo glavni princip zaštite ljudskog dostojanstva da niko ne bi trebao postati žrtva tuđih grešaka.

Drugo kur'ansko učenje zaštite ljudskog dostojanstva jest vjerovanje da zemlja pripada samo Bogu i da ju je On stvorio da se njome ravnopravno koriste svi ljudi. U Kur'anu se kaže:

On je za vas sve što postoji na zemlji stvorio, zatim je Svoju volju prema nebu usmjerio i kao sedam nebesa ga uredio; On sve zna. (*el-Bakare*, 2:29)

Eš-Ša'ravi, komentirajući ovaj ajet, kaže da "on privlači našu pažnju na činjenicu da je zemlja Božije vlasništvo i da mi ne posjedujemo ništa osim kao Božiji povjerenici tokom ovozemaljskog života".¹⁸³ S druge strane, Ebu el-Hajjan el-Endelusi tvrdi da se riječi "za vas", *lekum*, odnose na cijelo čovječanstvo i da prijedlog "za", tj. riječ *le*, ima funkciju uzroka stvaranja zemlje. Drugačije rečeno, Bog je stvorio zemlju za dobrobit čitavog čovječanstva.¹⁸⁴

Činjenica da zemlja ne pripada niti jednom čovjeku, već samo Bogu, i da je On Milosrdni Gospodar čitavog ljudskog roda predstavlja neotuđivo pravo na život svakog čovjeka bez obzira na različite identitete ljudi. S tim u vezi, u Kur'anu se jasno navodi da pravo na život ne može biti povrijedeno zbog ideoloških razloga:

A kada je Ibrahim zamolio: "Gospodaru moj, učini ovo mjesto sigurnim gradom, a snabdij plodovima stanovnike njegove, one koji budu vjerovali u Allaha i u onaj svijet!" – On je rekao: "Onome koji ne bude vjerovao daću da neko vrijeme uživa, a onda ću ga prisiliti da uđe u paklenu vatru, a grozno će ona prebivalište biti!" (*el-Bakare*, 2:126)

Bog je ispravio način na koji poslanik Ibrahim shvata Božiju milost prema ljudima na ovom svijetu.¹⁸⁵ Dakle, religijska pripadnost ili identitet nisu važni kada je riječ o ostvarivanju prava na život, već "Božija milost prekriva cijelo čovječanstvo i sve opskrbljuje osnovnim potrebama za siguran život".¹⁸⁶ Kur'an jasno naglašava činjenicu da svi ljudi primaju Božiju pomoć i ona nije uskraćena nikome:

183 Muhammed eš-Ša'ravi, *Tefsir eš-Ša'ravi* (Kairo: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 1, str. 229.

184 Muhammed Ebu Hajjan el-Endelusi, *Tefsir el-bahr el-muhit* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 2001), vol. 1, str. 279.

185 Muhammed eš-Ša'ravi, *Tefsir eš-Ša'ravi* (Kairo: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 1, str. 583.

186 Burhanuddin el-Bika'i, *Nazm ed-durer fi tenasub el-ajat ve es-suver* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1995) vol. 1, str. 241.



Svima njima, i jednima i drugima, dajemo darove Gospodara tvoga; a darovi Gospodara tvoga nisu nikome zabranjeni. (*el-Isra'*, 17:20)

Fahrudin er-Razi ovaj ajet komentira: "Bog svim ljudima pruža ono što im je potrebno za dostojanstven i ugodan život. Božiji darovi svima su dostupni i nikome nisu uskraćeni. To je zato što je zemlja mjesto na kojem su ljudi pred Bogom iskušani ispitom."¹⁸⁷

Ukratko rečeno, ovo kur'ansko učenje utvrđuje da zemlja pripada Bogu samom, ali je stvorena za dobrobit cijelog čovječanstva. Ovako se svakom čovjeku daje neotuđivo pravo na život. Ovaj kur'anski stav štiti ljudsko dostojanstvo i podrazumijeva da niko nema pravo monopolizirati život drugih. Štaviše, oponašajući Božiju milost prema ljudima, vjernici bi trebali uložiti napor da na pozitivan način doprinesu stvaranju uvjeta dostojanstvenog i ugodnog života za sve ljude, bez obzira na njihove religijske razlike.

Još jedno kur'ansko učenje zaštite ljudskog dostojanstva jest uklanjanje bilo kakvog posrednika između Boga i čovjeka. Prema Kur'anu, svaka se osoba, bez obzira na njegov / njen identitet i društveni status, može povezati s Bogom, a da pri tom ne treba nikakavog posebnog posrednika.

A kada te robovi Moji za Mene upitaju, Ja sam, sigurno, blizu: odazivam se molbi molitelja kad Me zamoli. Zato neka oni pozivu Mome udovolje i neka vjeruju u Mene, da bi bili na Pravome putu. (*el-Bakare*, 2:186)

Iako se ovaj ajet javlja u kontekstu ajeta koji objašnjavaju post, to ne znači da ćemo svrhu njegovog objavljivanja ograničiti samo na muslimane – direktna veza između Boga i čovjeka na koju referira odnosi se na sve ljude. Važno je spomenuti da se riječ "robovi", *'ibad*, upotrijebljena u ajetu, može odnositi na sve ljude, kao što je slučaj u narednom ajetu:

...i jedini On vlada robovima Svojim; On je Mudri i Sveznajući.¹⁸⁸ (*el-En'am*, 6:18)

Učenjaci se ne razilaze u vezi s pitanjem značenja riječi "robovi", *'ibad*, upotrijebljene u ovom ajetu. Svi su saglasni da se ona odnosi na sve ljude. Štaviše, Abdel Haleem ide korak dalje i prevodi riječ "robovi", *'ibad*, kao

187 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 10, str. 183.

188 The Holy Qur'an: English Translation of the Meanings and Commentary. The Presidency of Islamic Researches, Ifta, Call and Guidance.



'Božija stvorenja'.¹⁸⁹ Dakle, ako prihvatimo da je riječ "robovi", *'ibad*, u Kur'anu upotrijebljena u inkluzivnom značenju, ona onda ne može biti upotrijebljena kao razlog za ograničavanje principa direktne veze s Bogom samo na muslimane. Drugačije rečeno, Božije ohrabivanje Njegovih robova, *'ibad*, da traže direktnu vezu s Njim, odnosi se na sve ljude, premda bi se primarnim adresatima mogli smatrati muslimani, jer se ajet javlja u kontekstu posta:

U mjesecu ramazanu počelo je objavljivanje Kur'ana, koji je putokaz ljudima i jasan dokaz Pravoga puta i razlikovanja dobra od zla. Ko od vas u tom mjesecu bude kod kuće, neka ga u postu provede, a ko se razboli ili se na putu zadesi, neka isti broj dana naposti – Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoće imate – da određeni broj dana ispunite, i da Allaha veličate zato što vam je ukazao na Pravi put, i da zahvalni budete.

A kada te robovi Moji za Mene upitaju, Ja sam, sigurno, blizu: odazivam se molbi molitelja kad Me zamoli. Zato neka oni pozivu Mome udovolje i neka vjeruju u Mene, da bi bili na Pravome putu. (*el-Bakara*, 2:185–186)

Ibn Džerir et-Taberi navodi mogući povod objave ovih ajeta i obrazlaže: "Došao je jedan čovjek i pitao Poslanika da li je Bog blizu ljudima, kako bi Mu mogli šaptati, ili im je daleko, kako bi podizali glasove obraćajući Mu se."¹⁹⁰ Muhammad Abduh daje tumačenje ovog pitanja: "Ovakvo pitanje mogli su postaviti Arapi ili beduini jer su bili naviknuti da traže posrednika između sebe i Boga."¹⁹¹ Dakle, može se pretpostaviti da je, dozvolivši ljudima da slobodno komuniciraju s Bogom, u tom kontekstu, islam uveo novi fenomen. S tim u vezi, Henry Corbin primjećuje u svom djelu *Historija islamske filozofije*:

Prva stvar koja se uoči jest odsustvo fenomena crkve u islamu. Budući da u islamu ne postoji kler koji posjeduje "sredstva milosti", ne postoji ni dogmatsko učenje, ni papinski autoritet, a ni koncil koji je odgovoran za utvrđivanje dogmi.¹⁹²

Odsustvo bilo kakvog posebnog autoriteta koji služi kao posrednik između čovjeka i Boga ima važnu ulogu u zaštiti ljudskog dostojanstva zato što

189 M. A. S. Abdel Haleem, *The Qur'an: A New Translation* (New York: Oxford University Press Inc., 2004), str. 81.

190 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 2, str. 164.

191 Muhammed R. Rida, *Tefsir el-menar* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 2, str. 134.

192 Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, prev. Liasain Sherrard (London: Kegan Paul International, n.d.), str. 2.



bi takav autoritet mogao biti pokvaren, a kao takav i uzrok nepravde i nasilja koje ruši dostojanstvo čovjeka.

Osim toga, prema Kur'anu, kada ljudi počine grijeh ili osjećaju krivnju zbog nekog zlodjela, oni ne moraju ispovijediti grijehe nekome ko se pretvara da posjeduje "sredstva milosti". Sve što trebaju učiniti jest obratiti se direktno Bogu i moliti za oprost:

Reci: "O, robovi moji, koji ste se prema sebi ogriježili, ne gubite nadu u Allahu milost! Allah će, sigurno, sve grijehe oprostiti; On, doista, mnogo prašta i On je milostiv. (*ez-Zumer*, 39:53)

Ibn Ašur obrazlaže da se fraza "O, robovi moji" u ovom ajetu odnosi prvenstveno na mnogobošce.¹⁹³ Direktna veza koju je Bog darovao čovjeku namijenjena je svakom ljudskom biću, i svakom je omogućeno da u privatnosti ispovijedi svoje grijehe Bogu samom kako svoje dostojanstvo ne bi izložili poniženju. Također, u ajetu se navodi da bi grijeh čovjeka trebao biti prilika za samilost, oprost i promjenu, a ne osudu, mržnju i neprijateljstvo.

Vidjet ćemo da ova kur'anska učenja naglašavaju suštinske elemente ljudskog postojanja: čovjekova djela, život i vezu s Bogom. S obzirom na to da su ova tri elementa iznimno važna kako za čovjekovo ovozemaljsko tako i za eshatološko postojanje, Bog je odredio da to budu obilježja svakog čovjeka. Dakle, ova učenja oblikuju model zaštite ljudskog dostojanstva tako da nijedan čovjek nema pravo da monopolizira djela, život ili vezu s Bogom drugog čovjeka.

Analiza u cjelini pokazuje da Kur'an ne zahtijeva posebnu religijsku pripadnost u pogledu poštovanja ljudskog dostojanstva i njegove neotuđivosti, i, što je važnije, određuje ovo poštovanje ljudskog dostojanstva kao prirodno pravo i univerzalnu vrijednost. Dakle, etičko-bihevioralni obrazac koji je usmjeren prema ponižavanju ljudskog dostojanstva ljudi različitih religija u suprotnosti je s normativnim kur'anskim učenjem.

[3] POŠTENJE

Poštenje prema ljudima različitih religija u prethodnom je poglavlju određeno kao temeljni etički element koji sprečava da proces normativnog religijskog pluralizma postane obična diplomatija. Osim toga, poštenje se

193 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 9, str. 40.



može smatrati centralnom duhovnom dimenzijom normativnog religijskog pluralizma. S obzirom na značaj koji ima, izuzetno je važno ispitati kur'anski stav prema poštenju i utvrditi odobrava li se iskreno postupanje prema onima druge vjere uprkos njihovim drugačijim vjerovanjima.

Kur'anski univerzalni etički sistem uopće, i njegov stav prema slobodi vjerovanja i poštovanju ljudskog dostojanstva posebno, upućuju na to da je kao sljedeći logičan korak potrebno razmotriti poštenje prema nemuslimanima. Ovakvo ophođenje prema nemuslimanima ne može prekršiti ili osporiti niti jedno normativno učenje islama, osim u slučaju vjerskog progona, ubijanja i nasilja (o čemu ćemo detaljno govoriti u petom poglavlju). Iako je kur'anski stav sasvim jasan, važno je ipak provesti egzegetsko istraživanje u svrhu dodatnog pojašnjenja.

Ljudi bi trebali pokazivati poštovanje prema onima drugih vjera, a ključni kur'anski ajet koji se odnosi na navedeno jest:

Allah vam ne zabranjuje da lijepo postupate i da budete pravični prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavijača vašeg ne izgone – Allah, zaista, voli one koji su pravični. (*el-Mumtahina*, 60:8)

Analizom ovog ajeta otkrivamo da ajet sadrži tri glavna aspekta koji omogućavaju da se u pogledu poštenog odnosa prema drugima izvede precizan i sveobuhvatan zaključak. Prvi aspekt je historijski, a on se odnosi na debatu o trenutnom statusu ajeta, da li je derogiran ili ne. Drugi je povezan s pitanjem identiteta onih prema kojima bi trebalo lijepo i pravično postupati. Treći se tiče značenja glagola *tabarruhum*, koji je preveden kao 'lijepo postupati'.

Što se tiče prvog aspekta – pitanja derogacije – važno je istaći da je derogacija prekomjerno primjenjivana u nekim klasičnim izvorima kur'anske egzegeze i da se čini da je postojala tendencija da se kao derogirani smatraju oni kur'anski ajeti kojima se izražava pozitivan stav prema religijski drugačijem. Ajet 60:8 nije izuzetak. Naprimjer, et-Taberi navodi da Ibn Zejd i Katada zastupaju stajalište da je ajet derogiran, tako da je prema Ibn Zejdu: "Spomenuti ajet derogiran ajetom kojim se zapovijeda muslimanima da se s mnogobošcima suoče mačevima i da ih pogube ako odbiju da prihvate islam."¹⁹⁴ Katada tvrdi otprilike isto ističući da ajet "...ubijajte mnogobošce gdje god ih nađete..." (*et-Tevba*, 9:5)¹⁹⁵ derogira ajet 60:8.

194 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 12, str. 63.

195 Ibid.



Oni koji kritiziraju derogaciju tvrde da najprije moramo razjasniti (o čemu smo ranije govorili) da je termin "derogacija" (*nesh*), prije aš-Šafi'ijevog djela *er-Risala*, upotrebljavan u najširem smislu da označi kako specificiranje tako i zamjenu. Pod specificiranjem smatra se pojašnjavanje značenja općih izraza u Kur'anu uz primjenu različitih lingvističkih postupaka, a pod zamjenom smatra se zamjena nekog ranijeg kur'anskog propisa, *hukum*, onim koji mu hronološki slijedi (kao što tvrde Ibn Zejd i Katada za ajet 60:8).¹⁹⁶

Tvrdnja da je propis lijepog i pravičnog postupanja prema ljudima zamijenjen novim propisom kojim se zapovijeda prolivanje krvi uglavnom zbog drugačijeg sistema vjerovanja, morala bi se snažno poduprijeti jasnim dokazima. Međutim, kada je riječ o ajetu 60:8, kojim se dozvoljava muslimanima da se prema miroljubivim ljudima ophode lijepo i pravično, ne postoji niti jedna vjerodostojna Poslanikova predaja koja nagovještava da je ovaj ajet derogiran. Vjerovatno zbog toga et-Taberi navodi da je tvrdnja da je ajet 60:8 derogiran neprihvatljiva.¹⁹⁷

S druge strane, oni učenjaci koji podupiru kategoriju derogacije postavili su jasan uvjet njene prihvatljivosti. Uvjetom se pretpostavlja potpuna protivrječnost dva ili više ajeta i nepostojanje bilo kakve mogućnosti njihovog usaglašavanja.¹⁹⁸ Međutim, prema Ebu Zehri, takav uvjet ne može se primijeniti na Kur'an. On navodi: "Zajedno s jednim brojem učenjaka radio sam na pisanju djela iz kur'anske egzegeze pod naslovom *el-Muntehab*. Tokom rada, u Kur'anu niti jednom nismo naišli na dva ajeta koji bi se mogli smatrati protivrječnim."¹⁹⁹

Dakle, postavlja se pitanje da li lijepo i pravično ophođenje prema ljudima, izraženo u ajetu 60:8, protivrječi kur'anskoj naredbi o borbi. Odgovor se nalazi u tekstualnom kontekstu ajeta 60:8. U ajetu 60:9 koji slijedi odmah nakon ajeta 60:8 kaže se:

...ali vam zabranjuje da prijateljujete s onima koji ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vaših izgone i koji pomažu da budete prognani. Oni koji s njima prijateljuju sami sebi čine nepravdu. (*el-Mumtahine*, 60:9)

Ovim se ajetom pojašnjava da se zabranjivanje takvog ponašanja odnosi na one koji ratuju protiv muslimana i progone ih iz njihovih domova. S

196 Ebu Dža'fer en-Nuhas, *en-Nasih ve en-mensuh*, ur. Sulejman el-Lahim (Bejrut: Mu'essese er-risale, 1991), vol. 1, str. 102–114.

197 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 12, str. 63.

198 Muhammed Ebu Zehre, *Zehre et-tefasir* (Dar el-fikr el-'arebi, n. d.), vol. 1, str. 41.

199 Ibid.



druge strane, ajet 60:8 jasno dopušta muslimanima da lijepo i pravično postupaju prema onim ljudima koji ne započinju rat protiv njih ili ih ne protjeruju iz njihovih domova. Ovako nema protivrječja između naredbe o borbi i propisa lijepog ophođenja prema ljudima, jer se prvo primjenjuje samo na ljude rata, a drugo na miroljubive ljude uopće.

Dakle, tvrdnje Ibn Zejda i Katade o derogaciji ajeta 60:8 neodržive su, jer protivrječe tekstualnom kontekstu ajeta, kur'anskim normativnim principima o vođenju rata, karakteru Poslanika i univerzalno prihvaćenim ljudskim vrijednostima. Ovakve tvrdnje ne podržava niti jedan vjerodostojan dokaz. Štaviše, moramo primijetiti da se ove tvrdnje o derogaciji pripisuju egzegetama treće egzegetske generacije nasljednika, ali ne i Poslaniku ili njegovim drugovima. Ova činjenica ukazuje na mogućnost da su ove tvrdnje iskorištene kasnije u historiji međuvjerskih odnosa kao dokaz koji podupire ekskluzivističke stavove prema ljudima drugačijih religija.

Okrenemo li se drugom aspektu analize ajeta 60:8, koji se tiče pitanja prema kojim ljudima bi trebalo postupati lijepo i pravično, vidjet ćemo da su i u vezi s tim izrečene ekskluzivističke tvrdnje. Naprimjer, Mudžahid tvrdi da su ljudi prema kojima bi se trebalo ophoditi lijepo i pravično oni koji su primili islam u Mekki, ali nisu emigrirali u Medinu.²⁰⁰ S druge strane, er-Razi tvrdi sljedeće:

Učenjaci se razilaze o tome ko su ti ljudi koji "ne ratuju protiv vas". Međutim, većina njih smatra da su to saveznici (*ehl el-'ahd*) koji su potpisali dogovor da neće ratovati protiv Poslanika i muslimana niti će pomagati bilo kome ko to čini. Ustvari, pleme Huza'a potpisalo je dogovor da neće ratovati protiv Poslanika niti će ga progoniti iz domovine. Zbog ovoga, prema ovim ljudima postupalo se lijepo i odano sve dok savezništvo nije prekinuto.²⁰¹

Er-Razi je iznio i drugo mišljenje, prema kojem su ljudi prema kojima se treba ophoditi lijepo i pravično žene i djeca.²⁰² I na kraju, Ibn Zejd i Katada smatraju da su ti ljudi miroljubivi pagani, mada je, prema njima, ovaj ajet derogiran.

Nakon što smo razmotrili ova različita mišljenja, postalo je jasno da su ograničena i na neki način ekskluzivistička. Mišljenje Mudžahida, Ibn Zejda i Katade ograničeno je u smislu religijske pripadnosti tako što se lijepo i pravično postupanje svodi isključivo na muslimane. Što se tiče mi-

200 Muhammed Abd es-Selam Ebu en-Nail, *Tefsir el-imam Mudžahid ibn Džebr* (Nasr: Dar el-fikr el-islami el-hadise, 1989), str. 655.

201 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 15, str. 304–305.

202 Ibid., str. 305.



šljenja koje er-Razi pripisuje većini učenjaka, ono lijepo i pravično postupanje ograničava na saveznike, pri čemu se ovakav odnos preporučuje samo do prestanka savezništva. Dakle, mišljenje je ekskluzivističko u smislu vremena, ali sugerira da je opće stanje međuljudskih odnosa rat, osim u slučaju postojanja savezništva. Međutim, prema drugom mišljenju, koje navodi er-Razi, lijepo i pravično ophođenje odnosi se samo na žene i djecu i prema tome, isključivo je u pogledu spola i dobi.

Dakle, zajednička karakteristika svih ekskluzivistički utemeljenih mišljenja jest davanje specifičnog značenja općem navodu (i značenju) ajeta 60:8. Međutim, prema jednom od najvažnijih pravila kur'anske egzezeze, i pravni propisi, *el-ahkam eš-šer'ijje*, i izvještaji, *el-ahbar*, zadržavaju opće značenje sve dok se ne pojavi razlog i argument zbog kojeg bi dobili specifično značenje. Također, povodi objave, *esbab en-nuzul*, ne uzrokuju specifičnost općih značenja kur'anskih izraza.²⁰³ Zato et-Taberi u svojoj egzegetskej analizi, koja se snažno oslanja na ova pravila kur'anske egzezeze, donosi zaključak da su ljudi prema kojima se treba ophoditi lijepo i pravično svi ljudi svih nacija i religija koji ne ratuju protiv muslimana i ne progone ih iz njihovih domova. Razlog tome jest činjenica da ajet treba zadržati opći smisao jer ne postoji ništa što bi ga specificiralo.²⁰⁴ S ovim inkluzivnim mišljenjem saglasni su i drugi učenjaci, poput ez-Zamahšerija i Ibn Ašura.²⁰⁵

Dakle, kur'anska egzegetska pravila navode nas na zaključak da ajet 60:8 obuhvata sve miroljubive ljude i na taj način podstiču sve muslimane da se prema svim ljudima ponašaju lijepo i pravično. Nasuprot tome, ajet ne uključuje samo one ljude koji započinju ratove protiv muslimana ili ih protjeruju iz njihovih kuća.

Nakon što smo pokazali da ajet 60:8 nije derogiran i da ima dinamično značenje, te da mu je opseg značenja inkluzivan, važno je da ajet analiziramo s fokusom na značenje glagola *teberrūhum*. Ovaj je glagol preveden kao 'lijepo postupati'. Dakako, njegovo precizno i tačno značenje izgubljeno je u prijevodu, zato što arapski jezik Kur'ana posjeduje širinu značenja, tako da se ne mogu uvijek prenijeti nijanse značenja koje su izražene u originalnom tekstu kada se prevodi s arapskog jezika na bilo koji drugi jezik. Može biti ponuđeno samo približno značenje.

203 Musaid et-Tajjar, *Makalat fi 'ulum el-Kur'an ve usul et-tefsir* (Rijad: Dar el-muhaddis, 1425. h. g./2004), str. 22–30.

204 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 12, str. 63.

205 Vidjeti Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Keššaf'an hakaik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 4, str. 503; Muhammad ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.) vol. 11, str. 151–152.



Glagol *teberruhūm* ključan je za razumijevanje kur'anskog stava prema poštenju kao centralnom etičkom elementu u procesu normativnog religijskog pluralizma. Kako bismo temeljito istražili značenje riječi *teberrūhum*, potrebno je metodološki istražiti kur'ansku upotrebu ove riječi. S tim u vezi, potrebno je navesti da su korijen riječi *teberruhūm* *b-r-r*, infinitiv *berrā*, a imenica *birr*. Pridjevska forma od *berrā* je *berr*, a njen plural *ebrār* ili *berera*.

Kako bismo istražili kur'ansku upotrebu korijena *b-r-r*, započet ćemo surom *el-Bakare*, u kojoj je značenje riječi *birr* određeno na dvama različitim mjestima. Riječ *birr* u Kur'anu se najprije određuje u sljedećem ajetu:

Nije pravičnost u tome da okrećete lica svoja prema istoku i zapadu; pravični su oni koji vjeruju u Allaha i u onaj svijet, i u meleke, i u knjige, i u vjerovjesnike, i koji od imetka, iako im je drag, daju rođacima, i siročadi, i siromasima, i putnicima, i za otkup iz ropstva, i koji molitvu obavljaju i zekat daju, i koji obavezu svoju, kada je preuzmu, ispunjavaju, naročito oni koji su izdržljivi u neimaštini, i u bolesti, i u boju ljutom. Oni su iskreni vjernici, i oni se Allaha boje i ružnih postupaka klone. (*el-Bakare*, 2:177)

U ovom ajetu imenica *birr* na engleski je prevedena kao 'pravičnost', dok je riječ u ajetu 60:8, u kojem se javlja u glagolskoj formi (*teberrūhum*), prevedena kao 'lijepo postupati'. Ovim se potvrđuje kompleksnost riječi u smislu njenog prevođenja s arapskog jezika. Međutim, pažljivo posmatrajući kur'ansko određivanje riječi *birr* u ajetu 2:177, vidjet ćemo da Kur'an određivanje riječi *birr* započinje postupkom eliminacije. U ajetu se navodi da značenje riječi *birr* nije u tome da ljudi okreću svoja lica prema istoku i zapadu, već da ljudi ostanu odani Bogu i iskreni prema Njemu, prema sebi samima i drugim ljudima. S tim u vezi, Asad primjećuje da u ovom ajetu "Kur'an naglašava princip da obično poštovanje vanjske forme ne ispunjava uvjete pobožnosti".²⁰⁶ Dakle, u skladu s ovim ajetom, *birr* je pojam koji se temelji na unutrašnjim dimenzijama čovjekovog ponašanja prema Bogu, ljudima, samom sebi i drugima. Stoga *birr* zahtijeva da se svakom djelu treba pristupiti istinito i pošteno. Prema tome, *birr* gubi svoje pravo značenje ako se formalno realizira.

U drugom kur'anskom određivanju riječi *birr* (kako bi se ispravilo pogrešno shvatanje koje su neki s tim u vezi prihvatili u Poslanikovom vremenu) navodi se:

206 Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Bristol: The Book Foundation, 2003), vol. 1, str. 46.



...Ne iskazuje se čestitost u tome da sa stražnje strane kuće ulazite, nego je čestitost u tome da se Allaha bojite. U kuće na vrata njihova ulazite i Allaha se bojte da biste postigli ono što želite. (*el-Bakare*, 2:189)

Ovdje je riječ *birr* prevedena kao 'čestitost'. Ono što je važnije jest činjenica da Kur'an ponovo ističe značenje riječi *birr* u smislu njenih unutrašnjih dimenzija. Historijska pozadina ovog ajeta upoznaje nas s tim da su neki ljudi u Poslanikovom vremenu smatrali da je nezakonito ulaziti u njihove kuće s prednje strane na vrata nakon što se obavi hodočašće i ova tradicija ili, bolje reći, praznovjerje, smatralo se nekom vrstom čestitosti (*birr*). Dakle, ustrajavali su na tome da njihove kuće imaju ulaz sa stražnje strane na koji bi hodočasnici mogli ulaziti.²⁰⁷ Međutim, Kur'an ispravlja ovo pogrešno shvatanje ističući da značenje riječi *birr* nije način na koji se ulazi u kuće, nego bogobojaznost. Ovako Kur'an ponovo utvrđuje da se značenje riječi *birr* ne može svesti na vanjska obilježja nekih djela.

Korijen *b-r-r* javlja se i u pridjevskoj formi u dvama ajetima sure *Merjem*:

...i roditeljima svojim bio je dobar, i nije bio drzak i nepristojan. (*Merjem*, 19:14)

...i da majci svojoj budem dobar, a neće mi dopustiti da budem drzak i nepristojan. (*Merjem*, 19:32)

Riječ *berren* u oba ajeta prevedena je kao 'dobar' i spomenuta u vezi s poslanicima Jahjom i Isaom (Isusom). Oba poslanika opisana su riječju *berren* zbog načina na koji se ophode prema svojim roditeljima. Ovo je razlog, a to je općepoznato među Arapima, što izraz *birr el-validejn*, koji oni obično upotrebljavaju, označava iskren, i odnos pun poštovanja između djece i njihovih roditelja. Kur'an upotrebljava riječ *berren* da opiše iskren, i odnos pun poštovanja poslanika Jahje i Isaa prema svojim roditeljima. Semantički gledano, značenje koje prenosi riječi *berren* nije formalizirano ili dvosmisleno, a kasnije se ponašanje prema nemuslimanima izraženo ovom riječju smatralo neprihvatljivim.

Kao što je ranije spomenuto, pridjev od glagola *berre* jest *berr*, a množina tog oblika jest *ebrar*, koji se upotrebljava pri opisu stanovnika Raja: "Pravedni će, sigurno, u Džennet" (Kur'an, *el-Infitar*, 82:13). Stanovnici

207 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 2, str. 192-193.



Raja opisani su kao *ebrrar* zato što su iskreni i vjerni u svojoj pokornosti Božijim zapovijedima.

Na isti način, melec su opisani kao *berere*, što je drugi oblik množine pridjeva *berr*: "časnih, pobožnih i pravednih" (Kur'an, *Abesa*, 80:16). Melec su opisani riječju *berera* zato što iskreno i istinski obožavaju Boga.

Prema tome, korijen morfeme *b-r-r* u svojim različitim gramatičkim oblicima preveden je na engleski jezik kao 'lijepo postupati', 'dobar', 'pravičnost', 'pravedan', 'čestitost' i 'pobožan i pravedan'. Međutim, analiza je pokazala da korijen *b-r-r* u kur'anskoj upotrebi označava iskrenost i odanost na djelu. Nasuprot tome, kur'anska upotreba korijena *b-r-r* pokazala je da ova riječ ne može označavati oportunistički, licemjerno i lažnu demokratiju u odnosima. Prema tome, leksikograf Ibn Faris potvrđuje da je jedno od značenja korijena *b-r-r* iskrenost, *siddik*, i poštenje u ljubavi.²⁰⁸

Ukratko rečeno, analiza ajeta 60:8 ukazuje na to da je njegov status *muhkam* (nederogiran) i da je inkluzivan u pogledu međuljudskih odnosa. Prema tome, ovaj ajet propisuje etičku normu da se prema miroljubivim ljudima postupa na temelju ljubavi i poštenja. Štaviše, javljanje riječi *teberruhūm* u ovom ajetu isključuje bilo kakvu mogućnost propisivanja nepoštenog, manipulativnog i licemjernog ponašanja prema ljudima, što se naročito potcrtava na kraju ajeta, gdje se ponašanje prema ljudima različitih religija, utemeljeno na poštenju, definira kao način postizanja Božije ljubavi.

[4] ZABRANA VRIJEĐANJA ONOG ŠTO JE DRUGIMA SVETO

Vrijeđati i kritizirati nije isto, naročito kada je riječ o utvrđivanju temeljne kur'anske poruke o jednoći Boga. Suštinski je važno napraviti preciznu razliku između kur'anskih deskriptivnih i preskriptivnih podataka, a posebno onda kada se iz Kur'ana izvode koncepcije vezane za međuvjerske odnose. To je zbog toga što se problem nevjerovanja i nevjernika u Kur'anu opisuje da bi se dale upute, tako što se iznose razlike između vjerovanja i nevjerovanja, ali se ne propisuju nikakvi postupci štetni za ljude i njihov sistem vjerovanja, osim u kontekstu ugnjetavanja i rata. Također, u Kur'anu se u svrhu usmjeravanja u više navrata opisuju idoli i drugi bogovi osim Allaha kao neko ko nema nikakvu moć nad ljudskim životima niti može

208 Ebu el-Husejn ibn Faris, *Mu'džem el-makajis fi el-luga*, (Bejrut: Dar el-džil, 1999), vol. 1, str. 177-178.



utjecati na njih, ali se ne propisuje nasilno postupanje protiv njih osim onda kada se vjerovanje u te idole ili bogove ne nameće silom ljudima, kao u primjeru poslanika Musaa kada je uništio kip teleta. Također, iako se i u Kur'anu i u Hadisu navodi da je Isa bio čovjek i samo jedan od Božijih poslanika, te da nije bio razapet na krstu, niti Kur'an niti Hadis ne propisuju uništavanje krsta, koji kršćani smatraju svetim simbolom svoje vjere. Štaviše, poslanik Muhammed objavljuje da će sam poslanik Isa, s kojim se krst povezuje, doći na zemlju da ga uništi. S tim u vezi od Ebu Hurejre se prenosi da je Poslanik rekao:

Sudnji dan neće doći dok sin Merjemin (tj. Isa) ne siđe među vas kao pravedni vladar; polomit će krst, pobiti svinje i ukinuti *džizju*. Novca će biti u izobilju tako da ga niko neće primati (kao milostinju).²⁰⁹

Ovdje bismo mogli postaviti pitanje zašto je onda Poslanik uništio idole oko Kabe. U vezi s ovim potrebno je spomenuti da ne postoji niti jedan jedini vjerodostojan dokaz koji bi potvrdio da je Poslanik poduzimao mjere protiv mekanskih idola prije nego je osvojio grad. S druge strane, el-Buhari je zabilježio vjerodostojnu predaju prema kojoj se od 'Abdullaha ibn Mes'uda prenosi sljedeće:

Kada je Poslanik ušao u Mekku nakon osvajanja, oko Kabe se nalazilo 360 idola. Poslanik je počeo da ih udara štapom koji je imao u ruci i govorio je: "Istina je došla, a laži je nestalo i neće se ponovo vratiti."²¹⁰

To što je Poslanik uništio ove idole ne može se smatrati nekom vrstom islamskog normativnog učenja koje dozvoljava oskrvnuće onoga što je za druge sveto, jer u Mekki i okolnim područjima teško da je bilo nekog ko ih je smatrao svetima u tom trenutku. Dakle, u takvom kontekstu oni više nisu bili potrebni. 'Amr ibn Selima navodi da: "... Kad je Mekka osvojena, svako pleme je požurilo da prihvati islam..."²¹¹ Štaviše, na dan osvajanja, i vođa mekanskih mnogobožaca Ebu Sufjan prihvatio je islam i obznanio svoju odanost poslaniku Muhammedu.²¹² El-Bara' prenosi da je iste godine kada je osvojena Mekka, tokom bitke na Hunejnu "Ebu Sufjan ibn el-Ha-

209 Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, prev. Muhammad Muhsin Han (Bejrut: Dar el-'arabijje, 1985), vol. 3, str. 395, no. 656.

210 Ibid., vol. 5, str. 406, no. 583.

211 Ibid., str. 413, no. 595.

212 Muhammed el-Buti, *Fikh es-sire en-nebevijje* (Damask: Dar es-selam, 2004), str. 265.



ris držao Poslanikovu bijelu mulu za glavu, a Poslanik je govorio: 'Ja sam bez sumnje Poslanik, Ja sam sin 'Abd el-Muttaliba'"²¹³

Čak i ako pretpostavimo da je jedan mali broj mnogobožaca preostao, moramo imati u vidu činjenicu da je glavni religijski kontekst, nakon osvajanja, bio islam i da Kaba, koju su poslanici Ibrahim i Ismail prvobitno izgradili kao simbol Božije jednoće, nije bila mjesto za idole. Ustvari, upitno je jesu li mnogobošci Mekke ikad svoje idole smatrali svetim ili su ih vidjeli samo kao sredstvo za stjecanje koristi. Naprimjer, Poslanik otkriva da mnogobošci Mekke vrlo dobro znaju istinu o poslanicima Ibrahimu i Ismailu. U vezi s ovim, prenosi se od Ibn 'Abbasa sljedeće:

Kada je Allahov Poslanik stigao u Mekku, odbio je da uđe u Kabu dok su se idoli još nalazili u njoj, pa je naredio da ih iznesu. Slike (poslanika) Ibrahima i Ismaila kako drže strelice za proricanje u rukama, također su iznesene. Poslanik je rekao: "Allah ih uništio (tj. nevjernike) jer su znali veoma dobro da oni (tj. Ibrahim i Ismail) nikada nisu gatali njima (strelicama za proricanje)."..."²¹⁴

William Watt zaključuje na sličan način da idoli Mekke nisu predstavljali ništa sveto mnogobošcima: "Nomadski Arapi imali su mnogo bogova, ali se čini da im oni nisu mnogo značili."²¹⁵ Prema tome, to što je Poslanik uklonio idole iz Kabe ne može se iskoristiti kao legitimni dokaz koji podupire čin vrijeđanja onoga što je sveto nemuslimanima, jer u Mekki, nakon što je osvojena, nije bilo pagana. Drugo, Kaba prvobitno nije izgrađena kao mjesto za idole. Treće, mekanski idoli nisu smatrani svetim u tom kontekstu.

Što se tiče kur'anske priče koja nas izvještava da je Ibrahim uništio idole koje su obožavali mnogobošci njegovog plemena, takav postupak nema pravne posljedice za muslimane, jer se priča dešava prije nego je Ibrahimovo poslanstvo potvrđeno, kada je bio mladić (vidjeti Kur'an, 21:60).

Za razliku od deskriptivnih kur'anskih podataka koji se odnose na ono što je sveto nemuslimanima, kur'anski preskriptivni etički principi koji se na to odnose idu dublje kako bi osigurali ne samo dostojanstvo ljudi drugačijih religija nego i dostojanstvo onoga što oni smatraju svetim.²¹⁶ O ovoj temi Kur'an muslimanima propisuje da ne izgovore niti jednu uvredljivu riječ i da ne poduzimaju nikakve uvredljive postupke prema onome što je drugima sveto:

213 Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, prev. Muhammad Muhsin Han (Bejrut: Dar el-'arabijje, 1985), vol. 5, str. 421, no. 605.

214 Ibid., str. 406, no. 584.

215 William Watt, *A Short History of Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 1996), str. 9.

216 Muhammed et-Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'esseses el-a'lami, 1997), vol. 7, str. 325.



Ne grdite one kojima se oni, pored Allaha, klanjaju, da ne bi i oni nepravедno i ne misleći šta govore Allaha grdili. – Kao i ovima, tako smo svakom narodu lijepim postupke njihove predstavljali. Oni će se, na kraju, Gospodaru svome vratiti, pa će ih On o onom što su radili obavijestiti. (*el-En'am*, 6:108)

Zanimljivo je da ne postoje tvrdnje o derogaciji ovoga ajeta u izvorima kur'anske egzegeze, a razlog za izostanak takvih tvrdnji razumljiv je, a to je, kako je iskazano u ovom ajetu, međuzavisnost vrijeđanja onoga što je sveto drugima i vrijeđanja Allaha. Jasno je, dakle, da bi svaka tvrdnja o derogaciji bila neosjetljiva na mogućnost vrijeđanja Allaha. Međutim, teško je objasniti otkud, u nekim krugovima, problem egzegetskog razumijevanja glavnog povoda za propis kojim se zabranjuje oskrvrnuće onog što je sveto drugima.

Uopćeno govoreći, egzegete su saglasni da ajet 6:108 nije derogiran i da zato njegov propis ostaje važiti za sve generacije.²¹⁷ To znači da muslimanu nije dozvoljeno da vrijeđa ono što je drugima sveto. S druge strane, povod za zabranu jeste u velikom broju izvora kur'anske egzegeze opisan kao diplomatija, a ne kao neka nepromjenljiva etička vrijednost. Na primjer, ez-Zamahšeri vrijeđanje onoga što je drugima sveto u osnovi smatra ispravnim ponašanjem i čak načinom na koji poštujemo Boga, ali pošto postoji strah da bi takvo ponašanje moglo dovesti do vrijeđanja Allaha, ono je zabranjeno.²¹⁸ U tom smislu, er-Razi zapaža:

Ako neko pita: s obzirom na to da znamo da je to princip vjerovanja u Boga, kako to da vrijeđanje idola može biti zabranjeno? Odgovor će glasiti: iako je to način poštovanja Boga, zabranjeno je, zato što vrijeđanje Boga i Njegovog Poslanika može probuditi mnoga druga zla.²¹⁹

Štaviše, el-Kurtubi tvrdi:

S obzirom na to da su nevjernici snažni i moćni, zbog čega strahujemo da će vrijeđati islam ili Poslanika ili Allaha, muslimanu nije dozvoljeno da vrijeđa religijske simbole nevjernika, njihovu religiju ili crkve... Ovako ajet 6:108 služi kao dokaz da se posjednik određenog prava treba odreći svoga prava ako će njime naštetiti religiji.²²⁰

217 Muhammed el-Kurtubi, *el-Džami' li ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), vol. 4, str. 56.

218 Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 2, str. 53.

219 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 7, str. 147.

220 Muhammed el-Kurtubi, *el-Džami' li ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), vol. 4, str. 56.



Jedno drugo mišljenje snažno je povezano s procesom pozivanja ljudi u islam (*da'va*). Naprimjer, Ibn Ašur vjeruje da se zabranom vrijeđanja idola omogućuje muslimanima da se potpuno angažiraju u pozivanju mnogobožaca u islam i tako dokažu da je mnogoboštvo neispravno.²²¹ Još slikovitije cijeli svoj komentar ajeta 6:108 eš-Ša'ravi posvećuje procesu pozivanja ljudi u islam tvrdeći da ajet pruža naophodni metod *da've*. Drugačije rečeno, povod zabrane, prema eš-Ša'raviju, jest prilagođavanje ljudskoj prirodi u interesu pozivanja drugih u islam. Primjećuje da je podsticanje drugih da prihvate islam iznimno težak zadatak i da bi ga svako ponašnje koje uključuje vrijeđanje učinilo nemogućim.²²²

Ukratko, navedena mišljenja pokazuju da se vrijeđanje onog što je drugima sveto smatra pravom muslimana, ispravnim ponašanjem i principom vjere u Boga. Jedini razlog zbog kojeg treba izbjegavati takvo ponašanje jest spriječiti osvetu u nekoj formi vrijeđanja Allaha te zaštititi proces *da've* od negativnih utjecaja.

Drugačije kazano, ovo gledište smatra se prije diplomatskim, nego nekom nepromjenljivom etičkom vrijednošću. Vrijeđanje onoga što je drugima sveto, po mom mišljenju, protivrječi ranije razmatranim temeljima normativnog religijskog pluralizma, tj. slobodi vjerovanja, ljudskom dostojanstvu i poštenju. Kako bismo procijenili da li je zabrana utemeljena na kur'anskoj etičkoj vrijednosti ili diplomatiji, važno je lingvistički analizirati ajet 6:108.

Prvo što ćemo primijetiti jest da ajet započinje naredbom muslimanima da ne vrijeđaju one kojima se ljudi pored Allaha klanjaju. Glagol koji izražava zabranu u obliku je imperativa – *la tesubbu* – u značenju kojim se ne izražava vrijeđanje, već prije ponižavanje.²²³ Štaviše, postoji jasna razlika između kritiziranja onoga što je sveto drugima na temelju uvjerljivih argumenata i ponižavajućeg ponašanja prema onome što je sveto drugima upotrebom ružnih i uvredljivih riječi. Naravno, ovo drugo predstavlja značenje *la tesubbu* i zato ga Kur'an zabranjuje. Dakle, postavlja se pitanje kako se emocionalno ponižavanje onoga što drugi smatraju svetim može posmatrati kao princip vjerovanja u Boga? To bi podrazumijevalo da Kur'an i Poslanik dozvoljavaju muslimanima da oskvrnjuju ono što drugi drže svetim i tako ih svjesno vrijeđaju i ponižavaju. Jasno je da tvrdnja poput ove protivrječi cjelokupnom kur'anskom kontekstu, islamskoj etici i ponašanju Poslanika. Budući da imperativ ajeta 6:108 nije primjenljiv na

221 Muhammad ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 3, str. 427–432.

222 Muhammed eš-Ša'ravi, *Tefsir eš-Ša'ravi* (Kairo: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 6, str. 3855–3863.

223 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 3, str. 427.



Poslanika, jer on nikada takvo što ne bi uradio, Ibn Ašur primjećuje da je *lā tesubbū* upućeno muslimanima, a ne Poslaniku, jer njegov blistavi karakter ne bi nikada dozvolio vrijeđanje i ponižavanje drugih.²²⁴

Još jedno ključno pitanje lingvističke analize jest upotreba relativne rečenice "one kojima...", *ellezin...* Općepoznato je da se relativna zamjenica *ellezīn* u arapskom jeziku upotrebljava za označavanje "razumnih bića". Međutim, u ajetu 6:108 riječ *ellezīn* upotrijebljena je tako da referira na idole, koje Kur'an u principu definira kao nešto što nema intelektualnu moć. Zašto je to tako? Ibn 'Atijja bio je prvi koji je na ovo pitanje djelimično odgovorio, ukazavši da je *ellezīn* ovdje upotrijebljeno da naglasi uvjerenje nevjernika da njihovi idoli imaju intelektualnu moć, iako je oni očigledno nemaju.²²⁵ Važno je istaći taj suptilni božanski obzir prema uvjerenjima drugih u kontekstu rasprave o povodu zabrane vrijeđanja onoga što je drugima sveto. Drugačije rečeno, ako je sami Bog bio obziran prema paganskom vjerovanju u njihove idole, onda bi pokretačka snaga zabrane vrijeđanja bogova drugih, ljudima trebala predstavljati etički parametar srodan slobodi vjerovanja i ljudskom dostojanstvu. Dakle, u kontekstu zabrane vrijeđanja idola, božanska upotreba relativne zamjenice *ellezīn* za nerazumna bića ima jasne etičke dimenzije. Da budemo sasvim precizni, vrijeđanje idola na jednu stranu, ali upuštanje u konstruktivnu raspravu o prirodi ovih kipova ili ovog oblika vjerovanja na drugu. To dvoje ne bi trebalo brkati.

Sljedeći ključni lingvistički aspekt jest javljanje veznika *fe* koji je povezan s glagolom *fejesubbu Allah*. Ovaj dio prevodi se kao "da ne bi i oni, nepravedno i ne misleći šta govore, Allaha grdili" (6:108). Ustvari, postojanje veznika *fe*, koji znači *da bi...*, spojen s glagolom *jesubbu*, 'grditi', može se smatrati glavnim razlogom zbog kojega je prihvaćen argument diplomatskog ponašanja u vezi s povodom zabrane. Uzrok tome jest činjenica da je jedna od osnovnih funkcije veznika *fe* u arapskom jeziku izražavanje uzroka ili svrhe, *fa' es-sebebijje*. Ustvari, u slučaju ajeta 6:108 egzegete su saglasne da *fe* izražava odnos uzroka i svrhe, što znači da, ako muslimani budu vrijeđali idole / božanstva drugih, to će dovesti do toga da će pagani, kako bi uzvratili istom mjerom, vrijeđati Allaha, što će se opet negativno odraziti na pozivanje u islam. Ovo je glavni povod zabrane, a ono što se iz nje može izvesti jest stajalište da je vrijeđanje božanstava / idola drugih zakonsko pravo, način vjerovanja u Allaha i moralno prihvatljivo ponašanje, koje, međutim, ne bi trebalo prakticirati, jer ima štetne posljedice, kao što su vrijeđanje Allaha i ometanje *da've*.

224 Ibid., str. 428.

225 'Abdulahak ibn 'Atijje, *el-Muharrer el-vedžiz fi tefsir el-Kitab el-'aziz* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001), vol. 2, str. 332.



Ovu tvrdnju i ovaj zaključak moguće je osporiti. Veznik *fe* označava neizbježnost negativnih posljedica koje neminovno proizlaze iz kršenja slobode vjerovanja i ljudskog dostojanstva. Sljedeći primjer nudi jednu relevantnu analizu funkcije *fe*: imeperativ je upućen osobi "Y" da ne ubija dijete osobe "X", da se njegov otac ne bi osvetio osobi "Y". Bilo bi moralno neprihvatljivo misliti da je glavni povod zabrani ubijanja djeteta osobe "X" strah da osoba "Y" ne bude ubijena u osveti. Jasno je da je razlog zabrane sačuvati (i istaći) svetost ljudskog života, pošto je osveta osobi "Y" jedna od štetnih posljedica koje neminovno slijede nakon kršenja prava osobe "X" na postojanje. Kada ovo razmatranje primijenimo na ajet 6:108, postaje jasno da je etički mnogo preciznije odrediti *fe* kao oznaku neminovnosti negativnih posljedica, koje izaziva povreda prava na slobodu vjerovanja i ljudsko dostojanstvo, što bi trebalo smatrati glavnim povodom zabrane vrijeđanja onoga što je drugima sveto.

Još jedan argument koji ide u prilog ovoj argumentaciji (da je glavni povod zabrane sloboda vjerovanja i ljudsko dostojanstvo) temelji se na drugom dijelu ajeta 6:108: "Kao i ovome, tako smo svakom narodu lijepim postupke njihove predstavljali." Arapska riječ *zejjenna*, koja znači 'predstaviti lijepim' odražava određeno obilježje ljudske prirode čovjeka da razmotri jesu li njegovi postupci i vjerovanja ispravni. Komentirajući ovaj dio ajeta, Kutub tvrdi da je "ljudska priroda takva da kada neka osoba uradi nešto, bilo to dobro ili loše, misli da je dobro učinila i brani svoje postupke".²²⁶ Na sličan način Asad ističe da fraza "...tako smo svakom narodu lijepim postupke njihove predstavljali" podrazumijeva da je:

U prirodi čovjeka da vjerovanja koja su mu usađena od djetinjstva i koja sada dijeli s društvenom sredinom smatra jedinim ispravnim i mogućim, što rezultira time da svaka rasprava protiv tih uvjerenja uglavnom isprovocira agresivnu psihološku reakciju.²²⁷

Na još slikovitiji način et-Tabatabai primjećuje da ajet 6:108 uvodi jedan vid religijske etike u skladu s kojim je dostojanstvo svega što ljudi smatraju svetim zaštićeno od poniženja. To je zato što ljudi po prirodi brane dostojanstvo onoga što smatraju svetim.²²⁸

226 Sayyid Qutub, *In the Shade of the Qur'an*, ur: M. A. Salahi, prev. M. A. Salahi i A. A. Shamis (Leicester: The Islamic Foundation, 2002), vol. 5, str. 271.

227 Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Bristol: The Book Foundation, 2003), vol. 2, str. 216.

228 Muhammed et-Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essese el-a'lami, 1997), vol. 7, str. 325.



Zato, s obzirom na to da su uvjerenja povezana s intelektualnom prirodom ljudi, zabranu vrijeđanja onog što je drugima sveto treba posmatrati kao nepromjenljivi etički parametar, neovisno o tome hoće li drugi vrijeđati Allaha ili prihvatiti islam. Dakle, mora se napraviti jasna distinkcija između ljudskih prava, koja su zasnovana na nepromjenljivoj etici, i svake strategije prihvatanja islama ili diplomatije.

Tekstualni kontekst ajeta 6:108 služi kao dodatni dokaz stajališta da su sloboda vjerovanja i dostojanstvo glavni povod zabrane vrijeđanja onoga što je drugima sveto. Ajet 6:107, koji stoji neposredno prije zabrane, otvoreno potvrđuje pravo na slobodu vjerovanja:

Da Allah hoće, oni ne bi druge Njemu ravnim smatrali, a Mi tebe nismo čuvarom njihovim učinili niti si ti njihov staratelj. (*el-En'am*, 6:107)

U vezi s ovim ajetom, Rida tvrdi da on "ovjerava pravo na slobodu vjerovanja na jedan besprimjoran način".²²⁹ Štaviše, on naglašava da se tekstualni kontekst zabrane vrijeđanja vjerovanja ljudi odnosi na činjenicu da su ljudi stvoreni na temelju raznolikosti intelektualnih obilježja. To znači da ne postoji mogućnost da se slože oko jedne religije. Zbog toga je Bog slao sve Svoje poslanike da budu uputa ljudima, a ne da im nameću određeno vjerovanje. Također, Bog nije dozvolio nijednom Svom poslaniku da prekrši pravo na slobodu vjerovanja ljudi, jer je ljudima ovo pravo darovao sami Bog, koji bi, da je htio, sve ljude učinio sljedbenicima jedne religije.²³⁰ Dakle, tekstualni kontekst ajeta 6:108 ne ide u prilog mišljenju da je vrijeđanje bogova drugih ljudi islamski princip, način vjerovanja i pravo muslimana.

Posljednji argument koji potkrepljuje tezu da ova zabrana predstavlja stalnu etičku vrijednost utvrđenu Kur'anom može se naći u historijskom kontekstu Poslanikovog života, kojim se na najbolji način tumači kur'anski tekst. U tom smislu, el-Buhari i Muslim prenose karakterne osobine Poslanika koje su u direktnoj vezi sa spomenutim historijskim argumentom. El-Buhari prenosi od Enesa ibn Malika da:

Božiji Poslanik nije bio bestidnik (*fāhiš*), niti je vrijeđao druge (*sebbebe*), a kada bi nekoga opominjao, govorio bi: "Šta mu je? Čelo mu na zemlju palo!"²³¹

229 Muhammed R. Rida, *Tefsir el-menar* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 7, str. 548.

230 Ibid., str. 549.

231 Muhammad el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, prev. Muhammad Muhsin Han (Bejrut: Dar el-'arabijje, 1985), vol. 8, str. 44, no. 72.



U jednom drugom opisu Poslanikovog karaktera, Muslim prenosi od Ebi Hurejre:

Neko je Božijem Poslaniku, s. a. v. s., rekao da proklinje mnogobošce, nekon čega je on rekao: "Nisam poslan da proklinjem, već sam poslan kao milost."²³²

Ove karakterne osobine Poslanika potvrđene su u Kur'anu, gdje se opisuje kao: "milost svjetovima" (21:107); neko ko je "najljepše ćudi" (68:4); i kao "divan uzor" (ponašanja) (33:21). Svi su saglasni da je Poslanik najbolji tumač Kur'ana, on je živio Kur'an i oživio njegova značenja. S obzirom na Poslanikovo ponašanje i s obzirom na to da je to ponašanje najbolji moralni primjer ljudskom rodu, tvrdnja da vrijeđanje onoga što je drugima sveto predstavlja islamski propis ne može se opravdati historijskim činjenicama i zato mora biti odbačena.

Ukratko, argumenti predstavljeni u ovom odlomku pokazuju da Kur'an zabranjuje vrijeđanje onoga što je drugima sveto na osnovu nepromjenljive etičke vrijednosti koja proizlazi iz temeljnih ljudskih prava, tj. prava na slobodu vjerovanja i prava na dostojanstvo. Dakle, Kur'an uspostavlja važan etički princip koji ima cilj da osigura ne samo dostojanstvo ljudi različitih religija nego i onoga što je za njih sveto. Što se tiče bilo kakvog uvredljivog ponašanja prema vjerovanjima ljudi i njihovim bogovima, ono se, ni u kom slučaju, ne može prepoznati kao zakonsko pravo muslimana, islamski princip ili način vjerovanja u Allaha. Takvo shvatanje, koje se može naći u velikom broju izvora kur'anske egzegeze, najvjerovatnije je nastalo u specifičnim okolnostima historije muslimana te zbog nemogućnosti razlikovanja kur'anskih deskriptivnih i preskriptivnih podataka koji se odnose na nemuslimane i njihova vjerovanja.

[5] OPROST

Iako analizirani kur'anski etički principi pružaju čvrste dokaze da Kur'an priznaje normativni religijski pluralizam kao sistem vrijednosti, važno je ispitati kur'ansko stajalište prema oprostima, što je još jedan etički element. Važnost oprosta u procesu uspostavljanja religijskog pluralizma polazi od činjenice da su međuljudski odnosi često izloženi različitim prijestupima. U takvim situacijama etička norma oprosta kojim se obnavljaju narušeni odnosi služi kao faktor zacjeljivanja rana kako bi se stvari vratile na pravi

²³² Ebu el-Husein Muslim, *Sahih Muslim*, prev. Abdul Hamid Siddiqi (Lahore: Ashraf Islamic Publishers, 1990), vol. 4, str. 187, no. 2599.



put. Međutim, mnogi kur'anski egzegetski izvori ograničavaju polje oprosta samo na muslimane. Glavni argument kojim brane ovakvo tumačenje utemeljen je ili opet na tvrdnjama o derogaciji ili na problemu specifikacije povezane s općim značenjem kur'anskih riječi za koju se ne može naći obrazloženje u izvorima.

U analizi ovih tvrdnji, analizirat ćemo tri glavna kur'anska aspekta koji se odnose na oprost. Prvi se tiče analize onih kur'anskih riječi koje izražavaju značenje imenice "oprost". Drugi je povezan s prakticiranjem oprosta, kako ga shvata Kur'an, nemuslimanskim zajednicama u društvu, dok se treći odnosi na rasvjetljavanje dijalektičkog odnosa između oprosta čovjeka, Božijeg oprosta i pravednosti.

Kur'anske riječi kojima se izražava značenje oprosta: g-f-r, 'a-f-a, s-f-h

U vezi s prvim aspektom, prvo što treba spomenuti jest da Kur'an sadrži različite riječi da izrazi značenje oprosta. Drugo što je važno istaći jest da se riječ koja se u arapskom jeziku danas najviše upotrebljava za izražavanje značenja oprosta (*s-m-h*) nigdje ne spominje u Kur'anu (zbog čega se ne smije krivo zaključiti da Kur'an zanemaruje pitanje oprosta). Ustvari, u Kur'anu se upotrebljavaju drugi termini kojima se izražava značenje oprosta na mnogo precizniji i prihvatljiviji način, a to su: *g-f-r*, *'a-f-a*, *s-f-h* i *'a-'r-d*. Što se tiče posljednjeg (*'a-'r-d*), on se u Kur'anu ponegdje upotrebljava metonimijski za oprost, što izlazi iz okvira ovog istraživanja.

Prema Ibn Farisovom mišljenju, prvi korijen, *g-f-r*, koji se upotrebljava u Kur'anu, izražava značenje pokrivanja, *satr*.²³³ El-Asfahani dalje obrazlaže da *g-f-r* znači 'pokriti nešto kako bi se zaštitilo od onečišćenja'.²³⁴ Ono što je važnije, el-Asfahani razlikuje *g-f-r* koje se odnosi na vršioca radnje kada je to Bog i kada je to čovjek. Prvo označava da Bog štiti Svoje robove od kazne, dok drugo označava samo opraštanje.²³⁵

Što se tiče drugog korijena, *'a-f-a*, koji se upotrebljava u Kur'anu, Ibn Faris ga određuje kao 'ostaviti nešto ili tražiti nešto'.²³⁶ Međutim, prema el-Asfahaniju, on znači 'zažmiriti na nečiju krivnju'.²³⁷

233 Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'džem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), str. 801.

234 Er-Ragib el-Asfahani, *Mufradat elfaz el-Kur'an*, ur. Safvan Davudi (Damask: Dar el-kalem, 2002), str. 609.

235 Ibid.

236 Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'džem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), str. 667.

237 Er-Ragib el-Asfahani, *Mufradat elfaz el-Kur'an*, ur. Safvan Dawudi (Damask: Dar el-kalem, 2002), str. 574.



Što se tiče treće kur'anske riječi, *s-f-h*, Ibn Faris smatra da je njeno tačno i precizno značenje 'biti širok', *'ard*,²³⁸ dok je el-Asfahani određuje i kao 'ne osramotiti nekoga' i kao 'dobro reagirati na uvredljivo ponašanje'. Tako *s-f-h* dobija višu etičku poziciju od *'a-f-a*.²³⁹

Dakle, sematička analiza pokazuje da kur'anske riječi upotrijebljene da izraze značenje oprosta nisu ograničene na očigledan čin pomirenja, već prodiru u unutrašnje dimenzije tog čina produbljujući njegova značenja. Tako se kur'anski koncept oprosta ne usmjerava ka pomirenju sukobljenih strana, nego ka njihovom uzajamnom razvitku i napretku.

Kur'ansko shvatanje pojma oprosta nemuslimanima

Kako bismo analizirali kur'ansku etičku praksu oprosta nemuslimanskim zajednicama, u nastavku ćemo se usredsrediti na sljedeće dvije glavne grupe: mnogobošci i sljedbenici Knjige. O mnogobošcima se u Kur'anu navodi sljedeće:

Reci vjernicima da oprostite onima koji ne očekuju Allahove dane u kojima će On nagraditi ljude za ono šta su radli. (*el-Džasije*, 45:14)

Ovaj ajet sadrži naredbu kojom se od vjernika zahtijeva da oprostite onima koji ne vjeruju u Boga. Činjenica da je objavljena u mekanskom historijskom kontekstu zajedno s ajetima sure u kojoj se javlja (*el-Džasije*), pruža dovoljan razlog da se polje ovog oprosta ograniči samo na mnogobošce. Međutim, opći opis koji prati odnosnu zamjenicu u frazi – "onima koji ne očekuju Allahove dane" – dopušta da se u ljude označene tim opisom uključe i ateisti, jer mu odgovaraju.

Dakle, ovaj ajet kaže da je vjernicima zapovijedeno da oprostite onima koji nemaju nade u Boga. Korijen riječi u Kur'anu upotrijebljene za oprost na ovom mjestu je *g-f-r*. Prema semantičkoj analizi, on podrazumijeva da vjernici trebaju oprostiti onima koji nemaju nade u Boga i da pokriju strpljenjem bilo koje uvredljivo ponašanje koje dolazi s njihove strane. Ako budu tako učinili, vjernicima je obećano da će ih Bog nagraditi, jer su oprostili.

Vrijedno je citirati et-Taberijev komentar ovog ajeta, u kojem izriče sljedeću tvrdnju: "Ajet [45:14] derogiran je Božijom naredbom vjernicima

238 Ebu Husejin ibn Faris, *Mu'džem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), str. 574.

239 Er-Ragib el-Asfahani, *Mufradat elfaz el-Kur'an*, ur. Safvan Davudi (Damask: Dar el-kalem, 2002), str. 486.



da ubijaju mnogobošce. Ustvari, tvrdimao da je ajet derogiran, zato što postoji konsenzus među egzegetama o ovom pitanju.”²⁴⁰ Pogledamo li komentar, postat će nam jasno da et-Taberi, zapravo, iznosi dvije tvrdnje: tvrdnju o derogaciji ovog ajeta i tvrdnju o konsenzusu među egzegetama o derogaciji. Iz et-Taberijeve tvrdnje proizlazi da je etička norma oprosta mnogobošcima zamijenjena naredbom da se protiv njih treba boriti. U raspravi u nastavku, kritički ćemo analizirati kako et-Taberijevu tvrdnju o derogaciji tako i tvrdnju o konsenzusu.

Počet ćemo s činjenicom da ne postoji izvorni povod objave²⁴¹ ajeta 45:14 niti vjerodostojan komentar nekog iz prve generacije egzegeta, posebno Ibn ‘Abbasa.²⁴² Dakle, budući da su izostale vjerodostojne Poslanikove predaje, ova tvrdnja postaje bezvrijedna i ništavna.

Da budemo jasniji, glavni et-Taberijev argument za abrogaciju jest sljedeća predaja, koja se pripisuje Ibn ‘Abbasu:

Meni [et-Taberi] je rekao, *haddeseni*, Muhammed ibn Sa’d, koji je rekao: Ispričao mi je moj otac, koji je rekao: Ispričao mi je moj amidža, koji je rekao: Ispričao mi je moj otac, koji je prenio od svog oca, koji je prenio od Ibn ‘Abbasa njegov komentar ajeta “Reci vjernicima da oprostite onima koji ne očekuju Allahove dane u kojima će On nagraditi ljude za ono šta su radili.” (*el-Džasija*, 45:14) Ibn ‘Abbas je rekao: Poslanik – neka je mir na njega – suprotstavljao se uvredljivom ponašanju mnogobožaca prema njemu oprostom. Onda je Bog izdao zapovijed Svom Poslaniku da sa svim mnogobošcima ratuje. Tako je ovaj ajet [45:14] derogiran.²⁴³

Ova predaja služi kao glavni dokaz derogacije navoda koji se vezuje za ajet 45:18. Međutim, Ahmed Šakir, nakon stručne analize lanca prenosilaca iz navedene predaje, izvodi zaključak:

Ovo je jedan od najčešće navođenih lanaca prenosilaca u et-Taberijevom *Tefsiru*. U ovaj lanac prenosilaca uključeni su nepouzdana i nevjerodostojni prenosioci koji dolaze iz jedne porodice. Lanac je među egzegetama poznat pod imenom *tefsir el-Avfi* zato što se prenosilac koji prenosi od Ibn ‘Abbasa zove ‘Atije el-Avfi.²⁴⁴

240 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 11, str. 256.

241 Vidjeti ajet 45:14 u Isam el-Humejdan, *es-Sahih min esbab en-nuzul* (Bejrut: Mu’essesa er-rejjan, 1999) i Mukbil el-Wadi’i, *es-Sahih el-musned min esbab en-nuzul* (Sana: Mekteba Sana el-eserijje, 2004).

242 Vidjeti ajet 45:14 u Abd el-Aziz el-Humejdi, *Tefsir Ibn ‘Abbas ve mervijjatuh fi et-tefsir min kutub es-sunne* (Mekke el-mukerreme: Džami’a Umm el-Kura, n. d.).

243 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 11, str. 256.

244 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi*, ur. Ahmad Shakir i Mahmud Shakir (Kairo: Mekteba Ibn Tejmijje, n. d.), vol. 1.



Dakle, tvrdnja o derogaciji nije opravdana jer je lanac prenosilaca kojim se tvrdnja brani nepouzdan i označen kao nevjerodostojan. Zato ne može biti upotrijebljen kao dokaz zamjene etičke norme oprosta naredbom borbe protiv mnogobožaca.

Još jedan argument protiv et-Taberijeve tvrdnje o derogaciji može se pronaći u egzegetskoj literaturi koja je nastala nakon njegovog djela. Na primjer, ez-Zamahšeri navodi, i sam nesiguran u to što kaže: "Neki su rekli da je ovaj ajet [45:14] objavljen prije ajeta o borbi i da je, prema tome, derogiran."²⁴⁵ Ez-Zamahšerijev odabir fraze "neki su rekli" ne podupire et-Taberijevu tvrdnju o konsenzusu o derogaciji ajeta 45:14. Er-Razi još otvorenije primjećuje da "je mnogo prihvatljivije ovaj ajet [45:14] razumjeti kao propis da se uvredljivom ponašanju treba suprotstaviti oprostom i napuštanjem beznačajne raprave".²⁴⁶ Jasno je da er-Razi povezuje ovaj ajet s pitanjem moralnosti i dobrih djela i zato se prema tvrdnji o derogaciji odnosi s nevjericom. Na sličan način Ibn Ašur i et-Tabatabai ovaj ajet povezuju s etičkom normom oprosta i, prema tome, ne spominju ništa što bi se odnosilo na njegovu derogaciju.²⁴⁷

Na temelju ovih argumenata, et-Taberijeva tvrdnja o derogaciji i konsenzusu nije održiva. Ovaj argument, zapravo, ide u prilog onima koji označavaju ovaj ajet (45:14) kao ajet koji izražava etičku normu oprosta nemuslimanima koja ne može biti podložna derogaciji. Dakle, et-Taberijevo stajalište i stajališta nakon njega mogu se pomiriti jedino ako se termin derogacije smatra sinonimom specifikacije, a ne zamjene. U tom bi slučaju et-Taberijeva tvrdnja značila da je polje oprosta ograničeno na miroljubive pagane (mnogobošce), dok se oprost ne odnosi na one koji ratuju protiv muslimana. U stvari, o ovakvom shvatanju ajeta postoji konsenzus među egzegetama. Međutim, et-Taberijeva tvrdnja, kojoj nedostaje objašnjenje, ostavlja mnogo prostora za pomutnju i spekulacije u vezi s međuljudskim odnosima. Zbog toga je bilo neophodno kritički analizirati i razjasniti et-Taberijevu tvrdnju, s obzirom na to da se on smatra jednim od najvažnijih i najutjecajnijih egzegeta.

Drugi ajet, koji je objavljen u kontekstu mnogoboštva u Mekki, zapovijeda Poslaniku da prihvati vrlinu oprosta prema njima:

245 Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 4, str. 281.

246 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 14, str. 264.

247 Vidjeti Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhnoun, n.d.), vol. 10, str. 338–343; Muhammed et-Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essese el-a'lami, 1997), vol. 18, str. 164.



Mi smo nebesa i Zemlju i ono što je između njih mudro stvorili. Čas oživljenja zacijelo će doći, zato ti velikodušno oprosti, ... (el-*Hidžr*, 15:85)

Na osnovu Božijeg obećanja da će pravedno nagraditi svakoga u budućem životu, Poslaniku je zapovijeđeno da oprosti mnogobošcima. U Kur'anu je ovdje u značenju oprosta upotrijebljen korijen *s-f-h*, koji se u ovom ajetu javlja u dvama različitim gramatičkim oblicima. Prvi je imperativ *fesfah*, dok je drugi imenica *es-safh*, uz koju je atribut 'lijep', *el-džemil*. Bukvalan prijevod kur'anske fraze *fesfah es-safh el-džemil* jest "zato ti oprosti lijepim oprostom". Dakle, ovaj ajet izražava naredbu Poslaniku da zanemari uvredljivo ponašanje mnogobožaca prema Bogu, koji je pravedan, i da im se suprotstavi lijepim oprostom.

U nastavku ćemo analizirati historijski aspekt ajeta 15:85 kako bismo dalje vrednovali tvrdnje onih koji su izabrali da tumače ovaj ajet kao poziv na oprost, ali u ograničenom i negativnom smislu. S tim u vezi, et-Taberi prenosi od Katade, ed-Dahhaka, Mudžahida i Sufjana ibn Ujejne da je ajet 15:85 derogiran, što znači da je naredba da se mnogobošcima oprosti zamijenjena naredbom da se protiv njih bori.²⁴⁸

U kritici ovog argumenta potrebno je spomenuti da se tvrdnja o derogaciji pojavila tek u drugoj generaciji egzegeta i da se, prema tome, ne može pripisati niti Poslaniku niti njegovim drugovima. Ova je činjenica dovoljan dokaz da se tvrdnja o derogaciji odbaci jer se određeni ajet ne može odrediti kao derogiran na temelju rasuđivanja.²⁴⁹ Međutim, ovo nije dovoljno reći, s obzirom na to da je Mudžahid značajan egzegeta, koji je cijeli Kur'an ponovio trideset puta pred Ibn 'Abbasom,²⁵⁰ i zbog toga bismo trebali istražiti tvrdnju koja mu se pripisuje.

Lanac prenosilaca u kojem se ova tvrdnja o derogaciji pripisuje Mudžahidu jest sljedeći:

[Et-Taberi kazuje:] Nama je rekao, *haddesena*, Ibn Vaki,²⁵¹ koji je rekao: "Rekao nam je moj otac, koji je prenio od Isra'ila, koji je prenio od Džabira, koji je prenio od Mudžahida, koji je rekao: *Fesfah es-safh el-džemil*, 'zato ti velikodušno oprosti' bilo je prije borbe, *el-kital*."²⁵²

248 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 7, str. 533.

249 Fadl Abbas, *Itkan el-burhan fi 'ulum el-Kur'an*, (Amman: Dar el-furkan, 1997), vol. 2, str. 11–12

250 Muhammed Abd es-Selam Ebu en-Nail, *Tefsir el-imam Mudžahid ibn Džebr* (Nasr: Dar el-fikr el-islami el-hadise, 1989), str. 84–85.

251 Isticanje moje.

252 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 7, str. 533.



Što se tiče Ibn Vaki'a, osobe od koje je et-Taberi primio informaciju koja se odnosi na Mudžahidovu tvrdnju o derogaciji ajeta 15:85, et-Zehebi navodi u svom djelu *Mizan el-i'tidal fi nakd er-rijal*, da je Sufjan ibn Vaki' bio pouzdan prenosilac sve dok njegov pisar nije počeo namjerno mijenjati neke njegove riječi. S obzirom na to da je nemoguće razdvojiti Ibn Vaki'ove riječi od onih koje je njegov pisar napisao, Ibn Vaki' je označen kao nepouzdan prenosilac u ovom slučaju. Iz istog je razloga el-Buhari sumnjao u Ibn Vaki'evu predaju, a Ebu Zur'a tvrdi da je on bio otkriven da je lagao.²⁵³ Ibn Hadžer el-'Askalani tvrdi da je en-Nesa'i označio Ibn Vaki'a kao nepouzdanog prenosioca, a ponekad i kao "niškorist". Također, Ebu Davud je odbio da prenosi bilo šta od Ibn Vaki'a.²⁵⁴

U obzir moramo uzeti još jednu važnu činjenicu, a to je da je et-Taberi sreo Ibn Vaki'a u Bagdadu otprilike šest godina prije Ibn Vaki'ove smrti, 247. h. g.,²⁵⁵ kada je et-Taberi prvi put stigao u Bagdad, 241. h. g.²⁵⁶ To znači da je et-Taberi o Mudžahidovoj tvrdnji o derogaciji ajeta 15:85 čuo od Ibn Vaki'a kad je ovaj bio u poznim godinama i kada se već znalo da su njegove predaje iskvarene.

U tim okolnostima, tvrdnja o derogaciji koja se pripisuje Mudžahidu ne može se prihvatiti kao dokaz za potvrđivanje zamjene oprosta imperativom borbe. To, također, može biti razlog zbog kojeg ove tvrdnje o derogaciji Ebu en-Nail nije uključio u okvir Mudžahidovog tumačenja ovog ajeta u svome djelu *Tefsir el-imam Mudžahid ibn Džebr*.

Drugi argument koji ide u prilog univerzalnosti "lijepog" oprosta jest da egzegete nakon et-Taberija nisu podupirale tvrdnje o derogaciji. Naprimjer, ez-Zamahšeri kaže: "Neki su rekli da je [*fesfah*, 'oprosti', 15:85] derogiran "ajetom mača".²⁵⁷ Međutim, moguće je da se ovaj ajet odnosi na model dobrog ponašanja, i u ovom slučaju, on [ovaj ajet] ne može biti derogiran."²⁵⁸ Er-Razi izravnije tvrdi sljedeće: "Neki su rekli da je ovaj ajet [15:85] derogiran, ali to je daleko od istine, jer je svrha ovog ajeta da podrži primjer dobrog ponašanja i oprost. Kako onda može biti derogiran?"²⁵⁹

253 Šemsuddin ez-Zehebi, *Mizan el-i'tidal fi nakd er-riđal* (Dar el-fikr el-'arebi, n. d.), vol. 2, str. 363.

254 Ibn Hadžer el-'Askalani, *Tehzib et-tehzib* (Bejrut: Mu'essesa er-risala, 2001), vol. 2, str. 62.

255 Šemsuddin ez-Zehebi, *Mizan el-i'tidal fi nakd er-riđal* (Dar el-fikr el-'arebi, n. d.), vol. 2, str. 363.

256 Ibn Jarir al-Tabari, *The History of al-Tabari: General Introduction and From Creation to the Flood*, prev. Franz Rosental (Albany: State University of New York, 1989), vol. 1, str. 19–20.

257 Neki su učenjaci zauzeli stav da je "ajet mača" ajet 9:5. Neki drugi, pak, tvrde da je svaki ajet u kojem se zapovijeda džihad "ajet mača". O ovoj temi više ćemo govoriti u zadnjem poglavlju.

258 Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 2, str. 564.

259 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 10, str. 215.



Na sličan način Ibn Ašur, et-Tabatabai i eš-Ša'ravi dovode u vezu ovaj ajet sa stjecanjem dobrog karaktera i, prema tome, ne smatraju da je derogiran.²⁶⁰

Sljedeći argument mogao bi se izvesti iz sintaksičke strukture imperativa *fesfah*, 'oprosti', iza kojeg slijedi imenica 'oprost' uz atribut 'lijep', *es-safh el-džemil*. Ustvari, sintaksička struktura rečenice *fesfah es-safh el-džemil*, "zato ti oprosti lijepim oprostom", čin oprosta dovodi u vezu s tri glavna aspekta, od kojih niti jedan ne ide u prilog tvrdnji o derogaciji. Prvi od ova tri aspekta jest da je oprost povezan s islamskim sistemom vjerovanja preko veznika *fe*, u značenju 'zato', koji je spojen s imperativom *isfah*, 'oprosti'. Veznik *fe* ovdje ukazuje na *tefri'*, 'grananje'. To znači da informacija koja prethodi vezniku *fe*, izaziva pojavu imperativa u nastavku. Prema tome, budući da je povezan s imperativom *isfah*, 'oprosti', a dolazi iza Božijeg obećanja pravedne nagrade, veznik *fe* uvodi specifičan, psihološki kontekst u kojem se naredba o oprostima mora provesti. Drugačije rečeno, *fe* ukazuje na to da odgovor za bilo kakvo uvredljivo ponašanje oprostom ne izvire iz nesposobnosti da se odgovori istom mjerom, već iz vjerovanja u Božije obećanje pravedne nagrade.

Drugi aspekt u atributu 'lijep', *džemil*, koji se javlja uz oprost, čin oprosta vidi kao vrlinu i etičku vrijednost. Iako se sam oprost smatra pozitivnim činom, Kur'an ga opisuje i lijepim. Pojava pridjeva "lijep" uz djelo koje je propisano ima cilj istaknuti da je oprost vrlina i etička norma, i tako ga razdvojiti od bilo kojeg tipa diplomatskog i pragmatičkog ponašanja.

Što se tiče trećeg aspekta, on oprost dovodi u vezu s ljudskom prirodom, zato što je upotrijebljen određeni član *el*, pa imamo *es-safh el-džemil*, 'lijep oprost'. Ovo je, zapravo, jedino mjesto u cijelom Kur'anu gdje postoji takav izraz. Funkcija određenog člana ovdje je da označi identifikaciju, *ahd*. Praktično, to znači da čin lijepog oprosta prirodno obilježava ljudska bića.

Prema tome, na osnovu iznesenih argumenata, naredba o oprostima ne može se smatrati derogiranom. Naprotiv, oprost je propisan svim ljudima kao etička vrijednost koja proizlazi iz islamskog sistema vjerovanja i u skladu je s ljudskom prirodom.

Kur'anski propis o oprostima mnogobošcima pojavljuje se na trećem mjestu koji je sličan prethodnim slučajevima:

260 Vidjeti Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 6, str. 78; Muhammed et-Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essese el-a'lami, 1997), vol. 12, str. 198–201; Muhammed eš-Ša'ravi, *Tefsir eš-Ša'ravi* (Kairo: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 13, str. 7757–7758.



...ti se oprostite od njih i reci: "Ostajte u miru!" – ta sigurno će oni zapamtiti.
(*ez-Zuhruf*, 43:89)

Ovaj ajet objavljen je u Mekki u kontekstu mnogoboštva. Riječ koja je ponovo upotrijebljena u Kur'anu je *s-f-h* (ranije analizirana), ali je ovdje prevedena kao "ti se oprostite od njih", i nije u skladu s drugim imperativom "ostajte u miru". Postavlja se pitanje kako da provedete mir kada odlazite od onih kojima biste trebali donijeti mir. Et-Taberi to obrazlaže ističući da oprostiti se od nekoga znači otići od nekoga ne povrijeđivši ga, i reći "mir".²⁶¹ Et-Taberijevo objašnjenje u skladu je sa značenjem *s-f-h*, jer otići od nekog ne povrijeđivši ga znači ne odgovoriti na uvredu uvredom, već je zanemariti i umjesto uvrede reći "mir". U ovom slučaju, jasna je razlika između "oprostiti se od ljudi" i "otići od njih zbog njihovog neprimjerenog ponašanja". Opće značenje ovog ajeta bi se, na ovaj način, trebalo shvatiti kao: oprostite im i izbjecite polemičku raspravu s njima rekavši "mir".

Riječ "mir" (*selām*) zavređuje da joj se pokloni posebna pažnja u kontekstu oprosta. Očekivani gramatički oblik riječi "mir" (*selām*) u ovom ajetu bio bi akuzativ (*mensub*), jer se javlja nakon imperativa glagola "reći". Međutim, riječ se sintaksički javlja u nominativu (*merfū*), *selāmun*. S obzirom na to da je funkcija gramatičkog nominativa da izrazi stalnu nepromjenljivost,²⁶² promjena padeža riječi "mir" (*selām*) iz akuzativa u nominativ može se posmatrati kao znak stalnog, međuzavisnog odnosa između oprosta i mira.

Dakle, ajet 43:89 dijalektički povezuje čin oprosta s dvjema idejama: izbjegavanje nanošenja zla i ostvarivanje mira. Prema tome, dijalektički odnos između oprosta, nanošenja zla i mira ne dopušta da se čin oprosta ograniči isključivo na jednu stranu, niti da se takva vrijednost podvrgava derogaciji.

Kada se od homogenog konteksta Mekke okrenemo prema multikulturalnom društvu Medine, vidjet ćemo da, uprkos političkoj moći i dominaciji muslimana u Medini, oprost ostaje propisan kao stalna etička vrijednost. U tom smislu, tokom medinskog perioda, Kur'an je konstantno naglašavao čin oprosta prema svim ljudima, a naročito prema sljedbenicima Knjige. Ono što zadivljuje jest to da je u suri *el-Ma'ide*, posljednjem poglavlju objavljenom u Medini, čin oprosta propisan čak i u odnosu prema sinovima Israilovim, koji su učinili prevaru i izdaju. O tome se u Kur'anu navodi sljedeće:

261 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 11, str. 220.

262 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 10, str. 273.



Ali, zato što su zavjet svoj prekršili, Mi smo ih prokleli i srca njihova okrutnim učinili. Oni su riječi s mjesta na kojima su bile uklanjali, a dobar dio onoga čime su bili opominjani izostavili. I ti ćeš kod njih, osim malo njih, neprestano na vjerolomstvo nailaziti, ali im oprosti i ne karaj ih! – Allah, uistinu, voli one koji čine dobro. (*el-Ma'ide*, 5:13)

Historijski, objavljen u multikulturalnom kontekstu Medine, te tekstualnom kontekstu međuvjerskih pitanja, ovaj ajet poslaniku Muhammedu naređuje da oprosti čak i onim jevrejima koji nisu bili iskreni i odani u svom odnosu prema ljudima i Samom Bogu. Korijeni riječi koje su upotrijebljene u Kur'anu da izraze značenje oprosta u ovom su ajetu *'a-f-a* i *s-f-h*. Osim onoga što je već rečeno u vezi sa značenjem ovih riječi, čin oprosta u ajetu 5:13 povezan je s idejom da se čini dobro (*ihsan*), čije ostvarenje vodi ka Božijoj ljubavi. Dakle, ovaj ajet saopćava da Kur'an smatra dobrim djelom (*ihsan*) i načinom postizanja Božije ljubavi čak i oprost obmanjivačkog i izdajničkog ponašanja ljudi, sve dok takvo ponašanje ne nanese fizičku štetu.

Unatoč tome, bilo je pokušaja s ciljem da se obesnaži ovaj pozitivni stav prema nemuslimanima. Naprimjer, Katada tvrdi da je ajet 5:13 derogiran ajetom 9:29.²⁶³ Međutim, et-Taberi izlaže argument protiv Katadine tvrdnje navodeći:

Ako su dva kur'anska ajeta protivrječna jedan drugom u mjeri da ne mogu biti shvaćana zajedno, slučaj derogacije je jasan i očigledan. Međutim, ako postoji bilo kakva mogućnost da se značenja ovih ajeta pomire, tvrdnja o derogaciji mora biti utvrđena dokazima od Boga ili Njegovog Poslanika. To je zato što ne postoji niti jedan drugi način da se sazna da li je određeni ajet derogiran ili ne. U ovom slučaju, ne postoje niti navodi niti dokazi da ajet 9:29 opovrgava čin oprosta jevrejima, jer je oprost jevrejima koji su počinili prevaru i izdaju dopušten, izuzev u slučaju rata i ratnih dešavanja. Dakle, [Katada] nije prinuđen da procijeni da je ajet 9:29 derogirao ajet 5:13.²⁶⁴

Iako ni sam et-Taberi nije bio dosljedan u primjeni svog uvjeta derogacije, uvjet pružanja dokaza od Boga ili Poslanika za bilo koju tvrdnju o derogaciji može se smatrati zlatnim pravilom rješavanja tako osjetljivog pitanja. Međutim, Katada nije pripisao svoju tvrdnju Poslaniku ili nekom od njegovih drugova. Što se tiče tipa derogacije za koju et-Taberi kaže da je jasna i očigledna zahvaljujući nepomirljivom protivrječju u značenju, Ebu Zehre, po-

263 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 4, str. 498.

264 Ibid., str. 499.



red drugih stručnjaka s Univerziteta el-Azhar, zaključio je da takav tip uopće ne postoji u cijelom Kur'anu.²⁶⁵ Štaviše, veliki broj klasičnih i savremenih egzegeta saglasan je da bi se značenje ajeta 5:13 trebalo ograničiti na obrazac lijepog ponašanja prema ljudima koji se ponašaju ružno.²⁶⁶ Razlog za lijepo ponašanje jest traženje Božije ljubavi. U tom smislu, el-Bejdavi ističe da završetak ajeta "Allah, uistinu, voli one koji čine dobro" predstavlja razlog imperativa oprosta. Zaključuje da "oprostiti prijatvornim nevjernicima predstavlja dobro djelo, *ihsan*, a kamoli oprostiti dugima".²⁶⁷

Prema tome, dijalektički dovodeći u odnos čin oprosta s dobroćinstvom, *ihsan*, i tako Božijom ljubavi, ovaj ajet, s jedne strane, pridružuje nove etičko-religijske dimenzije vrijednosti oprosta, a, s druge strane, odbacuje bilo kakvu mogućnost za tvrdnju o derogaciji.

Jedan drugi medinski ajet koji propisuje oprost jevrejima i kršćanima nalazi se u suri *el-Bakare*:

Mnogi sljedbenici Knjige jedva bi dočekali da vas, pošto ste postali vjernici, vratite u nevjernike, iz lične zlobe svoje, iako im je Istina poznata; ali vi oprostite i preko toga pređite dok Allah Svoju odluku ne donese. – Allah, zaista, sve može. (*el-Bakare*, 2:109)

Ovaj ajet nalazi se u tekstualnom kontekstu u kojem se raspravlja o različitim, neosnovanim tvrdnjama koje su izrekli predstavnici sljedbenika Knjige. Ajet posebno saopćava da postoji veliki broj sljedbenika Knjige koji bi željeli da sljedbenike poslanika Muhammeda ponovo vratite u nevjernike. Njihova želja nije zasnovana na osnovanim argumentima i logičkom rezonovanju, već izvire iz negativne karakteristike čovjeka, sebične zlobe. U ovom kontekstu, Kur'an propisuje muslimanima da se negativnom stanju uma tih ljudi suprotstave oprostom. Kur'anske riječi koje su upotrijebljene da izraze značenje oprosta jesu *'a-f-a* i *s-f-h*. Eš-Ša'ravi naglašava da su Arapi upotrebljavali *'a-f-a* u izreci *'afet er-rih el-esera* u znančenju "poslije vjetra, nestaju tragovi u pustinjskom pijesku". A što se tiče *s-f-h*, on kaže da u izrazu *taj es-safahat* znači "okrenuti stranicu".²⁶⁸ Dakle, prema eš-Ša'ravijevom obrazloženju, oprost koji je ovdje propisan temelji se kako na moralnim tako i na duhovnim dimenzijama, jer se "okrenuti

265 Muhammed Ebu Zahre, *Zehre et-tefasir* (Dar el-fikr el-'arabi, n. d.), vol. 1, str. 41.

266 Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmije, 1995), vol. 1, str. 604; Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 3, str. 145.

267 Nasiruddin el-Bejdavi, *Envar et-tenzil ve esrar et-te'vil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmije, 1988), vol. 1, str. 259.

268 Muhammed eš-Ša'ravi, *Tefsir eš-Ša'ravi* (Kairo: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 1, str. 524–525.



stranicu" uglavnom odnosi na moralni aspekt oprosta, dok očistiti sve tragove isprovociranog bijesa iz duše predstavlja duhovni napor.

Za razliku od njegovog stava o ajetu 5:13, kada odbacuje tvrdnju o derogaciji, et-Taberi smatra da je ajet 2:109 derogiran Božijom naredbom muslimanima da se bore s nevjernicima izuzimajući one koji prihvate islam ili prihvate da plaćaju porez *džizju*.²⁶⁹ Čini se da et-Taberi nije dosljedan u svom odnosu prema derogaciji. Razlozi takve nedosljednosti su različiti, ali na ovom mjestu, koje se odnosi konkretno na ajet 2:109, et-Taberi se oslanja na predaju koja se pripisuje Ibn 'Abbasu. Ustvari, upravo je zato et-Taberi ovdje sklon derogaciji. Prenosi sljedeću predaju:

Čuo sam od el-Musenne, koji je rekao: Čuli smo od Ebu Saliha, koji je rekao: Čuo sam od Mu'avije ibn Saliha koji je prenio od 'Alija ibn Ebi Talhe, koji je prenio od Ibn 'Abbasa da su Božije riječi – "...ali vi oprostite i preko toga pređite dok Allah Svoju odluku ne donese. – Allah, zaista, sve može." (*el-Bakara*, 2:109) – derogirane riječima "...ubijajte mnogobošce gdje god ih nađete..." (*et-Tevba*, 9:5)²⁷⁰

Budući da je predaja pripisana Ibn 'Abbasu, zahtijeva pažljivu analizu. Prvo što privlači pažnju jest terminološka zbrka između ajeta za koje se tvdi da su derogirani i onih kojima su derogirani. Tako se za ajet 2:109 (koji se odnosi na sljedbenike Knjige) tvrdi da je derogiran ajetom 9:5 (koji se odnosi na mnogobošce). Takva terminološka zbrka protivrječi terminološkom rječniku Kur'ana, u kojem se jasno razlikuju termini "sljedbenici Knjige" (*ehl el-Kitab*) i "pagani" (*mušrikun*).

Drugo, postoji problem i s lancem prenosilaca ove predaje. On se uočava u prekidu lanca između 'Alija ibn Ebi Talhe i Ibn 'Abbasa. Drgim riječima, postoji praznina između ove dvije osobe, jer 'Ali ibn Ebi Talha nikada nije sreo Ibn 'Abbasa, tako da nikada ništa od njega nije ni čuo. S tim u vezi, el-Halili tvrdi da se "svi *huffaz*, koji napamet uče hadise, slažu da 'Ali ibn Ebi Talha nije slušao niti jedan *tefsir* od Ibn 'Abbasa".²⁷¹ Međutim, neki tvrde da je 'Ali ibn Ebi Talha slušao Ibn 'Abbasov *tefsir* od njegovih učenika kao što su Mudžahid, Ibn Džubejr i Ikrima. Ipak, ne postoje dokazi koji bi poduprli ovu tvrdnju. Naprotiv, el-Hatib el-Bagdadi prenosi da su "pitali Saliha ibn Muhammeda od koga je 'Ali ibn Ebi Talha slušao *tefsir* koji prenosi. Salih ibn Muhammed je rekao: ni od koga."²⁷² Također, Mendžujejh el-Asfahani u

269 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 1, str. 536.

270 Ibid., str. 536–537.

271 Ebu Jahja el-Halili, *Kitab el-iršad fi ma'rife 'ulum el-hadis*, ur. Muhammad Idris (Rijad: Mek-teba er-rušd, n. d.), vol. 1, str. 394.

272 Ebu Bekr el-Bagdadi, *Tarih Bagdad* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, n.d.), vol. 11, str. 429.



svom djelu *Rijal Sahih Muslim* tvrdi da *tefsir* 'Alija ibn Ebi Talhe nije vjerodostojan jer postoji prekid lanca između njega i Ibn 'Abbasa.²⁷³ Osim problema u prekidu lanca prenosilaca, postoje izvjesne sumnje koje se vezuju za ime 'Alija ibn Ebi Talhe kao prenosioca. Naprimjer, Ibn Hadžer navodi:

El-Mejmuni je prenio od Ahmeda ibn Hanbela da: 'Ali ibn Ebi Talha ponekad prenosi neprihvatljive podatke, *lehu ešja' munkerat*. S druge strane, el-Adžuri je prenio od Ebu Davuda da je: "Ali ibn Ebi Talha u hadisu ispravan i tačan, ali je usvojio uvjerenje mača." Što se tiče en-Nesa'ija, on je rekao da je "Ali ibn Ebi Talha prihvatljiv u hadisu, *lejse bihi be's*." Nasuprot tome, Jakub ibn Sufjan je rekao da je "Ali ibn Ebi Talha nepouzdan i neprihvatljiv u hadisu, i neka njegova mišljenja ne mogu biti hvaljena". U vezi s Ibn Hibbanom, on spominje 'Alija ibn Ebi Talhu u poglavlju o vjerodostojnim prenosiocima, *sikat*.²⁷⁴

U vezi s Alijem ibn Ebi Talhom potrebno je spomenuti i činjenicu da je el-Buhari u svom *Sahihu* prenio podatak s navedenim lancem prenosilaca. Međutim, el-Buhari je prenio podatak koji se vezuje za objašnjenje nekih kur'anskih izraza, ne i u vezi s pitanjima koji se odnose na islamska pravila, ili neko drugo osjetljivo i teško pitanje kao što je derogacija. Također, el-Buhari nikad nije spomenuo ime 'Alija ibn Ebi Talhe.²⁷⁵

Dakle, predaja koja se pripisuje Ibn 'Abbasu kao dokaz derogacije ajeta 2:109 ne može biti prihvaćena zbog sljedećih razloga:

1. Terminološka protivrječnost u sadržaju.
2. Potpuna saglasnost učenjaka hadisa da postoji prekid u lancu prenosilaca između 'Alija ibn Ebi Talhe i Ibn 'Abbasa.
3. Izostanak dokaza koji potvrđuju da je 'Ali ibn Ebi Talha slušao išta što se odnosi na *tefsir* od Ibn 'Abbasovih učenika.
4. Rasprava koja se vodi o imenu 'Alija ibn Ebi Talhe kao prenosioca.

El-Bejdavi je, također, sklon ovom zaključku kad kaže: "Postoji sumnja u ono što je preneseno od Ibn 'Abbasa, da je 'ajet mača'²⁷⁶ derogirao ajet 2:109, zato što naredba u 'ajetu mača' nije opća."²⁷⁷ Eš-Šenkiti otvorenije tvrdi: "Analizom je dokazano da ajet 2:109 nije derogiran."²⁷⁸ S druge strane, Ibn Ašur ističe da imperativ oprosta na ovom konkretnom mjestu

273 Ibn Mendžuvejh el-Asfahani, *Ridžal Sahih Muslim*, ur. Abdullah el-Leysi (Bejrut: Dar el-ma'ri-fe, 1987), vol. 2, str. 56.

274 Ibn Hadžar el-'Askalani, *Tehzib et-tehzib* (Bejrut: Mu'essese er-risale, 2001), vol. 2, str. 62.

275 Ibid.

276 Vidjeti fusnotu 137.

277 Nasiruddin el-Bejdavi, *Envar et-tenzil ve esrar et-te'vil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1988), vol. 1, str. 81.

278 Muhammad el-Amin eš-Šenkiti, *Adva' el-bejan fi idah el-Kur'an bi el-Kur'an* (Kairo: Dar el-hadis, 2006), vol. 1, str. 88.



ima cilj da spriječi moguće neprikladno ponašanje muslimana kao odgovor na provokacije sljedbenika Knjige.²⁷⁹ On ovako čin oprosta povezuje s etičkim obrascem ponašanja, koji ne može biti podvrgnut derogaciji.

Prema tome, nema razloga da se ajet 2:109 označi kao derogiran. Naprotiv, trebali bismo čin oprosta koji je propisan u ovom ajetu ocijeniti kao nešto što proizlazi iz kur'anske etičke paradigme ponašanja. Da budemo precizniji, zapovijedivši muslimanima da kako moralno tako i duhovno oprostite nemuslimanima u kontekstu religijske provokacije, ovaj ajet predstavlja oprost kao univerzalnu vrijednost i tipičan način ponašanja u svim mogućim situacijama.

Dijalektički odnos između ljudskog i Božijeg oprosta i bogobožnosti

Da bismo dodatno razmotrili oprost nemuslimanima kao univerzalnu etičku vrijednost, koja ne može biti derogirana niti utemeljena na nekim prikrivenim namjerama, važno je pokazati na koji način Kur'an dijalektički povezuje ljudski s Božijim oprostom i bogobožnosti. U tom pogledu, u Kur'anu stoji sljedeće:

...i nastojte zaslužiti oprost Gospodara svoga i Džennet prostran kao nebesa i Zemlja, pripremljen za one koji se Allaha boje, za one koji i kad su u obilju i kad su u oskudici, udjeljuju, koji srdžbu savlađuju i ljudima praštaju – a Allah voli one koji dobra djela čine: (*Al 'Imran*, 3:133–134)

Ovi ajeti jasno pokazuju višestrukost dijalektičkih odnosa. Naprimjer, ovi ajeti saopćavaju da su savladavanje srdžbe i oprost ljudima osobine bogobožnosti, koje zauzvrat vode ka Božijem oprostom, i tako ka Njegovom Džennetu. S druge strane, ovi ajeti ljude koji savlađuju bijes i opraštaju dovode u vezu s vrlinom dobročinstva, *ihsan*, i tako s Božijom ljubavi. Štaviše, kur'anska upotreba termina *en-nas*, opće imenice u značenju 'ljudi' u ovom ajetu određene određenim članom *el*, koji ukazuje na opće značenje, pokazuje da čin oprosta nije ograničen isključivo na muslimane, nego je univerzalno propisan svim ljudima.

Drugi ajet koji eksplicite pokazuje dijalektički odnos između ljudskog oprosta i Božijeg oprosta jest sljedeći:

279 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 1, str. 670–671.



Neka se čestiti i imućni među vama ne zaklinju da više neće pomagati rođake i siromahe, i one koji su na Allahovom putu rodni kraj svoj napustili; neka im oprostite i ne zamjere! Zar vam ne bi bilo drago da i vama Allah oprostí? A Allah prašta i samilostan je. (*en-Nur*, 24:22)

Ovaj ajet historijski je povezan s jednom situacijom. Riječ je o Ebu Bekrovom zakletvi da neće novčano pomagati siromašnom rođaku po imenu Mistah, koji je bio umiješan u klevetu Ebu Bekrove kćeri Aiše, koja je, istovremeno, bila i Poslanikova žena. Međutim, pošto je čuo novoobjavljene Božije riječi "neka im oprostite i ne zamjere! Zar vam ne bi bilo drago da i vama Allah oprostí?" (24:22), Ebu Bekr je smjesta oprostio Mistahu i ponovo mu počeo novčano pomagati.²⁸⁰ Da ponovimo, budući da ovaj ajet saopćava da ljudski oprost vodi ka Božijem, jasno je da je Ebu Bekr oprostio Mistahu kako bi stekao Božiji oprost.

Iako je ovaj ajet objavljen povodom ove konkretne situacije, to ne znači da treba biti ograničen samo na nju. Naprotiv, dijalektički odnos između ljudskog i Božijeg oprosta trebalo bi razumjeti univerzalno, zbog univerzalnosti kur'anske poruke i, također, zbog toga što su se egzegete saglasile da ovaj konkretni povod objave ne specificira opći smisao kur'anskih riječi.²⁸¹ To znači da povodi, razlozi i uzroci objave, kao odgovor na određene događaje, iako čuvaju historijski kontekst objave ajeta i tako obogaćuju njegovo značenje, oni ga ne ograničavaju. Dakle, općenito izrežan imperativ "neka im oprostite i ne zamjere" (24:22), trebao bi biti shvaćen kao bezvremeni poziv muslimanima da oprostite svim ljudima.

Ukratko, kao što analiza u ovom odlomku pokazuje, Kur'an propisuje i vrednuje čin oprosta kao stalnu, univerzalnu, etičku vrijednost, neosvisno o društveno-političkom kontekstu. U tom pogledu, svaki diplomatski pristup kojim se pokušavaju dovesti u vezu različiti etičko-bihevioralni obrasci sa svakim kontekstom Mekke i Medine neodrživ je. Štaviše, značenja kur'anskih riječi koje izražavaju ideju oprosta nisu ograničena samo na vanjski aspekt ljudskog ponašanja već prodiru u njegove unutrašnje dimenzije. To je zbog toga što je u Kur'anu oprost čvrsto povezan s vjerovanjem u Boga i Sudnji dan. Tako etička univerzalnost oprosta igra značajnu, pomirbenu ulogu u držanju procesa religijskog pluralizma na pravom putu.

280 Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, prev. Muhammad Muhsin Han (Bejrut: Dar el-'arabijje, 1985), vol. 6, str. 261–267, no. 281.

281 Faíl Abbas, *Itkan el-burhan fi 'ulum el-Kur'an*, (Amman: Dar el-furkan, 1997), vol. 1, str. 345.



[6] ZAKLJUČAK

Primjena univerzalnog etičkog sistema, koji je predstavljen u Kur'anu, na konkretnu grupu ljudi ili čistu diplomatiju u jednom broju egzegetskih izvora, njegovu univerzalnost pretvara u ekskluzivizam i tako sužava njegovo polje. Oni koji insistiraju na ekskluzivističkim interpretacijama temelje svoja mišljenja na pretpostavci da su univerzalne etičke obaveze prema nemuslimanima derogirane, tako da se prema ljudima druge religije i onome što oni smatraju svetim treba nemoralno postupati. Razasuta po islamskim izvorima, mišljenja poput ovih krče put spekulacijama i pogrešnim zaključcima koji se odnose na islamski etički sistem, tako negativno utičući na proces normativnog religijskog pluralizma. Međutim, kao što je analiza u ovom poglavlju pokazala, Kur'an propisuje slobodu vjerovanja i poštovanje ljudskog dostojanstva, te poštenje i oprost, kao univerzalne vrijednosti, dovodeći ih u neraskidivu vezu s vjerovanjem u Boga i drugi svijet. Tako etičko-bihevioralni obrazac propisan muslimanima u pogledu nemuslimana nije ograničen samo na vanjske aspekte, nego prodići u unutrašnje dimenzije ljudskog ponašanja. Dakle, s jedne strane, Kur'an pruža odgovarajuće etičko tlo na kojem je moguće pronaći opravdanost normativnog religijskog pluralizma, a, s druge, odbacuje ekskluzivistički pristup kao i etičko-bihevioralni model utemeljen na lažnoj diplomatiji ili nekim prikrivenim strategijama konverzije.



STRUKTURNI ELEMENTI NORMATIVNOG RELIGIJSKOG PLURALIZMA U KUR'ANU

Proces normativnog religijskog pluralizma zahtijeva pažljivo razmatranje njegovih strukturnih elemenata, tj. zajedničkih karakteristika, raznovrsnosti i konstruktivnog razgovora, zasnovano na kur'anskim etičkim temeljima analiziranim u prethodnom poglavlju. Ovi elementi, zapravo, grade dijalektičku strukturu normativnog religijskog pluralizma, jer ostvarivanje zajedničkih karakteristika i raznovrsnosti na uravnotežen način, uprkos njihovoj protivrječnoj naravi, ukazuje na djelotvornost religijskog pluralizma. Dakle, analiza kur'anskog stava prema ovim elementima značajna je u kritičkom razmatranju kako tvrdnji o religijskom ekskluzivizmu tako i o religijskom relativizmu. Religijski ekskluzivizam ne obazire se na zajedničke karakteristike religija, dok religijski relativizam zanemaruje religijske posebnosti.

Jasno je da je konstruktivni razgovor i u slučaju religijskog ekskluzivizma i u slučaju religijskog relativizma besmislen, jer je jedna od glavnih funkcija konstruktivnog razgovora postići pravilnu ravnotežu između zajedničkih karakteristika i posebnosti.

[1] ZAJEDNIČKE KARAKTERISTIKE

Zajedničke karakteristike jedan su od elemenata koji tvore dijalektičku strukturu normativnog religijskog pluralizma. Pod zajedničkim karakteristikama podrazumijevamo osjećaj jedinstva koji proizlazi iz zajedničkih



obilježja različitih religijskih subjekata koji učestvuju u procesu religijskog pluralizma. Prema tome, glavna funkcija zajedničkih karakteristika jest da postavi zajedničko tlo na kojem će religijska raznovrsnost i religijske posebnosti moći uzajamno djelovati i razvijati se.

Zajedničke karakteristike temeljni su element normativnog religijskog pluralizma, jer bez njega religijska koegzistencija nije moguća. Amarah o ovome kaže sljedeće: "Ne postoji niti značenje niti mudrost raznovrsnosti koji se ne zasnivaju na zajedničkim karakteristikama."²⁸² O važnosti zajedničkih karakteristika zapravo se može pročitati u Ibn Haldunovim djelima, u kojima je "pojam *'asabijje* centralni pojam haldunovske teorije o društvu".²⁸³ *'Asabijja* je riječ izvedena iz arapskog korijena *'a-s-b* u značenju 'povezati',²⁸⁴ tj. povezati ljude u skupine kako bi bili ujedinjeni. U svom prijevodu *Mukaddime*, Franz Rosenthal riječ *'asabijja* prevodi kao 'grupni osjećaj', dok se među prijevodima ove riječi, prema Baaliju, nalaze i 'osjećaj jedinstva' i 'kolektivna svijest'.²⁸⁵

Ako uzmemo u obzir Baalijev zaključak da se *'asabijja* ne ograničava samo na arapski narod niti se nužno temelji na krvnoj vezi,²⁸⁶ onda se Ibn Haldunova teorija *'asabijje* ne odnosi na određeni tip jedinstva, već prije naglašava moć kolektivne volje. Prema tome, teorija *'asabijje* može se smatrati jednom od prvih muslimanskih teorija koje na jedan konstruktivan način naglašavaju važnost zajedničkih karakteristika.

Zajedničke karakteristike bitan su element normativnog religijskog pluralizma i Kur'an ima svoje stavove prema tom elementu. Zato je potrebno analizirati te stavove i odrediti neke metode koje se u Kur'anu ističu kako bi se naglasio osjećaj jedinstva među ljudima. Na početku moramo analizirati tri osnovna tipa zajedničkih karakteristika koje se mogu pronaći u Kur'anu: zajedničke karakteristike s okolinom, zajedničke moralne karakteristike i zajedničke duhovne karakteristike.

Zajedničke karakteristike s okolinom u Kur'anu

Kur'an stvara osjećaj jedinstva među svim ljudima na temelju zajedničke odgovornosti prema okolini. Prema tome, životna sredina oblikuje zajedničko

282 Muhammad Amarah, *el-Islam ve et-ta'addudijja* (Kairo: Dar er-rešad, 1997), str. 22.

283 Fuad Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* (Albany: State University of New York Press, 1988), str. 48.

284 Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'džem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), str. 336.

285 Fuad Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* (Albany: State University of New York Press, 1988), str. 43.

286 Ibid., str. 45–46.



tlo na kojem sljedbenici različitih religija mogu zajedno učestvovati i doprinosti. Univerzalnost okoline kao jednog od elemenata zajedničkih karakteristika u pogledu normativnog religijskog pluralizma, zapravo, proizlazi iz zajedničkih obilježja univerzuma i ljudi. U Kur'anu se ova zajednička obilježja mogu podijeliti na tri glavna aspekta: zajedničke karakteristike univerzuma i ljudi u smislu njihovog porijekla; zajedničke karakteristike univerzuma i ljudi u smislu njihove pokornosti Božijoj uputi; zajedničke karakteristike univerzuma i ljudi u smislu njihove zemaljske smrti.

Što se tiče prvog aspekta (zajedničkih karakteristika okoline), zajedničkih karakteristika univerzuma i ljudi u smislu njihovog porijekla, Kur'an prati tri glavne zajedničke faze stvaranja. U vezi s prvom fazom, Kur'an tvrdi da je sve u univerzumu u početku bilo spojeno, kao jedna cjelina, u zajedničkoj formi plinovite mase ili galaktičke prašine:²⁸⁷

Zar ne znaju nevjernici da su nebesa i Zemlja bili jedna cjelina, pa smo ih Mi raskomadali, i da smo Mi od vode sve živo stvorili? I zar neće vjerovati? (*el-Enbija'*, 21:30)

Prema Ibn Ašuru, moguće je da arapska riječ *retkan*, 'jedna cjelina', znači da je prije stvaranja sve u univerzumu postojalo u formi jedne supstance, koju je Bog poslije podijelio na beskonačno mnogo oblika koji imaju svoje prepoznatljive karakteristike.²⁸⁸ Prema tome, stvaranje goleme raznovrsnosti okoline proizašlo je iz jednog zajedničkog elementa, tj. plinovite mase ili galaktičke prašine.

U drugoj fazi stvaranja svakog živog bića, stvaranje opet proizlazi iz zajedničke supstance, vode. Kur'an kaže: "Mi smo od vode sve živo stvarili." (*el-Enbija'*, 21:30) Naravno, arapska riječ *dže'alna* u ovom ajetu znači 'stvorili smo'.²⁸⁹ Dakle, prema ovom ajetu, stvaranje ljudskih bića kao i okoline raznovrsnih živih bića temelji se na jednom zajedničkom elementu, vodi.

Konačno, treća faza stvaranja utvrđena u Kur'anu jest stvaranje čovjeka od gline: "Mi čovjeka od esencije gline stvaramo." (*Mu'minun*, 23:12)

Er-Ragib el-Asfahani smatra da je "kombinacija prašine i vode upravo glina (*tin*)".²⁹⁰ Sada postaje jasno da Kur'an utvrđuje da je stvaranje čovjeka proizašlo iz kombinacije dva osnovna elementa, prašine i vode, na kojima se

287 Maurice Bucaille, *et-Tevrat ve el-Indžil ve el-Kur'an ve el-ilm* (Bejrut: el-Mekteb el-islami, 1987), str. 171.

288 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 7, str. 55.

289 Ibid., str. 56.

290 Er-Ragib el-Asfahani, *Mufradat elfaz el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmije, 2002), str. 350.



temelji i stvaranje univerzuma. Kur'anska doktrina zajedničkog porijekla univerzuma i čovjeka tako će vjerovatno stvoriti univerzalni osjećaj jedinstva među ljudima u odnosu na okolinu.

Kada je riječ o drugom aspektu zajedničkih karakteristika s okolinom, koji se tiče zajedničkih karakteristika univerzuma i ljudi u smislu njihove pokornosti Božijoj naredbi, Kur'an jasno kaže:

Zar pored Allahove žele drugu vjeru, a Njemu se, htjeli i ne htjeli, pokoravaju i oni na nebesima i oni na Zemlji i Njemu će se vratiti! (*Al 'Imran*, 3:83)

I univerzum i čovjek prirodnim su zakonima obavezani da se pokoravaju Božijoj volji. S tim u vezi er-Razi tvrdi da ovaj ajet ukazuje da sve u univerzumu pripada jednom zajedničkom izvoru postojanja i neminovno slijedi njegovu uputu.²⁹¹ Dakle, zajednička ovisnost čovjeka i univerzuma o Božijoj uputi stvara osjećaj jedinstva među ljudima u odnosu prema okolini.

U vezi s trećim aspektom zajedničkih karakteristika s okolinom koje se odnose na zajedničke karakteristike univerzuma i ljudi u smislu njihove ovozemaljske smrti (tj. njihovog prestanka postojanja), Kur'an kaže: "Sve će, osim Njega, propasti!" (*el-Kasas*, 28:88) Ovaj ajet nosi ideju da su čovjek i univerzum smrtna stvorenja koja idu ka svojoj zajedničkoj smrti. Prema tome, ovaj ajet objavljuje "da cijeli pojavni svijet teče i mijenja se i da će nestati, samo On [Bog] će trajati vječno".²⁹² Dakle, i univerzum i ljudska bića dijele istu sudbinu privremenog postojanja.

Ukratko, iz rasprave o zajedničkim karakteristikama s okolinom jasno je da su univerzum i ljudska bića Božija stvorenja i nijedno od njih ne gospodari onim drugim. Štaviše, postojanje univerzuma i ljudi usmjereno je postizanju uzajamne koristi i komplementarnosti.²⁹³ Takav odnos (između univerzuma i ljudi) u Kur'anu se posmatra kao jedinstvo, a nikako kao neprijateljstvo, koje pruža široko zajedničko polje za promociju normativnog religijskog pluralizma na temelju kako zaštite tako i unapređenja okoline.

Zajedničke moralne karakteristike u Kur'anu

Kur'an nudi još jedno široko zajedničko tlo koje također pruža prostor normativnom religijskom pluralizmu da se razvija. To su zajedničke moralne

291 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Beirut: Dar el-fikr, 2002), vol. 4, str. 135.

292 Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an* (Beltsville, Maryland, U.S.A.: Amana Publications, 2008), str. 985.

293 Imad ed-Din Halil, *Havle teškil 'akl el-muslim* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1991), str. 150-152.



karakteristike koje stvaraju osjećaj jedinstva i zajedništva među svim ljudima. Možemo pronaći veoma mnogo podataka o zajedničkim moralnim karakteristikama u Kur'anu. Međutim, nakon pažljive i temeljite analize, izdvajaju se dva glavna principa: zajedništvo među ljudima i ljudska priroda.

Neki učenjaci smatraju da je princip zajedništva među ljudima najšire i centralno polje kur'anskog koncepta međuljudskih odnosa.²⁹⁴ Područje zajedništva među ljudima u Kur'anu zapravo je u potpunosti povezano s moralnim aspektom čovjekovog života. S tim u vezi, u Kur'anu stoji:

O ljudi, bojte se Gospodara svoga, Koji vas od jednog čovjeka stvara, a od njega je i drugu njegovu stvorio, i od njih dvoje mnoge muškarce i žene rasi-
jao. I Allaha se bojte – s imenom Čijim jedni druge molite – i rodbinske veze
ne kidajte, jer Allah, zaista, stvarno nad vama bdi. (*en-Nisa'*, 4:1)

Ovaj ajet nalazi se u kontekstu rasprave (ajet 4:2) o moralnom odnosu prema siročadi, djeci i ženama, krajnje ranjivim društvenim grupama, čija se ljudska prava olahko krše. Važno je spomenuti da ovaj ajet uključuje tri ključne ideje koje se tiču moralnog odnosa prema ranjivim grupama ljudi: svjesnost Boga, zajedništvo među ljudima i zaštitu prava ovih grupa ljudi. Svjesnost Boga zapravo je istureni, konačni cilj moralnosti, dok se zajedništvo među ljudima smatra važnim sredstvom za postizanje tog cilja. Muhammad Abdu tako kaže u komentaru ovog ajeta:

Budući da vi [ljudi] znate da ste blisko povezani jedni s drugima, jer zajedno potičete od jedne osobe, trebate uvijek biti svjesni Boga i ne prelaziti granice moralnosti. Dakle, morate suosjećati s ranjivim grupama ljudi, kao što su siročad koja su izgubila roditelje, i zaštititi njihova prava.²⁹⁵

Spomenuvši istovremeno svjesnost Boga, moralnost i zajedništvo među ljudima, ovaj ajet povećava moralnu odgovornost pojedinca prema ljudskom rodu, dok istovremeno jača saosjećanje ljudi jednih prema drugima.²⁹⁶

Prepoznavši zajedništvo među ljudima kao najšire polje međuljudskih odnosa, Kur'an je prihvatio normativni religijski pluralizam na temelju zajedničkih moralnih karakteristika ljudi. Razlog tome je što je kur'anski koncept zajedništva među ljudima usmjeren ka ostvarivanju skromno-

294 Kenneth Cragg, *The Qur'an and the West* (London: Melisend, 2006).

295 Muhammed R. Rida, *Tefsir el-menar* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 4, str. 263.

296 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 5, str. 167.



sti i iskrenog moralnog odnosa među ljudima, čime se smanjuje osjećaj oholosti i nadmoći.²⁹⁷

Drugi kur'anski princip koji potvrđuje zajedničke moralne karakteristike jest ljudska priroda. Obratite pažnju na to da u Kur'anu stoji da svako ljudsko biće koje dođe na ovaj svijet dolazi u stanju izvorne čistote i bezgrešnosti:

Allah vas iz trbuha vaših majki izvodi, vi ništa ne znate, i daje vam i sluh i vid i razum da biste bili zahvalni. (*en-Nahl*, 16:78)

Jedan od razloga ove izvorne čistote i bezgrešnosti ljudske prirode leži u tome što se ljudi rađaju u stanju potpunog neznanja. To što ljudi ne posjeduju nikakvo znanje pri rođenju znači da ljudski rod dolazi na ovaj svijet ne poznajući zlo, što, uzgred rečeno, podrazumijeva da se ljudska bića ne smatraju odgovornim u ovoj fazi svoga života. Naravno da je potrebno napraviti razliku između ovog početnog stanja izvorne čistote i koncepta slobodne volje, urođene sposobnosti čovjeka da razlikuje dobro i zlo i da djeluje u skladu s tim. Nemoć čovjeka da razlikuje ovo dvoje dovodi do zaključka da Kur'an podupire kršćansku teoriju istočnog grijeha, kako se navodi u studiji Lewisa Scudder *The Qur'an's Evaluation of Human Nature*.

Još jasnije Kur'an naglašava čistu i bezgrešnu prirodu ljudskih bića:

Ti upravi lice svoje vjeri, kao pravi vjernik, vjeri, djelu Allahovu, prema kojoj je On ljude načinio – ne treba se mijenjati Allahova vjera, jer to je prava vjera, ali većina ljudi to ne zna – (*er-Rum*, 30:30)

U ovom ajetu *hanīf* je ključna riječ za razumijevanje kur'anskog koncepta izvorne čistote i bezgrešnosti ljudske prirode. Doslovno značenje korijena morfeme *h-n-f* jest 'nasloniti se, težiti' (*mej*).²⁹⁸ Međutim, "uobičajena upotreba riječi *hanīf* odnosi se na značenje biti sklon izbjegavanju zla".²⁹⁹ Drugo pitanje koje ovdje trebamo razmotriti jest sintaksička pozicija izraza *fitret Allah* upotrijebljenog u ajetu. Prema Ibn Ašuru, "radi se o permutativu, *bedel*, riječi *hanīf*".³⁰⁰ Drugačije rečeno, izvorni obrazac po kojem je Bog stvorio svijet jest onaj u kojem je čovjek sklon da izbjegava zlo.

297 Ibid.

298 Ebu el-Husejn ibn Faris, *Mu'džem el-makajis fi el-luga*, (Bejrut: Dar el-džil, 1999), vol. 2, str. 110.

299 Muhammad ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 8, str. 89.

300 Ibid.



Prema tome, kur'anski koncept izvorne čistote i bezgrešnosti ljudskih bića omogućuje čovjeku da pozitivno gleda na svoj moralni svijet. On također pokazuje da izvorno stanje svakog čovjeka predstavlja užitek u svemu što je dobro i odbacivanje svega što je zlo. To, pak, omogućava cijelom čovječanstvu da stane u okvir zajedničkog moralnog kruga u procesu normativnog religijskog pluralizma.

Druge obilježje ljudske prirode ili psihologije, koje Kur'an neprestano ističe, jest sposobnost ljudi da razlikuju dobro od zla, ispravno od pogrešnog, korisno od štetnog:

...i duše i Onoga koji je stvorio, pa joj put dobra i put zla shvatljivim učini, uspijeće samo onaj ko je očisti i biće izgubljen onaj ko je na stranputicu odvođi! (*eš-Šems*, 91:7–10)

U komentaru ovih ajeta Ali uočava:

On [Bog] udahnuo je u nju [dušu čovjeka] razumijevanje šta je grijeh, bezbožnost, zlodjelo a šta je pobožnost i ispravno ponašanje, u različitim okolnostima u kojima se može naći. Ovo je najdragocjeniji dar čovjeku, vještina razlikovanja između onog što je ispravno i onog što je pogrešno.³⁰¹

Nužno je razjasniti da čovjek ima samo potencijalnu sposobnost razlikovanja dobra i zla, dok je slobodna volja čovjekova hoće li živjeti život u skladu s moralnim obrascem. Štaviše, bez obzira na različite osjećaje ljudi za moralno, sama ideja o moralnosti zajednička je ljudima i duboko ukorijenjena u ljudskoj prirodi. Ovaj zajednički moralni element univerzalno je prihvaćen na različite načine. Ali za njega kaže da je to "sposobnost razlikovanja dobra od zla";³⁰² Sveti Pavle ga definira kao "zakon napisan srcem";³⁰³ Budziszewski ga određuje kao "prirodni zakon".³⁰⁴ Međutim, sve što su rekli potvrđeno je u Kur'anu:

...sam čovjek će protiv sebe svjedočiti, uzalud će mu biti što će opravdanja svoja iznositi. (*el-Kijama*, 75:14–15)

301 Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an* (Beltsville, Maryland, U.S.A.: Amana Publications, 2008), str. 1655.

302 Ibid.

303 Romans 2:15 [Poslanica Rimljanima], *New American Standard Bible* (1995).

304 J. Budziszewski, "Act Naturally", *Australian Presbyterian*, Juni (2005), 4–8.



Kur'an ovdje naglašava da su ljudi, uprkos svom nemoralnom ponašanju, zapravo svjesni svojih zlodjela. S tim u vezi Fahrudin er-Razi tvrdi: "Osoba koja se ponaša nemoralno i podstiče zlo, a odbacuje dobro, u svom srcu zna šta je uistinu pogrešno, a šta ispravno."³⁰⁵ Dakle, ova urođena sposobnost ljudi da razlikuju dobro od lošeg, ispravno od neispravnog, korisno od štetnog, predstavlja zajedničko tlo za ljudski rod, kojim se motivira pozitivan moralni razvoj i umanjuje mogući utjecaj mračne strane ljudske prirode.

Ukratko, ova je analiza pokazala da Kur'an ukazuje na postojanje zajedničkih moralnih karakteristika ljudi na kojima se zasnivaju zajedništvo i ljudska priroda. Štaviše, to što Kur'an prepoznaje ova dva principa stvara univerzalni osjećaj moralnog jedinstva među ljudima, pri čemu se oblikuje široko polje za promociju normativnog religijskog pluralizma kao rješenja koje može spasiti svijet od krize morala.

Zajedničke duhovne karakteristike u Kur'anu

Još jedan vid zajedničkih karakteristika koje Kur'an jasno ističe jesu zajedničke duhovne karakteristike svih ljudi. One se mogu pratiti kroz tri glavne doktrine u Kur'anu: doktrine o jednoći Boga, jednoj religiji i potpunom ciklusu poslanstva. Što se tiče prve doktrine, Kur'an nas obavještava da postoji samo Jedan apsolutni Bog svih ljudi. Ovo je temeljna odredba vjere. Kur'an, također, sve duše ljudi prije njihovog zemaljskog postojanja prikazuje kao homogeno tijelo koje se pokorava zapovijedima jednog Boga:

I kad je Gospodar tvoj iz kičmi Ademovih sinova izveo potomstvo njihovo i zatražio od njih da posvjedoče protiv sebe: "Zar ja nisam Gospodar vaš?" – oni su odgovarali: "Jesi, mi svjedočimo" – i to zato da na Sudnjem danu ne reknete: "Mi o ovome ništa nismo znali." (*el-A'raf*, 7:172)

Ajet na čovjekovu svijest gleda u pozitivnom svjetlu zajedničkih duhovnih karakteristika opisujući cijelo čovječanstvo kao jednu duhovnu jedinicu koja se klanja pred jednim Bogom. Komentirajući ovaj ajet, Henry Corbin donosi jedinstven zaključak:

Religijska svijest islama ne usredotočuje se na jednu historijsku činjenicu, već na jednu činjenicu *metahistorije*, koja nije činjenica posthistorije, već

305 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 15, str. 223.



transhistorije. Ta prvobitna činjenica koja je prethodila našoj iskustvenoj historiji izražena je u božanskom pitanju na koje su Duhovi ljudi trebali odgovoriti prije nego što budu poslani u ovozemaljski svijet: "Zar ja nisam Gospodar vaš?" (Kur'an, 7:172). Radost kojom je dočekano ovo pitanje zaključila je vječiti ugovor vjernosti, a na vjernost tom ugovoru, iz razdoblja u razdoblje, dolazili su da podsjetite ljude svi poslanici čiji slijed čini "ciklus poslanstva".³⁰⁶

Ova transhistorijska zakletva, koju su položile duše svih ljudi prije nego su rođene jednom Bogu da Mu budu pokorne, oblikuje univerzalni osjećaj duhovnog jedinstva među svim ljudima. Nakon što su rođene i posvjedočile tu činjenicu, preuzele su na ljudski rod breme odgovornosti da vjeruje i obožava jednog Boga.

Što se tiče druge doktrine koja se odnosi na zajedničke duhovne karakteristike, u Kur'anu stoji da je Bog objavio jednu religiju cijelom čovječanstvu u čitavoj ljudskoj historiji:

On vam propisuje u vjeri isto ono što je propisao Nuhu i ono što objavljujemo tebi, i ono što smo naredili Ibrahimu i Musau i Isau: "Pravu vjeru ispovijedajte i u tome se ne podvajajte!" Teško je onima koji Allahu druge ravnim smatraju da se tvome pozivu odazovu. Allah odabire za Svoju vjeru onoga koga On hoće i upućuje u nju onoga ko Mu se iskreno obrati. (*eš-Šura*, 42:13)

Ta religija koju je Bog odredio cijelom čovječanstvu jest *el-islam*. Ime *el-islam* povezano je s centralnom idejom Božije vjere i znači 'predati se', ali označava i mir koji proizlazi iz naše predaje Bogu. Prema tome, Kur'an smatra da su sve autentične religije objavljene na temeljima jednoće Boga. Dakle, *el-islam* se ne odnosi samo na religiju objavljenu Kur'anom poslaniku Muhammedu nego na sve autentične religije objavljene prije ovako određenog islama. Zbog toga se Kur'an poslanicima Ibrahimu i Ismailu, te sljedbenicima poslanika Isaa obraća kao muslimanima.³⁰⁷ Ovakvim shvaćanjem jedinstvene religije tokom ljudskog postojanja, Kur'an postavlja zajedničko duhovno tlo za njegovanje normativnog religijskog pluralizma.

Treća kur'anska doktrina koja stvara univerzalni osjećaj duhovnog jedinstva ljudi jest potpunost poslaničkog ciklusa. U Kur'anu stoji:

306 Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, prev. Liasain Sherrard (London: Kegan Paul International, n. d.), str. 3.

307 Seyyed H. Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harper Collins Publishers, 2002), str. 8.



Prije tebe nijednog poslanika nismo poslali, a da mu nismo objavili: "Nema boga osim Mene, zato se Meni klanjajte!" (*el-Enbija'*, 21:25)

Značenje ovog ajeta potvrđeno je i riječima samog Poslanika:

I na ovom i na drugom svijetu, ja sam od svih ljudi najbliži Isau, sinu Merje-minom. Poslanici su braća po ocu; njihove majke su različite, ali njihova religija je ista.^{308/309}

Prema ovom hadisu, svi poslanici su braća, ali je poslanik Muhammed, kome pripada cijeli muslimanski svijet, među svim ljudima najbliži Isusu, kome pripada cijeli kršćanski svijet. Duhovne implikacije ovog poslaničkog bratstva, a naročito bliske veze između poslanika Muhammeda i Isaa, pruža čvrsto zajedničko tlo za međuvjerske odnose.

Kako bismo naglasili zajednički duhovni osjećaj koji izvire iz atmosfere poslaničkog bratstva, vrijedno je citirati Nasra, koji kaže:

Kada čitam imena prijašnjih poslanika u Kur'anu ili tradicionalnim molitvama, doživljavam ih, kao i mnogi muslimani, kao živu zbilju u islamskom univerzumu, iako sam potpuno svjestan činjenice da su oni poštovane ličnosti u judaizmu i kršćanstvu. Također, potpuno sam svjestan da svi oni govore o istom Bogu, Koji je Jedan, a ne o nekom drugom božanstvu.³¹⁰

U svjetlu ove analize zajedničkih duhovnih karakteristika, vidimo da Kur'an nema cilj da stvori neki duhovni osjećaj među muslimanima koji bi isključio druge. Naprotiv, razmatrane doktrine ostavljaju širok prostor za uspostavljanje čvrstog zajedničkog tla za zaštitu zajedničkog duhovnog bogatstva.

Ukratko, analiza kur'anskog shvatanja zajedničkih karakteristika, kao jednog od osnovnih sastavnica strukture normativnog religijskog pluralizma, pokazuje da Kur'an ne samo da podupire element zajedničkih karakteristika nego, što je važnije, ovaj element posmatra kao nešto što je inherentno univerzumu, ljudskoj prirodi i ljudskoj duši. Stoga Kur'an prepoznaje zajedničke karakteristike kao trajni božanski zakon. Dakle, ekskluzivistički pristup, koji odbija da prizna bilo kakvu obavezu prema drugima, protivrje-

308 "Njihove majke su različite, ali je njihova religija ista" znači da su poslanici imali različite zakonike, ali istu religiju.

309 Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, prev. Muhammad Muhsin Khan (Bejrut: Dar el-'arabijje, 1985), vol. 4, str. 652.

310 Seyyed H. Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harper Collins Publishers, 2002), str. 4.



či kur'anskoj poruci da postoje zajedničke karakteristike okoline, kao i zajedničke moralne i duhovne karakteristike među svim ljudima.

[2] RAZNOVRSNOST

Zajedničke karakteristike, kako je ranije istaknuto, osnovni su element normativnog religijskog pluralizma. Međutim, reći da zajedničke karakteristike imaju veći značaj od različitosti vodi ka religijskom relativizmu koji potkopava religijsko opredjeljenje, a to je nešto što nijedan religijski opredijeljeni pojedinac ne bi smio dozvoliti da se desi njemu ili njegovoj religiji. Altwaijri zato navodi da religijski pluralizam "ni u kom slučaju ne podrazumijeva razvodnjavanje stavova ili manipulaciju ideja ili guranje vjeronanja u isti kalup, ma koliko taj kalup bio nesumnjivo ljudski, kako se tvrdi".³¹¹ Jonathan Sacks slično tvrdi kad kaže da "suština monoteizma nije ono što se tradicionalno smatralo da jest: jedan Bog, prema tome i jedna vjera i jedan put. Naprotiv, to je da jedinstvo stvara raznovrsnost."³¹² Ustvvari, korijen moderne ideje religijskog pluralizma sadržan u frazi "jedinstvo u raznovrsnosti" može se pronaći u djelima Ebu Hajjana et-Tevhidiya, koji je živio prije deset stoljeća. U svom djelu *el-Mukabesat* et-Tevhidi ističe: "Ljudska je priroda takva da su ljudska bića, uprkos različitostima, ujedinjena, i da su uprkos jedinstvu, različita. Štaviše, bez obzira na razlike, ljudi vole jedni druge i bez obzira na to što se vole, oni se razlikuju."³¹³ Prema tome, raznovrsnost se mora uzeti u razmatranje jednako kao i element zajedničkih karakteristika. U ovom ćemo odlomku zato analizirati kur'an-ski stav prema raznovrsnosti i njenom ujecaju na dostojanstvo ljudi.

Uopćeno govoreći, Kur'an promiče raznovrsnost kao prirodni zakon u univerzumu: "...i od svega po par stvaramo da biste vi razmislili" (Kur'an, 51:49).

Prema ovom ajetu, sve u univerzumu, izuzimajući Boga, temelji se na dihotomiji. Dvostruka priroda univerzuma, s jedne strane, pokazuje da je "svaka jedinka komplementarna drugoj".³¹⁴ Istovremeno, s druge strane,

311 Abdulaziz O. Altwaijri, *Islam and Inter-religious Coexistence on the Threshold of the 21st Century* (Rabat: ISESCO, 1998), str. 31.

312 Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London: Continuum, 2002), str. 21.

313 Ebu Hajjan et-Tevhidi, *el-Mukabesat*, ur. Hasan es-Sandubi (Kairo: Dar Su'ad es-Sabah, 1992), str. 142, no. 4.

314 Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an* (Beltsville, Maryland, U.S.A.: Amana Publications, 2008), str. 1363.



svaka se jedinka najbolje može spoznati i razumjeti u opoziciji s drugom. Dakle, jedan uzajamni odnos jest u pokretu (dihotomna priroda univerzuma), iz čega možemo izvesti zaključak da što više ljudi znaju o drugačijem drugom, to će više znati o sebi. Osim toga što predstavlja prirodni zakon, raznovrsnost ovako postaje izvor znanja, jer "svako od nas posjeduje nešto što nečemu ili nekome nedostaje, kao što nama nedostaje nešto što nešto drugo ili neko drugi posjeduje, a što ćemo dobiti interakcijom".³¹⁵

S obzirom na suštinsku važnost raznovrsnosti, trebali bismo istražiti i razumjeti kur'anski stav prema ovom značajnom elementu strukture normativnog religijskog pluralizma. To ćemo učiniti na dvama glavnim nivoima, raznolikosti okoline i religijske raznovrsnosti, kojima se razvija teologija raznovrsnosti. Sacks kaže: "Mi ne trebamo samo teologiju sličnosti, već i teologiju razlike",³¹⁶ zato što napetost među religijama uglavnom raste zbog razlika.

Raznolikost okoline u Kur'anu

Neporeciva je činjenica da postoji bezbroj formi koje imaju svoja distinktivna obilježja u univerzumu. Prema tome, Kur'an definira raznovrsnost kao prirodnu činjenicu i utvrđuje da je Bog stvorio cijeli univerzum u raznovrsnosti.³¹⁷ Da bismo dublje istražili ovu činjenicu, potrebno je razmotriti tri sfere okoline koje se spominju u Kur'anu: biljke, životinje i vodu.

Na početku razmatranja prve sfere okoline, koju predstavlja raznovrsnost biljnog svijeta, interesantno je napomenuti da se u Kur'anu spominju 22 prepoznate biljke iz sedamnaest biljnih porodica.³¹⁸ Sve se one razlikuju jedna od druge po obliku, boji, mirisu i ukusu, i mogu se razlikovati zahvaljujući svojim posebnostima. U Kur'anu stoji:

Na Zemlji ima predjela koji jedni s drugima graniče i bašča ima lozom zasađenih, i njiva, i palmi s više izdanaka i samo s jednim; iako upijaju jednu te istu vodu, plod jednih činimo ukusnijim od drugih. To su doista dokazi ljudima koji pameti imaju. (er-Ra'd, 13:4)

315 Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London: Continuum, 2002), str. 14–15.

316 Ibid., str. 21.

317 Muzammil Siddiqi, *Islam for Today*, 5. maj 2001, <http://www.islamfortoday.com/diversity.htm> (pregledano 2. novembra 2010).

318 Ishraq Khafagi, Amira Zakaria, Ahmed Dewedar i Khaled al-Zahdany, "A Voyage in the World of Plants as Mentioned in the Holy Qur'an", *International Journal of Botany* (2. mart 2006), str. 242–251.



Element prirodne raznovrsnosti u ovom ajetu prepoznao je ez-Zamahšeri. On zapaža da se raznovrsnost biljaka, iako rastu iz iste zemlje i zaljevaju se istom vodom, manifestira u različitim oblicima, bojama, ukusima i mirisima. Štaviše, raznovrsnost se može pronaći u riječi *sinvan*, upotrijebljenoj u ajetu, što je plural od *sinv*, a označava različite palme koje rastu iz jednog korijena.³¹⁹ Ibn Ašur tvrdi da je svrha ovog ajeta da naglasi raznovrsnost biljaka kao simbola velike Božije moći stvaranja.³²⁰

Važno je ovom prilikom ispitati da li je priznavanje raznovrsnosti biljaka kao simbola Božije veličine vodilo egzegete ka stajalištu da je intelektualna raznovrsnost ljudi isto tako znak Božije veličine. U tom smislu, et-Taberi ističe da je Hasan el-Basri raznovrsnost biljaka u ovom ajetu tumačio kao alegoriju za ljudska srca. Dakle, samo jedna materija (voda) uzrokuje da raznovrsne biljke niknu iz zemlje. Isto to se može reći za Božiju objavu ljudskom rodu iz koje su proistekla raznovrsna stajališta prema toj objavi koja su usvojila ljudska srca.³²¹ Et-Taberi učitava alegoriju sličnu alegoriji Hasana el-Basrija u vezi s ovim ajetom rekavši da je Tvorac raznovrsnosti među biljkama isti Onaj Tvorac raznovrsnosti među ljudima. Da je Bog htio mogao je stvoriti sve ljude i biljke jednakima, ali On to nije htio. Zato je raznovrsnost prirodna činjenica koja pruža jasan dokaz onima koji razumiju.³²²

Ovu podudarnost između raznovrsnosti među biljkama i ljudima kao znaku Božije veličine snažno potvrđuju sljedeći ajeti iz Kur'ana:

Zar ne znaš da Allah s neba spušta vodu i da Mi pomoću nje stvaramo plodove različitih vrsta; a postoje brda bijelih i crvenih staza, različitih boja, i sasvim crnih. I ljudi i životinja i stoke ima, isto tako, različitih vrsta. A Allaha se boje od robova Njegovih – učeni. Allah je, doista, silan i On prašta. (*Fatir*, 35:27–28)

Tekstualni kontekst u kojem se javljaju ovi ajeti tiče se rasprave o različitim odnosima ljudi prema Božijoj objavi. Ovi se ajeti, s historijskog aspekta, tiču Poslanikove duševne i duhovne patnje koja je potekla iz negativnog odnosa mnogobožaca prema Kur'anu. Dakle, njihova svrha, kako navodi Ibn Ašur, bila je da se vidljivom raznovrsnošću boja u prirodi pokaže da je i intelektualna priroda ljudi raznovrsna na sličan način. Budući da je

319 Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1995), vol. 2, str. 493.

320 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 6, str. 86.

321 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 7, str. 336.

322 Ibid., str. 338–339.



raznovrsnost prirodni zakon na temelju kojeg je Bog sve na ovom svijetu stvorio, intelektualna raznovrsnost ljudi ustvari je samo jedan izraz ovog prirodnog zakona.³²³

Dakle, velika Božija moć stvaranja objavljena je u Kur'anu na jednoj razini raznovrsnošću biljaka kao izvora ljepote, iz čega možemo po analogiji zaključiti da se intelektualna raznovrsnost ljudi, također, treba razumjeti kao znak Božije veličine.

Kada pređemo na drugi aspekt raznovrsnosti okoline, tj. raznovrsnost životinjskog carstva, ponovo ćemo vidjeti da Kur'an prepoznaje raznovrsnost kao prirodni zakon po analogiji izjednačivši svijet životinja i svijet ljudi u pogledu njihovih posebnosti. U Kur'anu stoji:

Sve životinje koje po Zemlji hode i sve ptice koje na krilima svojim lete svjetovi su poput vas – u Knjizi Mi nismo ništa izostavili – i sakupiće se poslije pred Gospodarom svojim. (*el-En'am*, 6:38)

Tekstualni i historijski kontekst ovog ajeta sličan je kontekstu koji smo prethodno razmatrali. Pošto je Poslanik bio tužan zbog nevjerovanja pagana u Kur'an, Bog mu je objavio činjenicu da je nemoguće okupiti čovječanstvo oko jedne istine u svijetu. Ako pogledamo ajete koji prethode ajetu 38, razumjet ćemo kur'anski tekstualni kontekst u kojem se javlja:

Ako je tebi teško to što oni glave okreću, onda, ako možeš, potraži kakav otvor u Zemlji ili kakve ljestve ka nebu, pa im donesi jedno čudo! Da Allah hoće, On bi ih sve na Pravome putu sakupio; zato nikako ne budi od onih koji to ne znaju! (*el-En'am*, 6:35)

Iz metodoloških razloga važno je spomenuti da većina klasičnih izvora kur'anske egzegeze u ovom ajetu nije uspjela prepoznati Božiji zakon raznovrsnosti i to zbog činjenice da su svoju pažnju usmjeravali ka historijskim teološkim raspravama koje se odnose na pitanje predestinacije i slobodne volje. Ova pojava ponovo pokazuje blisku vezu između kur'anskog teksta i uma tumača koji je, pak, pod utjecajem društveno-političkih prilika. U 20. stoljeću Ibn Ašur je premjestio fokus kur'anske egzegeze koja se tiče ovog ajeta na važan detalj koji se odnosi na pitanje raznovrsnosti. On je zapazio da je značenje riječi "Da Allah hoće, On bi ih sve na Pravome putu sakupio" (6:35), "povezano s Božijom voljom stvaranja, a ne s Božijom voljom zakonske obaveze, *tekliif*".³²⁴ Ibn Ašurov navod ključan je za

323 Muhammad ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 9, str. 300–304.

324 Ibid., vol. 3, str. 206.



razumijevanje prirode raznovrsnosti. Drugačije rečeno, Božija je volja da stvori ljude tako da imaju različita shvatanja, zbog čega nije moguće da se svi ljudi okupe oko jedne istine na ovom svijetu.

Prema tome, ovaj ajet, koji predstavlja raznovrsnost životinjskog svijeta, dolazi u tekstualnom kontekstu Božije volje stvaranja različitih shvatanja među ljudima:

Sve životinje koje po Zemlji hode i sve ptice koje na krilima svojim lete zajednice su poput vas – u Knjizi Mi nismo ništa izostavili – i sakupiće se poslije pred Gospodarom svojim. (*el-En'am*, 6:38)

Ovaj ajet, prema Ibn Ašuru, znači da “svaka grupa životinja ima razlikovna obilježja i posebnosti kao što sve ljudske zajednice imaju svoja specifična obilježja i posebnosti”.³²⁵ U tom smislu, upotrebom pluralnog oblika arapske riječi *umem*, ‘zajednice’, kako u vezi sa životinjama tako i u vezi s ljudima Kur'an prepoznaje raznovrsnost kao prirodnu činjenicu. Dakle, neprihvatljivo je priznati raznovrsnost kao prirodni zakon u životinjskom svijetu, a odbaciti je ili zanemariti u intelektualnom svijetu ljudi. Dokazi raznovrsnosti kao prirodne činjenice mogu se naći i u kur'anskim temama koje razmatraju različite vrste vjetrova i kiše.

Međutim, sljedeći ajet više se tiče naše analize raznovrsnosti okoline u Kur'anu:

Ni dva mora nisu jednaka: jedno je slatko i prijatno – voda mu se lahko pije, a drugo je slano i gorko; vi iz svakog jedete svježe meso i vadite nakit kojim se kitite; ti vidiš lađe koje po njemu sijeku vodu da stječete iz obilja Njegova, da biste bili zahvalni. (*Fatir*, 35:12)

Iako je ovaj ajet u svom kontekstu kao i u njegovom tekstualnom kontekstu jasan, veliki arapski lingvista i egzegeta, kao što je ez-Zamahšeri, nije uspio izvesti neko značenje u skladu s cjelokupnim kontekstom ovog ajeta. Ez-Zamahšeri tvrdi da su te dvije jedinice tekuće vode (*el-bahrān*) parabola (*mesel*) za vjernike i nevjernike, prema kojoj slatka i prijatna voda koja se lahko pije predstavlja vjernike, dok slana i gorka voda predstavlja nevjernike.³²⁶ Metodološki je sumnjivo što jedan učenjak kakav je ez-Zamahšeri interpretaciju bez razloga prebacuje s doslovnog značenja riječi *el-bahrān* na figurativno značenje. Prema metodologiji egzegeze Kur'ana,

325 Ibid., str. 213.

326 Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1995), vol. 3, str. 586.



svako odmicanje od doslovnog ka figurativnom značenju kur'anskog teksta mora biti izvršeno samo s posebnim razlogom i prema pravilima arapskog jezika.³²⁷ Još više iznenađuje što ez-Zamahšeri, tumačeći ostatak ajeta gdje Bog kaže da iako su *el-bahran* različita po ukusu imaju mnogo toga zajedničkog: "vi iz svakog jedete svježije meso i vadite nakit kojim se kitite" (35:12), iznosi spornu tvrdnju da za razliku od slatke i slane vode koje koriste ljudima, jedan nevjernik nema nikakvih vrлина kako bi od njega drugi imali koristi.³²⁸

Ova ez-Zamahšerijeva tvrdnja primjer je činjenice da pogrešna metodologija vodi ka pogrešnom zaključivanju. Ovakvo što, pak, iznova dokazuje da se klasični izvori kur'anske egzegeze, iako su vrijedan materijal, ne bi trebali uzimati zdravo za gotovo, posebno u pogledu međuvjerskih odnosa. Razlog tome jeste što uvijek treba uzeti u obzir vrijeme u kojem je tumač živio ili, kako Nursi kaže, "vrijeme je najbolji tumač"³²⁹

Što se tiče ajeta 35:12 (o dvije jedinice vode), izgleda da je er-Razi više od ez-Zamahšerija posvetio pažnje njegovom tekstualnom kontekstu. Er-Razi ističe da je, u svjetlu tekstualnog konteksta, podesnije ovaj ajet tumačiti kao dokaz Božije moći da stvori dva dijela vode koji naizgled slične, ali se, ustvari, po sadržaju razlikuju. Božija moć u ovom ajetu predstavljena je Njegovom sposobnošću da stvori sličnosti u različitim dijelovima i da stvori razlike u sličnim dijelovima.³³⁰ Er-Razijevo tumačenje ovog ajeta potvrdio je i nadogrudio Ibn Ašur, koji kaže da se u ovom ajetu reflektira božanska mudrost stvaranja svega u skladu s prirodnim zakonom raznovrsnosti, prema kome se raznolikost posebnosti temelji na zajedničkim obilježjima i sličnostima.³³¹

Ukratko, ova je rasprava pokazala da Kur'an uvodi raznovrsnost okoline kao prirodni zakon na temelju kojeg su po analogiji istaknuta dva druga detalja; prvi se odnosi na Božiju veličinu i moć stvaranja, dok drugi pokazuje da je i intelektualna raznovrsnost ljudi prirodni zakon. To što neki izvori kur'anske egzegeze nisu prepoznali analošku povezanost raznovrsnosti okoline i intelektualne raznovrsnosti ljudi trebalo bi pripisati ili metodološkim problemima ili specifičnim historijskim prilikama u kojima je živio egzegeta.

327 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 1, str. 558.

328 Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1995), vol. 3, str. 587.

329 Said Nursi, *Sajkal el-islam*, prev. Ihsan Kasim es-Salihi (Kairo: Šerika suzlar, 2004), str. 339.

330 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 13, str. 11-12.

331 Muhammad ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 9, str. 279.



Religijska raznovrsnost predstavljena u Kur'anu kao ovozemaljska činjenica

Važno je na samom početku reći da je religijska istina, iako jedna u Božijem znanju, prema čovjekovom shvatanju mnogostruka,³³² zato što je čovjeku data sloboda izbora u ovozemaljskom životu. Stoga se u Kur'anu priznaje ova činjenica i jasno tvrdi da je nemoguće sve ljude okupiti oko jedne religijske istine:

A da je Gospodar tvoj htio, sve bi ljude jednim narodom učinio. Međutim, oni će se uvijek u vjerovanju razilaziti, osim onih kojima se Gospodar tvoj smiluje. A zato ih je i stvorio. I ispuniće se riječ Gospodara tvoga: "Napuniću, zaista, Džehennem džinima i ljudima – zajedno!" (*Hud*, 11:118–119)

Svi izvori kur'anske egzegeze slažu se da "jedan narod" (*umma vahida*) u ovom ajetu označava sljedbenike jedne vjere. Ustvari, takvo tumačenje metodološki je nedostavno, s obzirom na to da se u završetku ajeta ističu posljedice religijske raznovrsnosti. Međutim, u pogledu religijske raznovrsnosti, potrebno je razjasniti dva važna pitanja koja se u Kur'anu neprekidno naglašavaju. Prvo se odnosi na činjenicu, koju Kur'an nesumnjivo ističe, da su se ljudi razlikovali po vjeri i da će vječno u ovozemaljskom životu slijediti različite religije. Ova činjenica proizlazi iz Božije volje da stvori ljudska bića koja se odlikuju slobodnom voljom, što se mora uzeti u obzir pri određivanju značenja Božijih riječi: "A zato ih je i stvorio." (11:119) Drugačije rečeno, Bog je stvorio ljudska bića s ciljem da imaju slobodnu volju. Budući da je prirodna posljedica slobodne volje raznovrsnost, Kur'an tu posljedicu određuje kao svrhu stvaranja navodeći da je Bog ljude stvorio kako bi pripadali različitim religijama.³³³

Drugo pitanje koje je ovdje potrebno obrazložiti jest da, iako je religijska raznovrsnost ovozemaljska činjenica, na drugom svijetu ljudi će se smatrati odgovornim za svoja ovozemaljska vjerovanja i djela. U tom smislu, izuzetno je važno da strane koje su uključene u proces normativnog religijskog pluralizma znaju da će se, prema Kur'anu, vjerskim razlikama

332 Mnoštvo shvatanja religijske istine ovozemaljska je činjenica koju ne smijemo zloupotrijebiti kao razlog uzajamnih osuda i optuživanja, jer takvo što pripada isključivo Bogu u eshatološkom kontekstu ljudske odgovornosti.

333 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijje, 1999), vol. 7, str. 141; Muhammed el-Kurtubi, *el-Džami' li ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), vol. 5, str. 101; Muhammad ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 5, str. 189–190.



suditi isključivo na drugom svijetu, na Sudnjem danu. S druge strane, samo Bog će toga dana suditi ljudima zbog njihovih vjerovanja i djela, kada će se znati oni kojima će se Bog smilovati.

Nemogućnost razlikovanja ovih pitanja može imati negativne posljedice u procesu religijskog pluralizma. Naprimjer, brkanje ovozemaljskih dimenzija religijske raznovrsnosti i onih eshatoloških nerijetko dovodi do mišljenja da neki religiozni ljudi na ovom svijetu imaju pravo suditi vjerovanjima drugih.

Kako bismo dublje istražili kur'anski odnos prema religijskoj raznovrsnosti i time poduprli prethodne argumente, važno je analizirati sljedeći ajet iz Kur'ana:

...svima vama smo i pravac propisali. A da je Allah htio, on bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje, zato se natječite ko će više dobra učiniti; Allahu ćete se svi vratiti, pa će vas On u onome u čemu ste se razilazili obavijestiti. (*el-Ma'ide*, 5:48)

Opći kontekst sure *el-Ma'ide* odnosi se na sljedbenike Knjige (*ehl el-kitab*). Ovaj ajet javlja se u konkretnom tekstualnom kontekstu koji se tiče božanske objave date trojici Božijih poslanika: Musau, Isau i Muhammedu. Sudeći po tekstualnom kontekstu ovog ajeta, et-Taberi i er-Razi iznose tvrdnju da su oni kojima se obraća u ovom ajetu jevreji, kršćani i muslimani.³³⁴ Shodno ovome, Katada u kontekstu jednoće Boga (*tevhid*) pretpostavlja da je kroz historiju Bog stvorio raznolike puteve koji vode do Božije jednoće.³³⁵

Ako se posmatra iz aspekta kur'anskog konteksta i sadašnjih univerzalnih vrijednosti, ovaj ajet potvrđuje religijsku raznovrsnost kao činjenicu ovoga svijeta. U Kur'anu stoji "svima vama", tj. jevrejima, kršćanima i muslimanima kojima je Bog objavio određeni put koji vodi do Njega. Iako je svaka objava proglasila ukidanje prethodne, ljudi su u principu nastavili slijediti tradiciju u kojoj su rasli i njihova religijska pripadnost ostala je nepromijenjena. Dakle, glavni sistemi vjerovanja u svijetu, kao što su judaizam, kršćanstvo, budizam i islam, ostali su od svog nastanka prisutni u svijetu. Štaviše, u određenoj mjeri postojali su u okvirima istih geografskih granica. Ovakvo što je moguće zahvaljujući daru slobodne volje, pa su ljudi slobodni da biraju način na koji će obožavati i razumijevati Boga, a na koji utječu različite okolnosti. Prema tome, zahvaljujući slobodnoj volji i

334 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 4, str. 610; Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 6, str. 14.

335 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 4, str. 610.



historijskoj raznovrsnosti božanskih objava, postoji mnoštvo sistema vjervanja po cijelom svijetu, a ovaj ajet naglašava da postoje i religijske posebnosti u ovom svijetu kao ovozemaljska činjenica. S obzirom na to da su utemeljene na slobodnoj volji, različite grupe smatraju da su religijske posebnosti izvor njihovog dostojanstva. Što se tiče eshatoloških posljedica religijske raznovrsnosti koja proizlazi iz slobodne volje čovjeka, one će, prema ovom ajetu, biti otkrivene na drugom svijetu. Naravno, budući da su određeni historijskim kontekstom, mnogi izvori kur'anske egzegeze umjesto da naglašavaju ovozemaljsku činjenicu religijske raznovrsnosti, kako se navodi u ovom ajetu, naglašavaju ekskluzivističku narav islama u pogledu religijske istine i spasenja.

Postojanje religijske raznovrsnosti kao stalne činjenice mnogo se jasnije potvrđuje u Kur'anu kada se govori o teološkom pitanju vezanom za pravac okretanja u molitvi, ili *kiblu*.

I kada bi ti onima kojima je data Knjiga sve dokaze donio, oni opet ne bi prihvatili tvoju kiblu, a ni ti nećeš prihvatiti njihovu kiblu, niti će iko od njih prihvatiti ičiju kiblu. A ako bi se ti za njihovim željama poveo, kada ti je već došla Objava, tada bi ti sigurno nepravedan bio. (*el-Bakare*, 2:145)

Ovaj ajet se javlja u tekstualnom kontekstu rasprave o promjeni pravca okretanja na namazu. Nakon što su se muslimani šesnaest mjeseci u Medini molili okrenuti ka Jerusalemu kao *kibli*, sada im je zapovijedeno da promijene pravac okretanja ka Kabi u Mekki.³³⁶ Pravac okretanja u molitvi (*kibla*) možda izgleda kao neznatan problem, ali to pitanje religijski simbolično određuje različite religijske grupe. Štaviše, Kutb tvrdi da je *kibla* obilježje po kojem se prepoznaje cjelokupni islamski pogled na život, problemi i ciljevi, kao i islamski identitet.³³⁷ Prema tome, moglo bi se reći da je *kibla* simbol religijskog identiteta, neovisnosti i posebnosti.

S tim u vezi, ovaj ajet potvrđuje religijsku raznovrsnost tako što priznaje da svaka vjerska zajednica kojoj je Bog objavio knjigu ima svoju *kiblu*. Ovim se ajetom potvrđuje da sljedbenici Knjige i muslimani imaju svoje posebnosti u pogledu *kible*, i da jedna religijska grupa neće slijediti *kiblu* druge. Razlog postojanja religijskih posebnosti koje se tiču koncepta *kible* objavljen je u drugom ajetu:

336 Ibid., vol. 2, str. 5.

337 Sayyid Qutb, *In the Shade of the Qur'an*, ur: M. A. Salahi, prev. M. A. Salahi i A. A. Shamis (Leicester: The Islamic Foundation, 2002), vol. 1, str. 134.



Svako se okreće prema svojoj kibli,³³⁸ a vi se potrudite da druge, čineći dobra djela, pretečete! Ma gdje bili, Allah će vas sve sabrati – Allah, zaista, sve može. (*el-Bakara*, 2:148)

Ibn Ašur tvrdi da je značenje ovog ajeta da “u procesu traganja za istinom, svaka grupa slijedi svoj način razumijevanja”.³³⁹ U preciznijem tumačenju tekstualnog konteksta *kible* u ovom ajetu, er-Razi primjećuje:

Svaka religijska grupa ljudi ima pravac, *kiblu*, prema kojem se okreću u molitvi kako bi bili bliži Bogu. Dakle, svaka je grupa sretna zbog svog pravca, *kible*, koji nikad neće promijeniti. Prema tome, ne postoji mogućnost da se ljudi okupe oko jednog pravca, *kible*.³⁴⁰

Ako priznamo da *kibla* predstavlja vjerski identitet, nezavisnost i posebnost, postat će jasno da ovi ajeti objektivno određuju religijsku raznovrsnost kao stalnu činjenicu na ovozemaljskom planu. Ovi ajeti, također, uvode i jedan razuman pristup u bavljenju ovim pitanjima. Kur'anski pristup predlaže da, s obzirom na realnost religijske raznovrsnosti, svaka grupa treba težiti svemu onome što je dobro, a da će, što se tiče teoloških razlika, samo Bog dati odgovor na drugom svijetu, jer “...će vas On u onome u čemu ste se razilazili obavijestiti” (*el-Ma'ida*, 5:48).

Religijske posebnosti su, prema tome, nepromjenljiva činjenica ovoga svijeta, koju Kur'an određuje kao prirodni zakon i zato ne može biti odbačena ili zanemarena. Zato, u kontekstu kur'anskih ajeta koji se tiču *kible*, Kur'an one koji ne uspijevaju razumjeti istinitost religijskih posebnosti opisuje kao glupane. Doista, svako ko pokuša zanemariti religijske posebnosti i ne uspije razumjeti da su te posebnosti ovozemaljsko obilježje svake religijske grupe, mogao bi izgledati kao da je kratke pameti:

Neki ljudi kratke pameti reći će: “Šta ih je odvrátilo od kible njihove prema kojoj su se okretali?” Reci: “Allahov je i istok i zapad; On ukazuje na pravi put onome kome On hoće.” (*el-Bakare*, 2:142)

S islamom se pojavio jedan novi skup religijskih posebnosti i sljedbenici islama su ih usvojili. Nova *kibla* bila je simbol vjere u ovu novu religiju.

338 Ovo je alternativni prijevod koji je načinio Abdullah Yusuf Ali [fusnota se odnosi na prijevod Kur'ana na engleski jezik, *prim. prev.*].

339 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 1, str. 42.

340 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 2, str. 146.



I tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu da budete svjedoci protiv ostalih ljudi, i da Poslanik bude protiv vas svjedok. I Mi smo promijenili kibli prema kojoj si se prije okretao samo zato da bismo ukazali na one koji će slijediti Poslanika i na one koji će se stopama svojim vratiti – nekima je to bilo doista teško, ali ne i onima kojima je Allah ukazao na Pravi put. Allah neće dopustiti da propadnu molitve vaše. – A Allah je prema ljudima zaista vrlo blag i milostiv. (*el-Bakare*, 2:143)

Ustvari, element religijske raznovrsnosti predstavljen religijskim posebnostima pravi je izazov i test razvoja čovjekovog uma. S druge strane, budući da religijske posebnosti predstavljaju izvor dostojanstva, element religijske raznovrsnosti postaje istinsko obilježje na osnovu kojeg bi se postignuća normativnog religijskog pluralizama trebala vrednovati. Zbog važnosti koju posebnosti imaju, Kur'an ide dalje i proglašava ih temeljnom činjenicom čovjekovog života: društvenog, intelektualnog, kulturnog i religijskog:

Reci: "Svako postupa po svom nahođenju, a samo Gospodar vaš zna ko je na Pravome putu." (*el-Isra'*, 17:84)

Arapsku riječ *šakila* u ovom ajetu tumačili su kao 'stranu', 'prirodu' i 'religiju'.³⁴¹ Neki su joj davali značenje 'doktrine' ili 'načina'.³⁴² Štaviše, Ibn Ašur određuje riječ *šakila* kao način života u kojem je neka osoba rasla.³⁴³

Kada uzmemo u obzir ova određenja, vidjet ćemo da ovaj ajet ističe osnovnu činjenicu koja se tiče posebnosti u vezi sa svakim pojedincem, a to je da svako ima specifičan način ponašanja, *šakila*. Taj način ponašanja za svakog pojedinca oblikovali su različiti faktori koji nisu isti za sve ljude. Što se tiče pitanja čije je djelovanje najbolje, ovaj ajet kaže da samo Bog zna taj odgovor.

Prema tome, naša analiza kur'anskog stava prema raznovrsnosti pokazuje da Kur'an pridaje nezanemarljivo mnogo pažnje pitanju posebnosti u svim aspektima života. S obzirom na to da se smatraju inherentnim univerzumu i ljudskoj prirodi i tako određuju kao nepromjenljivi ovozemaljski zakoni i činjenice, posebnosti predstavljaju izvor dostojanstva i znanja. Štaviše, budući da su direktno povezane s religijskim identitetom, religijske posebnosti ne mogu se zanemariti ili odbaciti. Dakle, svaki pristup koji teži da ospori postojanje religijskih posebnosti u procesu normativnog religijskog pluralizma ili teži da ih utopi u zajednički sistem vjerovanja, nije održiv u svjetlu kur'anskih učenja.

341 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 8, str. 140.

342 Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 2, str. 663.

343 Muhammad ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 6, str. 194.



[3] KONSTRUKTIVNI RAZGOVOR

Složenost odnosa između zajedničkih karakteristika i posebnosti u procesu normativnog religijskog pluralizma zahtijeva postojanje još jednog elementa, konstruktivnog razgovora. Važnost ovog trećeg elementa vidi se u njegovoj funkciji pomirenja između zajedničkih karakteristika i posebnosti. Ustvari, kako bi se uspostavila ravnoteža između zajedničkih karakteristika i posebnosti, konstruktivni razgovor teži da spriječi normativni religijski pluralizam da ne ode u krajnosti ekskluzivizma ili relativizma. Zahvaljujući značajnoj ulozi koju konstruktivni razgovor igra u procesu religijskog pluralizma, suštinski je važno istražiti odnos Kur'ana prema njemu i obrazložiti kur'anski stav. Kako bismo to učinili, najprije moramo analizirati značaj konstruktivnog razgovora u Kur'anu, a potom se usredrediti na kur'anske principe koji čine razgovor.

Značaj konstruktivnog razgovora u Kur'anu

Bilo bi dobro najprije se kratko osvrnuti na pojam razgovora. Uopćeno govoreći, razgovor se obično shvata kao usmena razmjena misli, mišljenja i osjećaja. Verbalna komunikacija uglavnom se vodi izgovorenim riječima koje dolaze od različitih strana učesnica u razgovoru. Zato je jedan od načina na koji se može analizirati značaj konstruktivnog razgovora u Kur'anu lingvistički istražiti arapski korijen *k-v-l*,³⁴⁴ koji znači 'govoriti riječi' i koji, prema tome, ukazuje na dinamiku razgovora.

Prema el-Idrisiju, korijen *k-v-l* u Kur'anu se ponavlja 1.722 puta i pojavljuje u 49 različitih morfoloških oblika.³⁴⁵ Morfološka raznolikost korijena *k-v-l*, koja se odnosi na osobe fizički i ideološki različite, pokazuje da Kur'an ostavlja široko polje na kojem se mogu predstaviti i čuti nečije misli, mišljenja i osjećaji, na kojem se može o njima raspravljati i koje se mogu kritički vrednovati. Usto, višestruka distribucija korijenske morfeme *k-v-l* u Kur'anu, s jedne strane, ističe vrijednost konstruktivnog razgovora, dok, s druge strane, predstavlja veliki izazov onima koji misle da je Bog onaj koji je omogućio tako širok prostor za raspravu o različitim mišljenjima u Kur'anu.

344 Imenica *kavl* iz korijena *k-v-l* znači 'riječ', čiji je plural *akval* 'riječi', dok gagol *kal-jakul* znači 'reći, izgovarati riječi'.

345 Ebu Zejd el-Idrisi, *Dirasat kur'anije*, 15. oktobar 2008, <http://www.almultaka.net> (pregledano 1. jula 2011).



Drugi način na koji se može istražiti značaj konstruktivnog razgovora jest da istražimo kur'ansku metodu upotrebe riječi kao moćnog sredstva komunikacije. Ustvari, iako nekim učenjacima nije jasno šta to tačno tekst Kur'ana čini nadljudskim ili nadnaravnim, prema tradicionalnom islamskom stajalištu, začudnost se nalazi u samim kur'anskim riječima.³⁴⁶ Dakle, sveti tekst nerijetko promiče ideju da riječi imaju moć i sposobnost da mijenjaju. Naprimjer, u Kur'anu stoji da je Bog naredio Musau i Harunu da započnu ljubazan razgovor s faraonom s ciljem da razmotre oslobađanje Izraelćana koji su podjarmljeni strašno patili:

“...idite faraonu, on se, doista, osilio, pa mu blagim riječima govorite, ne bi li razmislio ili se pobojao.“ (*Ta Ha*, 20:43–44)

Primjećujemo da je obojici neočekivano rečeno da blago govore s takvim tiraninom koji se “osilio”. Ova činjenica nije skrenula muslimanske učenjake s kursa, ali je interesantno kako su razumijevali ovu naredbu. Govoreći iz ugla metodologije, klasični izvori kur'anske egzegeze nisu formulirali nika kvu teoriju konstruktivnog razgovora izvedenu iz ovih ajeta. Čak ni jedan racionalist, poput er-Razija, nije uočio da u uputi da s faraonom razgovaraju blago leži moćan etičko-humanistički pristup i potencijal. Er-Razi se pita: “Zašto je Bog zapovijedio Musau da bude ljubazan i blag prema nezahvalnom nevjerniku?”³⁴⁷ Prvi odgovor koji je ponudio jest da je faraon čuvao Musaa dok je Musa bio dijete, ta da mu je zbog toga bio poput oca. Zbog toga mu je zapovijedeno da s njim razgovara blago.³⁴⁸ Drugi odgovor koji je dao bio je da je priroda titana (*džebabira*) takva da se s njima mora razgovarati blago, ljubazno, inače će njihova sujeta biti povrijeđena, a željeni ciljevi neće moći biti ostvareni.³⁴⁹

Činjenica da je er-Razi uopće odlučio da postavi pitanje kao što je – zašto je Bog zapovijedio Musau da se nezahvalnom nevjerniku obrati ljubazno – zabrinjavajuća je u etičko-humanističkom smislu. Specifični razlozi koje er-Razi za to daje, tj. izražavanje poštovanja prema očinskoj figuri, s jedne strane, ili neiskrena diplomatija, s druge strane, ukazuju na to da mu mogućnost humanističkog pristupa, koji podrazumijeva razmatranje pomirenja, nije bila ni na kraj pameti. Obratite pažnju da er-Razi faraona naziva

346 'Ali er-Rummani, Hamd el-Hattabi i 'Abdulkadir el-Džurdžani, *Selas resa'il fi i'džaz el-Kur'an* (Kairo: Dar el-ma'arif, n. d.), str. 21–27.

347 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 11, str. 59.

348 Ibid.

349 Ibid.



“nezahvalnim nevjernikom”, dok ga sami Bog spominje po njegovoj političkoj tituli “faraon”. Ova razlika u diskursu između čistog teksta Kur’ana i teksta tumača može nastati zbog pritiska negativnih društveno-političkih prilika. Naprimjer, er-Razi je cijeli svoj život proveo u vrijeme križarskih ratova, što može objasniti njegov pravac razmišljanja. Drugačije rečeno, teško je povjerovati da je on svjedočio nekom stvarnom konstruktivnom razgovoru o međuvjerskim odnosima, tako da je njegovo humanističko tumačenje ovog ajeta vjerovatno izgubljeno u kontekstu međuvjerskog konflikta.

Da bismo ajete 20:43–44 prikazali kao dokaz za značaj konstruktivnog razgovora, moramo opisati nekoliko različitih konteksta. Prvi je tekstualni kontekst. Ajeti se javljaju u suri *Ta Ha*, čiji se kontekst odnosi na nekoliko različitih tipova razgovora. Drugi je kontekst objave. Što se toga tiče, ajeti su objavljeni u Mekki kada su muslimani trpili ugnjetavanje mnogobožaca.³⁵⁰ Uloga Poslanika tokom mekanske faze objave bila je upozoravati i pozivati u islam, što, drugačije rečeno, znači razgovor. Što se tiče konteksta stvarnog historijskog događaja, on se odnosi na Božiju naredbu Musau i Harunu da se suoče s faraonom. Ustvari, jedan od ciljeva bio je da upozore faraona da ne počinu zlodjelo. Rečenica “on se, doista, osilio” (*Ta Ha*, 20:43), služi kao povod za Božiju naredbu da Musa i Harun odu faraonu.³⁵¹ Međutim, ostvarenje ovog cilja trebalo je postići riječima, ali ne običnim riječima, već ljubaznim i blagim. Da ponovimo, Bog naređuje Musau i Harunu da razgovaraju blago s jednim od najzlobnijih ljudi koji su spomenuti u Kur’anu. Razgovarati blago (*kavlen lejjinen*) s nekim znači pokazati poštovanje prema njegovom mišljenju, a ne odbacivati ga ili ga ismijavati.³⁵² Važno je razumjeti da, iako je Bog znao da se faraon nikada neće promijeniti, On ipak naređuje razgovor koji se zasniva na blagosti. Štaviše, upotrijebivši riječ *la’alla*, koja označava mogućnost, Bog Musau i Harunu daje nadu da se faraon možda može promijeniti. Postavlja se pitanje – zašto? Jedan od odgovora jest da se princip ne odnosi na vlastiti historijski kontekst, nego je uspostavljen za buduću primjenu. Ovaj princip ističe da moramo sudjelovati u konstruktivnoj komunikaciji ili konstruktivnom razgovoru, jer riječi imaju moć da promijene.

Ukratko, sva tri prethodno opisana konteksta potvrđuju argument da ajeti 20:43–44 promiču konstruktivni razgovor kao etičko-humanistički princip i sredstvo komunikacije i pomirenja.

350 Bedruddin ez-Zerkeši, *el-Burhan fi ’ulum el-Kur’an* (Bejrut: Dar el-džil, 1988), vol. 1, str. 193.

351 Muhammad ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis, Maison Souhnoun, n. d.) vol. 7, str. 224.

352 Ibid., str. 225.



Da Kur'an naglašava značaj konstruktivnog razgovora može se vidjeti i iz drugih ajeta:

Kad im se kaže: "Prihvatite ono što Allah objavljuje, i Poslanika!" – vidiš licemjere kako se od tebe sasvim okreću. A šta će tek biti kad ih, zbog djela ruku njihovih, pogodi kakva nesreća, pa ti dođu kunući se Allahom: "Mi samo samo htjeli da učinimo dobro i da bude sloge." Allah dobro zna šta je u srcima njihovim, zato se drži dalje od njih³⁵³ i opominji ih³⁵⁴ i reci im o njima ono što će ih dirnuti. (*en-Nisa'*, 4:61–63)

Kur'anski tekstualni kontekst u kojem se ovi ajeti javljaju naglašava značaj pozivanja na Božije odluke i Poslanikovo mišljenje u slučaju nerješivih sporova, *tenazu'*. Ovi ajeti naročito ističu negativan odnos licemjera prema pozivanju na Boga i Poslanika u nerješivim sporovima. Štaviše, ovi ajeti otkrivaju da kada licemjere pogodi kakva nesreća zato što odbijaju da prihvate objavu, oni ne izvlače korisne pouke iz takve situacije, već pokušavaju da obrazlože donošenje pogrešnih odluka laganjem. U ovakvom kontekstu i pod ovim okolnostima, Kur'an pruža uputu muslimanima kako trebaju komunicirati s takvim ljudima u takvoj situaciji.

Prva uputa jest nužnost spoznaje da Bog zna šta je u ljudskim srcima: "Allah dobro zna šta je u srcima njihovim." (4:63) Prema tome, ova uputa ukazuje na to da međuljudske odnose treba posmatrati prema riječima i djelima, a ne prema namjerama. Stoga Izutsu kaže da postoje dvije vrste odnosa: horizontalni, koji se ostvaruju među ljudima, i vertikalni, koji se ostvaruju između Boga i ljudi.³⁵⁵ U horizontalnim odnosima u obzir se uzimaju čovjekove riječi. Tome suprotno, u vertikalnim odnosima Bog će suditi čovjekovim namjerama u budućem životu. Ako se ove vrste odnosa ne razlikuju, to neminovno dovodi do napetosti među ljudima.

Druga kur'anska uputa izvedena je iz riječi *fe 'a'rid 'anhum* (4:63). Prema er-Razijevom mišljenju *fe 'a'rid 'anhum* znači ili udaljiti se od ovih ljudi ne prihvativši njihova opravdanja ili udaljiti se od njih bez objelodanjivanja njihovih laži.³⁵⁶ Oba značenja koja predlaže er-Razi zasnivaju se na doslovnom značenju *fe 'a'rid*, što jednostavno znači okrenuti se od ne-

353 Prema mišljenju autora, "oprosti im" značenje je koje, u ovom konkretnom ajetu, više odgovara od "drži se dalje od njih" za *fe 'a'rid 'anhum*.

354 Prema mišljenju autora "posavjetuj ih" značenje je koje, u ovom konkretnom ajetu, više odgovara od "opominji ih" za "*ve 'izhum*".

355 Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (McGill-Queen's University Press, 2002).

356 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 5, str. 164.



koga ili nečega. Međutim, Ibn Ašur tvrdi da je izraz *fe 'a'rid 'anhum* figurativno upotrijebljen kao poređenje za oprost.³⁵⁷

Faktor koji presuđuje između er-Razijevog i Ibn Ašurovog mišljenja jest tekstualni kontekst. Važno je primijetiti da tekstualni kontekst *fe 'a'rid 'anhum* pruža dovoljan razlog za odmicanje od doslovnog značenja ka figurativnom, zato što odmah nakon imperativa *fe 'a'rid 'anhum* dolazi drugi imperativ *ve 'izhum*, tj. "posavjetuj ih" (4:63). Naravno, oprost je to što popločava put savjetu da uđe u ljudska srca, inače, ako se udaljite od onih kojima se obraćate, bit će nemoguće posavjetovati ih. Zato, tumačiti *fe 'a'rid 'anhum* kao "oprostiti im" mnogo više odgovara, jer je u suglasju s tekstualnim kontekstom, ljudskom prirodom i Božijim opisom Poslanika kao "milosti svjetovima".

Treća uputa u Kur'anu predlaže da se u komunikaciji s licemjerima oni posavjetuju riječima dubokih značenja koje će dotaći njihova srca: posavjetuj ih i reci im o njima ono što će ih dirnuti"" (4:63). Klasično tumačenje, međutim, rezultat je društveno-političkog pritiska. Naprimjer, ez-Zamahšeri ovom daje značenje kako slijedi: "Govori njihovim zlim dušama prijeteći im da će biti uništeni i ubijeni ako opet pokažu svoje lice-mjerje. Dakle, ako se to desi, neće biti drugog rješenja osim mača."³⁵⁸ Upravo isto ovo značenje prepisano od ez-Zamahšerija nepotvrđeno nalazimo u er-Razijevom *tefsiru*.³⁵⁹ Jasno je da se tumačenja oba učenjaka razlikuju od autentičnog kur'anskog diskursa, u kojem nema ni spomena pojmovima kao što su "zle duše", zastrašivanje, ubijanje ili mačevi.

Na šta se u Kur'anu ukazuje? Vidimo da se konstruktivni razgovor u ovim ajetima javlja u kontekstu koji se odnosi na licemjere. Obaviješteni smo da su njihove namjere poznate samo Bogu. Uloga muslimana jest da oproste, posavjetuju ih i govore im smislenim riječima. Poenta je da ovi ajeti ukazuju na to da je razgovor, ili, drugim riječima, komunikacija, primarno kur'ansko sredstvo pomirenja među ljudima.

U suri *Ibrahim*, također se može vidjeti kako Kur'an naglašava da riječi imaju moć da promijene:

Zar ne vidiš kako Allah navodi primjer: – lijepa riječ kao lijepo drvo, korijen mu je čvrsto u zemlji, a grane prema nebu; ono plod svoj daje u svako doba koje Gospodar njegov odredi – a Allah ljudima navodi primjere da bi pouku primili. (*Ibrahim*, 14: 24–25)

357 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis, Maison Souhoun, n. d.) vol. 2, str. 108.

358 Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Kešaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmija, 1995), vol. 1, str. 516.

359 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 5, str. 165.



U klasičnim izvorima kur'anske egzegeze vodila se duga rasprava s opsežnim istraživanjem: a) vrste drveta s kojim se lijepa riječ poredi i b) šireg značenja termina "lijepa riječ",³⁶⁰ čime se opterećuje čistota ovih ajeta nepotrebnim polemikama. Ustvari, ostavimo li riječima njihov opći smisao, to će nas dovesti do ljepote njihovog značenja. Obratite pažnju da su izrazi "lijepa riječ" i "lijepo drvo" neodređene imeničke fraze, *nekira*, koje ukazuju na neodređeno značenje, što znači da bi se termin "lijepa riječ" trebao shvatiti u njegovom najširem inkluzivnom smislu.

Imajući ovo na umu, moramo se u ovim ajetima usredsrediti na moć, utjecaj i pozitivne posljedice primjene principa lijepo riječi". Alegorija "lijepo drvo" (čvrst korijen, grane koje dosežu do neba, neprestana plodnost), označava njegovu trajnu prirodu i korist, što nam predočava jasnu sliku da je "lijepa riječ" najjače sredstvo komunikacije, s trajnim utjecajem na ljudska srca i živote, s kojim se uvijek postižu pozitivni rezultati.

Ova tri elementa zajedno pokazuju moć "lijepo riječi" da promijeni. Tako u suri *Ibrahim* (u kojoj se javljaju ovi ajeti) vidimo da poslanici uključeni u razgovor primjenjuju ovaj princip i upotrebljavaju lijepe konstruktivne riječi kao sredstvo komunikacije.

Ukratko, pokazali smo da Kur'an naglašava značaj konstruktivnog razgovora kao sredstva komunikacije i pomirenja među ljudima, zato što konstruktivne riječi imaju moć da rješavaju probleme i donose pozitivne promjene. Štaviše, Kur'an propisuje da konstruktivni razgovor mora biti realiziran uključivanjem svih članova društva, za što su primjer faraon i licemjeri. Slično tome, realiziranje konstruktivnog razgovora propisuje se za svaku fazu društveno-političkog razvoja, jer Kur'an ističe značaj razgovora i u mekanskim i u medinskim surama, što se vidi na primjerima sura *Ta Ha* i *en-Nisa'*.

Kur'anski principi konstruktivnog razgovora

Konstruktivna komunikacija dvosmjerna je ulica. Zahtijeva i umjetnost komuniciranja i slušanja. Nije razgovor jedino što je potrebno u religijskom pluralizmu. Razmjenjivanjem riječi s ciljem da se nečiji stav prenese drugome, ili jadikovanjem bez slušanja druge strane, postići će se malo ili ništa, naročito u vezi s religijskim pluralizmom. Razgovor o religiji osjetljiv je i slojevit, a najbitnija njegova funkcija jest uspostavljanje ravnoteže

360 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 7, str. 473; Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 10, str. 123–128.



između zajedničkih karakteristika i posebnosti. Koji je najbolji način da se to postigne?

Kur'an definira četiri principa konstruktivnog razgovora, koji su direktno povezani s religijskim pluralizmom: a) svrhoviti razgovor, b) objektivni razgovor, c) razgovor bez osude (nepristran) i d) nemanipulativni razgovor.

Svrhoviti razgovor

U Kur'anu stoji:

Reci: "O sljedbenici Knjige, dođite da se okupimo oko jedne riječi, i nama i vama zajedničke:³⁶¹ da se nikome osim Allahu ne klanjamo i da nikoga Njemu ravnim ne smatramo i da jedni druge, pored Allaha, bogovima ne držimo!" Pa ako oni ne pristanu, vi recite: "Budite svjedoci da smo mi muslimani!" (*Al 'Imran*, 3:64)

Ovaj ajet predstavlja poziv sljedbenicima Knjige da se susretnu s muslimanima i pokrenu razgovor. Obratite pažnju da razgovor nije bez svrhe, već ima jasan cilj. Kako bi izrazio ovaj cilj i smislenost susreta, Kur'an upotrebljava oblik jednine riječi *kelima* (riječ) referirajući na razgovor.³⁶² Štaviše, ovaj razgovor opisan je kao ravnopravan, *kelima seva'*. To znači da razgovor mora imati jasan cilj koji će ljudi zajedno postići. U tom smislu, Ibn 'Atijja kaže da *kelima seva'* označava razgovor utemeljen na temama koje su jednako prihvatili svi ljudi.³⁶³ Zato je jednoća Boga ovim ajetom označena kao jasan cilj razgovora.

Objektivni razgovor

U Kur'anu stoji:

Oni govore da će u Džennet ući samo Jevreji, odnosno samo kršćani. – To su puste želje njihove! – Ti reci: Dokaz svoj dajte ako je istina to što govorite!" (*el-Bakara*, 2:111)

361 Prema svim izvorima kur'anske egzegeze, značenje *kelima seva'* jest ili 'pravedna riječ' ili 'zajednička riječ'. Po mišljenju autora, najpreciznije značenje *kelima seva'* jest 'ravnopravna riječ', što je značenje koje kombinira dva prethodno navedena.

362 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis, Maison Souhoun, n. d.) vol. 2, str. 268.

363 'Abdulhak ibn 'Atijja, *el-Muharrer el-vedžiz fi tefsir el-Kitab el-'aziz* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001), vol. 1, str. 449.



Ovaj ajet pokazuje da određene religijske grupe pouzdano raspravljaju o svom ulasku u raj, a da nemaju nikakav dokaz koji bi potkrijepio njihovo mišljenje. Zato Kur'an ova mišljenja i izjave opisuje kao "puste želje", *emani* i, isto tako, traži od onih koji takve izjave daju da pruže dokaz, ako je istina ono što govore. Obratite pažnju da u ovom kontekstu Kur'an direktno povezuje istinu s dokazom. Dakle, u slučaju religijskog pluralizma, razgovor bi se trebao zasnivati na stvarnim činjenicama i argumentima, a ne na predrasudama i pristranosti, inače bi mogao voditi ka onome što Hassan Hanafi naziva "diplomacija klera i bratsko licemjerje".³⁶⁴

Princip objektivnosti u vođenju razgovora naglašen je u Kur'anu ličnošću poslanika Ibrahima. Kur'anski Ibrahim predstavlja objektivnost u potrazi za istinom. Potaknut ovim ibrahimovskim modelom objektivnosti, Hanafi pokušava uspostaviti okvir za objektivni razgovor. On tvrdi da bi religije trebalo istraživati kroz hermeneutički proces koji uključuje tri glavna dijela: kritiku, tumačenje i realizaciju. Prvi je historijska kritika teksta. Ona teži da utvrdi vjerodostojnost svetog teksta u historiji. Drugi određuje značenje teksta i uglavnom se bavi jezikom i historijskim prilikama u kojim je tekst nastao. Treći se odnosi na realizaciju značenja teksta u životu čovjeka, što je i konačan cilj Božije riječi.³⁶⁵ Ovaj predloženi okvir mogao bi imati izuzetnu važnost za religijski pluralizam u smislu njegovih epistemoloških dimenzija.

Razgovor bez osude

Treći kur'anski princip razvoja konstruktivnog razgovora jest princip *razgovora bez osude*. Ustvari, ovaj princip odvaja konstruktivni razgovor od obične debate, u kojoj je svrha kritike doći do pobjede i dominacije. U tom smislu, u Kur'anu se spominje kako su jevreji i kršćani osuđivali jedni druge, međusobno se optužujući za nevjerovanje:

Jevreji govore: "Kršćani nisu na Pravome putu." a kršćani vele: "Jevreji nisu na Pravome putu." – a oni čitaju Knjigu. Tako, slično kao oni, govore i oni koji ne znaju. Allah će im na Sudnjem danu presuditi o onome u čemu se oni ne slažu. (*el-Bakare*, 2:113)

El-Vahidi navodi povod ove objave. Ovaj povod prenosi Ibn 'Abbas, a vjerodostojnim ga označava el-Humejdan, koji kaže da je "njegov lanac prenosioca vjerodostojan".³⁶⁶ El-Vahidi u vezi s ovim ajetom kaže:

364 Hassan Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution* (Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1976), str. 1.

365 Ibid.

366 Isam el-Humaidan, *es-Sahih min esbab en-nuzul* (Bejrut: Mu'essese er-rejjan, 1999), str. 27–28.



Ovaj ajet je objavljen o jevrejima Medine i kršćanima Nedžrana. Kada je delegacija Nedžrana došla kod Božijeg Poslanika, neka ga Allah blagoslovi i mir mu podari, jevrejski rabini došli su da ih vide. Raspravljali su jedni s drugima i debata je postala tako žučna da su počeli vikati jedni na druge. Jevreji su rekli: "Vi ne slijedite pravu religiju", i obznanili su da ne vjeruju u Isusa i Evanđelje. Kršćani su odgovorili: "Vi ne slijedite pravu religiju", i obznanili su da ne vjeruju u Musaa i Toru. Zato je Allah objavio ovaj ajet.³⁶⁷

Iz historijskog konteksta izraženog povodom objave kao i iz tekstualnog konteksta ajeta jasno je da ovaj ajet ne odobrava osuđivačko ponašanje tokom razgovora. Štaviše, kada se takvo osuđivačko ponašanje javi među ljudima koji su nasljednici božanske upute, to je jasan znak da su oni izgubili tu uputu,³⁶⁸ čime su postali jednaki onima koji ne znaju. Važno je shvatiti da muslimani, iako nisu direktno spomenuti u ovom ajetu, zasigurno nisu izuzeti iz ovog opisa, koji se može i na njih odnositi. Zato, er-Razi komentira ovaj ajet:

Znajte da su se iste situacije dešavale i u Muhammedovoj zajednici – neka ga Allah blagoslovi i mir mu podari – kada je svaka grupa osuđivala drugu optužujući je da ne vjeruje, mada su čitali isti Kur'an.³⁶⁹

Dakle, osuđivačko ponašanje tokom razgovora sprečava da se razgovorom postigne pravi cilj. Zato, kada je riječ o osudi u vezi s vjerovanjima ljudi, u Kur'anu se u više navrata kaže da to pravo pripada isključivo Bogu, jer samo Bog može suditi ljudima i odlučiti hoće li njihovo mjesto biti u paklu ili raju. Naravno, Kur'an jasno opisuje osobine onih koji pristaju istini i koji će vjerovatno ući u raj, kao što jasno opisuje osobine onih koji pristaju zlu i koji će vjerovatno ući u pakao. Međutim, takvi opisi služe kao uputa ljudima, a ne kao Božije odobrenje ljudima da sude jedni drugima.

Nemanipulativni razgovor

Četvrti kur'anski princip konstruktivnog razgovora princip je *nemanipulativnog razgovora*. Konstruktivni razgovor ne bi se smio zasnivati na skrivenoj agendi, kako bi ljude privukao nečijem vjerovanju i uvjerenju. Ustva-

367 Ebu el-Hasan el-Vahidi, *Esbab en-nuzul* (Kairo: Mektebe el-Mutenebbi, n. d.), str. 23. prev. Mokrane Guezzou, <http://www.altafsir.com/asbabalnuzol.asp?sorname=1&ajah=0&img=a&languageid=2>

368 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 1, str. 542.

369 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 2, str. 10.



ri, ovo je jedno od najproblematičnijih pitanja, prije dilema, s kojim se religiozni ljudi susreću. Rijetko se razgovor upotrebljava kao sredstvo da se predstavi neki uvjerljiv argument, poslušaju drugi ili razumiju njihovi stavovi, češće kao medij za konverziju u određena vjerovanja. Naprimjer, teorija "Anonimnih kršćana" (1996) Carla Rahnera primjer je šta konstruktivni razgovor ne bi trebao biti u slučaju religijskog pluralizma, uglavnom zbog toga što se Rahnerova teorija zasniva na skrivenoj agendi preobraćanja ljudi. Ovakvo razumijevanje međuvjerske komunikacije nije ograničeno samo na kršćanstvo već se može naći u svim religijama.

Princip nemanipulativnog razgovora može se izvesti iz sljedećeg ajeta:

Oni govore: "Budite Jevreji, odnosno, kršćani, i bićete na pravome putu!" Ti reci: "Ne, mi smo vjere Ibrahimove, koji je ispravno vjerovao; on nije nikoga Allahu ravnim smatrao." (*el-Bakara*, 2:135)

Et-Taberi navodi povod za objavu kako ga prenosi Ibn 'Abbas:

'Abdullah ibn Surja el-A'ver [jevrej] rekao je poslaniku Muhammedu, neka ga Allah blagoslovi i mir mu podari: "Nema druge istine, osim naše, pa, ako ti [Muhammed] želiš biti upućen, trebao bi nas slijediti." Kršćani su isto rekli. Onda je Allah objavio ovaj ajet.³⁷⁰

Jasno je da su obje grupe ustanovile pristup komunikaciji zasnovan na religijskom ekskluzivizmu, koji sigurno vodi ka ideji o konverziji. S druge strane, ajet 2:135 pomjera raspravu na ličnost poslanika Ibrahima, koji je u Kur'anu predstavljen kao simbol objektivnosti u traganju za istinom. Dakle, Kur'an ne odobrava prihvatanje bilo kakvog manipulativnog pristupa u međuvjerskom dijalogu (razgovoru) i, umjesto toga, propisuje pristup zasnovan na uvjerljivim argumentima.

Ukratko, kako je analiza u ovom dijelu pokazala, Kur'an pridaje izuzetan značaj konstruktivnom razgovoru kao sredstvu komunikacije među ljudima na svim društveno-političkim razinama. Prema Kur'anu, konstruktivni razgovor ili komunikacija mora biti smislen čin, u kojem su različiti pogledi jasno predstavljeni na temelju uvjerljivih argumenata i dokaza i u kojem svaka strana pokušava da razumije onu drugu. Dakle, svrha

370 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 1, str. 615. El-Humejden je ocijenio da je lanac prenosilaca ove predaje *hasen*, dobar, što spada u kategoriju prihvatljivih hadisa. Vidjeti Isam el-Humejdan, *es-Sahih min esbab en-nuzul* (Bejrut: Mu'essesa er-rejjan, 1999), str. 31.



konstruktivnog razgovora jest da proširi polje za razmjenu mišljenja i argumenata i tako postigne odgovarajuću ravnotežu između razlika i sličnosti.

[4] ZAKLJUČAK

Dijalektički elementi zajedničkih karakteristika i raznovrsnosti predstavljeni su u Kur'anu kao prirodne činjenice i nepromjenljivi zakoni svojstveni ovom univerzumu i ljudskoj prirodi. Dakle, proces normativnog religijskog pluralizma u Kur'anu se ne može posmatrati kao čista teorija ili ideja. Naprotiv, on je promaknut u božanski zakon koji proizlazi iz dara slobodne volje koji je Bog dao čovjeku, a čija je prirodna posljedica raznovrsnost. Prema tome, kur'anskoj uputi u ovom smislu protivrječi i ekskluzivistički pristup koji odbija da prihvati drugačijeg drugog, i relativistički pristup koji se ne obazire na posebnosti. To je zbog toga što zajedničke religijske karakteristike i posebnosti ne bi trebalo iskorištavati kao sredstvo slabljenja ili odjeljivanja religije. Naprotiv, one bi trebale stajati u ravnoteži pomoću konstruktivnog razgovora, koji je u Kur'anu predstavljen kao glavni pokretač komunikacije među ljudima u svim fazama društveno-političkog razvoja društva.



GLAVNI CILJEVI NORMATIVNOG RELIGIJSKOG PLURALIZMA U KUR'ANU

U Kur'anu (kao što smo pokazali u prethodnom poglavlju) ne smatra se da je normativni religijski pluralizam puko trpljenje drugih vjera, već da je više božanska norma, ili *sunna ilahija*. I obratno, kršenje njegovih zahtjeva neminovno vodi ka napetostima i mržnji. Ovo kršenje može poprimiti različite oblike, od kojih se najkritičniji odnosi na ciljeve. Tako, naprimjer, kada se ciljevi religijskog pluralizma udaljavaju od svoje univerzalne zemaljske osnove ka isključivo eshatološkim polemikama i optužbama, dolazi do prekršaja. Ciljevima se također može manipulirati tako da služe interesima koji protivrječe humanim ciljevima. Stoga, prema Amarahu, određeni učesnici u procesu religijskog pluralizma teže da ga iskoriste kao političko sredstvo za stjecanje utjecaja i moći u muslimanskom svijetu.³⁷¹ Na sličan način, ciljevi religijskog pluralizma također se mogu usmjeriti prema ostvarivanju određenih ciljeva, u ovom slučaju religijskog razvodnjavanja kako bi se poduprla moderna liberalistička teorija (što je, čini se, slučaj Johna Hicka, čija se klasična teorija religijskog pluralizma fokusira na epistemološke principe, a ne na religijska načela)³⁷². S druge strane, ciljevi normativnog religijskog pluralizma mogu se reducirati sa svoje univerzalne prirode na jedno isključivo tumačenje principa, usredotočeno na jednu konkretnu religijsku grupu, kao u slučaju nekih kur'anskih egzegetskih izvora. Ova problematična područja predstavljaju potencijalnu prijetnju cijelom procesu međuvjerskih odnosa. Kako Altwaijri ispravno primjećuje:

371 Muhammed Amara, *Et-Te'addudijje: er-Ru'ja el-islamijje ve et-tehaddijat el-garbije* (Kairo: Dar nehda Misr, 1997).

372 Muhammed Legenhausen, "A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism", u *Islam and Global Dialogue*, str. 60.



Ako međureligijska koegzistencija, koja je istovremeno koegzistencija kultura i civilizacija, nije stavljena u službu uzvišenih humanitarnih ciljeva, ona gubi svoju finu izbrušenost. Postaje srodnija propagandističkim pokretima i ispraznim sloganima nego iskrenim djelovanjima kojima je cilj bolji život savremenog čovjeka.³⁷³

Zato ćemo u ovom poglavlju istražiti glavne ciljeve normativnog religijskog pluralizma u Kur'anu i objasniti jesu li ovi ciljevi ograničeni isključivo na određene religijske grupe ili obuhvataju čovječanstvo. Naravno, možemo izvesti mnoge sekundarne ciljeve religijskog pluralizma iz kur'anskog teksta, jer su zajedničke religijske karakteristike ogromno područje za promoviranje dragocjenih ciljeva u međuvjerskim odnosima. Međutim, pomnim čitanjem Kur'ana, ispostavit će se da su četiri glavna cilja normativnog religijskog pluralizma od suštinske važnosti za proces izgradnje mira:

1. *Poznavanje drugih*. Ovaj cilj označava potrebu za međusobnim razumijevanjem, koje se u Kur'anu spominje pod pojmom *te'aruf*.
2. *Saradnja s drugima*. Ovaj cilj označava potrebu zajedničkog angažmana, *ta'avun*, u procesu religijskog pluralizma.
3. *Nadmetanje s drugima u činjenju dobrih djela*. Ovaj cilj označava potrebu zajedničkog doprinosa, koji se u Kur'anu spominje frazom *festebiku el-hajrat*.
4. *Međusobna podrška*. Ovo se u Kur'anu spominje kao *tedafu'* i uglavnom označava potrebu za međusobnom podrškom protiv ugnjetavanja.

[1] POZNAVANJE DRUGOG: MEĐUSOBNO RAZUMIJEVANJE – TE'ARUF

Značaj poznavanja drugih proističe uglavnom iz toga što je čovjek prirodno smireniji u prisustvu onog što mu je poznato i blisko, a strahuje i udaljava se od onog nepoznatog i stranog. U skladu s tim, Asani zaključuje da razlozi za religijske konflikte i kršenja religijskog pluralizma "nisu toliko sukob civilizacija koliko su sukob nepoznavanja".³⁷⁴ Zapravo, čini se da nepoznavanje drugih predstavlja prijetnju ne samo religijskoj koegzistenciji nego i koegzistenciji kultura i civilizacija. Zbog toga, Kur'an definira

373 Abdulaziz O. Altwajiri, *Islam and Inter-religious Coexistence on the Threshold of the 21st Century* (Rabat: ISESCO, 1998), str. 37.

374 Ali Asani, "So That You May Know One Another: A Muslim American Reflects on Pluralism and Islam", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, juli (2003), str. 42.



znanje o drugome kao svrhu stvaranja kako u smislu biološke tako i društvene raznovrsnosti. U tom pogledu, Kur'an kaže ovo:

O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji Ga se najviše boji, Allah, uistinu, sve zna i nije Mu skriveno ništa. (*el-Hudžurat*, 49:13)

Šta je historijski kontekst ovog ajeta i kako je on povezan s ciljem upoznavanja drugog? Budući da ne postoji vjerodostojan povod za ovu objavu, potrebno je da istražimo mjesto objave da bismo razumjeli okolnosti u kojima je objavljena i razumjeli njeno značenje. Komentatori Kur'ana smatraju da je ova *sura* u cijelosti objavljena u Medini. Međutim, neki učenjaci smatraju da je ova objava mekanska, jer ajet počinje frazom "O, ljudi!", što je prepoznatljiv znak mekanskih poglavlja. Bez obzira na to, ez-Zerkeši cijelu suru *el-Hudžurat* smatra medinskom.³⁷⁵

Postoji i Ibn Abbasovo mišljenje o 13. ajetu ove medinske sure: on smatra da je objavljen u Mekki. Metodološki govoreći, nije moguće pretpostaviti da bi se mekanski ajeti mogli naći u medinskim poglavljima, zbog toga što su tokom objave kur'anski ajeti uređivani u posebne jedinice koje se zovu poglavlja ili *sure* (*suver*). Pretpostaviti da jedan mekanski ajet postoji u medinskoj suri podrazumijevalo bi da je taj ajet objavljen u Mekki, da nije raspoređen ni u jednu suru, da je ostao izdvojen, čekajući svoju buduću suru iz Medine. Najopasnija konotacija ove ideje jest da mora da se zaboravio raspored nekog mekanskog ajeta na njegovo odgovarajuće mjesto u nekoj mekanskoj suri, pa se, stoga, zahtijeva da se on kasnije, u Medini, umetne u relevantnu medinsku suru. Međutim, nasuprot tome, vrlo vjerovatno smo naišli na medinske ajete koji postoje u surama koje potječu iz Mekke, kao rezultat *Hidžre* (preseljenja u Medinu). To znači da se za neku suru kaže da je iz Mekke kada je njen početak objavljen u mekanskom periodu, bez obzira što sadrži ajete iz Medine, gdje je završena tokom medinskog perioda nakon preseljenja.³⁷⁶ Osim toga, nije ispravno smatrati da je neki ajet koji počinje frazom "O, ljudi!" uvijek iz sure objavljene u Mekki, pošto ista fraza postoji i u surama koje se jedno-glasno prihvataju kao medinske (npr. *el-Bakare* i *en-Nisa*).

S obzirom na ove argumente, jasan je zaključak da je cijela ova sura medinska. Također je neodrživa tvrdnja da je ajet 49:13 objavljen u Mekki i kasnije raspoređen u medinsku suru.

375 Bedruddin ez-Zerkeši, *el-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Beirut: Dar el-Džil, 1988), vol. 1, str. 194.

376 Fadl Abbas, *Itkan el-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Amman: Dar el-Furkan, 1997), vol. 1, str. 380.



Zapravo, ajet u potpunosti upućuje na medinsku sredinu, u smislu objektivnog upoznavanja drugog. Za razliku od homogenog karaktera mekanskog društva, Medina je bila multikulturalna, gdje su zajednički živjeli *ehl el-kitab* s lokalnim grupama. Zbog toga se preseljenje iz Mekke u Medinu često opisuje kao migracija iz plemenskog mentaliteta u multikulturalni. Međutim, čini se da postoji izvjestan jaz između postojanja raznovrsnosti i kao činjenice medinskog društva i ljudskog shvatanja takve jedne pojave.

Historijski govoreći, među prijeislamskim Arapima postojala je saglasnost da razlike među ljudima vode ka hijerarhijskom društvenom poretku, zasnovanom na tim razlikama. U tom smislu, Ibn Ašur, komentirajući gornji ajet, primjećuje:

Među arapskim plemenima, prije islama, bilo je uobičajeno da jedni smatraju da su nadmoćniji od drugih i da imaju prevlast nad njima. To je bilo zastupljeno u toj mjeri da su nekog beduina pitali slaže li se da postane Bahili,³⁷⁷ te da će za to biti nagrađen ulaskom u Raj. Beduin je malo razmišljao, a onda odgovorio: "Složio bih se, pod uvjetom da stanovnici Raja nikad ne saznaju da sam bio Bahili." Takvo pogrešno shvatanje raznovrsnosti vodilo je animozitetu i neprekidnim ratovima među ovim ljudima.³⁷⁸

Zato su, u pogledu svrhe raznovrsnosti, nesumnjivo vladale zablude. Izgrađen na pretpostavci da razlike grade društvenu hijerarhiju, fenomen raznovrsnosti posmatran je kao razlog za društvenu nejednakost. To su bili ti historijski uvjeti u kojima je ajet 49:13 objavljen. Iako multikulturalno društvo, i u Medini je još vladao pristup isključivosti. Objava ajeta 49:13 u ovom historijskom kontekstu promijenila je mentalni sklop i ulila novo shvatanje raznolikosti i njene svrhe. Zapravo, Kur'an razvija ideju da cilj koegzistencije nije tražiti nadmoć i prevlast nad ljudima koji se razlikuju, nego ostvariti međusobno razumijevanje tako što će jedni druge upoznavati.

Pošto smo uspostavili vezu između cilja upoznavanja drugih i historijskih okolnosti u kojima je ovaj ajet objavljen, istražiti ćemo tekstualni kontekst u kojem se ovaj ajet javlja, kako bismo razmotrili relevantne tematske veze između cilja upoznavanja drugog i tekstualnog konteksta ajeta. Da bismo to ostvarili, važno je prvo definirati tematsko jedinstvo sure *el-Hudžurat*.

Definicija tematskog jedinstva u kur'anskoj egzegezi proces je zasnovan na rezonovanju. Zbog ovoga, mogu se naći različite definicije i mišlje-

377 Bahili je pripadnik arapskog plemena Bahila, koje se među Arapima smatralo plemenom nižeg društvenog statusa.

378 Muhammad ibn Ašur, *Tefsir et-tehrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 10, str. 258.



nja o tematskom jedinstvu određene kur'anske sure. Međutim, sve dok su ove definicije i mišljenja u skladu s cijelim tekstualnim kontekstom sure o kojoj je riječ, vjerovatno će biti prihvaćene, bez obzira na njihovu brojnost.

U slučaju sure *el-Hudžurat*, Kur'b ovako definira njeno tematsko jedinstvo: "Ona [sura *el-Hudžurat*] daje, gotovo neovisno, potpunu skicu jednog plemenitog svijeta, u kojem nema ničeg što bi se moglo opisti kao nedolično."³⁷⁹ Slično, Hidžazi kaže da se ova sura vrti oko ideje postizanja najvišeg moralnog standarda.³⁸⁰ Stoga se tematsko jedinstvo ove sure može sažeti kao ostvarivanje plemenitog svijeta na osnovu visokih standarda čistote, čistote savjesti kao i ponašanja.

Drugi tematski korak jest istražiti odnos između tematskog jedinstva ostvarivanja plemenitog svijeta i cilja upoznavanja drugog. U tom pogledu, tekstualni kontekst ove sure kritizira i osuđuje ponašanje usvojeno na temelju neznanja o drugima i sumnjičavosti prema njima. Prema suri *el-Hudžurat*, postoji mogućnost da ljudi jedni druge povrijede iz neznanja. Zato, da bi se izbjeglo takvo zlo, Kur'an naređuje vjernicima da provjere svaku datu informaciju, kao i da utvrde tačnost te informacije prije nego što zauzmu negativan stav prema drugima. Kur'an kaže:

O vjernici, ako vam nekakav nepošten čovjek donese kakvu vijest, dobro je provjerite, da u neznanju nekome zlo ne učinite, pa da se zbog onoga što ste učinili pokajete. (*el-Hudžurat*, 49:6).

Potvrda istinitosti onog što ljudi mogu reći ili učiniti zahtijeva tačno znanje o ovim ljudima, inače bi se mogle iznijeti pogrešne i štetne optužbe. Posljedica nedostatka znanja mogla bi biti zauzimanje negativnog stava prema drugima. Takvi stavovi mogli bi se manifestirati u obliku ismijavanja, klevetanja, negativnih pretpostavki, špijuniranja i ogovaranja. Zapravo, sve ove forme komunikacije zabranjene su sljedećim ajetima iz *sure el-Hudžurat*:

O vjernici, neka se muškarci jedni drugima ne rugaju, možda su oni bolji od njih, a ni žene drugim ženama, možda su one bolje od njih. I ne kuditte jedni druge i ne zovite jedni druge ružnim nadimcima! O, kako je ružno da se vjernici spominju podrugljivim nadimcima! A oni koji se ne pokaju – sami sebi čine nepravdu.

379 Sejjid Kutb, *In the Shade of the Qur'an*, ur. M. A. Salahi, prev. M. A. Salahi i A. A. Shamis (Leicester: The Islamic Foundation, 2009), vol. xvi, str. 69.

380 Muhammed M. Hidžazi, *et-Tefsir el-vadih* (ez-Zekazik: Dar et-tefsir, 2003), vol. 3, str. 498.



O vjernici, klonite se mnogih sumnjičenja, neka sumnjičenja su, zaista, grijeh. I ne uhodite jedni druge i ne ogovarajte jedni druge! Zar bi nekom od vas bilo drago da jede meso umrloga brata svoga, – a vama je to odvratno –, zato se bojte Allaha, Allah, zaista prima pokajanje i samilostan je. (*el-Hudžurat*, 49:11–12)

Prema el-Bika'iju, postoji odnos između Božije naredbe da se provjeravaju informacije o određenim ljudima i izbjegavanja svih spomenutih negativnih stavova.³⁸¹ Također, Ibn Ašur tvrdi da je to što nisu shvatali da je svrha raznovrsnosti da ljudi jedni druge upoznaju, prijeislamske Arape vodilo u neprijateljstvo, rat, ismijavanje, klevetu, negativne pretpostavke, uhođenje i ogovaranje.³⁸²

Zato je ostvarivanje jednog čestitog svijeta (tematsko jedinstvo sure *el-Hudžurat*) direktno povezano s ciljem međusobnog upoznavanja. Stoga, čini se da je tu tematska povezanost između tekstualnog konteksta ove sure i cilja međusobnog upoznavanja (*ta'aruf*). Ova tematska povezanost naći će se i u negativnim posljedicama koje nastaju kao ishod pogrešnog shvatanja raznovrsnosti i nepoznavanja drugog.

Drugi kontekst koji igra značajnu ulogu u razumijevanju ajeta 49:13 jest sadašnje civilizacijsko stanje. U doba globalizacije, s obzirom na ajet 49:13, pitanje ciljeva religijskog pluralizma zauzima središnje mjesto. Dakle, to je metodološki važno, kad je riječ o kur'anskoj egzegezi, da se u razmatranje uzima kontekst stvarnosti u kojoj se određeni kur'anski ajet tumači.³⁸³

Da bismo pokazali važnost civilizacijskog konteksta za razumijevanje ciljeva međusobnog upoznavanja, važno je predstaviti i klasična i moderna tumačenja ovog ajeta:

O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji Ga se najviše boji, Allah, uistinu, sve zna i nije Mu skriveno ništa. (*el-Hudžurat*, 49:13)

Ako proučavamo Ibn Abbasov komentar ovog ajeta, naći ćemo samo tri riječi koje objašnjavaju riječi *šu'ub* i *kaba'il*. El-Buhari prenosi da je Ibn

381 Burhanuddin el-Bika'i, *Nazm ed-durer fi tenasub el-ajat ve es-suver* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1995), vol. 7, str. 235,

382 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tehrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhounoun, n. d.), vol. 10, str. 258.

383 Said Nursi, *Sajkal el-islam*, prev. Ihsan Kasim es-Salihi (Kairo: Šerika suzler, 2004), str. 339.



Abbas objašnjavao značenje riječi *šu'ub* kao *kaba'il 'izam*, što je najšira kategorija porijekla, loze, pošto značenje riječi *kaba'il* on objašnjava kao *butun*, 'plemenski podokruzi'.³⁸⁴ Mudžahid, u svom komentaru ovog ajeta dodaje samo jednu rečenicu Ibn Abbasovom iskazu, a to je da je cilj ljudskih podjela na narode (*šu'ub*) i plemena (*kaba'il*) saznati porijeklo ljudi.³⁸⁵ Et-Taberi i ez-Zamahšeri također daju vrlo ograničene komentare ajeta, svodeći značenje termina *ta'aruf* na saznavanje porijekla ljudi.³⁸⁶ Pomna analiza er-Razijevog komentara ovog ajeta otkriva da on ograničava njegova značenja samo na vjernike i da isključuje "nevjernike". Er-Razi tvrdi da "ajet dolazi kao objašnjenje i potvrda prethodnih ajeta [kojim se zabranjuje ismijavanje i klevetanje]". Međutim, u slučaju "nevjernika", "dopušteno je ismijavati ih i ocrnjivati ih, zbog njihove [neispravne] religije i vjere".³⁸⁷ Drugi razlog za er-Razijevu isključivost stava o ovom ajetu jest što se ajet tiče problema društvene jednakosti. Po njegovom mišljenju, nevjernici se, ipak, ne mogu kategorizirati kao jednaki s vjernicima, jer su "nevjernik i vjernik dvije nespojive sorte; nevjernik je bezdušan, niži od životinje, dok je vjernik ono što se smatra čovjekom".³⁸⁸ Napokon, er-Razi napominje da ajet sadrži frazu "najuglednije" (49:13), međutim, "jedan nevjernik nema nikakva ugleda, pošto je niži od životinje i od štetočine".³⁸⁹

Stoga, u klasičnim izvorima kur'anske egzegeze nalazimo ograničene i isključive interpretacije ovog ajeta, takve koje izbacuju humanistički pristup, u tom smislu da se u procesu religijskog pluralizma ne prihvata upoznavanje drugog. Međutim, ova su tumačenja uveliko proizvod svog vremena; historijski kontekst i okolnosti bili su takvi da je društvo bilo predominantno homogeno, podijeljeno po kulturnim granicama, a u njegovom okruženju vodili su se vjerski ratovi. Tako je bilo i u vremenu kada je živio er-Razi.

Ako se okrenemo modernim izvorima kur'anske egzegeze u pogledu ajeta 49:13, postaje očigledno da je sadašnji civilizacijski kontekst igrao važnu ulogu u naglašavanju cilja upoznavanja različitog drugog. Usvojivši humanistički pristup, neke moderne egzegete iskazale su jedno novo

384 Ibn Hadžer el-'Askalani, *Feth el-Bari: Šarh Sahih el-Buhari* (Damask: Dar el-fejha', 1977), vol. 6, str. 642, no. 3489.

385 Muhammed Abd es-Selam Ebu en-Nail, *Tefsir el-imam Mudžahid ibn Džebr* (Nasr: Dar el-fikr el-islami el-hadise, 1989), str. 610.

386 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 11, str. 397; Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 4, str. 365.

387 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 14, str. 137.

388 Ibid., str. 138.

389 Ibid., str. 140–141.



shvatanje ovog ajeta. Naprimjer, Kutb primjećuje da svrha podjele ljudi na narode i plemena nije da se "raspiruju sukobi i neprijateljstvo, nego je svrha međusobno upoznavanje i zajedničko življenje u miru".³⁹⁰ Osim toga, Kutb kaže da s takvom jednom svrhom "islam uspostavlja svoj ljudski globalni sistem pod samom Božijom zastavom".³⁹¹ Iako se čini da je ovaj iskaz, u pogledu značenja, kontroverzan, zapravo Kutb, za razliku od klasičnih izvora, definira upoznavanje drugog, pa time i ostvarenje mirnog života, kao svrhu raznovrsnosti. Drugi upadljivi izraz u Kutbovom komentaru jest fraza "ljudski globalni sistem", koji se, po njegovom mišljenju, mora zasnivati na Jednoći Boga.

Slično, i Ibn Ašur kaže da je "mudrost raznovrsnosti u tome da se ljudi međusobno upoznaju na različitim društvenim nivoima, počev od nivoa porodice, pa do nivoa civilizacija".³⁹² Međutim, značajnije je to što Ibn Ašur povezuje svrhu upoznavanja drugih s ljudskom prirodom. On primjećuje da je, ako se shvati kao razlog međusobnog razmijevanja, raznovrsnost u skladu s ljudskom prirodom, a ako se shvati kao razlog za sukob i neprijateljstvo, ona protivrječi ljudskoj prirodi.³⁹³ Dakle, time što je povezo svrhu raznovrsnosti s ljudskom prirodom, Ibn Ašur ukazuje na to da je težnja međusobnom razumijevanju univerzalni ljudski cilj. ET-Tabatabai ide dalje i kaže da je upoznavanje drugog, osim što je cilj raznovrsnosti, i kičma društva. Stoga, ako se ovaj cilj (upoznavanje drugog) ne ostvari, prema et-Tabatabaiju, to vodi nazadovanju društva i propasti čovječanstva.³⁹⁴

Zbog temeljne važnosti upoznavanja drugog, Ramadan smatra znanje stručnjaka o drugom neadekvatnim, ukazujući na, možda značajniju, potrebu da se međusobno upoznajemo u narodu, na nivou lokalne zajednice.³⁹⁵ U skladu s tim, u svom komentaru ajeta 49:13, Najar tvrdi da se međusobno upoznavanje, *te'āruf*, treba razumjeti kao cijeli proces, usredotočen uglavnom na tri aspekta, a to su solidarnost, savjetovanje i naređivanje dobra.³⁹⁶ Na ovaj način, čini se da Najar svojim tumačenjem *te'ārufa* razjašnjava Ra-

390 Sayyid Qutb, *In the Shade of the Qur'an*, ur. M. A. Salahi, prev. M. A. Salahi i A. A. Shamis (Leicester: The Islamic Foundation, 2009), vol. xvi, str. 97.

391 Sejjid Kutb, *Fi zilal el-Kur'an* (Bejrut: Dar eš-Šuruk, 1996), vol. 6, str. 3348.

392 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tehrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 10, str. 259–260.

393 Ibid., str. 260.

394 Muhammed et-Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essese el-a'lami, 1972), vol. 18, str. 326.

395 Tariq Ramadan, "Interreligious Dialogue from an Islamic Perspective", u Christiane Timmerman i Barbara Segaert (ur.), *How to Conquer the Barriers to Intercultural Dialogue: Christianity, Islam and Judaism* (Brussels: P. I. E., Peter Lang, 2007), 85–104.

396 Abdelmajid Najar, *The Islamic Civilizing Process* (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1999), vol. 1, str. 59–63.



madanovu tezu. Drugim riječima, upoznavanje drugog, shvaćeno kao solidarnost, naglašava masovno razumijevanje, dok se shvaćeno kao savjetovanje, fokusira posebno na stručnjake. Što se tiče naredbe da se čini dobro, ona potcrtava važnost upoznavanja drugog na svim nivoima.

Stoga, tumačen u svjetlu sadašnjeg civilizacijskog konteksta, ovaj ajet otkriva nove geografske, društvene, kao i psihološke dimenzije cilja upoznavanja drugog, *ta'arufa*. Zapravo, raznovrsnost iskazana u ajetu, posmatra se kao izvor znanja psihološki povezanog s ljudskom prirodom, pa time i s procesom samorazumijevanja u svjetlu razumijevanja drugog.

Općenito, analiza historijskog, tekstualnog i sadašnjeg civilizacijskog konteksta ajeta 49:13 pokazala je da je poznavanje različitog drugog univerzalni kur'anski cilj. Osim što je univerzalan i u skladu s ljudskom prirodom, takav cilj čini osu procesa izgradnje mira. Iz tog razloga, težnja ka međusobnom razumijevanju, kako je data u Kur'anu, može se shvatiti kao jedan od glavnih ciljeva normativnog religijskog pluralizma. Zato će se ostvarenjem cilja upoznavanja drugog raspršiti predrasude, stereotipi, i težnje ka dominaciji i nadmoći, koje čine glavne prepreke normativom religijskom pluralizmu, ili kako to Henzell-Thomas savjetuje:

Moramo pročistiti um od predrasuda, ugađanja, pogrešnih predodžbi i neprovjerenih autoriteta – "idola ljudskog uma" koji iskrivljuju i blijede pravu prirodu stvari – i, umjesto toga, osloniti se na direktno iskustvo, opažanje, shvatanje i "istinsku indukciju" kao metode stjecanja pouzdanog znanja.³⁹⁷

[2] SARADNJA S DRUGIMA U DOBROČINSTVU I ČESTITOSTI: ZAJEDNIČKI ANGAŽMAN – TE'ĀVUN

U ovom odjeljku istražiti ćemo još jednu kur'ansku naredbu koja se tiče međuvjerskih odnosa, kao cilj normativnog religijskog pluralizma. To je imperativ saradnje s drugima u pravednosti i pobožnosti. Zapravo, analiza iz prethodnog odjeljka dovela je do zaključka da se znanje o drugima, pa time i ostvarivanje međusobnog razumijevanja, može smatrati jednim od glavnih ciljeva religijskog pluralizma u Kur'anu. Međutim, prema Kur'anu, podsticanje upoznavanja i njegovanje međusobnog razumijevanja među

397 Jeremy Henzell-Thomas, *The Challenge of Pluralism and the Middle Way of Islam* (Richmond, UK: AMSS, 2002), str. 2.



sljedbenicima različitih religijskih grupa trebalo bi voditi ka višem cilju, a to je saradnja. Korak od poznavanja drugih do saradnje s drugima znači korak od puke koegzistencije ili međudjelovanja ka zajedničkom angažmanu u procesu religijskog pluralizma. Zapravo, angažman je taj element koji podiže cilj saradnje na viši nivo prije nego jednostavno poznavanje drugog.

Pa ipak, analiza klasične kur'anske egzegeze otkriva neke klasične izvore koji pitanje zajedničkog angažmana i saradnje smatraju kontroverznim i problematičnim. Ovi izvori tvrde da saradnju s drugima treba derogirati i tako saradnju ograničavaju isključivo na muslimane. Pošto je takav slučaj, od suštinske je važnosti pažljivo istražiti kur'anski tekst koji se odnosi na pitanje saradnje. Kur'anski ajet od središnje važnosti koji govori o ovome jest ovaj:

O, vjernici, ne omalovažavajte Allahove odredbe hadždža, ni sveti mjesec, ni kurbane, naročito one ogrlicama obilježene, ni one ljude koji su krenuli ka Časnom hramu želeći nagradu i naklonost Gospodara svoga. A kad obrede hadždža obavite, onda loviti možete. I neka vas mržnja koju prema nekim ljudima nosite, zato što su vam spriječili pristup Časnom hramu, nikako ne navede da ih napadnete! Jedni drugima pomažite u dobročinstvu i čestitosti, a ne sudjelujte u grijehu i neprijateljstvu; i bojte se Allaha, jer Allah strašno kažnjava. (*el-Ma'ida* 5:2)

Općenito, ovaj ajet regulira neke aspekte odnosa između muslimana i Boga, kao i između muslimana i drugih ljudi. Nakon što im je naređeno da ne krše odredbe Božije, vjernici se obavezuju da će jamčiti nepovredivost životinja dovedenih za žrtvu, kao i nepovredivost ljudi koji mirno idu ka Časnom hramu. Također, muslimanima se naređuje da sarađuju u dobročinstvu i čestitosti i s onim mnogobošcima koji su im sprečavali pristup Časnom hramu u vrijeme mira sklopljenog na Hudejbijji, umjesto da im se svete.

Kad je riječ o derogaciji, postoji tvrdnja da je ajet 5:2 derogiran i zamijenjen drugim ajetima koji naređuju muslimanima da se bore i ubijaju mnogobošce. Ispostavlja se da je, prema toj tvrdnji, odnos između muslimana i mnogobožaca sveden samo na međusobnu borbu i uništenje.

Da ispitamo ovu tvrdnju, potrebno je da počnemo od njenog historijskog aspekta. U tom pogledu, et-Taberi kaže da su učenjaci saglasni da je ajet derogiran. Međutim, postoji neslaganje o tome da li je on derogiran cijeli ili je samo dio ajeta derogiran.³⁹⁸ Naprimjer, ed-Dahhak tvrdi da je

398 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 4, str. 398.



cijeli ajet derogiran,³⁹⁹ dok el-Mudžahid tvrdi da je derogiran samo dio o ogrlicama koje su se pravile od kore mekanskog drveta, iz ekoloških razloga.⁴⁰⁰ Što se tiče sâmog et-Taberija, on smatra da je derogirani dio "ni sveti mjesec, ni kurbane, naročito one orglicama obilježene, ni one ljude koji su krenuli ka Časnom hramu" (*el-Ma'ide*, 5:2).⁴⁰¹ Bez obzira na ova neslaganja, svi učenjaci koji tvrde da je ovaj ajet derogiran, smatraju da ga je derogirao ovaj kur'anski tekst:

...ubijajte mnogobošce gdje god ih nađete, zarobljavajte ih, opsjedajte i na svakom prolazu dočekujte!... (*et-Tevba*, 9:5)

Iako ed-Dahhak tvrdi da je ajet 5:2 derogiran ajetom 9:5, čini se da on protivrječi tome tvrdnjom da je i 9:5 derogiran sljedećim ajetom: "...ili ih velikodušno sužanjstva oslobodite ili otkupninu zahtijevajte..." (*Muhammed*, 47:4).⁴⁰²

Problem kod ed-Dahhaka jest da, prvo, redosljed sura *Muhammed* – 47, *et-Tevba* – deveta i *el-Ma'ida* – peta (kako to napominje ez-Zerkeši), ne idu u prilog ovim tvrdnjama o derogaciji.⁴⁰³ Drugo, ako bi se prihvatila njegova tvrdnja da je cijeli ajet 5:2 derogiran, to bi značilo da se svete Božije naredbe mogu prekršiti. Naravno, nijedan muslimanski učenjak u historiji nije tvrdio tako nešto.

Što se tiče Mudžahidove tvrdnje da je dio o ogrlicama sačinjenim od kore mekanskog drveta zabranjen iz ekoloških razloga, to se također ne može prihvatiti, zato što kur'anski tekst i ne određuje da se koristi kora drveta iz Mekke. Zapravo, ogrlice bi se mogle posmatrati kao prepoznatljivi znak kojim se naglašava nepovredivost ljudi, kao i životinja koje ih nose. Zapravo, nema dokaza koji bi poduprli Mudžahidove tvrdnje o derogaciji.

Et-Taberi kaže da se, prema mišljenju većine egzegeta, Božija zapovijed vjernicima da ne krše svetost "ljude koji su krenuli ka Časnom hramu, želeći nagradu i naklonost Gospodara svoga" (5:2), odnosi samo na mnogobošce. Međutim, on dalje napominje:

Nema sumnje da je to ["ljude koji su krenuli ka Časnom hramu želeći nagradu i naklonost Gospodara svoga"] derogirano ajetom "ubijajte mnogobošce gdje

399 Muhammed ez-Zevajti, *Tefsir ed-Dahhak* (Kairo: Dar es-selam, 1999), vol. 1, str. 316.

400 Muhammed Abd es-Selam Ebu en-Nail, *Tefsir el-imam Mudžahid ibn Džabr* (Nasr: Dar el-fikr el-islami el-hadise, 1989), str. 299.

401 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 4, str. 400.

402 Muhammed ez-Zevajti, *Tefsir ed-Dahhak* (Kairo: Dar es-selam, 1999), vol. 1, str. 398.

403 Bedruddin ez-Zerkeši, *el-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-džil, 1988), vol. 1, str. 194.



god ih nađete, zarobljavajte ih, opsjedajte i na svakom prolazu dočekujte!..." (9:5), jer bi bilo protivvrječno istovremeno naređivati nepovredivost pagana i borbu protiv njih. Postoji konsenzus među učenjacima da se *ljudi rata među mnogobošcima u borbi mogu ubiti*. Pod uvjetom da se *pod mnogobošcima podrazumijevaju ljudi rata*,⁴⁰⁴ nema sumnje da je on [5:2] derogiran.⁴⁰⁵

Et-Taberijev iskaz izravno pokazuje da je on svoj zaključak o derogaciji donio u vezi s onim mnogobošcima koji su ljudi rata. Dakle, jasno je da pod derogacijom et-Taberi podrazumijeva čin spificiranja opće norme ajeta, a ne njegovu zamjenu. Međutim, takav zaljučak ne računa na postojanje miroljubivih mnogobožaca, o kojima ajet 5:2 govori. Zapravo, dvosmislena priroda termina derogacija i to što et-Taberi ne razlikuje ratnohuškačke i miroljubive mnogobošce otvara put spekuliranju i pogrešnim zaključcima.

Još je važnije to što postoje drugi učenjaci koji zaključuju da je ajet 5:2 *muhkem*, to jest nije podložan derogaciji. Naprimjer, ez-Zamahšeri spominje riječi el-Hasana el-Basrija: "Ništa nije derogirano u suri *el-Ma'ide*."⁴⁰⁶ Slično, Ebu Mejsare kaže: "Postoji osamnaest obaveza, farzova, u suri *el-Ma'ide*, i ništa nije derogirano."⁴⁰⁷ Osim toga, ez-Zamahšeri pripisuje Poslaniku jedan hadis, u kojem kaže:

Sura *el-Ma'ida* posljednja je objavljena sura Kur'ana, pa šta u njoj nađete da je dozvoljeno, uzmite kao dozvoljeno, a šta je zabranjeno uzmite kao zabranjeno.⁴⁰⁸

Sadržaj ovog konkretnog hadisa prenosi el-Kasim ibn Selam u knjizi *Fada'il el-Kur'an*, preko sljedećeg lanca prenosilaca: "Prenosi se od Ebu el-Jemana, od Ebu Bekra ibn Abdullaha ibn Ebu Merjem, od Dumre ibn Habiba i 'Atijje ibn Kajsa, koji je rekao: 'Poslanik – neka je mir na njega – rekao je...'" i onda naveo gornji hadis.⁴⁰⁹

Međutim, ovaj lanac prenošenja ima prekid između Dumre ibn Habiba i 'Atijje ibn Kajsa i Poslanika. Drugim riječima, u lancu je izostavljeno ime nekog Poslanikovog druga, jer su i Dumra ibn Habib⁴¹⁰ i Atijja ibn Kajs⁴¹¹

404 Istaknuo istraživač.

405 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 4, str. 400–401.

406 Muhammed ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 1, str. 590.

407 Ibid.

408 Ibid.

409 el-Kasim ibn Selam, *Fada'il el-Kur'an ve ma'alimuh ve adabuh*, ur. Ahmed el-Hajjati (Kraljevina Maroko: Vizara el-evkaf ve eš-šu'un el-islamijja, 1995), vol. 2, str. 45, no. 444.

410 Ibn Hadžer el-'Askalani, *Takrib et-tehziib* (Bejrut: Mu'assese er-risale, 2001), vol. 1, str. 229.

411 Ibid., vol. 3, str. 115–116.



sljedeća generacija (*tabi'un*). Zbog ovog diskontinuiteta, hadis se označava kao *mursel* (hadis koji ide samo do sljedeće generacije) i klasificira kao slab (*da'if*). Osim toga, jedan od prenosilaca, Ebu Bekr ibn Abdullah ibn Ebu Merjem, podvrgnut je kritikama i učenjaci u području hadisa saglasni su o tome da je kao prenosilac hadisa slab.⁴¹² Iako ovaj konkretan hadis ez-Zamahšeri kritizira kao dokaz za pobijanje derogacije u suri *el-Ma'ida*, on je slab, pa stoga ne može biti prihvaćen. Unatoč tome, postoji drugi hadis u kojem se prenosi isto značenje, ali preko drugog lanca prenosilaca, a koji se klasificira kao vjerodostojan. Ahmed ibn Hanbel prenosi ga ovako:

Prenosi se od Abdurrahmana ibn Mehdija da je rekao: Rekao nam je Mu'avija, a njemu Ebu ez-Zahirija, od Džubejra ibn Nufejra, da je rekao: "Posjetio sam Aišu i upitala me je: 'Učiš li suru *el-Maide*?' Odgovorio sam 'Da, učim.' Ona reče: 'To je posljednja objavljena sura, zato šta god u njoj nađete da je dozvoljeno, to smatrate dozvoljenim, a što u njoj nađete da je zabranjeno, to smatrate zabranjenim.' Pita sam je i o Poslanikovom moralu, a ona mi je odgovorila: 'Njegov moral bio je Kur'an.'"⁴¹³

Nakon pomnog ispitivanja, Šuajb el-Arnaut zaključuje da je ovaj lanac prenosilaca vjerodostojan i da su svi prenosioci pouzdani (*sikat*).⁴¹⁴ Isti hadis prenosi i el-Hakim u *el-Mustedreku*, gdje zaključuje da je "hadis vjerodostojan i u skladu s uvjetima *Dva šejha*",⁴¹⁵ ali ga oni ne navode.⁴¹⁶ Stoga, ako se uzmu zajedno, oba hadisa čine pouzdan dokaz za to da je *el-Ma'ide* posljednja objavljena sura. U skladu s tim, ez-Zerkešijev hronološki redosljed kur'anskih poglavlja, definira suru *el-Ma'ide* kao posljednju objavljenu suru. Također, zapaža da je u Oproštajnom govoru (na posljednjem hadždžu) Poslanik govorio ajete iz sure *el-Ma'ide*. Nakon što je Poslanik Muhammed održao govor, objavljeni su sljedeći kur'anski ajeti:

Sada sam vam vjeru vašu usavršio i blagodati Svoju prema vama upotpunio i zadovoljan sam da vam islam bude vjera. (*el-Ma'ide*, 5:3)⁴¹⁷

412 Ibid., vol. 4, str. 490.

413 Ahmed ibn Hanbel, *el-Musned*, (Kairo: Dar el-hadis, 1995), vol. 17, str. 623, no. 25424).

414 Ahmed ibn Hanbel, *Musned el-Imam Ahmed*, ur. Šuajb el-Arnaut (Bejrut: Mu'assese er-risale, 2001), vol. 42, str. 353, no. 57425.

415 Pod terminom "Dva šejha" u području hadisa podrazumijevaju se el-Buhari i Muslim.

416 Muhammed el-Hakim, *el-Mustedrak 'ala es-Sahihajn*, ur. Mustafa Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijje, 1990), vol. 2, str. 340, no. 3210.

417 Bedruddin ez-Zerkeši, *el-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-džil, 1988), vol. 1, str. 194.



Ez-Zerkešijevu tvrdnju podupire Omer ibn el-Hattab, koji pripovijeda da mu je neki jevrej jednom rekao:

“O, zapovjedniče vjernika! Postoji ajet u vašoj Časnoj knjizi koji svi vi (muslimani) učite, a da je nama on objavljen, taj dan (na koji je objavljen) uzeli bismo kao svetkovinu.” Omer ibn Hattab je upitao: “Koji je to ajet?” Jevrej je odovorio: “Danas sam vam vjeru vašu usavršio, Svoju blagodat prema vama upotpunio, i zadovoljan sam da vam vjera bude islam” (5:3). Omer je odgovorio: “Bez sumnje, mi znamo kada je taj ajet objavljen Poslaniku. Bio je petak i Poslanik je stajao na Arefatu (tj. dan hadždža).”⁴¹⁸

Pod ovakvim okolnostima, i s obzirom na to da je *el-Ma'ida* posljednja sura objavljena Poslaniku, svaka tvrdnja o derogaciji, bilo što se tiče sure općenito ili, konkretnije, u pogledu ajeta 5:2, smatra se nelogičnom. Ovaj su zaključak poduprla mišljenja Ebu Muslima el-Isfahanija,⁴¹⁹ Muhammeda Ebu Zehre,⁴²⁰ Muhammeda el-Gazalija⁴²¹ i drugih učenjaka koji za derogaciju ne vide apsolutno nikakva razloga u cijelom Kur'anu.

Ukratko, historijska analiza otkriva da ne postoji nijedan vjerodostojan dokaz da podupre tvrdnju o derogaciji ajeta 5:2. Osim toga, i hronološki redosljed sure *el-Ma'ide*, kao i vjerodostojni hadis o njoj, čine presudan dokaz da se ništa iz sadržaja sure ne može podvrgnuti derogaciji.

Rečenica “Jedni drugima pomažite (*ta'āvenū*) u dobročinstvu i čestitosti”, koja govori o cilju saradnje, jest drugo pitanje za razmatranje. Ono se odnosi na isključivo ograničenje opsega imperativa *ta'āvenū*, ili saradnje (koju je na engleski kao *help* preveo Yusuf Ali). Naprimjer, et-Taberi ograničava ovu saradnju na vjernike i kaže: “Značenje ‘saradnje u dobročinstvu i čestitosti’, (5:2), jeste da se – O, vjernici – pomažu međusobno u dobročinstvu.”⁴²² Da bismo odbacili ovo isključivo značenje, treba da ispitamo tekstualni kontekst i značenja ajeta 5:2.

U pogledu tekstualnog konteksta ajeta, prva stvar koja se uočava jest da, od samog svog početka, sura obuhvatno naređuje ispunjenje svih ugovora i obaveza: “O, vjernici, ispunjavajte svoje obaveze!” (*el-Ma'ide*, 5:1)

Svrha arapskog određenog člana *el*, stavljenog uz riječ obaveze, *el-ukud*, jeste da pokaže uključivost svih obaveza, *istigrak el-džins*.⁴²³ Drugim

418 Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, prev. Muhammad Muhsin Han (Bejrut: Dar el-'arabijje, 1985), vol. 1, str. 38, no. 43.

419 Muslimanski učenjak (u. 934), koji je utjecao na Fahrudina er-Razija.

420 Muhammed Ebu Zahre, *Zahre et-tefasir* (Dar el-fikr el-'arebi, n. d.), vol. 1, str. 41.

421 Muhammed el-Gazali, *Nazarat fi el-Kur'an* (Kairo: Nehda Misr, 2005), str. 194.

422 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 4, str. 405.

423 Muhammad ibn Ašur, *Tefsir et-tehrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 3, str. 74.



riječima, gramatička funkcija određenog člana ukazuje na to da su vjernici dužni izvršavati ugovore i obaveze jednako prema svim ljudima. Zapravo, ovo je jedna vrsta obuhvatne saradnje u dobročinstvu.

Treba pogledati i tekstualni kontekst ajeta 5:5, koji govori o hrani i o čestitim ženama sljedbenika Knjige, koje su dozvoljene muslimanima. Ako je saradnja značila saradnju isključivo među samim muslimanima, zar ne bi takav propis onda bio vrlo kontroverzan? Zapravo, sura *el-Ma'ide* opsežno se bavi temama koje se odnose na sljedbenike Knjige, a to, skupa s naslovom sâme sure, naglašava potrebu inkluzivne saradnje, zasnovane na dobročinstvu i čestitosti.

A u ovome ne možemo zanemariti cjelokupni kontekst Kur'ana, koji također ne podržava isključivost u saradnji. To je tako uglavnom zbog toga što Kur'an na mnogim mjestima podstiče inkluzivnu saradnju s drugima u dobročinstvu. Tako, naprimjer, u suri *et-Tevbe* nalazimo:

Ako te neki od mnogobožaca zamoli za zaštitu, ti ga zaštititi, da bi saslušao Allahove riječi, a potom ga otpremi na mjesto pouzdano za njega. To zato što oni pripadaju narodu koji ne zna. (*et-Tevbe*, 9:6)

Ovaj ajet (objavljen u jednoj od posljednjih medinskih sura) jasno podstiče lijepo ophođenje prema mnogobošcima. Stoga, sve dok je islamski pojam saradnje s drugima reguliran dobročinstvom i čestitošću, u najmanju ruku nelogično je pretpostaviti da je ona ograničena isključivo na muslimane. Čak je, prema Kur'anu, mogući ishod inkluzivne saradnje uzajamna ljubav:

Allah će sigurno uspostaviti ljubav između vas i onih s kojima ste u zavadi; Allah je svemoćan; Allah mnogo prašta i On je samilostan. (*el-Mumtahine*, 60:7)

Zatim, što se tiče tekstualnih značenja ajeta 5:2, usredotočit ćemo se na dio koji je direktno povezan s imperativom saradnje:

...I neka vas mržnja koju prema nekim ljudima nosite, zato što su vam spriječili pristup Časnom hramu, nikako ne navede da ih napadnete! Jedni drugima pomažite u dobročinstvu i čestitosti, a ne sudjelujte u grijehu i neprijateljstvu; i bojte se Allaha, jer Allah strašno kažnjava. (*el-Ma'ide*, 5:2)

Ovaj ajet govori o historijskom konfliktu koji se desio između mnogobožaca i muslimana na Hudejbiji, kada su prvi spriječili potonje, među kojima



je bio i Poslanik, da posjete Kabu. Konkretnije, s ciljem sprečavanja muslimana da počine mogući grijeh, ajet, s jedne strane propisuje odvajanje od historijskog konteksta sukoba, a s druge strane, naređuje saradnju u dobročinstvu i čestitosti. Ova dva imperativa spojena su konjukcijom, u arapskoj gramatici poznatoj kao *vav el-'atf* (posebna vrsta veznika "i"), koja ukazuje na odnos između dvije naredbe. Drugim riječima, ovaj ajet utvrđuje saradnju u jednom inkluzivnom smislu, na časnoj osnovi, odvojenoj od historijskog sukoba. Dakle, funkcijom veznika *vav el-'atf*, prošlo vrijeme usklađuje se sa sadašnjim.⁴²⁴

Ideja pomirenja prošlosti i sadašnjosti putem inkluzivne saradnje u dobročinstvu i čestitosti može se izvesti iz ez-Zamahšerijevog komentara ovog ajeta. On napominje da saradnja u dobročinstvu i čestitosti znači opraštati, dok zabrana saradnje u grijehu i neprijateljstvu znači ne svetiti se.⁴²⁵ Jasno je da su oni kojima bi trebalo opraštati i ne svetiti im se – mnogobošci. To, dalje, podrazumijeva da saradnja u dobročinstvu i čestitosti, prema Kur'anu, ima humanističke dimenzije. Nadalje, Ibn Ašur definira naredbu o saradnji u dobročinstvu i čestitosti kao razlog (*ta'ilil*) za zabranu osvete.⁴²⁶ Mi trebamo jedni iz drugih, kao ljudskih bića, izvlačiti dobro. Uopćeno govoreći, ovo znači da je saradnja u dobročinstvu i čestitosti po sebi pravac moralnog djelovanja, koji je Kur'an postavio kao glavni cilj ljudskih odnosa.

Humanističke dimenzije saradnje u dobroti živopisnije su predstavljene u el-Kurtubijevom komentaru ovog ajeta. On ukazuje na to da se "Božiji propisi o saradnji u dobročinstvu i čestitosti tiču svih ljudi".⁴²⁷ Što je još značajnije, u svom komentaru ajeta 5:2, Ibn el-Kajim el-Dževzije zaključuje da je "svrha ljudskih odnosa saradnja u dobročinstvu i čestitosti [...] takva jedna svrha u saglasju je s božanskom mudrošću stvaranja ljudi u stalnoj potrebi da pomažu jedni drugima i da sarađuju".⁴²⁸ Stoga, osim što je inkluzivan, el-Dževzijev zaključak također definira cilj saradnje u dobročinstvu i čestitosti kao nepromjenljivi božanski zakon na ovom svijetu.

Stoga, i tekstualni kontekst i tekstualna značenja ajeta 5:2 dokazuju da je opseg imperativa pozitivne saradnje univerzalan i isključuju svako ekskluzivističko tumačenje u tom smislu.

424 Suptilne nijanse konjukcije *vav el-'atf* gube se u engleskom prijevodu.

425 Muhammed ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 1, str. 591.

426 Muhammad ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 3, str. 87.

427 Muhammed el-Kurtubi, *el-Džami' li 'ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), vol. 3, str. 18.

428 Ibn Kajjim el-Dževzije, *Zad el-muhadžir*, ur. Said Ibrahim Sadik (Kairo: Dar el-hadis, n. d.), str. 10.



Što se tiče civilizacijskog konteksta sadašnjeg svijeta, imamo dokaz bez premca koliko je značajan ovaj pojam za miroljubivu koegzistenciju čovječanstva. Univerzalna saradnja među ljudima u dobrim djelima ima možda dublje odjeke nego ikada prije u vremenu u kojem svjedočimo sve većoj globalnoj integraciji i potrebi za globalno održivim mirom. Dakle, to bi mogao biti jedan od razloga zašto neke moderne egzegete naglašavaju cilj saradnje u dobročinstvu i čestitosti kao nezamjenjivi društveni princip. Naprimjer, Rida kaže da je "saradnja jedan od stubova društvenog vođenja u Kur'anu".⁴²⁹ Naravno, činjenica je da su ljudi prirodno usmjereni na saradnju u bilo kom smislu, međutim, Kur'an ih vodi ka onoj vrsti saradnje koja se odnosi na dobročinstvo i čestitost, a zabranjuje saradnju u grijehu i neprijateljstvu. Tako se dobročinstvo (*birr*) u ajetu 5:2 razumijeva u najširem smislu, i znači moralno ponašanje prema ljudima i uključuje ljudska prava.⁴³⁰ S druge strane, neprijateljstvo, ili bolje reći agresija (*ʿudvān*), razumijeva se u najširem smislu kao nemoralno ponašanje prema ljudima, tj. agresiju protiv ljudskog života, imetka i dostojanstva.⁴³¹

Drugi moderni egzegeta, et-Tabatabai, definira saradnju u dobročinstvu i čestitosti, i odbijanje saradnje u grijehu i neprijateljstvu, kao "principe islamske religije".⁴³² Što je još upečatljivije, eš-Ša'ravi tvrdi: "Saradnja u dobročinstvu i čestitosti ono je što čini vjeru univerzalnim pitanjem."⁴³³ Eš-Ša'ravi tvrdnja od vrhunske je važnosti za proces normativnog religijskog pluralizma, jer ta tvrdnja postavlja univerzalnost islama na osnovu inkluzivne saradnje u dobročinstvu i čestitosti. Ovdje valja istaknuti paradoks s kojim se zagovornici derogacije suočavaju, a to je da traže ograničenje saradnje s "drugima", a istovremeno revnosno pozivaju te "druge" u univerzalni islam.

Ukratko, neki klasični izvori kur'anske egzegeze smatraju ajet 5:2 derogiranim, dok drugi smatraju da se imperativ saradnje vjernika odnosi samo na muslimane. Takva tumačenja, s jedne strane, odaju utisak da je islam u potpunosti jedna ekskluzivistička religija, a, s druge strane, otvaraju veliki prostor za spekulaciju i pogrešne zaključke. Međutim, kako analiza ajeta 5:2 pokazuje, imperativ saradnje u dobročinstvu i čestitosti ne može se podvrgnuti ni derogaciji, ni ograničenju. Stoga, univerzalnost

429 Muhammed R. Rida, *Tefsir el-menar* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 6, str. 107.

430 Abd er-Rahman es-Sadi, *Tefsir el-kerim er-rahman fi tefsir kelam el-mennan* (Bejrut: Mu'essase er-risale, 2000), str. 219.

431 Ibid.

432 Muhammed et-Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essese el-a'lami, 1997), vol. 5, str. 166.

433 Muhammad eš-Ša'ravi, *Tefsir eš-Ša'ravi* (Kairo: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 5, str. 2906.



kur'anskog propisa o saradnji u dobročinstvu i čestitosti može služiti kao glavni cilj normativnog religijskog pluralizma u smislu međusobne saradnje u zajedničkom religijskom području.

[3] NADMETANJE S DRUGIMA U ČINJENJU DOBRIH DJELA – ZAJEDNIČKI DOPRINOS TESĀBUK

U prethodnim odjeljcima do sada smo govorili o dvama glavnim ciljevima normativnog religijskog pluralizma u Kur'anu: znanje o drugima i saradnja s drugima. Kako je objašnjeno, ovo prvo označava potrebu uzajamnog razumijevanja, dok ovo drugo upućuje na zajedničko sudjelovanje u procesu religijskog pluralizma.

U ovom odjeljku ispitujeemo treći kur'anski imperativ, a to je nadmetanje s drugima u činjenju dobrih djela. Budući da čini važan cilj normativnog religijskog pluralizma, za razliku od prethodna dva, ovaj naglašava važnost aktivnog sudjelovanja. Uzeti kao cjelina, ova tri cilja vidimo kao kretanje naviše, od pukog razumijevanja, preko saradnje, do aktivnog učešća, čime se religijski pluralizam transformira u jedan dinamičan proces.

Cilj nadmetanja u dobrim djelima izvodi se uglavnom iz dva kur'an-ska ajeta:

Svako se okreće prema svojoj Kibli,⁴³⁴ a vi se potrudite da druge, čineći dobra djela, pretečete! Ma gdje bili, Allah će vas sve sabrati – Allah, zaista, sve može. (*el-Bakare*, 2:148)

...svima vama smo zakon i pravac propisali. A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje, zato se natječite ko će više dobra učiniti; Allahu ćete se svi vratiti, pa će vas On o onome u čemu ste se razilazili obavijestiti. (*el-Ma'ide*, 5:48).

Općenito govoreći, značenje oba ajeta usmjereno je ka ideji da se, uprkos postojanju razlika, naponi trebaju koncentrirati oko takmičenja jednih s drugima u dobrim djelima. Tako se propis nadmetanja s drugima u kontekstu raznovrsnosti može smatrati važnim ciljem normativnog religijskog pluralizma.

Međutim, neke klasične kur'anske egzegete još jednom su ograničile opseg ovog ajeta, uzevši jedno isključivo značenje ideje nadmetanja jed-

434 Ovo je alternativni prijevod (na engleski) Abdullaha Yusufa Alija.



nih s drugima u dobrim djelima, tako da se ona odnosi samo na muslimane, a ne na cijelo čovječanstvo. Zapravo, ekskluzivistički pristup dominira u ovim izvorima. Naprimjer, et-Taberi komentira ajet 2:148:

Ono što Bog poručuje Svojim riječima "potrudite se da druge, čineći dobra djela, pretečete" (2:148) jest ovo: [ovdje et-Taberi direktno govori u ime Boga] Objasnio sam vam istinu, o, vjernici, i vodio vas da se okrenete kibli, od koje su jevreji, kršćani i druge zajednice odlutali. Zato, kao znak zahvalnosti svom Bogu, krenite da činite dobra djela... A da ne biste zastranili kao prethodne zajednice, okrećite se kibli i nemojte je izgubiti kao što su je oni izgubili.⁴³⁵

Et-Taberi ovaj iskaz podupire citirajući Katadu, prema kojem je značenje riječi "potrudite da druge, čineći dobra djela, pretečete" (2:148) znači ne biti poražen s obzirom na *kiblu*.⁴³⁶

Ipak, istovremeno se pokazalo da su neke od ovih klasičnih pretpostavki nedosljedne u pogledu tvrdnji o ekskluzivnosti. Naprimjer, dok natjecanje u dobrim djelima, iz ajeta 2:148, et-Taberi ograničava samo na muslimane, kad je riječ o ajetu 5:48, on očigledno ukida ovo ograničenje, i uključuje sve ljude. To se može razumjeti iz konteksta njegovog komentara ajeta 5:48, a jasnije iz toga što se upotrebljava opća riječ *nās* (ljudi). Prema et-Taberiju, značenje "zato se natječite ko će više dobra učiniti" (5:48), treba razumjeti kao "krenite – o, ljudi⁴³⁷ – da činite dobra djela i da se približite svom Bogu".⁴³⁸

Nedosljednost se opet javlja u Ibn Ašurovim komentarima o ova dva ajeta. Što se tiče ajeta 2:148, on, čini se, zauzima vrlo isključiv stav, i kaže da se imperativ natjecanja u dobrim djelima odnosi samo na muslimane, da se ne bi upuštali u kakvu raspravu sa sljedbenicima Knjige o *kibli*, nego da napore usmjere na rješavanje problema muslimanskog društva.⁴³⁹ On, neočekivano, zauzima inkluzivni stav kad je riječ o ajetu 5:48, u pogledu iskaza o raznovrsnosti i prihvata da se nadmetanje, u svim vrlinama navedenim u ajetu, odnosi na cijelo čovječanstvo. Objašnjava da je različitost rezultat čovjekove slobode izbora, koju je Bog dao svim ljudima. Zato mudrost međusobnog natjecanja ljudi u dobrim djelima znači doći do istine u znanju, moralu i vjerovanju.⁴⁴⁰

435 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 2, str. 33.

436 Ibid.

437 Isticanje moje.

438 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 4, str. 614.

439 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 1, str. 42.

440 Ibid., vol. 3, str. 224.



Stoga, ono što u objašnjenjima ovih dvaju ajeta imamo u egzegetskim izvorima jest ili apsolutna ekskluzivnost ili nesistematska inkluzivnost, koje ne uspijevaju naglasiti da je kur'anski propis o nadmetanju u dobrim djelima univerzalni cilj ljudskih odnosa. Da bismo dokazali ovu potonju tvrdnju, potrebno je da prvo ispitamo tekstualni kontekst u kojem ovi ajeti stoje. U tom pogledu, treba napomenuti da su i sura *el-Bakare* i sura *el-Ma'ide* – medinske, što znači da su ovi ajeti objavljeni u jednom raznovrsnom društvu. Zbog toga je vjerovatnije da je svrha ovih ajeta uvažavati raznovrsnost kao ovozemaljsku činjenicu i iz nje izgraditi jedan univerzalni cilj, nego stvarati homogeno društvo.

Zapravo, tekstualni kontekst oba ova ajeta ide u prilog univerzalnosti cilja nadmetanja u dobrim djelima. Ako gledamo ajet 2:148, vidimo kako je raznolikost kao ovozemaljska činjenica potvrđena diskusijom o *kibli*. Kur'an kaže da se nijedna zajednica nikada neće okretati *kibli* druge zajednice. To je zato što "svako se okreće prema svojoj kibli" (2:148). Prema Ibn Ašuru, *vidžhe* znači "način razmišljanja" (2:148),⁴⁴¹ dok eš-Ša'ravi kaže da značenje riječi *vidžhe* podrazumijeva slobodu izbora.⁴⁴² Stoga, u ovom tekstualnom kontekstu, ovaj ajet podrazumijeva da su kognitivni sistemi kod ljudi različiti, ali, bez obzira na tu činjenicu, treba postojati zajednički cilj nadmetanja u dobrim djelima (*festebiku el-hajrat*).

U pogledu ajeta 5:48, nema neslaganja o tome da se on javlja u tekstualnom kontekstu diskusije o tri božanske objave, Tore (Tevrata), Evanđelja (Indžila) i Kur'ana. Zato er-Razi kaže da je "svima vama smo zakon i pravac propisali" upućeno jevrejima, kršćanima i muslimanima.⁴⁴³ Osim toga, ovaj ajet eksplicitno ukazuje na raznovrsnost kao neospornu činjenicu u ovom životu: "A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onom što vam propisuje, zato se natječite ko će više dobra učiniti" (5:48). Zato se, historijskim, kao i tekstualnim kontekstom oba ajeta može opravdati tvrdnja da ovi ajeti iz raznovrsnosti grade inkluzivni cilj nadmetanja u dobrim djelima.

Iskaz "natjecati se u dobru" (*festebiku-l-hajrāt*) (2:128; 5:48) jest imperativ, gdje se arapski glagol *festebiku* uglavnom prevodi⁴⁴⁴ kao 'natječite se', 'takmičite se' ili, jednostavno, 'trka'. Međutim, šta je precizno značenje *festebikū*? Važno je pogledati kako se ova riječ upotrebljava u

441 Ibid., vol. 2, str. 42.

442 Muhammed eš-Ša'ravi, *Tefsir eš-Ša'ravi* (Kairo: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 1, str. 638.

443 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 6, str. 14.

444 * Autor govori o prijevodu na engleski: *strive together as in a race, vie with one another, race*. Prim. prev.



Kur'anu, a najrelevantnija je njena upotreba u suri *Jusuf*: "I njih dvoje prema vratima potrčашe" (*Jusuf*, 12:25).

Ovaj ajet ilustrira jedan dinamičan događaj u kojem se Jusuf i azizova⁴⁴⁵ žena utrkuju do vrata koja je ona zaključala. Iz različitog razloga žele stići ondje prvi. Njen je pokušaj da ga zavede, a njegov da pobjegne iz sobe. Trka, zato, nema uobičajeni cilj.

U jednom drugom dijelu sure *Jusuf* spominje se riječ *istebak*: "Bili smo otišli da se trkamo" (*Jusuf*, 12:17). Ovdje, međutim, umjesto dinamičke akcije kao u 12:25, riječ *nestebik* u ajetu se tumači kao dokaz isticanja ljudi u određenoj aktivnosti.⁴⁴⁶

Stoga kur'anska upotreba riječi *istebak* pokazuje da ona ima konotacije dinamičke akcije (čiji cilj može biti pozitivan ili negativan), kao i dokaz izvrsnosti u određenoj aktivnosti u grupi ljudi.

Pod ovim okolnostima, imperativ *festebiku-l-hajrat*, "natječite se ko će više dobra učiniti" (2:148, 5:48), može se razumjeti i kao ostvarivanje cilja aktivnog i dinamičnog doprinosa i kao isticanje, najbolje što možemo, u djelima da se postignu ciljevi (sve do sada ovo je natjecanje ka časnim ciljevima). A ovo se odnosi i na proces normativnog religijskog pluralizma. Budući da se natjecati može i s pozitivnim i s negativnim ciljem, Kur'an ograničava čin natjecanja samo na plemenite i čestite ciljeve, a ne odobrava nikakvo natjecanje u grijehu, prijestupima ili s nekom zlom namjerom:

Vidiš mnoge od njih kako u grijehе i nasilje srljaju i kako ono što je zabranjeno jedu; ružno li je to kako postupaju. (*el-Maide*, 5:62)

Zapravo, ove ideje nadmetanja i dobrote u Kur'anu nose proces normativnog religijskog pluralizma ka plemenitom i humanom cilju, dok, istovremeno, sprečavaju da služi u sramotne ciljeve. U tom pogledu, promišljajući ajet 5:48, kršćanski teolog Grodz kritički zapaža da:

Ideja takmičenja ili nadmetanja, spojena s dobrotom, neprikladna je u savremenom zapadnom svijetu, gdje se ovi termini u novije vrijeme više povezuju s nemoralnim postizanjem vlastitih ciljeva. U takvom pristupu, drugi ljudi se, u osnovi, tretiraju kao objekti-rivali, protivnici ili, u najgorem slučaju, neprijatelji. Stoga, one postaju više prepreka nego izvor nadahnuća.⁴⁴⁷

445 Aziz: plemićka titula ili dvorski službenik visokog ranga.

446 Muhammed eš-Ša'ravi, *Tefsir eš-Ša'ravi* (Kairo: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 11, str. 6884–6885.

447 Stanislaw Grodz, "Vie with Each Other in Good Works": What Can a Roman Catholic Missionary Order Learn from Entering into Closer Contact with Muslims?", *Islam and Christian-Muslim Relations*, (Routledge, 18, 2007), str. 207.



Drugo značenje koje se može izvesti iz *festebiku el-hajrat* jest da jedni s drugima teže moralnom i duhovnom razvoju, koji, potom, pozitivno utječe na druge aspekte svakodnevnog života. Ne treba reći da je, u kontekstu sadašnjeg svijeta, potreba za moralnim i duhovnim razvojem od takve životne važnosti da su sve religije saglasne o njegovom imperativnom razvoju i napretku. Još jednom vrijedi citirati jedno kršćansko gledište o značenju *festebiku el-hajrāt*. Stoga, prema Grodzu:

Kako ja shvatam, "natjecanje u dobrim djelima" podrazumijeva neku vrstu plemenitog nadmetanja koje nadahnjuje i podstiče ljude na ono što je dobro. Tu ima mjesta za poštenje i vjerodostojnost, ali ne i za pretvaranje. "Natjecanje u dobrim djelima" također znači i težnju ka duhovnom razvoju, tako da se ne vrši nikakav pritisak na druge da prihvate nečije gledište i uvjerenja, ali, u isto vrijeme, daje priliku da se nenametljivo predstavi duhovno bogatstvo jedne religije sljedbenicima drugih religija i kreativno iskoristi bogatstvo drugih tradicija.⁴⁴⁸

Ukratko, kur'anski propis o natjecanju u dobrim djelima je, u mnogim egzegetskim izvorima, ograničen isključivo na muslimane, ili se, ne tako sistematično, naglašava kao univerzalni cilj ljudskih odnosa. Međutim, ispitivanje kur'anskog tekstualnog, kao i ukupnog konteksta, te sadašnjeg civilizacijskog konteksta, otkriva imperativ da nadmetanje u dobrim djelima bude univerzalna kur'anska naredba. Stoga, proističući iz tekstualnog konteksta koji diskutira o religijskim posebnostima, kur'anski imperativ čovječanstvu da se pozitivno nadmeće u svim vrlinama, zapravo ga podstiče i pobuđuje da dâ zdrav i aktivan doprinos, koji vodi ka izvrsnosti i napretku u društvu. U ovom smislu, kur'anski univerzalni propis o natjecanju u dobrim djelima predstavlja jedan od glavnih ciljeva normativnog religijskog pluralizma.

[4] MEĐUSOBNA PODRŠKA – TEDĀFU'

Još jedan važan cilj normativnog religijskog pluralizma kojeg Kur'an priznaje jest međusobna podrška religija. U poređenju s tri predhodna cilja religijskog pluralizma, tj. uzajamnog razumijevanja, saradnje i doprinosa, cilj međusobne podrške predstavlja pravi test za religijsku koegzistenciju. Kako religijski opredijeljeni ljudi mogu izraziti podršku religijama koje se razlikuju od njihove? U tom smislu, Kur'an ukazuje na to da se cilj uzajamne podrške

448 Ibid.



među religijama uveliko odnosi na zaštitu religijskih sloboda, koje su najvažniji temelj religijskog pluralizma. Drugo, on se odnosi na pitanje suzbijanja svakog ugnjetavanja i svake agresije na Zemlji.

Da bismo dalje razradili ovaj iskaz u pogledu cilja međusobne podrške, potrebno je da istražimo kur'anske ajete koji su relevantni za pitanje međuvjerske podrške. U tom pogledu, ajeti koji su od središnje važnosti za ovo pitanje nalaze se u suri *el-Hadždž*:

Dopušta se odbrana onima koje drugi napadnu, zato što im se nasilje čini – a Allah je, doista, kadar da ih pomogne –, onima koji su ni krivi, ni dužni iz zavijaja svoga prognani samo zato što su govorili: “Gospodar naš je Allah!” A da Allah ne suzbija neke ljude drugima, do temelja bi bili porušeni manastiri, i crkve, i havre, a i džamije u kojima se mnogo spominje Allahovo ime. A Allah će sigurno pomoći one koji vjeru Njegovu pomažu, – ta Allah je, zaista, moćan i silan. (*el-Hadždž*, 22:39–40)

Općenito govoreći, ovi ajeti definiraju ugnjetavanje, a posebno ograničavanje religijskih sloboda kao glavni razlog za dozvolu da se koristi fizička samoodbrana. Ovi ajeti, također, ukazuju na to da izostanak samoodbrane od ugnjetavanja neizbježno vodi ka tome da prevlada iskvarenost koja uništava religije.⁴⁴⁹

Međutim, ograničenje opsega ovih dvaju ajeta, kao i povoda za pretpostavljenu međusobnu podršku (ugnjjetavanje i ograničenje religijskih sloboda) vodilo je neke kur'anske egzegetske izvore da ih još jednom tumače isključivo. Naprimjer, u svom tumačenju “da Allah ne suzbija neke ljude drugima”, ez-Zamahšeri dijeli ljude na muslimane i nevjernike, te tvrdi da Bog nije nevjernike suzbio muslimanima, mnogobošci bi uništili sveta mjesta svih religija.⁴⁵⁰ Također, er-Razi komentira ovaj dio ajeta sa: “Bog daje dopuštenje sljedbenicima Njegove vjere da se bore protiv nevjernika.”⁴⁵¹ Čak i Tantawi u pogledu ovog ajeta nastavlja ograničavati propis o međusobnoj podršci (*tedafu'*) na pitanje vjerovanja i nevjerovanja.⁴⁵²

Čini se da je veći broj kur'anskih egzegeta, pod utjecajem određenih metodoloških shvatanja i određenih historijskih događaja, ograničio opseg međusobne podrške određenim ideološkim granicama, pa time i reducirao

449 Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Bristol: The Book Foundation, 2003), vol. 4, str. 570.

450 Muhammed ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Beirut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 3, str. 157.

451 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Beirut: Dar el-fikr, 2002), vol. 12, str. 40.

452 Muhammed Sejjid et-Tantawi, *et-Tefsir el-vesit li al el-Kur'an el-kerim* (Kairo: Matba'a es-sa'ade, 1985), vol. 9, str. 72.



univerzalnost kur'anskog cilja na isključivi cilj koji pripada jednoj grupi ljudi. S obzirom na ovo, potrebno je istražiti historijska, tekstualna i tematska značenja ovih ajeta kako bismo osporili ove ekskluzivističke tvrdnje.

U pogledu historijskog konteksta, ne prenosi se nikakav vjerodostojan povod objave za ove ajete. Međutim, ono što je nesumnjivo jasno iz sadržaja sure *el-Hadždž* jest to da je ona medinska. U skladu s tim, u hronološkom redu objavljivanja sura koji daje ez-Zerkeši, on navodi *el-Hadždž* kao medinsku suru.⁴⁵³ Drugo što upućuje na historijski kontekst jest to što su, prema et-Taberiju, oni koji su bespravno istjerani iz svojih domova bili muslimani koji su trpjeli religijski progon od mekanskih mnogobožaca. Stoga je do Hidžre (preseljenja muslimana iz Mekke u Medinu) doveo religijski progon.⁴⁵⁴

Spojivši ova dva zapažanja (da je *el-Hadždž* medinska sura i problem religijskog progona u Mekki), ono što možemo zaključiti jest da su ajeti 22:39–40 objavljeni u vrlo ranom periodu medinskog društva, ili ubrzo po preseljenju (*Hidžra*). Drugim riječima, dopuštenje da se bori u samoodbrani (objavljeno u pasivnom obliku *jukatelun*) od vjerskog progona koji su provodili Mekkanici, objavljeno je u multikulturnom društvu Medine, koja je ponudila azil muslimanima. Važno značenje ove objave u multikulturnoj sredini Medine – i što nema takve objave u homogenom društvu Mekke – jeste to što suzbijanje ugnjetavanja zahtijeva ujedinjeni front, to jest inkluzivnu uzajamnu podršku među religijama. Dakle, to je mogao biti razlog što je Poslanik, ubrzo po dolasku u ovaj grad, donio *Medinski ustav*, kojim je u stvarnosti, pa time i praktično, ostvario cilj međusobne podrške, time što je ujedinio sve religijske grupe na osnovu zaštite ljudskih prava i odbacivanja ugnjetavanja.

Zapravo, značenja inkluzivnosti uzajamne podrške među religijama mogu se uočiti čak i ranije, u Mekki. Dobro je poznata činjenica da je Poslanik zatražio podršku od kršćana iz Abesinije, te historijska činjenica da je od kršćanskog učenjaka Varake tražio savjet, kao i podršku, što se izričito naglašava u Varakinom odgovoru, u kojem on Poslaniku nudi podršku:

Svakoga ko je donio nešto slično tome što si ti donio, napadali su. Ako poživim da dočekam tvoje vrijeme, pomoći ću ti koliko god budem mogao.⁴⁵⁵

453 Bedruddin ez-Zerkeši, *el-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: el-Mekteba el-'asrije, 1972), vol. 1, str. 194.

454 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 9, str. 162.

455 Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, prev. Muhammad Muhsin Han (Bejrut: Dar el-'arabijje, 1985), vol. 1, str. 3, no. 3.



U tekstualnom značenju ajeta 22:39–40 pokušat ćemo otkriti pravi razlog zbog kojeg je dopušteno boriti se protiv ugnjetavanja i vjerskog progona. To nije bilo neko ideološko gledište. Zato et-Taberi kaže da značenje “da Allah ne suzbija jedne ljude drugima”, treba razumjeti u najširem smislu koji uključuje sve ljude, jer Bog nije dao nikakav znak za ograničenje tog značenja.⁴⁵⁶ Dalje, eš-Ša’ravi jasno navodi da se ovaj ajet odnosi na cijelo čovječanstvo i da se ne može ograničiti klasifikacijom na vjernike i nevjernike. Još eksplicitnije, on kaže da ajet govori o problemu ugnjetavanja u svakom vremenu i na svakom mjestu.⁴⁵⁷ Stoga, u svrhu zaštite religijskih sloboda i suzbijanja ugnjetavanja, Bog je omogućio ljudima da se ujedine s ciljem zaštite svojih prava. Zbog toga Kur’an određuje da “Bog nije omogućio ljudima da se brane jedni od drugih” (Kur’an, 22:40), došlo bi do uništenja u smislu religije.^{458*}

Zapravo, kada spominje opasnost da bi u kontekstu vjerskog progona mogli biti srušeni manastiri, crkve, sinagoge i džamije, Kur’an podvlači važnost međusobnog pomaganja među religijama protiv ugnjetavanja. Osim toga, prema et-Tabatabaiju, ova opasnost od uništenja nije ograničena na fizičke aspekte bogomolja, nego i na cijelu religiju.⁴⁵⁹ Otuda jačanje odgovornosti vjera da bi djelovale inkluzivno, djelovanje na ujedinenom frontu, kako bi jedni drugima pomogli u suzbijanju ugnjetavanja i zaštiti religijskih sloboda.

Dakle, zaštita religijskih sloboda zahtijeva religijsku inkluzivnu podršku. Ako religije ne uspiju u ovome, rizikuju ne samo svoj opstanak nego i smisleno postojanje čovječanstva. Ovu činjenicu naglašava Kur’an u kontekstu Sinova Israilovih, njihovog ugnjetavanja i njihove borbe da steknu vjersku slobodu.⁴⁶⁰ Nakon što se ugnjetavanje uspješno ukloni, Kur’an zaključuje: “A da Bog nije omogućio ljudima da se brane jedni od drugih, iskvarenost bi zaista preplavila Zemlju” (2:252, prema Asadovom prijevodu).

Cilj uzajamne podrške među religijama, stoga, odnosi se na zaštitu religije, pa time i na zaštitu ljudskog života od svakovrsne iskvarenosti. Prema Ebu Zehri, zaštita religija u kontekstu islama znači zaštita svake religije, pa čak i religije zoroastrijanstva, jer je religioznost to što razlikuje

456 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-’ilmijje, 1999), vol. 9, str. 163–164.

457 Muhammad eš-Ša’ravi, *Tefsir eš-Ša’ravi* (Kairo: Ahbar el-jevni, 1991) vol. 16, str. 9838–9840.

458 * Autor navodi ajet po Asadovom prijevodu Kur’ana na engleski; ovdje ajet nije naveden po Korkutovom prijevodu. *Prim. prev.*

459 Muhammed et-Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur’an* (Bejrut: Mu’essese el-a’lami, 1997), vol. 14, str. 385–386.

460 Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (Bristol: The Book Foundation, 2003), vol. 1, str. 68.



ljude od drugih stvorenja. U ovom smislu, zaštita religija doživljava se kao zaštita najsvetijeg značenja ljudskog života.⁴⁶¹

Inkluzivnost cilja međusobne podrške podvučena je i tekstualnim kontekstom sure *el-Hadždž*, gdje se humanistički pristup doima kao glavno obilježje sure. Suru *el-Hadždž* čini 78 ajeta, u kojima je riječ "ljudi" (*nas*) spomenuta 15 puta. Što je još upečatljivije, sura započinje obraćanjem svim ljudima "O, ljudi" i završava se (u pogledu zadnjeg dijela sadržaja, tj. zadnje stranice) obraćanjem svim ljudima.

U kontekstu sadašnjeg svijeta, uzajamna podrška između različitih vjera postala je, bez sumnje, jedan od glavnih ciljeva velikog broja međunarodnih događaja i organizacija. A ovakav je razvoj od suštinske važnosti, s obzirom na to da su u sve nestabilnijoj klimi, u kojoj se spaljuju vjerski hramovi i u kojoj su meta bombaških napada, u kojoj spaljuju religijske vjerske tekstove i lahko vrijeđaju poslanike, i vjere i oni koji ih ispovijedaju dovedeni u opasnost. Zato je od vrhunske važnosti da protiv takve agresije sve religije sarađuju u klimi uzajamne saradnje, a ne konukrencije.

Ukratko, analiza je pokazala da su tvrdnje o ograničenju uzajamne podrške isključivo na muslimane, zasnovane samo na klasičnom mišljenju i da ih ne podupire niti jedan uvjerljiv argument. Ono što otkrivamo egzegetskom analizom ajeta 22:39–49 (primjenom sistematske metodologije), međutim, jeste da prakticiranje ove uzajamne podrške ne ovisi o nekom posebnom sistemu uvjerenja ili ideologiji. Zapravo, spektar ovog kur'anskog cilja univerzalno obuhvata sve strane, štiteći religijske slobode i odbijajući bilo kakvu vrstu ugnjetavanja. Zbog togase univerzalnost uzajamne podrške među religijama u kontekstu raznovrsnosti može naći u Kur'anu kao jedan od glavnih ciljeva normativnog religijskog pluralizma.

[5] ZAKLJUČAK

Neki izvori kur'anske egzegeze ograničavaju univerzalne ciljeve ljudskih odnosa isključivo na muslimane, dok su drugi izvori u ovom pogledu nedosljedni. Osim što su pisani u specifičnim historijskim okolnostima, koje su mogle utjecati na njihovo tumačenje, to što ovi izvori ne mogu sistematski prepoznati univerzalnost nekih općih ljudskih ciljeva, čini se proizlazi uveliko iz toga što nemaju holistički tematski pristup Kur'anu. Budući da smo u ovom poglavlju primijenili holistički tematski pristup,

461 Muhammed Ebu Zehre, *Tenzim el-islam li el-mudžtama'* (Kairo: Dar el-fikr el-'arebi, n. d.), str. 60.



otkrili smo da Kur'an univerzalno podržava četiri glavna cilja ljudskih odnosa, a to su, uzlazno raspoređeni:

- a) Međusobno razumijevanje – *ta'āruf*;
- b) Zajednički angažman – *ta'āvun*;
- c) Zajednički doprinos – *istibāk el-hajrāt*;
- d) Međusobna podrška – *tedāfu'*.

Uočava se da su sva četiri cilja spomenuta u medinskim surama. Drugim riječima, u jednom multikulturnom društvu. Spomenuti su, također, u tekstualnom kontekstu religijske raznovrsnosti, zbog čega služe kao glavna odredišta normativnog religijskog pluralizma. Ovo šire, inkluzivnije shvatanje, neposredno čini osnovu ili osovinu za proces izgradnje mira, gdje se ostvarivanje univerzalnog dobročinstva i čestitosti u kontekstu raznolikosti smatra konačnim ciljem normativnog religijskog pluralizma.



KUR'ANSKI PROPISI NAIZGLED PROTIVRJEČNI NORMATIVNOM RELIGIJSKOM PLURALIZMU

Nakon što smo egzegetki istražili kur'ansku koncepciju normativnog religijskog pluralizma, u smislu njegovih etičkih temelja, strukturnih elemenata i glavnih ciljeva, sljedeći važan korak jeste analizirati još jedan faktor. To su kur'anski propisi ili pojmovi koji naoko protivrječe pojmu religijskog pluralizma kakvog smo elaborirali. Ajeti o ovim propisima mogu se grupirati u dvije kategorije: oni koji se odnose na pitanje rata i borbe i imperativi koji se odnose na saveze s nemuslimanima.

Važno je istražiti ove ajete zbog toga što ih, osim toga što se pretpostavlja da protivrječe religijskom pluralizmu, historijski podupiru mišljenja učenjaka koja ne idu u korist izgradnji mira – što je stanovište koje nepotrebno negativno utječe na međuvjerske odnose. Osim toga, historijski shvaćene kao protivrječne normativnom religijskom pluralizmu, ove grupe ajeta često se citiraju kao dokaz koji potvrđuje ekskluzivistički stav o međuvjerskim odnosima. Tu je, također, i pitanje islamskog shvatanja ratovanja i savezništva. Ona predstavljaju teško područje da bi ih nemuslimani u zapadnom kontekstu pravilno shvatili, zbog čega vode ka spekulacijama, pa se često iznose pogrešne tvrdnje i zaključci u pogledu ovih dviju ideja. Naprimjer, u svom djelu *Bog, Muhammed i nevjernici* [*God, Muhammad and the Unbelievers*], David Marshall pokušava pokazati da onaj ko iskreno vjeruje u Boga instinktivno nastoji oponašati, kako stavom tako i djelom, božanski um, koji u slučaju islama, prema Marshallu, objavljuje rat nevjernicima. Autorovo viđenje muslimana kao Božijeg oružja za kažnjavanje nevjernika,



dovodi ga do toga da izvede zaključak da se, za muslimane, njihov odnos prema nemuslimanima uvijek zasniva na ratu.⁴⁶² Ovakav je zaključak moguć ako se, kao što to autor čini, zanemare suštinska pravila i uvjeti koji reguliraju hermeneutički proces kur'anske egzezeze.

S obzirom na problematična područja kao što su ova, u ovom poglavlju analizirat ćemo i objasniti značenje, kao i uzroke kur'anskih propisa o borbi i onih koji zabranjuju da se nemuslimani uzimaju za saveznike. U tome, cilj je unaprijediti progresivno tumačenje ovih ideja u svjetlu normativnog religijskog pluralizma. Zapravo, u ovom poglavlju nastoji se odgovoriti na pitanje protivrječe li kur'anska normativna učenja, iz ovog konkretnog ugla prema pitanju rata i savezništva, religijskom pluralizmu.

[1] ANALIZA KUR'ANSKOG STAVA O RATU, U KONTEKSTU NORMATIVNOG RELIGIJSKOG PLURALIZMA

Pitanje ratovanja u Kur'anu analizirat će se u kontekstu normativnog religijskog pluralizma. To znači da će se analizirati samo u smislu da li taj kur'anski propis protivrječi principima religijskog pluralizma. Ključ razumijevanja ovoga nalazi se u tome da se u Kur'anu utvrde razlozi muslimanima da se bore (*kitāl*). *Kitāl* i njegove izvedenice (iz jezičkog korijena *k-t-l*) u Kur'anu se konkretno upotrebljava za vojnu borbu i rat. Uočava se da termin "džihad" izlazi izvan predmeta ove analize i neće se ispitivati. Njegovo je značenje općenitije i također se odnosi na unutrašnju borbu, kao i na to da se čovjek trudi prema najvišim vlastitim mogućnostima, i na Božijem putu i u svakom aspektu života.

Analiza će se usredotočiti na tri glavna aspekta: historijsku pozadinu ratovanja u vrijeme kur'anske objave; morfološku analizu korijena *k-t-l* i nekih njegovih izvedenica; i tekstualnu i kontekstualnu studiju nekih kur'anskih ajeta koji sadrže naredbu o borbi.

Historijska pozadina ratovanja u vrijeme kur'anske objave

Metodološki govoreći, historijski je kontekst važan za hermeneutičko tumačenje kur'anskih ajeta, drugim riječima, ne treba ih odvajati od historijskog konteksta. Prema tome, da bismo jasno razumjeli kur'anski pojam

462 David Marshall, *God, Muhammad and the Unbelievers* (London: Curzon Press, 1999).



ratovanja, trebamo zamisliti historijsku klimu sličnu onoj u kojoj su ajeti koji govore o ratu objavljeni.

Da počnemo od suštinske stvari, pa recimo da je Kur'an prvo objavljan u surovom i netrpeljivom nomadskom okruženju, koje nije poznavalo miroljubivu koegzistenciju među različitimima. Objava je počela u Mekki, koja je bila dio divlje Arabije – *Arabia Ferox* – u kojoj su živjeli Arapi plemena Adnan. Ibn Haldun je opisao njihov karakter ovako: "Arapi su divlji narod, potpuno naviknut na divljaštvo i sve što ono izrodi. Divljaštvo je njihov karakter i priroda."⁴⁶³ Plemenski despotizam, ugnjetavanje i nepravda bila su obilježja njihovog društva i njihovog života, udaljenog od svake demokratske vrijednosti. Ibn Haldun kaže: "Pod beduinima, njihovi su podanici živjeli u stanju bezvlašća, bezakonja. Anarhija uništava čovječanstvo i razara civilizacije."⁴⁶⁴ Arapi plemena Adnan živjeli su u jednom okruženju gdje su "samo krvne veze ocrtavale putanje njihovih života."⁴⁶⁵ Budući da su odgajani u ovakvim uvjetima, njihov način razmišljanja bio je "čisto egoističan",⁴⁶⁶ netolerantan i nasilan. Zbog toga, u stoljećima koja su prethodila Kur'anu, kao i u vrijeme Objave, Arapi su mnogo ratovali međusobno. Ovi ratovi poznati su kao *Ejjam el-'Arab*, doslovno Dani Arapa, gdje dani označavaju bitke. Ovi prvi arapski epovi hronike su ratova među plemenima i unutar njih. Prema Hadždži Halifi, postojale su dvije zbirke *Dana Arapa*. Prva, za koju se zna da ju je napisao Ebu Ubejde Ma'mer ibn el-Musenna, spominje 1.200 dana, odnosno bitaka. Druga, koja se pripisuje Ebu el-Feredžu el-Asbahaniju, spominje 1.700 bitaka.⁴⁶⁷ Neke bitke trajale su decenijama. Naprimjer, Basus rat, između Tagliba i Bekra, dvaju plemena Adnan, trajao je 40 godina (495–535), a sve zbog toga što Kulejb, vođa Tagliba despotske naravi, nije mogao slušati kako njegova žena Dželila, porijeklom iz plemena Bekr, tvrdi da je njen brat Džessas najveći čovjek svih vremena.⁴⁶⁸

Stoga, sredina u kojoj je počela kur'anska objava suštinski je bila obilježena ratom i ukorijenjena u nasilju. Prijeislamska Arabija, dakle, nije bila neko okruženje pripremljeno da koegzistira s kur'anskim učenjima, jer je "jaz između moralnih gledišta Arapa [Mekkanaca] i Poslanikovih

463 'Abd al-Rahman ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, prev. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), vol. 1, str. 302.

464 'Abd al-Rahman ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, prev. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 2005), str. 119.

465 Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples* (London: Routledge and Kegan Paul, 1949), str. 4.

466 Ibid.

467 Hadždži Halifa, *Kešfez-zunun* (Dar el-fikr, 1982), vol. 1, str. 204.

468 'Ali ibn el-Esir, *el-Kamil fi et-tarih* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmije, 1998), vol. 1, str. 410.



etičkih učenja [bio] dubok i nepremostiv".⁴⁶⁹ Ovaj je jaz stvorio sveprisutne tenzije, koje su se kasnije pretvorile u otvoreni rat protiv muslimana na tri fronta. Ishod je bio da su se muslimani u Medini suočili s napadom na tri fronta i morali su se suočiti nekako s ovim napadima na više nivoa:

Prvi front bio je protiv mnogobožaca Mekke koji su prvobitno tiranizirali muslimane i protjerali ih iz njihovih domova. Drugi front bio je protiv jevreja u Medini koji su bili neprijateljski nastrojeni prema Poslaniku i stali uz mekanske mnogobošce, uprkos svim Poslanikovim naporima da ih podsjeti na monoteističke i ibrahimovske veze koje ih povezuju s muslimanima i tome što im je osigurao sva prava u dokumentu sačinjenom po dolasku u Medinu. Treći front bio je protiv beduina, možda najgorem od svih neprijatelja, s obzirom na to da su bili razasuti po cijeloj Arabiji, nepredvidivi i oportunisti, otvoreno se stavljali u službu neprijatelja islama u Mekki i jevreja u Medini.⁴⁷⁰

Pod ovakvim okolnostima i prijetnjama, muslimanima je bilo dozvoljeno da se brane:

Onima koji su napadnuti dozvoljeno je da se brane, zato što im je nanesena nepravda; – a, uistinu, Allah je Najmoćniji da im pomogne; i onima koji su bespravno iz domova svojih protjerani – (ni zbog čeg drugog) samo zato što su govorili "Allah je naš Gospodar". Da Allah ne suzbija jedne ljude drugima, porušeni bi do temelja bili manastiri, sinagoge i džamije, u kojima se Allahovo ime mnogo spominje. Allah će zasigurno pomoći one koji pomognu Njegov put; jer, zaista je Allah Moćan i Silan. (*el-Hadždž*, 22:39–40)

Općenito govoreći, ovi ajeti navode ugnjetavanje, a posebno ograničavanje religijskih sloboda, kao glavne razloge zbog kojih se dozvoljava fizička samoodbrana. Ovi ajet također ukazuju na to da, kada se ljudi ne brane od represije, to neminovno vodi do pretjerane iskvarenosti koja uništava religiju.⁴⁷¹ Konkretnije, glagol dat u pasivu, *jukatelun*, "oni koji su napadnuti", ukazuje na to da je pravi razlog da se dâ dozvola za borbu represija i religijski progon, a ne neki sistem uvjerenja koji se razlikuje od islama. Zbog ovoga, eš-Ša'ravi kaže da se ovi ajeti odnose na pitanje ugnjetavanja u bilo kojem vremenu i na bilo kojem mjestu.⁴⁷²

469 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, prev. C. R. Barber i S. M. Stern (London: George Allen and Unwin Ltd., 1967), str. 21.

470 Fathi Osman, *The Other* (USA: Pharos Foundation, 2008), str. 37.

471 Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Bristol: The Book Foundation, 2003), vol. 4, str. 570.

472 Muhammad eš-Ša'ravi, *Tefsir eš-Ša'ravi* (Kairo: Ahbar el-jevnm, 1991) vol. 16, str. 9838–9840.



Kratko historijsko ispitivanje otkriva da je ratovanje bilo suštinsko obilježje i historijska karakteristika prijeislamskog društva. U takvoj otrovnoj klimi objavljen je Kur'an. Prirodno je slijedilo da će se protiv nove objavljene božanske poruke povesti surovi bezrazložni napadi. S obzirom na ove okolnosti i progon koji je uslijedio, Kur'an je legitimirao pravo na samoodbranu od pokrenutog ugnjetavačkog rata protiv muslimana. Zato historijski razlog za kur'anski imperativ ne leži u različitom sistemu vjerovanja drugih, nego u ugnjetavanju i progonu muslimana protiv kojih je pokrenut rat.

Morfološka analiza korijena k-t-l

Trokonsonantski korijen *k-t-l* znači 'poniziti i ubiti nekoga',⁴⁷³ ili 'odvojiti dušu od tijela'.⁴⁷⁴ U tom smislu, doslovno značenje *k-t-l* bilo bi 'ubiti'. Međutim, u polju njegovih značenja nalazi se i 'boriti se', zato što se borba povezuje s uzrokovanjem poniženja i smrti. Dakle, postoji uzročno-posljedična veza između značenja *k-t-l* i značenja 'boriti se'.

Korijen *k-t-l* i izvedenice iz ovog korijena javljaju se u Kur'anu uglavnom u formi deskriptivnog teksta kojim se daju podaci o historijskim događajima koji se vezuju za značenje *k-t-l*. Ti su događaji navedeni kako bi se izvukle moralne pouke u konkretnom slučaju ljudskog iskustva koji se odnosi na pitanja u vezi sa *k-t-l*. Osim toga, *k-t-l* i izvedenice iz ovog korijena u Kur'anu se javljaju u obliku imperativa (zapovjednog načina), tj. u propisima muslimanima da se bore. Međutim, obratite pažnju na to da imperativ korijena *k-t-l* čini manje od jednog procenta kompletnog kur'anskog sadržaja, što je bitna činjenica koju treba shvatiti u smislu miroljubive prirode kur'anske poruke. Zato treba imati na umu da je Kur'an objavljen u atmosferi žestokog nasilja i stalnih ratova, u kojoj su se njegovi ajeti i poruka mira, koji pozivaju na ljudsko dostojanstvo, jasno isticali na pozadini surovog međuplemenskog nasilja i neprijateljstva. Obratite pažnju, također, na to da Kur'an sadrži naredbe o miru (tj. *el-Bakare*, 224).

Korijen *k-t-l* i izvedenice iz njega javljaju se u Kur'anu uglavnom u formama I i III glagolske vrste. Oblici II i VII glagolske vrste također se javljaju, ali, budući da je njihova upotreba ograničena i ne igraju nikakvu ulogu u izvođenju principa ratovanja, neće ni biti analizirani.

473 Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'džem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), str. 874.

474 Er-Ragib el-Asfahani, *Mufradat elfaz el-Kur'an*, ur: Safwan Dawudi (Damask: Dar el-kalem, 2002), str. 655.



Morfološka forma I vrste jest *katele*, što se može uporediti s osnovnom formom, glagolskom paradigmom, *fe'ale*. Glagolske imenica, *el-masdar* od *katele* jest *katl*. Ova morfološka forma ukazuje da je čin ubijanja ili borbe pokrenut s jedne strane, a da s druge strane nema želje za osvetom. Zbog toga su leksikografi značenje ove prve forme *k-t-l* objašnjavali arapskom riječju *imata*, koja znači uzrokovati smrt.⁴⁷⁵ Baalbaki je zato u svom *Mawridu* prvu morfološku formu *katele* preveo kao 'usmrtiti, pogubiti, ubiti, smaknuti'.⁴⁷⁶

Morfološka forma III vrste od korijena *k-t-l* jest *kātele*, koja se može uporediti s paradigmom *fā'ale*. Glagolska imenica, *el-masdar*, od *kātele* jest ili *kitāl* ili *mukātela*. Treća morfološka forma ukazuje na posljedicu nekog čina i tako značenju prve vrste dodaje dodatno značenje.⁴⁷⁷ Dugačije rečeno, trećom vrstom izražava se čin poduzet kao odgovor na drugi čin. U tom slučaju, *kātele*, *kitāl* i *mukātela* označavaju čin ubijanja i borbe koji je poduzet kao odgovor na već pokrenut čin ubijanja i borbe. Prema tome, Baalbaki ovu treću morfološku formu *kātele* prevodi kao 'boriti se, vojevati, voditi boj (protiv)',⁴⁷⁸ a ne kao 'usmrtiti, pogubiti, ubiti, smaknuti', iako se sve ovo dešava za vrijeme borbe.

Razlika u značenju prve i treće morfološke vrste korijena *k-t-l* u tome je da je prva forma *katele* i *katl* povezana s nasilnim pokretanjem rata protiv drugih bez razumnog razloga za takav postupak, dok je treća vrsta *kātele*, *kitāl* ili *mukātela* povezana s pravom na samoodbranu protiv nepravredno pokrenutog rata.

Dakle, kada se u Kur'anu upotrebljava prva morfološka vrsta korijena *k-t-l*, a nije u tekstualnom kontekstu treće vrste *kātele*, *kitāl* ili *mukātela*, uvijek referira na nasilnu borbu i ubijanje nevinih ljudi. Naprimjer, u Kur'anu je prva morfološka vrsta *katele*, *katl* upotrijebljena u vezi s farao-novim ubijanjem muške djece Izraelćana, ubijanjem poslanika od nekih sljedbenika Knjige, zavjerom koju su skovali sinovi poslanika Jakuba da ubiju Jusufa, prijeislamskim običajem nekih Arapa da ubijaju svoje kćerke, bratoubistvom jednog od Ademovih sinova. Sva ova ubistva počinjena su

475 Muhammed ibn Menzur, *Lisan el-Areb* (Bejrut: Dar et-turas el-'arabi, Mu'essesa et-tarih el-'arabi, 1999), vol. 11, str. 33; Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'džem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), str. 874.

476 Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary* (Bejrut: Dar el-'ilm li el-me-lajin, 2001), str. 850.

477 Muhammed ibn Menzur, *Lisan el-Areb* (Bejrut: Dar et-turas el-'arebi, Mu'essese et-tarih el-'arebi, 1999), vol. 11, str. 35; 'Usman ibn Džinni, *el-Munsif* (el-Džumhurije el-'arabije el-muttehidi: el-Idare el-'amme li es-sakafe, 1960), vol. 3, str. 277.

478 Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary* (Bejrut: Dar el-'ilm li el-me-lajin, 2001), str. 841.



nasilno protiv nevinih ljudi koji nisu bili skloni da se bore ili da ubijaju. Prema tome, u Kur'anu se spominju svi ovi slučajevi, nijedan u tekstualnom kontekstu samoodbrane, tako što je upotrijebljen oblik prve morfološke vrste *katele*, *katl*.

Što se tiče treće morfološke forme *kātele*, *kitāl*,⁴⁷⁹ ona se u Kur'anu uvijek upotrebljava u kontekstu odbrane od nepravedno pokrenutog rata. Drugačije rečeno, u kontekstu otpora agresiji i obnove mira i pravde. Dakle, precizno razumijevanje ajeta koji se odnose na borbu zahtijeva razlikovanje glagolskih fomi kako bi se ispravno shvatila prenesena poruka. Ne smijemo projektirati svoja pojednostavljena značenja, već rastumačiti značenja koja nam se prenose. Ne smijemo, također, ajete izvlačiti iz njihovog konteksta kako bi odgovarali našem tumačenju. Imajući ovo na umu, važno je primijetiti da u narednom ajetu, u kojem je muslimanima zapovijedeno da se bore, Božiji propis za borbu izražen trećom morfološkom vrstom (*kitāl*):

Propisuje vam se borba, mada vam nije po volji! – Ne volite nešto, a ono može biti dobro za vas; nešto volite, a ono ispadne zlo za vas. – Allah zna, a vi ne znate. (*el-Bakare*, 2:216)

Dakle, *kitāl*, a ne *katl*, oblik je koji je upotrijebljen u ovom ajetu da izrazi riječ prevedenu kao 'borba'. Ovo ima ogromnu važnost, zato što se upotrebom oblika treće morfološke vrste ukazuje na pravo na odbranu protiv agresorskog ugnjetavanja. Ustvari, nigdje se u cijelom Kur'anu ne javljaju riječi *katele* i *katl* u obliku prve morfološke vrste a da se odnose na sljedbenike Knjige.⁴⁸⁰ Oblik koji se odnosi na njih samo je imperativ treće morfološke vrste *kātele*, *kitāl*, koji označava da je borba sa sljedbenicima Knjige propisana samo ako oni povedu nepravedni rat protiv muslimana, a ne zbog njihovih uvjerenja ili načina mišljenja.

Naredba o borbi izražena glagolom *katele* u prvoj morfološkoj vrsti javlja se samo u četiri ajeta, i u sva četiri javlja se referirajući na mnogobošce i licemjere, koji su uključeni u rat protiv muslimana. Direktna naredba u vezi s mnogobošcima javlja se u ajetu 2:191 (sura *el-Bakara*) i ajetu 9:5 (sura *et-Tevebe*), a u vezi s licemjerima u ajetima 89 i 91 sure *en-Nisa'* (4:89–91). Obratite pažnju da se u tekstualnom kontekstu sva četiri ajeta javlja treća morfološka forma, tj. *kātele*, *kitāl*. Drugačije rečeno,

479 Drugi se oblik glagolske imenice, *mukātele*, ne javlja u Kur'anu.

480 Džemal Ebu Hassan, "el-'Alaka bejn el-muslimin ve ehl el-Kitab fi dav' el-ahkam el-kur'anije". Neobjavljeni esej.



naredba data muslimanima da ubijaju, u ova četiri ajeta odnosi se na mnogobošce i licemjere koji vode rat protiv muslimana. Kontekst rata u ova četiri ajeta izražen je kontekstualnim pokazateljem (morfološkim i tematskim), koji pokazuje da je naredba o borbi izražena prvom vrstom (*katele*) propisana u kontekstu rata pokrenutog protiv muslimana.

Ukratko, analiza korijena *k-t-l* (boriti se / ubiti), otkriva da je kur'an-ski koncept ratovanja koji se odnosi na borbu izražen upotrebom treće morfološke vrste arapske morfologije glagola, tj. *kātele*, *kitāl* ili u tekstualnom kontekstu ove forme. Budući da je treća morfološka vrsta upotrijebljena da označi da je čin ubijanja ili borbe učinjen kao odgovor na pokrenuti čin ubijanja ili borbe, povezuje se s pravom na samoodbranu. Ovo je morfološki dokaz da je osnovni razlog kur'anske naredbe o borbi odgovor na već započeto ugnjetavanje ratom protiv muslimana, a ne drugačiji sistem vjerovanja.

Tekstualna i kontekstualna analiza nekih ajeta u vezi s imperativom borbe protiv drugih

U ovom odjeljku istraživali smo dva ajeta ključna za temu ratovanja. Oba se ajeta nalaze u suri *et-Tevbe*: ajet 9:5 (kojim se propisuje borba protiv mnogobožaca) i ajet 9:29 (koji se tiče teme ratovanja sa sljedbenicima Knjige). Obrazloženje za izbor konkretno ova dva ajeta leži u izuzetno značajnoj kontroverzi koja okružuje njihovo razumijevanje. Obratite pažnju, budući da su oba ajeta objavljena u jednoj od najkasnije objavljenih sura i upućena su drugoj religijskoj grupi, ne muslimanima, njihova analiza može ponuditi zadovoljavajući odgovor na pitanje da li je kur'an-ski propis borbe protivrječan ideji normativnog religijskog pluralizma.

Analiza naredbe o borbi protiv mnogobožaca i njihovom ubijanju u ajetu 9:5

U Kur'anu stoji sljedeće:

Kada prođu sveti mjeseci, ubijajte mnogobošce gdje god ih nađete, zarobljavajte ih, opsjedajte i na svakome prolazu dočekujte! Pa ako se pokaju i budu molitvu obavljali i zekat davali, ostavite ih na miru, jer Allah zaista prašta i samilostan je. (*et-Tevbe*, 9:5)



Kritičari islama često citiraju ovaj ajet izvlačeći ga iz konteksta kako bi promicali ideju da je islam religija nasilja. Javljaju se dva glavna problematična područja koja je potrebno istražiti: prvo, tvrdnja o derogaciji, i drugo, osnovni ralog naredbe o borbi protiv mnogobožaca i njihovom ubijanju.

Tvrdnja o derogaciji: Prvo što se može primijetiti jeste da je ovaj ajet "ajet mača",⁴⁸¹ koji sve egzegete definiraju kao ajet koji derogira sve vrline i moralno ponašanje prema nemuslimanima. Kako bismo istražili ovu ozbiljnu tvrdnju, moramo tragati za njenim izvorima i analizirati ovaj argument.

S tim u vezi, nemamo nikakave dokaze iz vremena Poslanika i njegovih drugova koji bi potvrdili derogaciju. Najranije egzegetsko djelo koji je spominje jest Ibn Ebu Hatimov *et-Tefsir bi el-me'sur*, djelo napisano krajem 9. i početkom 10. stoljeća. Ibn Ebu Hatim u svom djelu piše:

Rekao nam je moj otac [koji je rekao]: Rekao nam je es-Suhajn ibn 'Isa ibn Mejsera [koji je rekao]: Rekao nam je Muhammed ibn el-Mu'alla el-Iami [koji je rekao]: Rekao nam je Džuvejbir koji je prenio od ed-Dahhaka: Svaki ajet u Allahovoj Knjizi koji se odnosi na bilo kakvu obavezu ili sporazum između Poslanika – neka je mir na njega – i bilo koga od mnogobožaca derogiran je surom *et-Te'vebe*, "zarobljavajte ih, opsjedajte i na svakome prolazu dočekujte!" [9:5]⁴⁸²

Ovu predaju koju navodi Ibn Ebi Hatim, prenio je i es-Sujuti u svom djelu *ed-Durr el-mensur fi et-Tefsir bi el-me'sur*.⁴⁸³ U ovoj predaji jasno se kaže da je ajet 9:5 derogirao svaki drugi ajet u Kur'anu kojim se propisuje određena obaveza prema mnogobošcima. Iz ovoga proizlazi da bilo koje moralno ponašanje i moralne vrijednosti, kao što su oprost, samilost, milost i dr. prema nemuslimanima, više ne treba smatrati valjanim. Toliko da Ibn 'Atijja tvrdi, bez ikakvog dokaza, da je "ovaj ajet [9:5] ukinuo svaku obavezu i sporazum koje, navodno, sadrži 114 drugih ajeta".⁴⁸⁴ Dakle, ovim je putem

481 Izraz "ajet mača" nisu upotrebljavali niti ashabi niti njihovi nasljednici. Čak ni egzegete poput et-Taberija (u. 610. h. g.), ez-Zamahšerija (u. 538. h. g.) i er-Razija (u. 606. h. g.) ne spominju izraz "ajet mača". Izgleda da je izraz istaknuo Ibn Kesir (u. 774. h. g.) kada je u vezi s ajetom 9:5 rekao "ovaj dragocjeni ajet ajet je mača". Vidjeti Isma'il ibn el-Kesir, *Tefsir el-Kur'an el-'azim* (Bejrut: Mu'assase er-rejjan, 1998), vol. 2, str. 443. S druge strane, Ibn Tejmijje (u. 728. h. g.) smatra da "svaki ajet u Kur'anu koji sadrži naredba džihada jest ajet mača". Vidjeti Ahmed ibn Tejmijje, *Ka'ide muhtesarat fi kital el-kuffar ve muhadenatihim ve tahrim katlihim li mudžzerred kufrihim*, ur. Abd el-Aziz Abdullah ez-Zair Al Hamd (Rijad: Mektebe el-melik Fahd el-vetaniije, 2004), str. 115–116.

482 'Abdurrahman Ibn Ebi Hatim, *et-Tefsir bi el-me'sur* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2006), vol. 5, str. 10.

483 Dželaluddin es-Sujuti, *ed-Durr el-mensur fi et-Tefsir bi el-me'sur* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2000), vol. 3, str. 384.

484 'Abdulhak ibn 'Atijje, *el-Muharrer el-vedžiz fi tefsir el-Kitab el-'aziz* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001), vol. 3, str. 8.



rašireno mišljenje da su muslimanske moralne obaveze prema drugima ukinute spomenutim "ajetom mača".

Međutim, ova teška tvrdnja ne može biti prihvaćena samo na temelju ed-Dahhakove predaje. Prvo, ova predaja nije pripisana niti Poslaniku niti nekom od njegovih drugova. Drugo, ovaj hadis uopće nije vjerodostojan zbog slabe karike i nepouzdanosti Džubejra ibn Sa'ida el-Ezdija (jednog od prenosilaca u lancu).⁴⁸⁵ Svi se učenjaci hadisa jednoglasno slažu da je Džubejr slaba karika i nepouzdan prenosilac. Naprimjer, prema Ibn Hadžeru, Džubejr je od ed-Dahhaka prenosio zbrkano.⁴⁸⁶ Također, Ibn Hadžer u svom *Takribu* zaključuje da je Džubejr slab prenosilac, *da'if džid-den*.⁴⁸⁷ Prema tome, Džubejrova predaja koju pripisuje ed-Dahhaku ništa ne potvrđuje, nije vjerodostojna i zato ne može biti prihvaćena kao dokaz tvrdnje da je ajet 9:5 derogirao svaku obavezu prema nemuslimanima.

Kada analiziramo argumente onih učenjaka koji ipak ostaju pri tvrdnji da je derogacija nepobitna, primjećujemo da su nesigurni u vlastite stavove i da pružaju nepouzdan dokaz koji podupiru njihovu teoriju. Naprimjer, es-Semerkandi tvrdi, ne navodeći niti jedan popratni dokaz, da su "neki rekli"⁴⁸⁸ da ovaj ajet [9:5] derogira 70 ajeta povezanih s obavezama i sporazumima".⁴⁸⁹ Slično tvrdi el-Bagavi, ne navodeći nijedan lanac prenosilaca, da je el-Husejn ibn Fadl⁴⁹⁰ rekao: "Ovaj ajet [9:5] derogirao je svaki ajet koji se odnosi na oprost i strpljenje nakon uvreda neprijatelja."⁴⁹¹ El-Kurtubi prenosi istu predaju koju pripisuje el-Husejnu ibn Fadlu 'Abbasu, bez navođenja nekog lanca prenosilaca.⁴⁹² Ibn Kesir navodi tri predaje kako bi potkrijepio tvdnju o derogaciji,⁴⁹³ a da nijedna od njih nije vjerodostojna. Prva predaja ona je od ed-Dahhaka, koju smo već analizirali. Druga se pripisuje Ibn 'Abbasu el-'Avfijevim lancem prenosilaca, o kojem

485 Ibn Hadžer el-'Askalani, *Tehzib et-tehzib* (Bejrut: Mu'essese er-risale, 2001), vol. 1, str. 320.

486 Ibid., str. 321.

487 Ibn Hadžer el-'Askalani, *Takrib et-tehzib*, ur. Ebu el-Ašbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, n. d.), str. 205.

488 Italik moj.

489 Muhammed as-Semerkandi, *Tefsir es-Semerkandi – Bahr el-'ulum*, ur. Mahmud Matraji (Bejrut: Dar el-fikr, 1997), vol. 2, str. 39.

490 El-Husejn ibn Fadl (u. 282. h. g./895. n. e.) bio je prominentni učenjak kur'anske egzegeze. Bio je posebno usmjeren na lingvističku egzegezu. Vidjeti Šemsuddin ed-Davudi, *Tabekat el-mufessirin*, ur. Ali Muhammad Umar (Kairo: Mekteba vehba, 1994), vol. 1, str. 156. Hvalio ga je Ibn Hadžer rekavši da je el-Husejn ibn Fadl "jedan od najučenijih i najplemenitijih učenjaka". Vidjeti Ibn Hadžer el-'Askalani, *Lisan el-mizan*, ur. Adil Ahmad Abd el-Mevdžud i Ali Muhammed Muevved (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilimije, 1996), vol. 2, str. 353.

491 el-Husejn el-Bagavi, *Ma'alim et-tenzil fi et-tefsir ve et-te'vil* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 3, str. 7.

492 Muhammed el-Kurtubi, *el-Džami' li ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), vol. 4, str. 13.

493 Isma'il ibn el-Kesir, *Tefsir el-Kur'an el-'azim* (Bejrut: Mu'assese er-rejjan, 1998), vol. 2, str. 443.



Ahmed Šakir zaključuje: "Ovaj lanac prenosilaca sadrži slabe i nepouzdanе prenosioce koji dolaze iz iste porodice. Ovaj lanac prenosilaca u egzegezi je poznat kao *tefsir el-'Avfi* zato što se prenosilac koji prenosi od Ibn 'Abbasa zove 'Atijja el-'Avfi."⁴⁹⁴ Treću predaju u korist teze o derogaciji navodi Ibn Kesir i pripisuje je opet Ibn 'Abbasu, ali ovaj put preko lanca prenosilaca 'Alija ibn Ebi Talhe. Međutim, *tefsir* 'Alija ibn Ebi Talhe nije pouzdan zato što je lanac prenosilaca između njega i Ibn 'Abbasa prekinut.^{495/496} Prema tome, nepobitno je jasno iz analize da široko rasprostranjenu tvrdnju da takozvani "ajet mača" derogira sve moralne obaveze prema drugima, nije potvrdio Poslanik, nijedan od njegovih drugova, niti ju je potvrdio neki vjerodostojan hadis ili uvjerljiv argument.

Štaviše, ne možemo zanemariti činjenicu da pretpostavljena derogacija protivrječi temeljnim principima Kur'ana, koji uključuju: nepovredivost prava na život, slobodu vjerovanja, bratstvo među ljudima i dr. Zato jedno od najranijih i najpouzdanijih izvora derogiranih ajeta i ajeta koji derogiraju u Kur'anu, *Kitab en-nasih ve el-mensuh*, djelo koje je napiso Ebu Dža'fer en-Nuhas, ne određuje ajet 9:5 kao derogirajući niti za jedan drugi ajet.⁴⁹⁷ Također, egzegete kao što su et-Taberi, ez-Zamahšeri, er-Razi, el-Bejdavi i drugi ne spominju ništa što bi se odnosilo na to da je ajet 9:5 derogirao moralne obaveze muslimana prema nemuslimanima.

Drugo problematično područje u vezi s ajetom 9:5 tiče se korijena uzroka naredbe o borbi protiv mnogobožaca i njihovom ubijanju, o kojem je postojalo neslaganje među egzegetama. Neki od njih, poput er-Razija i Ibn Ašura, zaključuju da naredba ima uopćeno značenje, što znači da se odnosi na sve mnogobošce sve dok ne prihvate islam. Dakle, er-Razi tvrdi da naredba "ubijajte mnogobošce" predstavlja opću zapovijed, što ukratko znači da je krv nevjernika dozvoljena sve dok ne izvrše tri uvjeta, da se pokaju zbog nevjerovanja, počnu obavljati molitvu i davati milostinju.⁴⁹⁸ Prema Ibn Ašuru, "ajetom 9:5 ozakonjen je i dozvoljen džihad [protiv mnogobožaca] i u ajetu se navodi da ništa drugo od njih ne može biti prihvaćeno osim islama".⁴⁹⁹ Usko tumačeći, eš-Ša'aravi ubijanje mnogobožaca geografski ograničava na

494 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi*, ur. Ahmed Šakir i Mahmud Šakir (Kairo: Mekteba Ibn Tejmijje, n. d.), vol. 1, str. 263.

495 Ibn Mendžuvejh el-Asfahani, *Ridžal Sahih Muslim*, ur. Abdullah el-Leisi (Bejrut: Dar el-ma'rif, 1987), vol. 2, str. 56.

496 Vidjeti više detalja o lancu prenosilaca 'Alija ibn Ebi Talhe u raspravi koja se tiče ajeta 2:109 u drugom potpoglavlju o oprostima u okviru drugog poglavlja.

497 Ebu Dža'fer en-Nuhas, *en-Nasih ve en-mensuh fi el-Kur'an el-kerim* (el-Mekteba el-'alemijja, 1938), str. 166.

498 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 8, str. 234.

499 Muhammad ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 5, str. 115.



Arabijski poluotok ustvrdivši da je "kazna mnogobošcu ubistvo, *'ikāb el-mušrik huve katl*. Zašto? Zato što na ovom području [Arabijski poluotok] dvije religije ne mogu postojati."⁵⁰⁰ Kako bi potvrdio ovu tvrdnju, eš-Ša'aravi izlaže argument da su Arapi mnogobošci bili potpuno svjesni Poslanikovog poštenja, kao što su bili svjesni vjerodostojnosti kur'anske objave, jer su znali arapski jezik. Dakle, nisu imali izgovor da ne prihvate islam. Drugim riječima, obaveza prihvatanja islama u njihovom slučaju bila je obavezujuća.⁵⁰¹

Druga grupa egzegeta naglašava da je to što su mnogobošci vodili stalnu ratnohuškačku politiku protiv muslimana, te kršili sporazume, dovelo do naredbe o njihovom ubijanju. Ovo mišljenje dijele et-Taberi, ez-Zamahšeri, Ebu Zahre i drugi. Njihov glavni argument odnosi se na cjelokupan kur'anski kontekst, i, što je važnije, na tekstualni kontekst u kojem se javlja ajet 9:5.

Analiza er-Razijevog, Ibn Ašurovog i eš-Ša'aravijevog rezonovanja jasno pokazuje da je centralna tačka njihovog argumenta pitanje vjerovanja. Drugačije rečeno, sistem vjerovanja mnogobožaca osnovni je razlog naredbe o ubijanju. Sva tri učenjaka zato smatraju da je prihvatanje islama jedini put ka prekidanju borbe i ubijanja. Naprimjer, er-Razi svoj stav zasniva na doslovnom značenju dijela ajeta: "Pa ako se pokaju i budu molitvu obavljali i zekat davali, ostavite ih na miru" (9:5). Obratite pažnju da eš-Ša'aravi ne primjenjuje kur'anski princip slobode vjerovanja na mnogo-bošce Arabijskog poluotoka.

Prema er-Raziju, svaki mnogobožac mora biti ubijen sve dok se on / ona ne pokaje, ne počne obavljati molitvu i davati milostinju. Međutim, ovaj argument jasno protivrječi tekstualnom kontekstu u kojem se javlja naredba o ubijanju mnogobožaca:

Mnogobošcima s kojima imate zaključene ugovore koje oni nisu ni u čemu povrijedili, niti su ikoga protiv vas pomagali, ispunite ugovore do ugovorenog roka. Allah zaista voli pobožne. (*et-Tevbe*, 9:4)

Et-Taberi ovaj ajet primjenjuje kao kontekstualni argument za tvrdnju da se naredba o ubijanju iz ajeta 9:5 odnosi samo na ljude rata. On navodi da se naredba o borbi protiv mnogobožaca i njihovom ubijanju odnosi samo na one koji su prekršili sporazume i koji su uključeni u neprijateljstvo i rat protiv Poslanika. Što se tiče onih koji su poštovali sporazum i nisu ratovali protiv Poslanika, Bog je Poslaniku naredio da im ostane odan.⁵⁰² Da

500 Muhammad eš-Ša'aravi, *Tefsir eš-Ša'aravi* (Kairo: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 8, str. 4875.

501 Ibid.

502 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 6, str. 305.



budemo jasniji, et-Taberi se, također, protivi tome da se ova naredba shvata u njenom općem smislu, zato što ni ajet koji slijedi iza naredbe ne dozvoljava takvu generalizaciju:

Kako će mnogobošci imati ugovor sa Allahom i Poslanikom Njegovim?! – Ali s onima s kojima ste ugovor kod Časnog hrama zaključili, sve dok se oni budu ugovora pridržavali, pridržavajte se i vi, jer Allah zaista voli pobožne. (*et-Tevbe*, 9:7)⁵⁰³

Et-Taberi tvrdi da ovaj ajet “podržava naš argument i pobija tvrdnju da je dozvoljeno ubijati svakog mnogobošca nakon što prođu sveti mjeseci, jer Bog naređuje Njegovom Poslaniku i vjernicima da budu iskreni prema mnogobošcima koji su iskreni prema njima”.⁵⁰⁴

Slijedeći et-Taberijev pristup primjene tekstualnog konteksta,⁵⁰⁵ kao kontraargument mišljenju da je vjerovanje motiviralo naredbu o ubijanju mnogobožaca, ponudit ćemo još jedan jasan dokaz koji ističe da glavni razlozi naredbe, nasilje mnogobožaca, kršenje zakletvi i objava rata protiv Poslanika i njegovih sljedbenika, zahtijevaju odgovor:

A ako prekrše zakletve svoje, poslije zaključenja ugovora s njima, ako vjeru vašu budu vrijeđali, onda se borite protiv kolovođa bezvjerstva – za njih, doista, ne postoje zakletve – da bi se okanili.

Zar se nećete boriti protiv ljudi koji su zakletve svoje prekršili i nastojali protjerati Poslanika, i prvi vas napali? Zar ih se bojite? Preče je da se Allaha bojite, ako ste vjernici! (*et-Tevba*, 9:12–13)

Iz ovih ajeta jasno se vidi da nije sistem vjerovanja drugih definirao neophodni uvjet borbe, nego nasilje, kršenje ugovora i pokretanje rata. Ovo značenje potvrđuje Katadino vjerodostojno tumačenje ajeta 9:5. Et-Taberi prenosi:

Rekao nam je Bišr ibn Mu'az, koji je rekao: Rekao nam Jezid, koji je rekao: Rekao nam je Sa'id, koji je prenio od Katade predaju koja se odnosi na Božije riječi: “Kada prođu sveti mjeseci, ubijajte mnogobošce gdje god ih nadete”, do kraja ajeta 9:5. U vezi s ovim, Katada je obično govorio: “Otvori put onima za koje ti je Allah naredio da im otvoriš put. Ljudi se dijele u tri grupe: muslimane koji su dužni da daju uobičajenu milostinju, zekat; ljude koji Bogu pripisuju druga,

503 Ibid.

504 Ibid.

505 Ovdje bi trebalo istaći da je et-Taberi jedan od prvih egzegeta koji je primijenio tekstualni kontekst kao značajno sredstvo analize veoma preciznih značenja riječi i ajeta u Kur'anu.



oni su dužni da plaćaju porez, *džizju*; i ljude rata, kojima će, ako plate desetinu svog prihoda, njihova sigurnost i sigurnost njihove trgovine s muslimanima biti zagarantirana.”^{506/507}

Katadin tefsir ajeta 9:5 jasno pokazuje da mnogobošcima nije ponuđen izbor između prihvatanja islama i smrti, nego mogućnost da ispunjavaju svoje obaveze i žive u miru.

Ibn Tejmije, također, podupire stav da iz naredbe o borbi protiv mnogobožaca i njihovom ubijanju ne stoji njihov sistem vjerovanja, nego progon muslimana. Cijelo svoje djelo pod naslovom *Ka'ide muhtesare fi kital el-kuffar ve muhadenatihim ve tahrir katlihim li mudžerred kufrihim* posvetio je pitanju ratovanja. U ovom djelu iznosi zaključak da nije dozvoljeno jednom muslimanu da ubije čovjeka zbog njegovog / njenog uvjerenja ma kakvo ono bilo. Svoj zaključak pripisuje većini islamskih učenjaka. Što se tiče njegovog komentara ajeta 9:5, kaže da “Nije dozvoljeno ubiti mnogobošca ako se on / ona pridržava sporazuma ili je tražio/la zaštitu ili je dokazao/la da ne spada u ljude rata.”⁵⁰⁸ Drugačije rečeno, Ibn Tejmije podrazumijeva da je borba dozvoljena samo protiv onih mnogobožaca koji spadaju u ljude rata.

Drugi savremeni odgovor za ekskluzivistički pogled na ajet 9:5 predstavlja Asadovo tumačenje ovog ajeta. On ističe:

Da neprijatelj prihvati islam – što je izraženo riječima “Pa ako se pokaju i budu molitvu obavljali i zekat davali” – nije samo jedan, i, u svakom slučaju, nije jedini način da “odustane od neprijateljstva”, na što ukazuju ajeti 5 i 11 ove sure, sigurno ne podrazumijeva alternativu “konverzija ili smrt...”⁵⁰⁹

Prema tome, “konverzija ili smrt”, stav koji su usvojili er-Razi i Ibn Ašur, protivrječi tekstualnom kontekstu ajeta 9:5 kao i brojnim naučnim mišljenjima o ovome. Štaviše, ovo shvatanje protivrječi univerzalnom kur'anskom

506 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 6, str. 320.

507 Što se tiče lanca prenosilaca, riječ je o jednom od najpouzdanijih i najvjerodostojnijih lanaca kojim su se prenosila Katadina egzegetska mišljenja, zato što je Sa'id ibn Ebi 'Aruba jedan od najpouzdanijih i najpreciznijih izvora Katadinog *tefsira*. Vidjeti Ibn Hadžer el-Askalani, *Takrib et-tehzi*, ur. Ebu el-Ašbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-Asima, n. d.), str. 384. Jezid ibn Zurej' također je pouzdan, jak prenosilac, *sika sika* (ibid., str. 1074), kao i Bišr ibn Mu'az el-Akadi, koji je označen kao pouzdan prenosilac, *saduk* (ibid., str. 171).

508 Ahmed ibn Tejmije, *Ka'ide muhtesare fi kital el-kuffar ve muhadenatihim ve tahrir katlihim li mudžerred kufrihim*, ur. Abd el-Aziz Abdullah ez-Zair Al Hamd (Rijad: Mektebe el-melik Fad el-vatanijje, 2004), str. 116–117.

509 Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Bristol: The Book Foundation, 2003), vol. 2, str. 289.



principu slobode vjerovanja koji je izražen u ajetu “U vjeru nema prisiljavanja” (2:256), kojim se jasno utvđuje da nasilno prihvatanje islama nije dozvoljeno.⁵¹⁰

Ako pažnju usmjerimo na eš-Ša'ra'vija, ne uzimajući u obzir da je sloboda vjerovanja univerzalni princip, vidjet ćemo da on kvalificira “univerzalno” tako što iz njega isključuje mnogobošce Arape. Ranije smo spomenuli da se mnogobošcima Arapima, prema njegovom mišljenju, može ponuditi samo opcija “islam ili smrt”. Ovaj argument on potvrđuje dvjema primjedbama: da su mnogobošci Arapi bili svjesni Poslanikovog poštenja i da su, isto tako, bili svjesni da je Kur'an vjerodostojan, s obzirom na to da su poznavali arapski jezik. Na osnovu ove dvije činjenice on izvodi zaključak da se sloboda vjerovanja ne može primijeniti na mnogobošce Arape.⁵¹¹

Ako bismo prihvatili navedeno, kako bismo, onda, razumjeli ajet koji slijedi iza ajeta 9:5:

Ako neko od mnogobožaca zamoli za zaštitu, ti ga zaštititi da bi saslušao Allahove riječi, a potom ga otpremi na mjesto pouzdano za njega. To zato što oni pripadaju narodu koji ne zna. (*et-Tevbe*, 9:6)

Ovaj ajet direktno protivrječi eš-Ša'ra'vijevoj tvrdnji zato što uključuje precizno određenu grupu ljudi kojoj je on odlučio oduzeti pravo na slobodu vjerovanja. Ovaj ajet, suprotno tome, potvrđuje da su sloboda vjerovanja i dostojanstvo vrijednosti koje uključuju i mnogobošce Arape. U tom smislu, pažnju privlači sintaksa samog početka ajeta, koji počinje pogodbenom rečenicom uvedenom arapskim pogodbenim veznikom *in*, koji se prevodi kao 'ako'. Ova funkcija pogodbenog veznika *in* ukazuje na različitost, što znači da se uvjet iskazan u rečenici uvedenoj sa *in* (ako) vjerovatno neće ostvariti.^{512/513} Dakle, u ovom slučaju pogodbeni veznik *in* upotrijebljen je u ajetu da označi da je veoma malo vjerovatno da će neko od mnogobožaca doći i od Poslanika zatražiti zaštitu, ali, ako se takvo što desi, “ti ga zaštititi da bi saslušao Allahove riječi, a potom ga otpremi na mjesto pouzdano za njega” (9:6). Ovaj sintaksički pokazatelj otkriva da uprkos tome što se mnogobošci protive i nisu voljni da stupe u mirne odnose s muslimanima, Kur'an muslimanima naređuje da im osiguraju zaštitu i sigurnost ako to zatraže.

510 Muhammed Ebu Zahre, *Nazarije el-harb fi el-islam* (Kairo: el-Medžlis el-A'la li eš-šu'un el-islamijje, 2008), str. 23.

511 Muhammed eš-Ša'ra'vi, *Tefsir eš-Ša'ra'vi* (Kairo: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 8, str. 4875–4876.

512 Drugi pogodbeni veznik koji se često upotrebljava jeste *iza*, koji ukazuje na sličnost, što je suprotno od značenja veznika *in*, mada prijevod i za jedan i za drugi glasi 'ako'.

513 Fadl Abbas, *el-Belaga: Fununha ve 'efnanuha* (Amman: Dar el-furkan, 1992), str. 338.



Druga važna sintaksička činjenica u ajetu 9:5, koju treba istaći, jest pojava inverzije. Prema strukturi arapske pogodbene rečenice, iza pogodbenog veznika *in* trebao bi doći glagol.⁵¹⁴ Međutim, u ajetu 9:6 iza njega dolazi ime (*ehad*, 'neko') koje se odnosi na nekog od mnogobožaca, dok je glagol *istedžāre* (zamoliti) u rečenici postponiran. Ovakav lingvistički postupak naziva se inverzijom.⁵¹⁵ Funkcija inverzije u ajetu 9:6 jest da naglasi ko traži zaštitu, a ne toliko samu zaštitu. Dakle, inverzija je ovdje upotrijebljena da naglasi zaštitu prava na ljudsko dostojanstvo od bilo kakvog kršenja.

Štaviše, pogodbena rečenica koja se javlja u ajetu 9:6 propisuje dva postupka koja treba poduzeti kao odgovor kad neko od mnogobožaca zahtjeva zaštitu. Prvim postupkom musliman treba pružiti zaštitu mnogobošču, jer on / ona tada može čuti Kur'an, dok se drugi postupak odnosi na pitanje otpremanja mnogobošca na mjesto u kojem on osjeća sigurnost. Kada razmislimo o ovim postupcima, postaje jasno da je pravo na slobodu vjerovanja uključivalo mnogobošce uopće, a mnogobošce Arape naročito.

Eš-Ša'ra'vijeva tvrdnja, također, protivrječi Poslanikovim učenjima, po kojima je muslimanima zabranjeno da u toku rata ubijaju djecu, žene, vjernike i starije ljude. Ovo učenje negira eš-Ša'ra'vijev izbor "islam ili smrt", jer da je opravdan, onda Poslanik ne bi zabranio ubijanje ove grupe ljudi. Uz sve navedeno, ne postoji niti jedan vjerodostojan dokaz koji potvrđuje da je Poslanik ubio ili naredio ubijanje nekoga zbog njegovog / njenog vjerovanja.

Konačno, eš-Ša'ra'vi oduzima mnogoboščima Arapima pravo na slobodu vjerovanja uz opravdanje da su, s obzirom na to da znaju da je Poslanik čestit i da je Kur'an vjerodostojan, zahvaljujući njihovom znanju arapskog jezika, morali prihvatiti poruku. Međutim, ovaj argument mogao bi se primijeniti na čovječanstvo danas, jer postoje oni koji su proučavali biografiju Poslanika i dobro poznaju njegovu čestitost, i oni koji su učili arapski jezik i lingvistički ga dobro poznaju. Hoćemo li zaključiti da iz toga proizlazi da i njima treba oduzeti pravo na slobodu vjerovanja i ubiti ih ako odbace islam? Naravno, ovakav pravac razmišljanja nije prihvatljiv jer je vjerovanje određeno mnoštvom drugih faktora.

Ova kratka analiza pokazala je da ajet 9:5 ne derogira nijednu moralnu obavezu prema nemuslimanima. Da ponovimo da smo to zaključili zato što je glagol upotrijebljen u imperativu "boriti se i ubijati pagane" u obliku treće

514 Pravila koja se vezuju za pogodbenu rečenicu u engleskom su jeziku drugačija, jer iza pogodbenog veznika *if* obično dolazi subjekt, pa tek onda glagol.

515 Inverzija postoji u izvornom tekstu na arapskom jeziku, ne i u prijevodu, gdje je originalna sintaksička struktura poremećena. (Ovo se odnosi na prijevod na engleski jezik. U prijevodu na bosanski jezik, inverzija je očuvana. *Prim. prev.*)



glagolske vrste *kitāl*, što označava pravo na samoodbranu u već pokrenutom ratu. Budući da je to tako, objekt imeperativa (mnogobošci) ne može se shvatiti u doslovnom, već se mora shvatiti u prenesenom značenju kao sinegdoha, *medžāz mursel*. Sinegdoha je stilska figura koja podrazumijeva da se određena riječ koja označava dio nečega upotrijebi tako da se odnosi na cjelinu, ili obratno. Drugačije rečeno, riječ "mnogobošci" u ovom ajetu odnosi se samo na ljude rata, čime se glavni razlog naredbe o borbi povezuje s nasiljem mnogobožaca, a ne s njihovim sistemom vjerovanja.

Budući da je tako (tj. ovaj ajet ne derogira moralne obaveze muslimana prema nemuslimanima i nije motiviran sistemom vjerovanja drugih), ajet 9:5 i naredba o borbi protiv mnogobožaca i njihovom ubijanju ne protivrječi procesu normativnog religijskog pluralizma.

Analiza naredbe o borbi sa sljedbenicima Knjige u ajetu 9:29

Ovaj je dio usmjeren na jedan od ključnih ajeta koji se odnose na ratovanje sa sljedbenicima Knjige:

Borite se protiv onih kojima je data Knjiga, a koji ne vjeruju ni u Allaha ni u onaj svijet, ne smatraju zabranjenim ono što Allah i Njegov Poslanik zabranjuju i ne ispovijedaju istinsku vjeru – sve dok ne daju glavarinu poslušno i smjerno. (*et-Tevbe*, 9:29)

Važno je odmah spomenuti da nema vjerodostojnog tumačenja ili objašnjenja koji se direktno vezuju za Poslanika ili njegove drugove. Međutim, o ovom ajetu možemo naći brojne rasprave i kontroverze sljedećih generacija. Pitanja o kojima su raspravljali ticala su se razloga naredbe o borbi, ali i njenog opsega. Neki izvori kur'anske egzegeze povezivali su glavni razlog za naredbu o borbi (*kātilu*) s četirima značajkama spomenutim u ajetu: nevjerovanje u Allaha, nevjerovanje u drugi svijet, izostanak zabrane onoga što Bog i Njegov Poslanik zabranjuju i izostanak priznavanja istinske vjere. Ipak, najviše su se razilazili u pitanjima opsega naredbe koji je, prema nekim egzegetama, ostao nedefiniran. Naprimjer, *et-Taberi* i *ez-Zamahšeri* kratko iznose opće značenje ovog ajeta ne usredsređujući se na njegov opseg ili razlog naredbe o borbi.⁵¹⁶ *Er-Razi*, s druge strane, eksplicitno tvrdi da se naredba treba primijeniti na sve sljedbenike Knjige, jer većina njih ne vjeruje, pa iako su neki jevreji ostali odani jednoći Boga, i protiv njih se treba boriti, osim ako ne plaćaju *džizju*

516 Ibn Džerir *et-Taberi*, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 6, str. 349; Muhammed *ez-Zamahšeri*, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 2, str. 254.



(porez).⁵¹⁷ Dakle, prema er-Raziju, glavni razlog naredbe o borbi protiv sljedbenika Knjige jest ili to što ne vjeruju ili to što odbijaju da plaćaju *džizju*. Međutim, Rida tvrdi da sva četiri uvjeta moraju biti ispunjena da bi se započela borba protiv sljedbenika Knjige. Prema tome, ne bi se trebalo boriti protiv onih među njima koji vjeruju u Boga i drugi svijet i zabranjuju ono što su Bog i njihovi poslanici zabranili i koji istinski ispovijedaju svoju vjeru.⁵¹⁸ Prema Ibn Ašuru, čak i ako vjeruju u Boga i drugi svijet i zabranjuju što je Bog u njihovim svetim tekstovima zabranio, protiv sljedbenika Knjige ipak se treba boriti, zato što ne potvrđuju istinsku islamsku vjeru.⁵¹⁹

Jasno je da su ova mišljenja, mada se razlikuju po definiranju opsega naredbe, sva saglasna o razlozima naredbe, a to je vjerovanje. Štaviše, obratite pažnju da svi ovi učenjaci svoje argumente, iako na različite načine, zasnivaju na četiri značajke objedinjene u odnosnoj zamjenici.

Međutim, neprihvatljive su posljedice ovih pogleda i započinjanja nasilja protiv sljedbenika Knjige u svjetlu univerzalnih ljudskih vrijednosti, ne samo historijski posmatrano već, možda mnogo jasnije, posmatrano iz ugla globalnog svijeta danas. Čak ni Ridino mišljenje, koje se čini najliberalnijim, ne može biti prihvaćeno, jer je klasifikacija "sljedbenika Knjige" danas pretežno kulturalni konstrukt i uključuje ljude koji se predstavljaju kao agnostici. Doista, sadašnji globalni kontekst samo će poslužiti da jasnije istakne neuspjeh ovih mišljenja da odrede pravi razlog naredbe o borbi. Međutim, sve ovo na stranu, jer glavni razlog što odbacujemo mišljenja poput ovih jeste što protivrječe centralnim kur'anskim principima, uključujući slobodu vjerovanja, slobodnu volju, ljudsko dostojanstvo i druge.

Suprotna ovim jesu naučna mišljenja koja tvrde da se naredba o borbi treba primijeniti samo na one koji započinju neprijateljstva protiv muslimana, tj. muslimani bi se trebali boriti protiv onih koji ratuju protiv njih. Riječ je o samoodbrani. Dakle, opseg naredbe svodi se na one sljedbenike Knjige koji spadaju u ljude rata. Što se tiče četiriju značajki u vezi s naredbom o borbi, njih ne bismo trebali razumijevati kao uvjete koji omogućuju objavu rata, nego kao informativne opise onih koji dolijevaju ulje na vatru rata protiv miroljubivih ljudi. Kako bismo potvrdili ovaj stav, u nastavku ćemo analizirati historijski, tekstualni i intertekstualni kontekst ajeta 9:29.

Ranije smo spomenuli da je bitno istražiti koliko god je to moguće historijski kontekst ovog ajeta kojeg tumačimo. Kada je riječ o historij-

517 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 8, str. 29–31.

518 Muhammed R. Rida, *Tefsir el-menar* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 10, str. 259.

519 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 5, str. 163–164.



skom kontekstu ajeta 9:29, znamo da se ovaj ajet javlja u suri *et-Tevbe*, koja sadrži podatke o bici na Tebuku, koja se odigrala 630. n. e./9. h. g. – tako da možemo procijeniti da je ajet objavljen približno te godine. Uopće no govoreći, u godinama koje su prethodile 630. n. e./9. h. g. pogoršali su se međuvjerski odnosi, naročito između muslimana i jevreja, uglavnom zbog toga što su jevreji kršili obostrano potpisan Medinski ustav.⁵²⁰ Konkretnije, 628. n. e./7. h. g. jedan od Poslanikovih izaslanika (brižljivo odabrani ljudi koji su poslani vladarima okolnih carstava da ih pozovu da prihvate islam) svirepo je ubijen. O ovome el-Vakidi prenosi:

Rekao mi je Rabi'a ibn Usman, koji je prenio od 'Umara ibn el-Hakema, koji je rekao: Poslanik – neka je mir na njega – poslao je el-Harisa ibn 'Umejra el-Ezdija s porukom namjesniku Bosre, *Busra*. Kada je Poslanikov glasnik stigao u Mu'tu,⁵²¹ zaustavio ga je Šurahbil ibn 'Amr el-Gassani [kršćanin, jedan od predstavnika bizantijskog cara], koji ga je upitao: "Kuda si se uputio?" On je odgovorio: "Prema Šamu." [Šurahbil ibn 'Amr el-Gassani] je rekao: "Mora da si jedan od Muhammedovih glasnika?" [el-Haris ibn 'Umejr el-Ezdi] je odgovorio: "Da, ja sam glasnik Božijeg vjerovjesnika." Tada je [Šurahbil ibn 'Amr el-Gassani] naredio svojim ljudima da ga uhvate i svežu. Potom je prišao el-Harisu ibn 'Umejri el-Ezdiju i ubio ga, a da se el-Haris ibn 'Umejr el-Ezdi nije opirao. Ovo je bio jedini slučaj da je Poslanikov glasnik bio ubijen.⁵²²

Analiziramo li lanac prenosilaca ove predaje, primijetit ćemo da je njen izvor 'Umar ibn el-Hakem ibn Sevban el-Medeni (657. n. e./37. h. g. – 735. n. e./117. h. g.), koji je većinu svog života proveo u prvom stoljeću islamske historije. Svrstan je među pouzdane prenosiocice,⁵²³ kao i drugi prenosilac, Rabi'a ibn Usman el-Hudejr et-Timi el-Medeni.⁵²⁴ Što se tiče autora djela *el-Megazi*, Muhammeda el-Vakidija, el-Bagdadi potvrđuje da je on čuo ovu predaju od Rabi'e ibn Usmana.⁵²⁵ Međutim, postojale su kontroverze u vezi s njegovom pouzdanošću kao prenosioca hadisa. Neki su ga učenjaci hvalili, ali ga je većina kritizirala. Prema jednom pravilu discipline *džerh ve ta'dil* (sistemski pristup kritiziranja statusa koji ima prenosilac kao prenosilac) smatra se da su ga kritičari precjenjivali,⁵²⁶ što znači da bi Muhammeda el-Vakida trebalo smatrati slabim prenosiocem. Ustvari, ovo je zaključak koji je izveo Ibn Hadžer u vezi s el-Vakidijevim statusom prenosioca. Ibn

520 Fathi Osman, *The Other* (USA: Pharos Foundation, 2008), str. 37.

521 Oblast Karak u današnjem južnom Jordanu.

522 Muhammed el-Vakidi, *Kitab el-magazi*, ur. Marsden Jones ('Alem el-kutub, 1984), str. 755.

523 Ibn Hadžer el-Askalani, *Takrib et-tehziib*, ur. Ebu el-Ašbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-Asima, n. d.), str. 716.

524 Ibid., str. 322.

525 Ebu Bekr el-Bagdadi, *Tarih Bagdad* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, n. d.), vol. 3, str. 3.

526 Nur ed-Din Itr, *Menhedž en-nakd fi 'ulum el-hadis* (Damask: Dar el-fikr, 1981), str. 100.



Hadžer tvrdi: "Muhammed ibn 'Umer el-Vakidi je odbačen, *metrūk*, uprkos njegovom ogromnom znanju."⁵²⁷

Kako god, razlozi za prihvatanje predaje prevagnuli su razloge za nje-
no odbacivanje. Prije svega, potrebno je naglasiti da metodologija vredno-
vanja predaja koje se odnose na historiju muslimana nije jednaka metodo-
logiji vrednovanja hadisa Poslanika, jer se hadisi direktno vezuju za islam-
sko pravo, dok je historija pretežno informativna. Kad bi se pravila i uvjeti
vrednovanja hadisa Poslanika primijenili na historiju muslimana, to bi
dovelo do gubitka velikog dijela muslimanskog historijskog naslijeđa. Da-
kle, nužno je razlikovati metodologiju vrednovanja hadisa i metodologiju
vrednovanja pouzdanosti historijskih događaja. U tom smislu, važno je
napomenuti da nakon analize djela *el-Megazi*, es-Salumi izvodi zaključak
da je el-Vakidi imao specifičnu metodologiju prenošenja historijskih do-
gađaja, koja se razlikuje od metodologije učenjaka hadisa. Naprimjer,
el-Vakidiju je bilo prihvatljivo prenositi od neke osobe određeni historij-
ski događaj koji se dogodio u njenom plemenu ili njenoj užoj porodici, a da
pri tom ne ispita njenu pouzdanost ili sposobnost memoriranja, kako su
to činili učenjaci hadisa. Dakle, el-Vakidija su učenjaci hadisa svrstali
među slabe prenosiocce zbog njegove drugačije metodologije rada.⁵²⁸

Drugi razlog za prihvatanje predaje jest činjenica da se ona u suštini
ne odnosi na pitanja islamskog sistema vjerovanja ili nekog aspekta islam-
skih propisa. U ovoj se predaji jednostavno navodi da je jednog muslima-
na nepravедno ubio jedan kršćanin na kršćanskoj zemlji. Potrebno je na-
glasiti da prenesene informacije u potpunosti odgovaraju el-Vakidijevom
polju interesovanja i njegovoj stručnosti. El-Bagdadi i Ibn 'Asakir naveli su
da je el-Vakidi o sebi samom rekao sljedeće:

Koga god bih uspio pronaći od djece Poslanikovih drugova, djece mučenika,
ili njihovih sluga, pitao bih ga: "Jesi li čuo od nekog svog rođaka da priča o
slučajevima i mjestima na kojima su ljudi ubijeni?" Kada bi me obavijestili o
nekom slučaju i mjestu na kome se ubistvo dogodilo, otišao bih tamo da po-
tvrdim to mjesto. Otišao sam i u područje *el-Murejsia*,⁵²⁹ gdje sam ostao sve
dok nisam utvrdio tačno mjesto bitke.⁵³⁰

527 Ibn Hadžer el-'Askalani, *Takrib et-tehziб*, ur. Ebu el-Ašbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, n. d.), str. 882.

528 Abd el-Aziz es-Selumi, *el-Vakidi ve kitabuh el-Magazi: Minhedžuh ve masadiruh* (el-Medine el-Munevere: el-Džami'a el-islamijje, 2004), vol. 2, str. 847.

529 Ime izvora na kom se dogodila bitka Benu Mustalek 626. n. e./5. h. g.

530 Ebu Bekr el-Bagdadi, *Tarih Bagdad* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, n. d.), vol. 3, str. 6; 'Ali ibn 'Asakir, *Tarih medina Dimašk*, ur. Umer el-Amrawi (Bejrut: Dar el-fikr, 1997), vol. 54, str. 445.



Postoji još mnogo drugih dokaza koji pokazuju da je el-Vakidi bio istaknuti stručnjak na polju *el-magazi*, tako što je opisivao bitke. Zbog toga es-Selumi tvrdi da su el-Vakidijevi biografi jednoglasni u ocjeni da je on jedan od najznačajnijih izvora historijskog aspekta bitaka koje su vodili muslimani.⁵³¹

Treći razlog za prihvatanje el-Vakidijeve informacije koju mu je prenio Rabi'a ibn Usman u vezi s nasilnim ubistvom el-Harisa ibn 'Umejra el-Ezdija od Šurahbila ibn 'Amra el-Gassanija jest činjenica da su istaknuti učenjaci hadisa prenijeli ovu predaju pouzdajući se u nju. Tako je, naprimjer, Ibn Sa'd ovu predaju prenio u svom djelu *et-Tabakat el-kubra*.⁵³² Prenose je i Ibn 'Abduberr u svom djelu *el-Isti'ab fi ma'rifa el-ashab*⁵³³ i Ibn Esir u djelu *'Usud el-gaba fi ma'rifa es-sahaba*.⁵³⁴ Od svega je važnije da Ibn Hadžer el-'Askalani, kojeg jednoglasno smatraju najpouzdanijim izvorom znanja na polju hadisa, prenosi el-Vakidijevu predaju u svom djelu *el-Isabe fi temjiz es-sahabe*,⁵³⁵ te u djelu *Feth el-bari* kako bi objasnio razloge bitke na Mu'ti.⁵³⁶

Četvrti razlog zbog kojeg se možemo osloniti na el-Vakidijevu predaju jest činjenica da grobnica 'Umejre el-Ezdija postoji u malom selu Liva' Busejra u južnom Jordanu. To je čvrst arheološki dokaz koji potvrđuje da je el-Haris ibn 'Umej el-Ezdi umro na jugu Jordana, daleko od svog zavičaja. Ukratko, sva četiri razloga oblikuju uvjerljiv dokaz koji potvrđuje da je neki kršćanin 628. n. e./7. h. g. nasilno usmrtio muslimana.

Što se tiče sadržaja predaje, on obuhvata tri značajna detalja. Prvo, musliman koji je ubijen nije bio obični musliman, već ništa manje od glasnika Poslanika. Drugo, kršćanin koji ga je ubio nije bio bilo koji kršćanin, već namjesnik Bostre (današnja Bosra) i predstavnik bizantijskog cara u to vrijeme. Treće, čin ubistva nije bio nesretan slučaj, već zločin s predumišljajem, kojim je odbačena sloboda izražavanja i kojim se, bez ikakvog opravdanja, prekršilo pravo na život osobe koja nije pružala nikakav otpor. Ustvari, ova tri detalja šalju jasnu poruku muslimanima da su arapski

531 Abd el-Aziz es-Selumi, *el-Vakidi ve kitabuh el-Megazi: Minhedžuhu ve masadiruhu* (el-Medine el-Muneverre: el-Džami'a el-islamijje, 2004), vol. 2, str. 848.

532 Muhammed ibn Sa'd, *et-Tabakat el-kubra*, ur. Muhammed Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1997), vol. 2, str. 97.

533 Jusuf ibn 'Abduberr, *el-Isti'ab fi ma'rife el-ashab*, ur. Ali Muevved i Adil Abd el-Mevdžud (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2002), vol. 1, str. 361.

534 'Izzuddin ibn el-Esir, *'Usud el-gabe fi ma'rife es-sahabe*, ur. Ali Meevved i Adil Abd el-Mevdžud (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1994), vol. 1, str. 628.

535 Ibn Hadžer el-'Askalani, *el-Isabe fi temjiz es-sahaba*, ur. Ali el-Bedževi (Bejrut: Dar el-džil, 1992), vol. 1, str. 589.

536 Ibn Hadžer el-'Askalani, *Feth el-bari, Šarh Sahih el-Buhari* (Damask: Dar el-fejha', 1997), vol. 7, str. 639.



kršćani sa sjevera objavili rat Poslaniku i njegovim sljedbenicima, što je bio povod za prvi surovi rat – poznat kao Bitka na Mu'ti – koja se odigrala između kršćana i muslimana 629. n. e./8. h. g.⁵³⁷ U to je vrijeme bizantijski car Heraklije podržavao arapske kršćane na sjeveru i poslao im je vojsku da se skupa sa Šurahbilom ibn 'Amrom el-Gassanijem bori protiv muslimana.⁵³⁸ Dakle, Bizantija i arapski kršćani na sjeveru udružili su se protiv muslimana.

Tenzije i sukobi između kršćana na sjeveru i muslimana konstantno su jačali tako da su muslimani Medine živjeli u stalnom strahu od upada kršćana iz plemena Gassan. U tom smislu, el-Buhari prenosi da je 'Umer ibn el-Hattab rekao:

...U to vrijeme imao sam prijatelja među ensarijama koji je običavao da donosi vijesti (od Poslanika, neka je mir na njega) ako bih ja bio odsutan, a ja sam običavao njemu nositi vijesti ako bi on bio odsutan. Tada smo se plašili jednog od kraljeva plemena Gassan. Čuli smo da je planirao da krene u napad na nas, zbog čega su se naša srca ispunila strahom. (Jednog dana) moj prijatelj ensarija neočekivano je zalupao na vrata i rekao: "Otvori, otvori!" Rekao sam: "Je li gasanski kralj stigao?" On reče: "Ne, nešto gore; Božiji Poslanik se izolirao od svojih žena."⁵³⁹

Na drugom mjestu u svom *es-Sahihu*, el-Buhari prenosi da je 'Umer ibn el-Hattab rekao: "Tada su se čule glasine⁵⁴⁰ da pleme Gassan (pleme koje živi u Šamu) priprema svoje konje za napad na nas."⁵⁴¹

U isto vrijeme neke vođe bizantijskih kršćana odbile su da toleriraju one ljude među sobom koji su prihvatili islam na temelju religijskog uvjerenja, tako što su ih progonili i ubijali. Ibn Tejmije pripovijeda da "kada je jedan broj kršćana u regiji Maan⁵⁴² prigrlio islam, njihove kršćanske vođe u Šamu ubijale su najistaknutije među njima."⁵⁴³ Ibn Hadžer el-'Askalani od Ibn Ishaka prenosi konkretniji podatak, da su Bizantinci pronašli i ubi-

537 Muhammad el-Buti, *Fikh es-sira en-nebevija* (Damask: Dar es-salam, 2004), str. 258.

538 Ibid. str. 259.

539 Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, prev. Muhammad Muhsin Khan (Bejrut: Dar el-ara-bijja, 1985), vol. 6, str. 407, no. 435.

540 U izvornom arapskom tekstu javlja se izraz *kunna tehaddešna*, čija se konotacija razlikuje od izraza "čule su se glasine", kojim se izražava sumnja i nesigurnost.

541 Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, prev. Muhammad Muhsin Khan (Bejrut: Dar el-ara-bijja, 1985), vol. 3, str. 388–389, no. 648.

542 Područje današnjeg južnog Jordana.

543 Ahmed ibn Tejmije, *Ka'ida muhtesara fi kital el-kuffar ve muhadenatihim ve tahrir katlihim li mudžerred kufrihim*, ur. Abd el-Aziz Abdullah ez-Zair Al Hamd (Rijad: Mektebe el-melik Fahd el-vatanijje, 2004), str. 136.



li Farvaha ibn 'Amra el-Džezamija, kršćanina koji je radio za bizantijskog cara u Maanu, kada su saznali da je prihvatio islam.⁵⁴⁴

Tenzije i konflikt između kršćana na sjeveru i muslimana dosegli su kulminaciju kada su kršćani saznali da je islam odnio pobjedu na Arabijskom poluotoku. Kršćani na sjeveru su Arape mnogobošce, koji su prihvatili islam nakon bitaka u Mekki i na Hunejnu, smatrali direktnom prijetnjom svojoj moći i svome identitetu.⁵⁴⁵ Zato su okupili svoje trupe i postavili ih duž granice između Šama i Hidžaza⁵⁴⁶ s ciljem da spriječe širenje islama u svoje zemlje.⁵⁴⁷ Ovaj agresivni, ratoborni stav vidjeli su trgovci koji su putovali između Šama i Hidžaza i to su prenijeli Poslaniku i muslimanima u Medini. Ustvari, to je bio razlog da Poslanik mobilizira muslimane 630. n. e./9. h. g., ode na sjever da bi odgovorio na vojnu prijetnju i spriječio iznenadni napad.⁵⁴⁸ Ibn Hadžer el-'Askalani, također, u ovome vidi razlog koji je izazvao bitku na Tebuku ili ono što je poznato kao veliki pohod na Tebuk.⁵⁴⁹

Ove specifične prilike iscrtale su historijski kontekst rata u kojem je objavljen ajet 9:29. U tom smislu, et-Taberi prenosi sljedeće:

Čuo sam od Muhammeda ibn 'Amra, koji je rekao: Čuli smo od Ebu 'Asima, koji je rekao: Čuli smo od 'Ise, koji je prenio od Ibn Nedžiha, koji je prenio od Mudžahida da je ajet: "Borite se protiv onih kojima je data Knjiga, a koji ne vjeruju ni u Allaha ni u onaj svijet, ne smatraju zabranjenim ono što Allah i Njegov Poslanik zabranjuju i ne ispovijedaju istinsku vjeru – sve dok ne daju glavarinu poslušno i smjerno" (*et-Tevbe*, 9:29) objavljen kada je Poslaniku i njegovim drugovima naređeno da se suprotstave u bici na Tebuku.⁵⁵⁰

Lanac prenosilaca vjerodostojan je zato što je Muhammed ibn 'Amr ibn 'Abbas, poznat kao Ebu Bekr el-Bahili el-Basri "bio pouzdan prenosilac".⁵⁵¹ Također, Ebu 'Asim en-Nabil el-Basri, kojem je ime ed-Dahhak ibn Maklad, bio je pouzdan prenosilac, *sika sikat*.⁵⁵² Također, "Isa ibn Mejmun el-Džuraši,

544 Ibn Hadžer el-'Askalani, *el-Isabe fi temjiz es-sahabe*, ur. Ali el-Bedževi (Bejrut: Dar el-džil, 1992), vol. 5, str. 387.

545 Muhammed el-Buti, *Fikh es-sire en-nebevije* (Damask: Dar es-selam, 2004), str. 300–301.

546 Granice između Jordana i Saudijske Arabije danas ili, preciznije, grad Tebuk u Saudijskoj Arabiji.

547 Muhammed el-Buti, *Fikh es-sire en-nebevije* (Damask: Dar es-selam, 2004), str. 300.

548 Muhammed ibn Sa'd, *et-Tabekat el-kubra*, ur. Muhammed Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1997), vol. 2, str. 125.

549 Ibn Hadžer el-'Askalani, *Feth el-bari, Šerh Sahih el-Buhari* (Damask: Dar el-fejha', 1997), vol. 8, str. 139.

550 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 8, str. 139.

551 Ebu Bekr el-Bagdadi, *Tarih Bagdad* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, n. d.), vol. 3, str. 127.

552 Ibn Hadžer el-'Askalani, *Takrib et-tehziib*, ur. Ebu el-Ašbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, n. d.), str. 459.



poznat kao Ibn Daja, bio je pouzdan prenosilac”,⁵⁵³ kao i “Ibn Ebi Nedžih, čije je ime ‘Abdullah”.⁵⁵⁴ Što se tiče Mudžahida, on je dobro poznat “imam kur’an-ske egzegeze i znanja i pouzdan prenosilac”.⁵⁵⁵

Međutim, neki tvrde da Ibn Nedžih nije čuo nijedan *tefsir* direktno od Mudžahida, nego da je prenosio Mudžahidov *tefsir* iz knjige el-Kasima ibn Ebi Bezze.⁵⁵⁶ Iako Ibn Hibban ovu tvrdnju pripisuje Jahji el-Kuttanu, tvrdnja, zapravo, potiče od njegovog učitelja Sufjana ibn ‘Ufejne, kako je prenio el-‘Ala’i u svom djelu *Džami’ et-tahsil fi ahkam el-merasil*.⁵⁵⁷ Ipak je vjerovatnije da je tvrdnja Sufjana ibn ‘Ufejne tačna, jer je on rođen u Kufi 725. n. e./10. h. g., pa se potom preselio u Mekku 737. n. e./120. h. g.⁵⁵⁸ i živo u njoj sve do smrti 813. n. e./198. h. g.,⁵⁵⁹ dok je Ibn Ebi Nedžih umro 749. n. e./132. h. g., također, u Mekki.⁵⁶⁰ Štaviše, Sufjan ibn ‘Ufejna dobro je poznavao ‘Abdullaha ibn Ebi Nedžih, jer je prenosio direktno od njega *ahadis* i prenosi podatak da je ‘Abdullah ibn Ebi Nedžih postavljen za muftiju Mekke nakon smrti ‘Amra ibn Dinara.⁵⁶¹

Ipak, zbog činjenice da postoje argumenti protiv tvrdnje Sufjana ibn ‘Ufejne, ova analiza postaje složenija. U tom smislu, el-Buhari navodi da je “‘Abdullah ibn Ebi Nedžih slušao [*tefsir*] od Tavusa, ‘Ata’e i *Mudžahida*”⁵⁶² ...⁵⁶³ Ez-Zehebi, također, tvrdi sljedeće: “Neki ljudi kažu da Ibn Ebi Nedžih nije slušao cijeli *tefsir* kod Mudžahida. Ja sam rekao: On [Ibn Ebi Nedžih] bio je jedan od najvažnijih Mudžahidovih ljudi.”⁵⁶⁴

553 Ibid., str. 772.

554 Ibid., str. 552.

555 Ibid., str. 921.

556 Muhammed ibn Hibban, *Kitab es-sikat* (Hajderabad: Da’ira el-ma’arif el-‘usmanijja, 1978), vol. 7, str. 5.

557 Salahuddin el-‘Ala’i, *Džami’ et-tahsil fi ahkam el-merasil*, ur. Hamdi es-Salajfa (Bejrut: ‘Alem el-kutub, 1986), str. 218.

558 Sufjanov otac bio je namjesnik Halida ibn ‘Abdullaha el-Kasrija u Iraku, ali kada je el-Hišam ibn ‘Abdulmelik postavio Jusufa ibn ‘Umera es-Sekafija za novog vladara Iraka 737–738. n. e./120–121. h. g., Sufjanov otac pobjegao je u Mekku i u njoj se nastanio. Vidjeti Muhammed ibn Sa’d, *et-Tabekat el-kubra*, ur. Muhammed Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1997), vol. 6, str. 41; Ahmed ibn Halkan, *Vefijat el-a’jan ve enba’ ebna’ ez-zeman* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1997), vol. 2, str. 191–196.

559 Muhammed ibn Sa’d, *et-Tabekat el-kubra*, ur. Muhammed Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1997), vol. 6, str. 42.

560 Ibid., str. 31.

561 Šemsuddin ez-Zehebi, *Sijer a’lam en-nubela’*, ur. Šuajb el-Arnaut i Husejn el-Asad (Bejrut: Mu’essese er-risale, 2001), vol. 6, str. 126.

562 Italik moj.

563 Muhammed el-Buhari, *Kitab et-tarih el-kebir*, ur. Mustafa Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 2001), vol. 5, str. 130.

564 Šemsuddin ez-Zehebi, *Sijer a’lam en-nubela’*, ur. Šuajb el-Arnaut i Husejn el-Asad (Bejrut: Mu’essese er-risale, 2001), vol. 6, str. 126.



Veoma je teško s izričitom sigurnošću izvesti zaključak da li je Ibn Ebi Nedžih *tefsir* slušao direktno od Mudžahida. Zato je Jahja ibn Me'in – stručnjak i jedan od utemeljivača discipline *džerh ve ta'dil* – kada ga je Ibrahim ibn el-Džunejd upitao je li istina da Ibn Ebi Nedžih nije slušao *tefsir* kod Mudžahida – odgovorio: "Ja ne znam da li je to istina ili nije."⁵⁶⁵ Pravi problem u određivanju da li je Ibn Ebi Nedžih slušao *tefsir* od Mudžahida ili nije nastaje kada se uzme u obzir činjenica da niti jedna hronika ne bilježi datum rođenja Ibn Ebi Nedžiha. Iako bi bilo potpuno logično pretpostaviti da je Ibn Ebi Nedžih učio *tefsir* direktno od Mudžahida, jer su obojica bila u Mekki i kretali se u istom naučnom krugu, to ne mora biti istina, jer je Ibn Ebi Nedžih mogao početi stjecati znanje tek nakon Mudžahidove smrti.

Bez obzira na to, svi učenjaci koji smatraju da Ibn Ebi Nedžih nije slušao *tefsir* direktno od Mudžahida, saglasni su da je Ibn Ebi Nedžih prenosio Mudžahidov *tefsir* direktno od el-Kasima ibn Ebi Bezze.⁵⁶⁶ U ovom slučaju, budući da znamo da je posrednik između 'Abdullaha ibn Ebi Nedžiha i Mudžahida el-Kasim ibn Ebi Bezza, i da znamo da je el-Kasim ibn Ebi Bezza pouzdan prenosilac, *sika*,⁵⁶⁷ imamo dovoljan dokaz vjerodostojnosti Mudžahidovog *tefsira*, kada se prenosi lancem prenosilaca koji smo analizirali.

Ukratko, čini se da su jevrejsko-muslimanski medinski sukobi pokrenuti valom sukoba između kršćana sa sjevera i muslimana. Prvi se desio 628. n. e./7. h. g. kada je jednog Poslanikovog izaslanika brutalno ubio kršćanski namjesnik, izazvavši prvi žestoki rat između kršćana i muslimana 629. n. e./8. h. g. poznat kao Bitka na Mu'ti. Zbog ove bitke, kao i brzog širenja islama i pobjede muslimana nad arapskim idolopoklonicima Arabijskog poluotoka, kršćani sa sjevera mobilizirali su snage i rasporedili ih u području Tebuka 630. n. e./9. h. g. kako bi spriječili prodor islama na njihova područja. Mudžahid (koji je 30 puta proučio cijeli Kur'an pred Ibn 'Abbasom i koji je, također, tri puta s njim ponovio tumačenje cijelog Kur'ana)⁵⁶⁸ izvještava nas da je ajet 9:29 objavljen u ovakvom historijskom kontekstu rata.⁵⁶⁹ Dakle, prema analizi historijskog konteksta ajeta 9:29, naredba o borbi u

565 Salah ed-Din el-'Ala'i, *Džami' et-tahsil fi ahkam el-merasil*, ur. Hamdi Es-Salaifa (Bejrut: 'Alem el-kutub, 1986), str. 218.

566 Vidjeti Muhammed ibn Hibban, *Kitab es-sikat* (Hajderabad: Da'ire el-ma'arif el-'usmanijje, 1978), vol. 7, str. 5, str. 331; Salahuddin el-'Ala'i, *Džami' et-tahsil fi ahkam el-merasil*, ur. Hamdi es-Salajfa (Bejrut: 'Alem el-kutub, 1986), str. 218; Ibn Hadžer el-'Askalani, *Takrib et-tehziib* (Bejrut: Mu'assase er-risale, 2001), vol. 2, str. 445.

567 Vidjeti Muhammed ibn Hibban, *Kitab es-sikat* (Hajderabad: Da'ira el-ma'arif el-'usmanijje, 1978), vol. 7, str. 331; Ibn Hadžer el-'Askalani, *Takrib et-tehziib*, ur. Ebu el-Ašbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, n. d.), str. 790.

568 Muhammed H. ez-Zehebi, *et-Tefsir ve el-mufessirin* (Kairo: Mektebe vehbe, 2000), vol. 1, str. 79.

569 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 6, str. 349.



ajetu se odnosi na nasilje sljedbenika Knjige (što je izraženo u njihovoj prijetnji ratom) a ne na njihov sistem vjerovanja. U svjetlu rečenog, jasno je da se opseg propisa o borbi svodi na one sljedbenike Knjige koji su pokrenuli nasilje i rat, a ne na one koji žele da žive u miru.

Kada se usmjerimo na tekstualni kontekst ajeta 9:29, pažnju će nam privući morfološka forma koja je upotrijebljena za naredbu o borbi. Upotrijebljen je oblik treće glagolske vrste korijenja *k-t-l*, *kātela*, koji označava da je borba pokrenuta kao odgovor u slučaju kad neko drugi već započne ubijanje ili borbu. U tom smislu, propis o borbi povezan je s pravom na samoodbranu protiv nepravde pokrenutog rata, a ne sa sistemom vjerovanja onih koji su objekt imperativa, jer da se naredba odnosi na sistem vjerovanja sljedbenika Knjige, glagol u ovom ajetu javio bi se u prvoj glagolskoj vrsti, tj. *uktulū* (pogubite ili ubijte ih).⁵⁷⁰ Pogledajte, naprimjer, ajet 40:25, u kojem faraon naređuje da se pobiju sva muška djeca Izraelčana upotrijebivši oblik prve glagolske vrste korijenja *k-t-l*:

A kada im je on donio istinu od nas, rekli su: "Ubijajte opet mušku djecu onih koji vjeruju u ono što on govori, a ostavljajte u životu njihovu žensku djecu!" – Ali, lukavstva nevjernika su uvijek uzaludna. (Gafir, 40:25)

Upotrijebljen je oblik prve glagolske vrste od *k-t-l*, jer naredba nije povezana s pravom na samoodbranu, nego s faraonovim činom nepravdnog ubijanja nevine djece.

Drugi tekstualni pokazatelj jest riječ *hattā*, 'sve dok': "borite se... sve dok ne daju glavarinu..." (9:29) Arapki gramatički izvori definiraju tri glavne funkcije riječi *hatta*: "dosezanje cilja, uzrok i izuzimanje".⁵⁷¹ Prva funkcija, "dosezanje cilja" (*intiha'el-gaje*), znači da ono što se javlja iz *hattā* predstavlja tačku na kojoj se radnja navedena prije *hatta* mora završiti. Naprimjer, ako neko kaže: "Hodat ću sve dok ne stignem do biblioteke", to znači da se radnja namjeravanog kretanja završava kad osoba stigne do biblioteke, zato što je biblioteka cilj hodanja te osobe, a ne svrha. U stvari, svrha radi koje neko ide u biblioteku jest stjecanje znanja. Druga funkcija *hatta* je, dakle, svrha. Za razliku od prethodne, ova funkcija označava da ono što dolazi iza *hattā* predstavlja svrhu radnje prije *hattā*. U vezi s ovom

570 Javljanje imperativa *uktulū*, pogubite ili ubijte, kako je propisano muslimanima u četiri ajeta (2:191; 4:89, 91; 9:5) ne protivrječi mojoj tvrdnji, jer se oblik imperativa prve glagolske vrste *katele* u svim ovim ajetima javlja u kontekstu već pokrenutog rata protiv muslimana. Dakle, sva četiri ajeta javljaju se u tekstualnom kontekstu oblika treće vrste *kātele*.

571 Ibn Hišam el-Ensari, *Mugni el-lebib 'an kutub el-A'arib* (Dar el-ihja' et-turas el-'arebi, n. d.), vol. 1, str. 122.



drugom funkcijom, potrebno je naglasiti da je ispravnije *hatta* u tom slučaju prevoditi sa 'kako bi'. Naprimjer, u pogledu druge funkcije *hattā*, preciznije je reći: "Čitat ću novine kako bih znao šta se jučer dogodilo u Egiptu"; umjesto: "Čitat ću novine sve dok ne saznam šta se jučer dogodilo u Egiptu." Zbog toga, Sibevejh naglašava da se riječ *hattā* u skladu sa svojom drugom funkcijom ponaša kao sinonim arapske riječi *kej*,⁵⁷² što odgovara prijevodu 'kako bi'. Dakle, kako se može vidjeti iz drugog primjera, informacija koja se pruža nakon riječi *hatta*, 'kako bi', predstavlja svrhu radnje koja je spomenuta prije *hattā*, 'kako bi'. Drugim riječima, svrha čitanja novina jeste da saznamo nedavne događaje u Egiptu. Što se tiče treće funkcije *hatta*, ona se definira kao izuzimanje, što znači da se radnja prije *hattā* desila kao izuzetak onoga što se nalazi iza *hatta*. Naprimjer, ako se neko obraća nekom drugom govoreći: "Neću ući u sobu dok ti ne uđeš prvi", to znači da se radnja ulaska u sobu prve osobe neće dogoditi, osim ako druga osoba ne uđe prva u sobu. Očigledno je da *hatta* u ovom slučaju ima funkciju pogodbe. Onda, koja je funkcija *hattā* u ajetu 9:29?

Borite se protiv onih kojima je data Knjiga, a koji ne vjeruju ni u Allaha ni u onaj svijet, ne smatraju zabranjenim ono što Allah i Njegov Poslanik zabranjuju i ne ispovijedaju istinsku vjeru – **sve dok**⁵⁷³ ne daju glavarinu poslušno i smjerno. (*et-Tevbe*, 9:29)

Uzevši u obzir sve tri funkcije *hatta*, došli smo do sljedećeg zaključka:

- 1) *Izuzimanje*: Ova funkcija javlja se u malo vjerovatnom kontekstu. Ako bi *hatta* imalo funkciju izuzimanja, onda bi to značilo da je borba protiv sljedbenika Knjige stalan, inkluzivan čin sve do trenutka u kojem (ili osim u okolnostima da) oni plaćaju *džizju*. Međutim, ovakvom mišljenju protivrječe mnogi drugi dijelovi kur'anskog teksta koji iz opsega rata isključuju djecu, žene, starije, svećenike, one koji su prihvatili islam i, uopće, miroljubive ljude, i ne dozvoljavaju da budu napadani.
- 2) *Svrha*: Kada bi se ova funkcija primijenila na ajet, to bi značilo da se treba boriti i protiv sljedbenika Knjige kako bi plaćali *džizju*. Drugim riječima, glavni razlog borbe bio bi plaćanje glavarine. Ova je pretpostavka pogrešna i protivrječi kur'anskim učenjima, historijskom kontekstu ovog ajeta koji smo analizirali i ne odgo-

572 Ebu Bišr 'Amr Sibevejh, *el-Kitab: Kitab Sibevejh*, ur. Abd es-Selam Harun (Kairo: Mekteba el-handži, n. d.), vol. 3, str. 17.

573 Italik i podebljana slova moji.



vara morfološkom obliku imperativa *kātilū*. Štaviše, ako bismo *hatta* tumačili kao svrhu, to bi značilo ubijanje svih nemuslimana koji žive u islamskim zemljama danas, ako bi odbili da plate porez. Naravno, svuda u svijetu, svakoga ko izbjegava da plati porez čeka neka kazna, ali ne i smrtna.

- 3) *Dosezanje cilja (intiha' el-gaje)*: Ako bi se ova funkcija primijenila na ajet, takvo bi tumačenje značilo da borba mora prestati kada nemuslimani pristanu plaćati *džizju*. Drugačije rečeno, čin borbe, koji nije motiviran *džizjom*, nego pravom na samoodbranu u već pokrenutom ratu protiv muslimana, završava se u onom trenutku kada se postigne dogovor sa sljedbenicima Knjige po kojem pristaju da plaćaju *džizju*. Ovaj dogovor znači da su oni saglasni da poštuju državno uređenje i društveni poredak. Ustvari, psihičko stanje onih koji su ranije bili pobunjenici skloni ratovanju opisano je kao "ponizno" (*sagirun*), u trenutku prihvatanja dogovora zasnovanog na *džizji*. Međutim, neki muslimanski učenjaci iz ovoga pogrešno zaključuju da je poniženje zahtjev koji su postavili sljedbenici Knjige (obavezan uvjet) kad prihvataju da plaćaju *džizju*.⁵⁷⁴ Ovakav pogled nije vjerovatan zato što se "plaćanje *džizje* ne može smatrati kaznom, jer islamskim pravom ne kažnjava se neki nemusliman zbog njegove / njene vjere".⁵⁷⁵ O ovome Thomas Arnold kaže:

Ovaj porez (*džizja*) nije bio nametnut kršćanima, kao što bi neki željeli da mislimo, kao kazna zato što su odbili da prihvate muslimansku vjeru, već su je obično plaćali s drugim zimijama ili nemuslimanskim podanicima države kojima je religija zabranjivala služenje vojske, u zamjenu za zaštitu koju im je osiguravala muslimanska vojska. Kada je narod Hire dao sumu o kojoj su se složili, izričito su rekli da su *džizju* platili pod uvjetom da "muslimani i njihove vođe štite nas od onih koji bi nas ugnjetavali, bili oni muslimani ili neki drugi".⁵⁷⁶

Dakle, ova treća funkcija *hattā* (dosezanje cilja) ispravno je tumačenje, zato što odgovara historijskom kontekstu ajeta, lingvističkim pravilima i glavnim ciljevima Kur'ana. Drugačije rečeno, *hattā* u ovom ajetu denotira kraj čina borbe. Ovo nam pruža jasan dokaz da glavni razlog naredbe o

574 Ibn Kajjim el-Dževzije, *Ahkam ehl ez-zimme* (ed-Dammam: Remadi li en-nešr, 1997), str. 122.

575 Fathi Osman, *The Other* (USA: Pharos Foundation, 2008), str. 174.

576 Thomas Arnold, *The Presching Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (London: Darf Publishing Limited, 1986), str. 60–61.



borbi nije sistem vjerovanja sljedbenika Knjige, jer da je tako, borba ne bi završila plaćanjem *džizje*, nego samo kad bi prihvatili islam i promijenili vjerovanje.

Što se tiče intertekstualnog konteksta ajeta 9:29, najprije moramo naglasiti da cjelokupni kur'anski kontekst odbacuje tvrdnju da glavni razlog naredbe o borbi leži u vjerovanju sljedbenika Knjige. To negira univerzalne kur'anske principe slobode vjerovanja, ljudskog dostojanstva, raznovrsnosti, koji proizlaze iz prirodne činjenice da su ljudi stvorenja koja imaju slobodnu volju.

Drugo, i konkretnije, tema sure *et-Tevbe*, kao i sure koja joj prethodi, sure *el-Enfal*, u potpunosti je povezana s kontekstom rata koji je posljedica agresije i ugnjetavanja. Zato je metodološki neprihvatljivo izvlačiti iz njihovog pravog konteksta konkretne propise navedene u surama, i potom na njih kalemiti generalizirane interpretacije kao što je odobravanje politike rata protiv onih drugačije vjere, što protivvrječi kur'anskim i islamskim učenjima! Naprimjer, čini se da Watt radi upravo to u svom djelu *Muhammad at Medina*, gdje ajet 9:29–32 komentira na sljedeći način:

Ovaj odlomak kao cjelina ističe prelazak na politiku neprijateljstva prema kršćanima. Takva politika mogla se vidjeti u velikom pohodu na Tebuk 630/9. i nastavljena je ne samo za Muhammedovog života nego i kasnije, u najmanju ruku, sve dok Sirija nije bila potpuno pokorena. Onoliko koliko odlomak propisuje neprijateljstvo prema Bizantijskom carstvu i prema kršćanima uopće, toliko je utjecao na odnos muslimana prema kršćanskoj crkvi.⁵⁷⁷

Wattova tvrdnja predstavlja generalizaciju zasnovanu na selektivnom zanemarivanju historijskog, tekstualnog i intertekstualnog konteksta ajeta. Kada ajete 9:29–32 označava kao dokaz kur'anskog neprijateljskog odnosa prema kršćanima općenito, Watt tvrdi da je glavni razlog tog pretpostavljenog neprijateljstva sistem vjerovanja kršćana. Ovo je pogrešno povezivanje. U stvarnosti, nekoliko ajeta na koje Watt referira ne idu u korist ovoj generalizaciji, zato što upravo ajeti (9:29–34) izlaze izvan okvira razlikovanja vjerovanja i metaforički objašnjavaju kako je jedan krug svećenika među sljedbenicima Knjige pokrenuo rat protiv Boga Samog, odvrćao ljude od vjerovanja u Boga i nepravedno proždriao bogatstvo i imanja ljudi gomilajući zlato i srebro, a ne trošeći ga na Božijem putu. Drugačije rečeno, ovi ajeti govore sami za sebe i sami po sebi ne podržavaju bilo kakav pokušaj generalizacije. Ono što nam je jasno rečeno jest da se agre-

577 William Watt, *Muhammad at Medina* (London: Oxford University Press, 1962), str. 319–320.



siji i ugnjetavanju treba suprotstaviti. Ovo je ono na što se misli kada se govori o nužnom odgovoru u interesu pravde i mira, a ne na sistem vjerovanja ljudi.

Konačno, Božije retoričko pitanje u ajetu koji prethodi ajetu 9:29 pruža jasan intertekstualni dokaz da glavni razlog za propis o borbi u Kur'anu nisu uvjerenja ljudi i njihova vjerovanja, nego nasilje koje dolazi s njihove strane:

Zar se nećete boriti protiv ljudi koji su zakletve svoje prekršili i nastojali protjerati Poslanika, i prvi vas napali? Zar ih se bojite? Preče je da se Allaha bojite, ako ste vjernici. (*et-Tevba*, 9:13)

Očigledno je da kršiti sporazume, kovati zavjere za ubistvo Poslanika, započinjati ratove protiv drugih protivrječi bilo kojem sistemu vjerovanja, a kamoli sistemu vjerovanja koji se smatra monoteističkom religijom.

Dakle, analiza historijskog, tekstualnog i intertekstualnog konteksta ajeta 9:29 pokazala je da je glavni razlog kur'anske naredbe o borbi protiv sljedbenika Knjige nasilje prema muslimanima i pokretanje rata protiv njih. Prema tome, opseg naredbe o borbi obuhvata samo one sljedbenike Knjige koji spadaju u ljude rata. Što se tiče četiriju značajki koje proizlaze iz naredbe o borbi, one ne bi trebale biti shvaćene kao uvjeti za dozvolu objave rata, nego kao informativni opisi onih koji ugnjetavački potpaljuju vatru rata protiv miroljubivih ljudi.

Ukratko, analiza otkriva da izvori kur'anske egzegeze ne predstavljaju sistematično kur'anski pojam ratovanja u kontekstu međuvjerskih odnosa. Shvatanje propisa o borbi karakteriziraju pogrešna tumačenja i zbrka u stavovima, koja se ogleda u nedosljednosti tvrdnji i zaključaka razasutih po izvorima. Sve ovo štetno i bespotrebno utječe na analizu značenja i glavnog uzroka naredbe o borbi te njenog opsega, čime se široko otvaraju vrata nagađanjima i pogrešnim zaključcima.

Ustvari, analizirani ajeti nisu tako složeni. Ako malo pažljivije pogledamo, stvari su prilično jasne, bar što se tiče arapskog jezika. Iako se mogu navesti različiti razlozi za nedosljednost, uz specifične historijske prilike u kojima su živjele egzegete koje su tumačile ove ajete, glavnu ulogu imala je primjena atomističke metodologije u kur'anskoj egzegezi. Ovaj pristup sprečava da se tematska koherencija predmetne teme iskristališe. Suprotan atomističkom pristupu, mnogo je moćniji tematski, holistički pristup. Kada primjenjujemo ovaj drugi pristup, tj. kada analiziramo historijski,



lingvistički i kontekstualni aspekt naredbe o borbi, otkrivamo da kur'an-ska koncepcija normativnog religijskog pluralizma ne protivrječi naredbi o borbi, zato što glavni razlog za ovu naredbu nije sistem vjerovanja drugih, nego to što oni pokreću ratove protiv miroljubivih ljudi. Dakle, opseg kur'anske naredbe o borbi svodi se samo na ljude rata.

[2] ANALIZA PROPISA DA SE JEVREJI I KRŠĆANI NE UZIMAJU ZA ZAŠTITNIKE – EVLIJA': STUDIJA SLUČAJA KUR'ANSKOG AJETA 5:51

U ovom završnom odjeljku poglavlja analiziramo kur'anski propis da se ne uzimaju jevreji i kršćani za zaštitnike (*evlija'*). U pogledu normativnog religijskog pluralizma, ovo je jedan od „najkontroverznijih“ kur'anskih ajeta:

O, vjernici, ne uzimajte za zaštitnike⁵⁷⁸ jevreje i kršćane! Oni su sami sebi zaštitnici! A njihov je i onaj među vama koji ih za zaštitnike prihvati: Allah uistinu neće ukazati na pravi put ljudima koji sami sebi nepravdu čine. (*el-Ma'ide*, 5:51)

Ova naredba, da se ne uzimaju jevreji i kršćani kao saveznici / zaštitnici i općenito prijatelji, izazvala je mnogo rasprava i spekulacija. Osim zbog problema prijevoda, to je uglavnom zbog činjenice da su tekstualne posljedice ovog propisa spekulativne, *zanni*, a ne konačne, *kat'i*. Osim toga, posebno je netačan prijevod riječi *evlija'* podstaknuo i pogoršao nedoumicu koja postoji u vezi s ovim ajetom. Riječ *evlija'* ima vrlo složeno značenje, smisao i konotacije. Prevesti je jednostavno kao 'prijatelji', bila bi medvjeda usluga.

Zbog ovoga su egzegete, kao što su ez-Zamahšeri i er-Razi, pogrešno protumačile riječ *evlija'* i izveli značenje koje od muslimana traži da se odvajaju od ljudi drugih religija i da ih ignoriraju, od čega su napravili i normativnu obavezu.⁵⁷⁹ Zapravo, većina egzegeta tumači riječ *evlija'* i ovu naredbu na ovaj način, te zaključuju da muslimanima nije dozvoljeno pokazivati ikakvu naklonost prema ljudima drugih religija.⁵⁸⁰ Posljedica je

578 Čini se da je riječ "patrons (patroni, *prim. prev.*)", u ovom konkretnom kontekstu, precizniji prijevod na engleski jezik arapske riječi *evlija'*, nego riječi saveznici i zaštitnici.

579 Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 1, str. 629.

580 El-Karafi, u svom djelu *el-Furuk*, tvrdi da se prema sljedbenicima Knjige treba ponašati pravedno i poštujući njihova ljudska prava, ali ne i s ljubavlju i naklonošću. Vidjeti Ahmed el-Karafi, *el-Furuk* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1998), str. 3, str. 29–33.



da je ovo shvatanje dovelo do dvostrukih standarda među muslimanima u pogledu njihovog ponašanja prema vjernicima drugih religija.

Velika je nesreća, ali ne i iznenađenje, što su sva ova tumačenja ajeta 5:51 uočena na Zapadu i protumačena kao neprijateljski stav muslimana prema jevrejima i kršćanima. Kako smo ranije spomenuli, to su pothranjivali i pogoršavali mnogi zapadni prijevodi Kur'ana u kojima je termin *evlija'* preveden kao 'prijatelji', 'saveznici', itd. Stoga se ovaj ajet upotrebljavao kao dokaz kojim se podupire shvatanje da Kur'an ne ostavlja dovoljno prostora u kojemu bi se smjestio normativni religijski pluralizam.

Da bismo ispravno protumačili ovaj problem, u ovom odjeljku analizirat ćemo ajet 5:51, s obzirom na tri glavna aspekta: semantičku analizu termina *evlija'*, historijski kontekst objave ovog ajeta i tekstualnu i intertekstualnu studiju ajeta. Zapravo, analizom ajeta iz ova tri posebna ugla, doći ćemo do koherentnog tumačenja toga šta je zapravo naređeno, što će nam omogućiti da odgovorimo na pitanje da li propis o zabrani uzimanja jevreja i kršćana kao *evlija'* protivrječi koncepciji normativnog religijskog pluralizma.

Semantička analiza riječi *evlijā'*

Kako je rečeno, *evlija'* je složen i dvosmislen termin. Riječ se u ovom ajetu javlja kao imenica muškog roda plurala u akuzativu neodređenog vida, a to što nije ograničena na konkretan opis, povećava složenost i dvosmislenost. Da bismo utvrdili njen smisao, kao i precizno značenje, potrebno je da semantički analiziramo riječ *evlija'*.

Jedno od najranijih semantičkih objašnjenja korijenskog morfema *vāv-lām-jā'*, iz kojeg se riječ *evlija'* izvodi, dao je Ibn Faris, koji kaže da ovaj korijen, sam po sebi i u pogledu izvedenica, označava 'bliskost'.⁵⁸¹ Međutim, u direktnoj vezi s riječju *evlija'*, Ibn Faris kaže da je "čovjek zadužen za drugog čovjeka / druge ljude, označava kao njegov / njen ili njihov *veli'*",⁵⁸² jednina od *evlija'*. Naravno, Ibn Farisova definicija "čovjeka zaduženog za druge ljude", znači osobu koja je odgovorna za upravljanje poslovima drugih ljudi. U tom pogledu, tačniji prijevod riječi *evlija'* bio bi 'čuvari, zaštitnici'. Ovdje je važno napomenuti da Ibn Faris spominje i drugu izvedenicu korijena *vāv-lām-ja'*, a to je imenica *mevlā*, i kaže da ona prenosi sljedeće značenje: rob koji je oslobođen, čovjek koji je oslobodio roba, prijatelj, saveznik, rođak, zaštitnik i susjed.⁵⁸³

581 Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'džem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), str. 1104.

582 Ibid.

583 Ibid.



Poslije Ibn Farisa, još jedan učenjak u području semantike, er-Ragib el-Asfahani, objašnjava značenje *velā'*, glagolsku imenicu od *vav-lam-ja'*, ovako: "Dva ili više subjekata, sjedinjenih tako da nema ničeg između njih što nije dio njih."⁵⁸⁴ Čini se da je el-Asfahanijeva definicija riječi *vela'* srodnija pojmu spajanja nego Ibn Farisovoj "bliskosti". Što je važnije, el-Asfahani razlikuje područja na koja se pojam *valijj* odnosi, kao što su: mjesto, pripadnost, religija, prijateljstvo, zaštita i vjerovanje.⁵⁸⁵

Dva stoljeća poslije el-Asfahanija, Ibn Menzur je prenio mnoga različita značenja korijena *vav-lam-ja'*. Uz Ibn Farisova zapažanja o značenjima riječi *mevlā*, Ibn Menzur dodaje svoja, da *mevlā* također znači i: gospodar, posjednik, gazda.⁵⁸⁶ Što se tiče riječi saveznik, *halīf*, kao jedno od mogućih značenja, izvedenih iz korijena *vav-lam-ja'*, Ibn Menzur kaže da je to čovjek ili grupa ljudi s kojima je drugi čovjek ili druga grupa ljudi ujedinjen/a, gdje ovi potonji izvode svoju sigurnost i dostojanstvo od ovih prvih, te da izvršavaju naređenja ovih prvih, također.⁵⁸⁷ Osim toga, Ibn Menzur pripisuje Ibn Ishaku tvrdnju da je jedno od značenja "Bog je njihov *veli*" to da im Bog pomaže protiv njihovih neprijatelja, te da im On pomaže i u tome da njihova religija prevlada nad religijom drugih.⁵⁸⁸

Eš-Šerif el-Džurdžani, koji hronološki dolazi poslije Ibn Menzura, imao je veličanstvenu priliku da se upozna s djelima iz područja semantike napisanim prije svoga vremena, te je uspio sastaviti svoju čuvenu zbirku *et-Ta'rifat*. U ovom svom djelu, el-Džurdžani se koristi lakonskim stilom, po kojem se termini i pojmovi koji se odnose na islamsko znanje sažeto definiraju. S obzirom na to, daje jednu konciznu, ali značenjem bogatu definiciju riječi *vali*. "*Velijj* je svako ko vas uzme za bezuvjetno poslušnog podanika."⁵⁸⁹ El-Džurdžanijeva definicija pojma *velijj* po sebi, posmatrana s religijskog aspekta, daje čvrst temelj za shvatanje suštinskog značenja naređenja u ajetu 5:51.

Suprotno od el-Džurdžanijevog sažetog, jezgrovitog stila, čini se da je savremeni semantički diskurs o pojmu *velijj*, *evlija'* i njegovim definicijama kompliciraniji i opširniji. Naprimjer, Baalbaki upotrebljava više od 35

584 Er-Ragib el-Asfahani, *Mufradat elfaz el-Kur'an*, ur. Safvan Daudi (Damask: Dar el-kalem, 2002), str. 885.

585 Ibid.

586 Muhammed ibn Menzur, *Lisan el-'Areb* (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, *Mu'essese et-tarih el-'arebi*, 1999), vol. 15, str. 403.

587 Ibid., str. 402.

588 Ibid., 404.

589 Eš-Šerif el-Džurdžani, *Kitab et-ta'rifat* (Bejrut: Lubnan, 1985), str. 275.



različitih engleskih riječi da objasni značenje riječi *vali*.⁵⁹⁰ Međutim, sve se ove riječi mogu uklopiti u klasični, semantički okvir za *vali*, spomenut ranije.

Dakle, semantička analiza otkriva složenu prirodu pojma *evlijā'*. U tom pogledu, el-Asfahani daje glavni ključ za razumijevanje ovog pojma kada napominje da pojam *evlijā'* pripada različitim sferama društveno-kulturnog života. El-Asfahanijeva napomena ukazuje na to da pojam *evlijā'* u slučaju ajeta 5:51 treba posmatrati s konkretnog stanovišta povezanog s religijskim sistemom vjerovanja, jer je to kontekst ovog ajeta. Stoga bi određenje riječi *evlija'* koju daje el-Džurdžani bilo najadekvatnije u objašnjavanju značenja ove naredbe. On piše: "*Vali* je svako ko vas uzme za bezuvjetno poslušnog podanika."⁵⁹¹ Uz el-Džurdžanijevu definiciju onih semantičkih značenja riječi *evlijā'*, koja se mogu blisko povezati sa sistemom vjerovanja, opseg zabrane u ajetu 5:51 može se ograničiti sljedećom ilustracijom u vezi s jevrejima i kršćanima: vjersko vođstvo? bezuvjetna poslušnost? spajanje i religijsko miješanje. Ova semantička ilustracija vodi, dalje, zaključku da je razlog za zabranu u 5:51 povezan s idejom očuvanja religijske posebnosti, koja, zapravo, čini temeljni element strukture religijskog pluralizma. Ovdje, zato, treba spomenuti da engleski prijevod riječi *evlijā'* kao 'prijatelji' u kontekstu ajeta 5:51 zadaje mnogo brige u vezi s metodologijom koja je primijenjena u takvom zaključku.⁵⁹² Zapravo, ako bismo se trebali opredijeliti za jednu riječ u engleskom jeziku koja bi mogla izraziti sva ova značenja riječi *evlija'*, onda se čini da bi to bila riječ "patron", koja prenosi značenja arapske riječi, s obzirom na konkretni kontekst ajeta 5:51. To je zato što, osim značenja 'zaštitnika', riječ "patron" etimološki znači i 'gospodar, gazda, otac i svetac zaštitnik'.⁵⁹³

Historijski kontekst ajeta 5:51

Historijski kontekst ajeta 5:51 određen je povodom njegove objave. U tom pogledu, Ibn Ebi Hatim izvještava kako slijedi:

590 Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary* (Beirut: Dar el-'ilm li el-melajin, 2001), str. 1248.

591 Eš-Šerif el-Džurdžani, *Kitab et-ta'rifat* (Beirut: Lubnan, 1985), str. 275.

592 U jednom eseju, naslova "Christians in the Qur'an and Tafsir", autor prekomjerno ističe da je riječ "prijatelji" engleski ekvivalent za arapsku *evlijā'* u slučaju kur'anskog ajeta 5:51. Vidjeti Jane McAuliffe, "Christians in the Qur'an and Tafsir", u Jacques Waardenburg (ur.), *Muslim Perceptions of Other Religions*, str. 105–121 (New York: Oxford University Press, 1999).

593 Douglas Harper, *Online Etymology Dictionary*, 10. oktobar 2008. <http://www.etymonline.com> (pregledano 10. marta 2010).



Rekao nam je moj otac, da je njima rekao Ebu el-Asbag el-Harrani, da im je rekao Muhammed ibn Selema, koji prenosi od Muhammeda ibn Ishaka, koji je rekao: Rekao mi je moj otac Ishak ibn Jasir, koji prenosi od 'Ubade ibn el-Velida, koji prenosi od 'Ubade ibn es-Samita: Nakon što je jevrejsko pleme Benu Kajnuka povelu rat [protiv Poslanika i muslimana u Medini], 'Ubada ibn es-Samit otišao je Poslaniku i objavio da se odriče plemena Benu Kajnuka, dok je Abdullah ibn Ubej ibn Selul ustrajavao na tome da se očuva savezništvo s plemenom Benu Kajnuka. 'Ubada ibn es-Samit pripadao je plemenu Benu Avf ibn el-Hazredž [arapsko pleme u savezništvu sa Benu Kajnuka, plemenom čiji je vođa bio Abdullah ibn Ubej ibn Selul], međutim, kada se pleme Benu Kajnuka okrenulo protiv Poslanika, 'Ubada ibn es-Samit prekinuo je savez s njima i rekao: "Uzimam Allaha, Poslanika i vjernike za moje zaštitnike (evlija)." Ovaj događaj povod je objave ajeta 5:51: "O, vjernici, ne uzimajte za zaštitnike jevreje i kršćane! Oni su sami sebi zaštitnici!"⁵⁹⁴

Sadržaj ove predaje prenose i el-Vahidi i et-Taberi, ali obojica ovih egzegeta prenose ga od 'Atijje el-'Avfija, koji, osim što je kao prenosilac kontroverzno statusa, nikada nije sreo 'Ubadu ibn es-Samita,⁵⁹⁵ a ne spominje nijednog posrednika između sebe i 'Ubade. Zato je, izgleda, predaja koju daje Ibn Ebi Hatim u svom *Tefsiru* jedina vjerodostojna u smislu sadržaja, koji je u skladu s kur'anskim tekstualnim kontekstom ajeta. Osim toga, u ovom lancu prenošenja samo su pouzdani prenosioci, pa se zbog toga i označava kao autentičan.⁵⁹⁶

Međutim, ovdje se mogu staviti dva prigovora. Prvi se odnosi na lanac prenosilaca, gdje se može reći da 'Ubada ibn el-Velid ibn 'Ubada ibn es-Samit nije čuo hadis od 'Ubade ibn es-Samita. Ovdje treba napomenuti da je

594 Abdurrahman ibn Ebi Hatim, *et-Tefsir bi el-me'sur* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2006), vol. 3, str. 221.

595 'Ubada ibn es-Samit je umro 654. n. e./34. h. g., vidjeti Ibn Hadžer el-'Askalani, *Takrib et-tehziib*, ur. Ebu el-Ašbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, n. d.), str. 484; međutim, 'Atijje el-'Avfi je rođen za vrijeme vladavine halife Alija Ebi ibn Taliba (655–660. n. e./35. h. g.), vidjeti Ibn Jarir al-Tabari, *The History of al-Tabari*, prev. Ella Landau-Tasseron (New York: State University of New York Press, 1998), vol. xxxix, str. 228.

596 Ibn Ebi Hatim, pouzdani prenosilac, hafiz, vidjeti Šemsuddin ez-Zehebi, *Mizan el-i'tidal fi nakd er-riđal* (Dar el-fikr el-'arebi, n. d.), vol. 3, str. 301. Ebi Hatim Muhammed ibn Idris pouzdani prenosilac, hafiz, vidjeti Ibn Hadžer el-'Askalani, *Takrib et-tehziib*, ur. Ebu el-Ašbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, n. d.), str. 824; Ebu el-Asbag el-Harrani, njegovo ime je 'Abd el-Aziz ibn Jahja ibn Jusuf el-Buka'i, pouzdani prenosilac, vidjeti Muhammed ibn Hibban, *Kitab es-Sikat* (Hajderabad: D'aire el-ma'arif el-'usmanijje, 1978), vol. 8, str. 397; Muhammed ibn Selema el-Harrani el-Bahili, pouzdani prenosilac, *ibid.*, vol. 9, str. 40; Muhammed ibn Ishak ibn Jesar, pouzdani prenosilac, *ibid.*, vol. 7, str. 380; Ishak ibn Jesar, pouzdani prenosilac, *ibid.*, vol. 6, str. 48; 'Ubada ibn el-Velid ibn 'Ubada ibn es-Samit, pouzdani prenosilac, vidjeti Ibn Hadžer el-'Askalani, *Takrib et-tehziib*, ur. Ebu el-Ašbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, n. d.), str. 485; 'Ubada ibn es-Samit, poznati Poslanikov ashab, *ibid.*, str. 484.



'Ubada ibn es-Samit bio djed 'Ubade ibn el-Velida, pa je moguće da je potonji zaista čuo hadis od prethodnog. Osim toga, u *Musnedu* imama Ahmeda ibn Hanbela, Sufjan ibn 'Uzejna kaže da je 'Ubada ibn Velid zaista čuo svog djeda 'Ubadu ibn es-Samita. Međutim, onda kada komentira ovaj Sufjanov iskaz, Ibn Hanbel kaže: "Drugi put je Sufjan rekao: *od*⁵⁹⁷ svog djeda 'Ubade",⁵⁹⁸ što znači da je 'Ubada ibn el-Velid čuo hadis od svog djeda preko nekog posrednika između njih. Posrednik je u ovom slučaju poznat. To je el-Velid ibn 'Ubada es-Samit, otac mladog 'Ubade, i sin starog 'Ubade ibn es-Samita. Ovaj odnos u smislu prenošenja potvrdio je Ibn Ebi Hatim u svom djelu *el-Džer ve et-ta'dil*, gdje iznosi da je 'Ubada ibn el-Velid prenio hadis od svog oca el-Velida ibn 'Ubade ibn es-Samita.⁵⁹⁹ Zato se ne može održati nijedan prigovor lancu prenošenja.

Što se tiče drugog mogućeg prigovora, on se tiče sadržaja predaje. Kako se predaja može odnositi na događaj koji se zbio između jevreja plemena Benu Kajnuka i muslimana oko 623–624. n. e./2–3. h. g. u Medini, a da je povod objavi ajeta koji se javlja u suri *el-Ma'ide*, za koju se zna da je posljednja objavljena sura?

Da bismo odbacili ovaj prigovor, treba naglasiti da je objava nekih sura u Medini potrajala nekoliko godina, a među tim surama je i *el-Ma'ide*, za koju je bio potreban duži period. Dokazi u prilog ovoj tvrdnji mogu se naći kod el-Buharija, gdje on prenosi predaju od Poslanikove žene Aiše, koja eksplicitno kaže da je ajet šesti iz sure *el-Ma'ide* objavljen kada je ona izgubila ogrlicu u području el-Bejde, u blizini Medine.⁶⁰⁰ Historijski, prema Ibn Hadžeru, ovo se desilo 626. n. e./5. h. g., u vrijeme događaja poznatog kao Bitka Benu el-Mustalak, u području bunara el-Murejsi.⁶⁰¹ Ovaj dokaz svjedoči da su određeni ajeti iz sure *el-Ma'ide* bili objavljeni početkom medinskog perioda. Zato, izgleda da početak objave *el-Ma'ide* pada na kraj 2. i početak 3. h. g., na što ukazuje povod objave ajeta 5:51, i traje sve do kraja objave Kur'ana, kada je najveći dio sure *el-Ma'ide* i objavljen.

Nakon što smo dokazali povod objave ajeta 5:51 kao pouzdan, postaje jasno da je imperativ kojim se zabranjuje muslimanima da uzimaju jevreje i kršćane za svoje patrone (*evlijā*) zasnovan na konkretnom historijskom do-

597 Italik moj.

598 Ahmed ibn Hanbel, *Musned el-imam Ahmed*, ur. Šuajb el-Arnaut (Bejrut: Mu'essese er-Risale, 2001), vol. 37, str. 353.

599 'Abdurrahman ibn Ebi Hatim, *Kitab el-Džerh ve et-ta'dil* (Dar el-fikr, 1952), vol. 6, str. 96.

600 Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, prev. Muhammad Muhsin Khan (Bejrut: Dar el-'arabijja, 1985), vol. 6, str. 205, no. 132.

601 Ibn Hadžer el-'Askalani, *Feth el-Bari: Šerh Sahih el-Buhari* (Damask: Dar el-fejha', 1977), vol. 1, str. 560–561.



gađaju, što je od vrhunske važnosti u razumijevanju uzroka i opsega ovog imperativa. Zabrana se, dakle, javlja u historijskom kontekstu prvih vjerskih sukoba koji su se desili između muslimana i jevreja nakon pobjede muslimana nad mekanskim mnogobošcima u bici na Bedru. U ovom periodu, od jevreja, kako najstarijih monoteista u regiji, očekivalo se da pokažu podršku islamu. Međutim, umjesto da podrže muslimane, jevreji plemena Benu Kajnuka odlučili su da prekrše sporazume, da prijete Poslaniku, da ismijavaju muslimane i vrijeđaju dostojanstvo muslimanki.⁶⁰² Stoga su sve ove provokacije dovele do rata između muslimana i jevreja plemena Benu Kajnuka. Međutim, pošto je osa tog rata bila religijska, a saveznici i neprijatelji grupirali se duž religijskih linija, muslimanima je bilo zabranjeno da se pridružuju jevrejima iz Benu Kajnuka, a protiv Poslanika i njegovih sljedbenika. Drugim riječima, ovaj ajet govori muslimanima da se ne pouzdaju ni u one koji su im neprijatelji i da ih ne uzimaju za zaštitnike. Zato su različiti stavovi koje su zauzeli 'Ubada ibn es-Samit i 'Abdullah ibn Ubej ibn Selul, u kontekstu religijskog konflikta, poslužili kao povod za zabranu svim muslimanima, u svim vremenima, da jevreje i kršćane uzimaju za svoje religijske patrone, odnosno, da se ujedinjuju s njima protiv muslimana.

Ukratko, kako historijska analiza pokazuje, razlog za zabranu iz ajeta 5:51 poziv je muslimanima na oprez u vremenima vjerskih sukoba, čiji je cilj da islamsku vjeru uvuku u religijske nemire i metež, te da je istrijebe. U skladu s tim, opseg zabrane odnosi se samo na one među jevrejima i kršćanima koji pokušavaju religijski pripojiti muslimane ili ih angažirati u vjerskom sukobu protiv sljedbenika islama. Međutim, osim ovoga, historijski je dokazano da je sâm Poslanik, kako prije tako i poslije ovog konflikta s jevrejima iz plemena Benu Kajnuka, sarađivao s jevrejima i kršćanima u međusobnom razumijevanju, zajedničkoj saradnji u svemu što je dobro i uzajamnoj podršci protiv svega što je zlo.

Tekstualna i intertekstualna analiza ajeta 5:51

Neodvojivi, integralni dio kur'anske egzegeze jest (metodološki govoreći) ispitivanje i tekstualnog i intertekstualnog konteksta sadržaja. Ako se to ne uradi, nemoguće je odrediti precizno značenje ijednog ajeta. Zbog toga, selektivni pristup, koji ne uvažava različite kontekste kur'anskih ajeta, teži da izopači prava značenja tih ajeta. Stoga, u skladu s ovim uvjetom, da bismo upotpunili našu analizu, ispitat ćemo ajet 5:51 i u tekstualnom i u intertekstualnom kontekstu.

602 Muhammad el-Buti, *Fikh es-sire en-nebevije* (Damask: Dar es-salam, 2004), str. 167–171.



Što se tiče tekstualnog aspekta, treba napomenuti da jezičku strukturu ovog ajeta čini imperativ upućen svim vjernicima i primjenljiv u svim vremenima: "O, vjernici, ne uzimajte za zaštitnike jevreje i kršćane!" (5:51) Gramatički subjekt, to jest primatelji zapovijesti, ne mogu se ograničiti na određeni historijski period, kao što to Osman, čini se, sugerira,⁶⁰³ jer konkretni povod ove objave ne ograničava opći smisao kur'anskih riječi. Međutim, ono što je podložno ograničenju jeste gramatički objekt imperativa, a to su "jevreji i kršćani kao *evlija*". Baš kao što se ne mogu sva značenja riječi *evlija*' staviti u funkciju objekta imperativa u ovom konkretnom kontekstu, tako se ne mogu ni svi jevreji i kršćani smatrati objektom ovog imperativa. To je uglavnom jasno iz kur'anskih principa koji pozivaju na univerzalne moralne vrijednosti, kao i iz Poslanikovog primjera u vezi s međuvjerskim odnosima.

Ovdje treba citirati et-Taberijev zaključak o ovom ajetu, u kojem on kaže: "Bog je zabranio svim vjernicima da jevreje i kršćane uzimaju kao pristalice i saveznike protiv onih koji vjeruju u Boga i Njegovog Vjerovjesnika."⁶⁰⁴ Očigledno je da et-Taberi ograničava značenje riječi *evlijā*' na 'pristalice' i 'saveznike' protiv sljedbenika islama. Osim toga, et-Taberi pripisuje ovom značenju riječi *evlija*' zauzimanje strana, pristranost, to jest, priklanjanje jevrejima i kršćanima protiv muslimana – *tahazzub*.⁶⁰⁵ Otud se, prema et-Taberijevom shvatanju ovog ajeta, zabrana odnosi samo na onu vrstu podrške i savezništva s jevrejima i kršćanima koje je usmjereno protiv Boga, Njegovog Vjerovjesnika i vjernika. On, međutim, ide dalje i ocjenjuje ovo, što je zapravo izdaja – kao otpadništvo, apostazu. Zbog toga on doslovce tumači iskaz "A njihov je i onaj među vama koji ih za zaštitnike prihvatili" (5:51).⁶⁰⁶ Stoga je gramatički objekt imperativa "ne uzimajte" (drugo lice množine muškog roda, oblika osme glagolske vrste, u jusu imperfekta) ograničen, po et-Taberijevom tumačenju, na priklanjanje jevrejima i kršćanima protiv islama, pa, dakle, spada u područje otpadništva od vjere.

Dva stoljeća nakon et-Taberijevog liberalnog zaključka, ez-Zamahšeri proširuje opseg zabrane do te mjere da izvodi "pravnu normu" iz ajeta o "obavezi da se izbjegavaju drugi koji se po vjeri razlikuju i da se od njih odvaja".⁶⁰⁷ Naravno, ova generalizacija, poduprta obavezom u pravnom smislu, protivrječi ne samo normativnim učenjima islama o drugima nego

603 Fathi Osman, *The Other* (USA: Pharos Foundation, 2008), str. 112.

604 Ibn Džerir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 4, str. 616.

605 Ibid.

606 Ibid., str. 617.

607 Mahmud ez-Zamahšeri, *el-Keššaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 1, str. 629.



i historiji međuvjerskih odnosa i svakom konstruktivnom rezonovanju. A ovaj ez-Zamahšerijev zaključak možda je dao razloga (pa čak i municiju) određenim strankama da riječ *evlijā'* tumače u značenju 'prijatelji', čime im dozvoljavaju da šire stav da je islam jedna netolerantna religija, koja ne daje prostora religijskom pluralizmu.

Citirajući ez-Zamahšerijev zaključak o tome da treba izbjegavati vjernike drugih religija kao nekakvu pretpostavku obaveze, er-Razi dodaje i da ta zabrana znači da ne treba tražiti zaštitu od jevreja ili kršćana, te da im ne treba pokazivati naklonost.⁶⁰⁸ Data nam je jedna generalizirana tvrdnja koja ne opisuje okolnosti pod kojima je ovakav čin poduziman, čime se širom otvaraju vrata štetnim spekulacijama i krivim zaključcima. Nasuprot tome, treba pogledati primjer Poslanika, koji je i sâm tražio zaštitu od mekanskog ugnjetavanja i progona od kršćana u Abesiniji.

Moderni izvori kur'anske egzegeze malo se razlikuju, i u njima se čuje odjek istih tumačenja o zabrani. Zapravo, jedva da i postoji ikakva razlika. Naprimjer, Ibn Ašur kaže da je značenje riječi *evlijā'* povezano s naklonošću i zaštitom.⁶⁰⁹ Po njegovom mišljenju, razlog zabrani muslimanima da uzimaju jevreje i kršćane za *evlijā'* može se shvatiti u svjetlu ajeta koji prethode 5:51, a u kojima Bog opisuje neke sljedbenike Knjige koji su iskvarili sveti tekst, izopačeno predstavljaju moralni primjer svojih poslanika i koji pokušavaju vjerski zavesti muslimane.⁶¹⁰ Zapravo, iako Ibn Ašur to ne kaže eksplicitno, njegovo objašnjenje razloga za zabranu podrazumijeva da opseg imperativa ne uključuje sve sljedbenike Knjige, jer se njegov opis ne može primijeniti na sve njih.

Drugi moderni egzegeta, et-Tabatabai, izričito tvrdi da se značenje riječi *evlijā'* u ajetu 5:51 odnosi uglavnom na ljubav i naklonost. On tvrdi da, iako je zabrana specifična za historijski kontekst, i ima značenje povezano sa savezništvom, to, unatoč tome, ne znači da opći smisao riječi *evlijā'* ne prenosi značenje ljubavi i naklonosti. U odbranu ovog iskaza, et-Tabatabai, u tumačenju ajeta 5:51, primjenjuje i tekstualni i intertekstualni pristup.⁶¹¹ Međutim, ovaj problem još jednom ne kvalificira tvrdnju, to jest, et-Tabatabai ne daje jasnu distinkciju između onih jevreja i kršćana prema kojima se ne može odnositi s ljubavlju i naklonošću i onih prema kojima se može tako ponašati. Osim toga, et-Tabatabai, izgleda, ne razlikuje razloge

608 Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 6, str. 18.

609 Muhammed ibn Ašur, *Tefsir et-Tahrir ve et-Tenvir* (Tunis: Maison Souhoun, n. d.), vol. 3, str. 229.

610 Ibid., str. 228–229.

611 Muhammed et-Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essese el-a'lami, 1997), vol. 5, str. 377–378.



za iskazivanje ljubavi i naklonosti prema sljedbenicima Knjige. Zato, generalizacija lišena precizne distinkcije između različitih ideja i shvatanja teži da dovede do zaključka o zabrani kojom se svim muslimanima brani da iskazuju bilo kakvu ljubav i naklonost bilo kojim jevrejima i kršćanima. Da je to tako kako on kaže, kako bi se moglo objasniti kako Kur'an dozvoljava muslimanu da se zakonski oženi jevrejkom ili kršćankom, a istovremeno mu brani da joj iskazuje ikakvu ljubav ili naklonost. Treba naglasiti, takve protivrječnosti ne pristoje nijednom svetom tekstu, a zasigurno nisu karakteristika Kur'ana, kojeg muslimani smatraju božanskom objavom.

Ukratko, kako analiza otkriva, predmet zabrane u ajetu 5:51 različito se definira i varira između apsolutne generalizacije i pretjeranog ograničavanja. U ovom slučaju, metodološki je neophodno koristiti se tematskim pristupom da bi se ispitao tekstualni, kao i kontekstualni kontekst ajeta 5:51, te da bi se pomirile različite definicije.

Analizom sadržaja cijele sure *el-Ma'ide*, postaje očigledno, još od samog početka, da ova sura podstiče saradnju, pa time i učešće u aktivnostima zajedno s drugima: "Jedni drugima pomažite u dobročinstvu i čestitosti." (5:2) Osim toga, da bi se omogućila provedba ovoga, u istoj suri određuje se da su hrana i žene sljedbenika Knjige dozvoljene muslimanima (5:5). Također, sura *el-Ma'ide* promovira zajednički doprinos u kontekstu religijske raznovrsnosti natjecanjem s drugima u dobrim djelima (5:48). Međutim, tekstualni kontekst sure *el-Ma'ide* također naređuje muslimanima: "...ne prijateljujte s onima koji vjeru vašu za podsmijeh i zabavu uzimaju" od sljedbenika Knjige i nevjernika (5:57). Ovdje treba imati na umu da se oba ajeta, i 5:51 i 5:57, javljaju u kontekstu diskusije o pitanju otpadništva, što je jasan znak da se zabrana iz ajeta 5:51 ne može svesti na pitanje prijateljstva i naklonosti.

Ako pređemo na intertekstualni kontekst, kao tematski povezan s ajetom 5:51, vidi se da, osim šire kur'anske sfere ljudskog bratstva, Kur'an njeguje cilj međusobnog razumijevanja, podstičući ljude da se međusobno upoznaju (49:13). Ovo kulminira u kur'anskom naglašavanju potrebe za uzajamnim pomaganjem među religijama, s ciljem zaštite vjerskih sloboda i uklanjanja ugnjetavanja (22:40).

Dalje, u Kur'anu se može naći još jedan tematski krug koji jasno identificira različite kategorije sljedbenika Knjige. Ovaj tematski krug započinje iskazom da "nisu svi oni [sljedbenici Knjige] isti" (3:113) i završava na dvije različite pozicije. Prva pripada onim sljedbenicima Knjige koji "kada slušaju ono što se objavljuje Poslaniku, vidiš kako im liju suze iz očiju jer znaju da je to Istina" (5:83), dok druga odgovara ovom kur'anskom iskazu:



“A to što ti objavljuje Gospodar tvoj pojačaće, uistinu, kod mnogih od njih nepokornost i nevjerovanje” (5:68). Naravno, između ovih dviju pozicija, Kur'an diskutira i o drugim stavovima koje sljedbenici Knjige zauzimaju prema muslimanima. Međutim, od suštinske važnosti ovdje je istaknuti da se predmet zabrane iz ajeta 5:51 zasigurno treba ograničiti na one jevreje i kršćane koji zastupaju drugu poziciju.

Drugo intertekstualno tematsko čitanje eksplicitno pokazuje da muslimani ne smiju uzimati za zaštitnike (*evlija'*) samo one koji su neprijatelji Boga, Poslanika i muslimana, te da se prema njima ne trebaju odnositi s ljubavlju i poštovanjem. Kur'an kaže: “O, vjernici! ...s Mojim i svojim neprijateljima ne prijateljujte i ljubav im ne poklanjajte...” (60:1). Razlog za ovu zabranu objašnjen je u istom ajetu; to je zato što ti neprijatelji “izgone Poslanika i vas [iz vaših domova], samo zato što u Allaha, Gospodara vašeg, vjerujete” (60:1). Međutim, u istoj je toj suri savjet: “Allah vam ne zabranjuje da činite dobro i da budete pravedni prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg ne izgone” (60:8). Arapska riječ za “činite dobro i budite pravedni prema njima” jest *teberrūhum*, koja ima značenje poštenog postupanja, na temeljima ljubavi i saosjećanja.

Stoga, svi ovi prethodno navedeni elementi,⁶¹² tematski povezani s ajetom 5:51, čine nužno ograničenje našem razumijevanju gramatičkog objekta naredbe. Drugim riječima, tematsko čitanje Kur'ana ne dozvoljava generalizaciju zabrane postavljene u ajetu 5:51, tako da obuhvati sve sljedbenike Knjige, pa da se tvrdi kako, kad je riječ o jevrejima i kršćanima, nikakvo prijateljstvo, savezništvo, uzajamna podrška i zaštita, muslimanima nisu dozvoljeni.

Sveukupno, na osnovu semantičke, historijske i tekstualne studije, analiza ajeta 5:51 otkriva da je kur'anska naredba da se jevreji i kršćani ne uzimaju za zaštitnike (*evlijā*) ograničena u dva aspekta. Prvo ograničenje čisto je teološko, gdje se muslimanima zabranjuje da se oslanjaju na jevreje i kršćane kao na izvor religijskog uputstva, s ciljem religijskog spajanja, što bi vodilo otpadništvu. Korijen zabrane u ovom aspektu povezan je s idejom očuvanja religijske posebnosti, koja, zapravo, i čini temeljni element strukture religijskog pluralizma. Drugi aspekt odnosi se na bilo kakvo priklanjanje jevrejima i kršćanima i djelovanje s njima protiv islama. Razlog u osnovi zabrane u ovom pogledu jest neprijateljstvo i prijestup. Stoga, domet zabrane u ovom drugom aspektu ograničen je na one jevreje i kršćane koji su ljudi prijestupa, nasilja i neprijateljstva prema islamu. Osim u ova dva aspekta, nijedno prijateljstvo s jevrejima i kršćanima, zasnovano na ljubavi i

612 O svim ovim tematskim elementima temeljito je diskutirano kroz cijelu knjigu.



poštovanju, i nikakav savez s njima u kojem se teži širenju svega dobrog i suzbijanju svega zlog, prema ajetu 5:51 – nisu zabranjeni.

[3] ZAKLJUČAK

Ukratko, analiza otkriva da izvori kur'anske egzegeze ne predstavljaju sistematično kur'ansku zamisao borbe protiv nemuslimana ili savezništva s njima, kontekstualiziranu u međuvjerskim odnosima. Pogrešna tumačenja i zablude karakteriziraju tumačenje zabrana, po kojima, primarno po njihovom uzroku, opsegu i cilju, one odražavaju nedosljednost iskaza i zaključaka, razasutih po izvorima. To, potom, stvara ogroman prostor za spekulacije i varljive zaključke. Upotrebom jednog holističko-tematskog pristupa u sistematičnoj analizi historijskih, jezičkih i kontekstualnih aspekata, u ovom slučaju naredbe muslimanima da se bore protiv nemuslimana i da ih ne uzimaju za zaštitnike (*evlijā'*), otkrivamo da nema protivrječja između kur'anskog shvatanja normativnog religijskog pluralizma i naredbe o borbi. To je zato što temeljni uzrok ovoj naredbi nije sistem vjerovanja drugih, nego to što započinju rat protiv miroljubivog naroda. Zato se opseg kur'anskog imperativa o borbi odnosi samo na ljude rata.

Slično, analiza ajeta 5:51 i zabrana da se jevreji i kršćani uzimaju za patrone (*evlijā'*) otkriva da je ta zabrana ograničena u dva aspekta. Prvi je čisto teološki, gdje je muslimanima zabranjeno da se na jevreje i kršćane oslanjaju kao na izvor religijske upute, s ciljem religijskog spajanja, što vodi otpadništvu. Druga se odnosi na priklanjanje jevrejima i kršćanima i djelovanje s njima protiv islama. Razlog za zabranu u ovom pogledu jest neprijateljstvo i prijestup. Zato je opseg zabrane ovdje ograničen na one jevreje i kršćane koji su neprijateljski nastrojeni prema muslimanima i njihovoj vjeri, drugim riječima, ljude prijestupa, nasilja i neprijateljstva prema muslimanima. Muslimanima, s obzirom na ajet 5:51 – ako se ostave po strani ova dva aspekta, i ako su privrženi svojoj vjeri – nije zabranjeno prijateljstvo s jevrejima i kršćanima na temelju ljubavi i naklonosti, niti savezništvo s njima koje teži širenju svega dobrog i suzbijanju svega zlog.

Jasno je da kur'anski propisi igraju važnu ulogu u zaštiti procesa normativnog religijskog pluralizma od korupcije i ostaju relevantni i danas, u ovim našim prijelomnim vremenima, kao i kada su prvi put objavljeni, pošto se ovi propisi odnose na pitanja kao što su nasilje i prijestup, a ne i na sistem vjerovanja nemuslimana i ne na narod mira.



ZAKLJUČAK

Religijski pluralizam složen je pojam kojem odgovara mnoštvo definicija, među kojima postoje značajne razlike u smislu tema, opsega i područja otvorenih za raspravu. Nemoć razlikovanja različitih tipova religijskog pluralizma, a samim tim i usvajanja odgovarajućeg pristupa za određeni tip religijskog pluralizma utire put donošenju krivih zaključaka, što može utjecati na to kako shvatamo, toleriramo i koegzistiramo s različitim Drugim. Jedna od posljedica ove nesposobnosti bio je nastanak ekskluzivističkih teorija koje se tiču međuvjerskih odnosa. Ipak, religijski pluralizam i međuvjerski odnosi za muslimane nisu ništa novo. Ustvari, budući da je posljednja objava, Kur'an uključuje ranije, stoljećima stare religijske tradicije i tako daje jasnu uputu ne samo za to kako živjeti s Drugim, uključujući i one drugačije vjere, nego i kako inteligentno i s poštovanjem upravljati diskursom. Kur'an je zbog toga bio jedinstven. Najvažniji princip bio je uspostaviti i održati mir, jer, konačno, mi smo stvoreni da "upoznajemo" jedni druge, kako to u samom Kur'anu stoji, a ne da se borimo ili izazivamo kaos i ugnjetavamo jedni druge. "O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji Ga se najviše boji, Allah, uistinu, sve zna i nije Mu skriveno ništa" (Kur'an, 49:13).

Ovaj osjećaj zajedništva, pripadnosti ljudskom rodu, dio je svijesti muslimana o sebi samima, ali i nemuslimanskim komšijama, tako da značajno oblikuje način na koji muslimani pristupaju društvenim, kulturnim, religijskim i geografskim granicama s Drugim na temelju ljudskosti i zajedničkih vrijednosti. Kolika je važnost pojma zajednice pokazuje i činjenica da se čak i životinje u Kur'anu opisuju kao stvorenja koja žive u zajednicama. Treba imati na umu da se religijski pluralizam može tumačiti na



različite načine, a u islamskom kontekstu, moramo biti jasni, nužno je ispravno tumačiti naredbe i zabrane u Kur'anu. U odnosu na Kur'an, religijski pluralizam osporavan je uglavnom zbog dva faktora: društveno-političkog konteksta i hermeneutičkog procesa. Neraskidiva veza između ovoga dvoga stvorila je različite egzegetske obrasce u pogledu religijskog pluralizma, od kojih je jedan čisti ekskluzivizam i protivljenje uspostavljanju odnosa s onima koji su izvan naših religijskih granica.

Ovaj dugotrajni ekskluzivistički stav oblikovale su historijske prilike, stvorivši specifičan historijski kontekst u kojem je nastajala egzegetska literatura. Nije slučajnost da su se društveno-historijski kontekst i razdoblje nastajanja ove literature – samim tim i njenog najutjecajnijeg dijela – podudarili s vremenom religijskog konflikta, progona i ratovanja, koje je započelo tokom poslanstva i svoj vrhunac doseglo tokom križarskih ratova. Naprimjer, najistaknutije egzegete, kao što su ez-Zamahšeri, Ibn 'Atijja, er-Razi, Ibn 'Arabi, el-Kurtubi i drugi, provele su svoj cijeli život u kontekstu dolaska prvih križara, tako da su svjedočili međuvjerskim odnosima iz specifične pozadine rata motiviranog religijom.

Posljedica ovoga jest to da su na kur'ansku hermeneutiku negativno utjecale dvije tvrdnje. Prva je bila derogacija onih ajeta koji propisuju pozitivan odnos prema nemuslimanima. Druga je bila specifikacija općeg smisla ajeta koji govore o pozitivnom odnosu prema nemuslimanima, tako ograničavajući njihovo značenje samo i isključivo na muslimane. Budući da su ove tvrdnje bile uklopljene u atomistički pristup kur'anskoj egzezezi, što, naravno, ne dopušta obrazlaganje i shvatanje zasnovano na tematskoj povezanosti predmetne teme, ostavile su malo prostora za razvoj humanističkog pogleda u kur'anskoj egzezezi.

Zbog navedenog, naglašavana je, i veći je značaj imala kur'anska uputa na samoodbranu u kontekstu rata i ugnjetavanja nego njegova poruka mira i univerzalna etička učenja. Posljedica navedenog bilo je to da religijski ekskluzivizam nije uspio da razlikuje kur'anski teološki pogled na vjerovanja drugih od njegovog etičkog pogleda na sljedbenike drugih vjerovanja. Zbog ovog neuspjeha uslijedila je podjela ljudi na vjernike i nevjernike, koja je podjednako vrijedila i na ratom zahvaćenim i na mirnim teritorijama. Ili, u boljem slučaju, odnosi između muslimana i nemuslimana bili su utemeljeni na *da'vi*, koja se javila kao strategija prihvatanja islama.

Postoje različiti tipovi religijskog pluralizma, kako je ranije navedeno: normativni religijski pluralizam, soteriološki religijski pluralizam, epistemološki religijski pluralizam i aletički religijski pluralizam. Muslimani



smatraju da je zbrka u definiranju soteriološkog, aletičkog i normativnog religijskog pluralizma dovela do pojave ekskluzivističkog pristupa. Ovo stajalište razvilo se kao teološki stav, najprije zbog konflikta koji je neprestano zahtijevao od muslimana da se brane, a potom i zbog upotrebe atomističkog pristupa u kur'anskoj egzegezi. Izvedeni su pogrešni teološki – obratite pažnju da nismo rekli kur'anski – zaključci, koji su bili radikalni ili tvrdokorni po naravi jer su sadržavali tvrdnju da muslimani nemaju obaveza prema nemuslimanima. Štaviše, tvrdnje da nemuslimanima treba oduzeti njihova prava, kršiti njihovo pravo na dostojanstvo, oduzimati imovinu i, čak, prolijevati njihovu krv, nerijetko se javljaju u tefsirskoj literaturi. Drugačije rečeno, muslimani su zbili redove reagirajući na stalno neprijateljstvo.

Međutim, u sadašnjem civilizacijskom kontekstu različitosti, pošto smo usvojili tematski pristup razumijevanju teksta Kur'ana, pronalazimo temeljne razlike između izvedenih zaključka i onih ekskluzivističkih, od kojih je glavni da postoji širok prostor za normativni religijski pluralizam. Za razliku od soteriološkog i aletičkog pluralizma, čija su pitanja za muslimane sama po sebi nepomirljiva, budući da se tiču glavnih aspekata religijske istine i spasenja od kojih muslimani ne mogu odstupiti, normativni religijski pluralizam usredsređuje se na ovozemaljske dimenzije i posljedice, što otvara prostor za iskreni diskurs čiji su ciljevi međusobno razumijevanje i izgradnja mira. Legitimnost normativnom religijskom pluralizmu u islamu uglavnom daje kur'anski etički sistem, posebno to što ovaj sistem potvrđuje univerzalnost slobode vjerovanja i poštovanje ljudskog dostojanstva. U tom smislu, kur'anski etički sistem ne može biti predmet derogacije ili ograničenja na temelju vjerske pripadnosti. Njegovi principi o univerzalnosti slobode vjerovanja i poštovanju ljudskog dostojanstva odbacuju ekskluzivistički etičko-bihevioralni stav. Ustvari, ovaj etički sistem, koji Kur'an stalno ističe, neraskidivo je povezan s vjerovanjem u Boga i Sudnji dan, čime se potvrđuje da se etičko-bihevioralni obrazac propisan muslimanima ne svodi samo na vanjske nego zalazi u unutrašnje dimenzije ljudskog ponašanja. Dakle, principi normativnog religijskog pluralizma nisu strani islamu, a Kur'an, zapravo, postavlja njegove najviše standarde odbacujući svako međusobno razumijevanje zasnovano na lažnoj diplomatiji ili skrivenim strategijama konverzije.

Prema tome, ciljevi međuljudskih odnosa univerzalno propisani u Kur'anu ne mogu se odnositi isključivo na jednu religijsku grupu, niti mogu biti usmjereni ka sramotnim ciljevima. Budući da su četiri ovakva



univerzalna cilja spomenuta u medinskim surama (koje su objavljene u jednom multikulturalnom društvu te tekstualnom kontekstu religijske raznovrsnosti), oni se mogu iskoristiti da posluže kao glavni ciljevi normativnog religijskog pluralizma. Poredani ovim uzlaznim poretom: međusobno razumijevanje – *ta'aruf*; zajednički angažman – *ta'avun*; zajednički doprinos – *istibak el-hajrat*; međusobna podrška – *tedafu'*, ovi ciljevi čine osu procesa izgradnje mira i podstiču postizanje univerzalne čestitosti i izvrsnosti u kontekstu raznovrsnosti.

Štaviše, dva glavna dijalektička elementa normativnog religijskog pluralizma, raznovrsnost i zajedničke karakteristike, u Kur'anu su predstavljena kao prirodne činjenice i nepromjenljivi zakoni svojstveni univerzumu i ljudskoj prirodi. Dakle, proces normativnog religijskog pluralizma u svjetlu Kur'ana ne možemo posmatrati samo kao jednu teoriju ili ideju, jer je ovaj proces promaknut kao božanski zakon, koji proizlazi iz Božijeg stvaranja čovjeka sa slobodnom voljom, što za logičnu posljedicu ima raznovrsnost.

Prema tome, i ekskluzivistički pristup, koji odbacuje prihvatanje drugačijeg Drugog i relativistički, koji zanemaruje posebnosti, protivrječe kur'anskom svjetonazoru, ali i prirodnim zakonima i ljudskoj prirodi. Štaviše, budući da je propisan u Kur'anu kao glavni pokretač komunikacije među ljudima u svim etapama društveno-političkog razvoja, od konstruktivnog razgovora očekuje se da pogodi pravu ravnotežu između elemenata zajedničkih religijskih karakteristika i posebnosti. Ovakvo što sprečava da one budu iskorištene kao sredstvo religijskog razvodnjavanja ili odijeljenosti. Drugačije rečeno, funkcija konstruktivnog razgovora jest da zadrži proces normativnog religijskog pluralizma na pravom putu, daleko od bilo kakvih krajnosti.

Kur'anska koncepcija normativnog religijskog pluralizma, kao važan aspekt razvoja i promocije izgradnje mira, bila je ozbiljno ugrožena ekskluzivističkim interpretacijama, koje jasno protivrječe cjelokupnoj poruci Kur'ana i koje pogrešno tumače kur'anske propise kao što su propisi o borbi protiv nemuslimana ili propis da se nemuslimani ne uzimaju za prijatelje (*evlijā*) i koje su mogle naštetiti njenoj vjerodostojnosti, a ustvari nisu uspjele odrediti glavni razlog i opseg ovih propisa. Naprimjer, naredba o borbi nije uzrokovana sistemom vjerovanja drugih, nego njihovim pokretanjem ratova protiv miroljubivih ljudi, što znači da se opseg ove naredbe svodi samo na ljude rata. Kur'anski propis da se jevreji i kršćani ne uzimaju za zaštitnike (*evlijā*) reguliraju dva aspekta. Prvi je čisto teo-



loški, gdje se zabrana odnosi na jevreje i kršćane kao izvore vjerske upute s ciljem religijskog stapanja, koje vodi otpadništvu. Zabrana je u ovom slučaju utemeljena na zaštiti religijskih posebnosti, koje tvore jedan od osnovnih elemenata strukture religijskog pluralizma. Drugi se aspekt odnosi na bilo kakvo priklanjanje jevrejima i kršćanima i na prijestup protiv islama. Dakle, zabrana je u ovom slučaju utemeljena i ograničena na one jevreje i kršćane koji su skloni prijestupu, nasilju i naprijateljstvu prema muslimanima. Da stavimo ova dva aspekta sa strane, bilo kakvo prijateljstvo s jevrejima i kršćanima zasnovano na ljubavi i naklonosti, kao i bilo kakvo udruživanje s njima čiji je cilj širenje dobra i borba protiv zla, nije predmet zabrane. Dakle, nakon što smo dokazali da se ovi kur'anski propisi odnose na pitanja nasilja i pristupa protiv islama, a ne na sistem vjerovanja nemuslimana, oni bi mogli igrati značajnu ulogu i zaštititi proces normativnog religijskog pluralizma da se ne iskvari.

Na kraju, kur'anska koncepcija normativnog religijskog pluralizma u potpunosti odgovara poslaničkom etičko-bihevioralnom obrascu ponašanja prema nemuslimanima i univerzalnim ljudskim vrijednostima. Dina-mička priroda kur'anskog teksta ovako uspostavlja ravnotežu između izvornosti i savremenosti. Tako, s jedne strane, štiti posebnosti kao izvor dostojanstva, a, s druge, obezbjeđuje široko zajedničko tlo za promociju normativnog religijskog pluralizma kao vrednosnog sistema koji se zasniva na okolini, moralu i duhovnosti.

Dakle, prava opasnost izvire iz čistog paradoksa: tražiti da se oponaša Poslanik i tvrditi da je islam univerzalan, a pri tom tu univerzalnost ugroziti podjelom zbog uporne privrženosti ekskluzivističkom stajalištu, gdje se samo formalno podržava miroljubiva koegzistencija i poštovanje prema drugim vjerskim tradicijama te prema činjenici da smo stvoreni kao "narodi i plemena da bi se upoznali", a što se, kada se sve uzme u obzir, zasniva na nekoliko odabranih ajeta iz Kur'ana.



BIBLIOGRAFIJA

- Abbas, Fadl, *Itkan el-burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Amman: Dar el-furkan, 1997).
- _____, *el-Balaga: Fununha ve 'efnanuha* (Amman: Dar el-furkan, 1992).
- Abdel Haleem, M. A. S., *The Qur'an: A New Translation* (New York: Oxford University Press Inc, 2004).
- Ebu en-Nail, Muhammad Abd es-Selam, *Tefsir el-imam Mudžahid ibn Džebr* (Nasr: Dar el-fikr el-islami el-hadisa, 1989).
- Ebu Zahre, Muhammed, *Nazarije el-harb fi el-islam* (Kairo: el-Medžlis el-A'la li eš-šu'un el-islami-je, 2008).
- _____, *Tenzim el-islam li el-mudžtema'* (Kairo: Dare el-fikr el-'arebi, n. d.), str. 60.
- _____, *Zehre et-tefasir* (Dar el-fikr el-'arebi, n. d.).
- el-'Ala'i, Salahuddin, *Džami' et-tahsil fi ahkam el-merasil*, ur. Hamdi es-Salejfa (Bejrut: 'Alem el-kutub, 1986).
- el-Albani, Muhammad, *Sahih sunen Ebi Davud* (Rijad: Mektebe el-me'arif, 2000).
- _____, *Silsile el-ehadis es-da'ifa ve el-mevdu'a* (Rijad: Mekteba el-ma'arif, 1988).
- _____, *Silsile el-ehadis es-sahiha* (Rijad: Mekteba el-me'arif, 1995).
- Ali, Abdullah Yusuf, *The Meaning of The Holy Qur'an* (Beltsville, Maryland, U.S.A.: Amana Publications, 2008).
- Ali, Džavad, *el-Mufessal fi tarih el-Areb kabl el-islam* (Baghdad: University of Baghdad, 1993).
- Altwaijri, Abdulaziz Othman, *Islam and Inter-religious Coexistence on the Threshold of the 21st Century* (Rabat: ISESCO, 1998).
- el-Alusi, Šihabuddin, *Ruh el-ma'ani* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1994).
- el-Alvani, Taha Džabir, *La ikrah fi ed-din* (Kairo: Mekteba eš-šuruk ed-devlijje, 2006).
- Alalwani, Taha J. *Apostasy in Islam, A Historical and Scriptural Analysis* (London: IIIT, 2011).
- _____, *Nahve mevkif Kur'ani min el-nesh* (Egypt: Mekteba eš-šuruk ed-devlijje, 2007).
- Amara, Muhammed, *el-Islam ve et-te'addudijje* (Kairo: Dar er-rešad, 1997).



- _____, *et-Te'addudijje: er-Ru'ja el-islamijje ve et-tehaddijat el-garbijje* (Kairo: Dar nehda Misr, 1997).
- el-Akkad, Abbas Mahmud, *el-Insan fi el-Kur'an* (Kairo: Dar el-hilal, n. d.).
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae – Man Made to God's Image*, ur. Edmund O. P. Hill (Blackfriars, 1964).
- Arnold, Thomas, *The Presching Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (London: Darf Publishing Limited, 1986).
- Asad, Muhammad, *The Message of the Qur'an* (Bristol: The Book Foundation, 2003).
- Asani, Ali, "So That You May Know One Another: A Muslim American Reflects on Pluralism and Islam", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, juli (2003) str. 40–51.
- el-Asfahani, Ibn Mendžuvejh, *Ridžal Sahih Muslim*, ur. Abdullah el-Lejsi (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1987).
- el-Asfahani, er-Ragib, *Mufredat elfaz el-Kur'an*, ur. Safwan Dawudi (Damask: Dar el-kalem, 2002).
- _____, *Mufradat elfaz el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1997).
- el-Asfahani, Ebu el-Feredž, *Kitab el-Agani* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2002).
- el-Askalani, Ibn Hadžer, *el-Isabe fi temjiz es-sahabe*, ur. Ali el-Bedževi (Bejrut: Dar el-džil, 1992).
- _____, *Feth el-Bari: Šerh Sahih el-Buhari* (Damask: Dar el-fejha', 1977).
- _____, *Lisan el-mizan*, ur. Adil Ahmed Abd el-Mevdžud i Ali Muhammed Muevvedd (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilimijja, 1996).
- _____, *Takrib et-tehzib*, ur. Ebu el-Ašbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, n. d.).
- _____, *Tehzib et-tehzib* (Bejrut: Mu'essesa er-risala, 2001).
- Aslan, Adnan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy* (Surrey: Curzon, 1998).
- Atik, Abd el-Aziz, *Ilm el-ma'ani* (Bejrut: Dar en-nahda el-'arabijje, 1985).
- Atijje, Džemal ed-Din, *Nahve tef'il makasid eš-šeri'a* (Damask: Dar el-fikr, 2001).
- al-Attas, Syed, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993).
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).
- Aydin, Mehmet S., "Islam and Challenges of Pluralism", 3. novembar 2005. <http://www.cie.ugent.be/maydien1.htm> (pregledano 11. maja 2013).
- Baalbaki, Rohi, *Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary* (Bejrut: Dar el-'ilm li el-melajin, 2001).
- Baali, Fuad, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* (Albany: State University of New York Press, 1988).
- Badawi, Jamal, *Muslim Christian Relations*, 5. april 2005. <http://www.islamwarness.net> (pregledano 12. avgusta 2012).
- el-Bagavi, el-Husejn, *Ma'alim et-tenzil fi et-tefsir ve et-te'vil* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002).
- el-Bagdadi, Ebu Bekr, *Tarih Bagdad* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, n. d.).
- Bakhit, Muhammad A., *The Fourth International Conference on the History of Bilad al-Sham During the Umayyad Period*, vol. Arabic Section-1 (Amman: University of Jordan, 1989).



- Bakir es-Sadr, Muhammed, *El-Medrese el-kur'anijje* (Merkez el-'ebhas ve ed-dirasat et-tahassusijje li eš-Šehid es-Sadr, 1421. h. g.).
- Barrett, David B., *World Christian Encyclopedia*, 2. izd. (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- el-Bejdavi, Nasiruddin, *Envar et-tenzil ve esrar et-te'vil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1988).
- Bejhaki, Ahmed, *Šu'ab el-iman* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 2000).
- el-Bika'i, Burhanuddin, *Nazm ed-durer fi tenasub el-ajat ve es-suver* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995).
- Bosworth, C. E., E. van Donzel, Heinrichs, W. P. i Ch. Pellat, *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1993).
- Brockelmann, Carl, *History of the Islamic Peoples* (London: Routledge and Kegan Paul, 1949).
- Bucaille, Maurice, *et-Tevrat ve el-Indžil ve el-Kur'an ve el-'ilm* (Bejrut: el-Mekteb el-islami, 1987).
- Budziszewski, J., "Act Naturally", *Australian Presbyterian*, juni (2005), 4–8.
- el-Buhari, Muhammed, *Kitab et-tarih el-kebir*, ur. Mustafa Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001).
- _____, *Sahih el-Buhari*, prev. Muhammad Muhsin Khan (Bejrut: Dar el-arabijje, 1985).
- el-Buti, Muhammed, *Fikh es-sire en-nebevijje* (Damask: Dar es-salam, 2004).
- Clarke, Paul B. i Foweraker, Joe, *Encyclopedia of Democratic Thought* (London: Routledge, 2001).
- Copan, Paul, *True for You, But Not for Me* (Minneapolis: Bethany House Publishers, 1998).
- Corbin, Henry, *Histoire de la Philosophie Islamique*, prev. Aleksandr Veselinov (Sofia: Maulana Djalaluddin Rumi, 2000).
- _____, *History of Islamic Philosophy*, prev. Liasain Sherrard (London: Kegan Paul International, n. d.).
- Cragg, Kenneth, *The Qur'an and the West* (London: Melisend, 2006).
- ed-Davudi, Šemsuddin, *Tabekat el-mufessirin*, ur. Ali Muhammad Umar (Kairo: Mektebe vehbe, 1994).
- D'Costa, Gavin, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1986).
- Draz, Muhammad A., *The Moral World of the Qur'an*, prev. Danielle Robinson i Rebecca Masterton (London: I. B. Tauris, 2008).
- el-Džahiz, Ebu Usman, *el-Bejan ve et-tebjin* (Kairo, Mekteba el-handži, 1975).
- _____, *Kitab el-hajevan* (Beirut: Dar el-džil, 1988).
- _____, *er-Risale fi beni Umejje* (Alger: Ch. Pellat, 1952).
- el-Dževzijje, Ibn Kajjim, *Ahkam ehl ez-zimme* (ed-Demmam: Remadi li en-nešr, 1997).
- _____, *Zad el-muhadžir*, ur. Said Ibrahim Sadik (Kairo: Dar el-hadis, n. d.).
- el-Džurdžani, eš-Šerif, *Kitab et-ta'rifat* (Bejrut: Lubnan, 1985).
- Ebu Hajjan el-Endelusi, Muhammed, *Tefsir el-bahr el-muhit* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 2001).
- Ebu Hassan, Džemal, "el-'Alaka bejn el-muslimin ve ehl el-Kitab fi dav' el-ahkam el-kur'anijje". Neobjavljeni eseji.



- Ebu es-Su'ud, Muhammed, *Iršad el-'akl es-selim ila mezaja el-Kitab el-kerim* (Bejrut: Dar el-fikr, n. d.).
- Eck, Diana L., *The Pluralism Project at Harvard University*. 2006. <http://pluralism.org> (pregledano 25. marta 2010).
- Emin, Ahmed, *Duha el-islam* (Kairo: Mekteba en-nehda el-misrije, 1979).
- _____, *Duha el-islam* (Kairo: Mekteba en-nehda el-misrije, 1978).
- _____, *Duha el-islam* (Kairo: Mekteba en-nehda el-misrije, n. d.).
- _____, *Zu'ma' el-islam fi el-'asr el-hadis* (Bejrut: Dar el-kitab el-'arabi, n. d.).
- Eliot, T. S., *The Complete Poems and Plays of T.S. Eliot* (London: Faber and Faber, 1969).
- el-Endelusi, Ibn 'Abdurrabbih, *Kitab el-'ikd el-ferid* (Kairo: Ledžne et-te'lif ve et-terdžeme ve en-nešr, 1969).
- el-Endelusi, Ibn Hazm, *el-Fasl fi el-milel ve el-ehva' ve en-nihal* (Kairo: el-Matba'a el-edebija, 1317. h. g.).
- _____, *Tavk el-hamame* (Damask: Dar el-bejan, 2002).
- el-Ensari, Ibn Hišam, *Mugni el-lebib 'an kutub el-A'arib* (Dar el-ihja' et-turas el-'arabi, n. d.).
- Esack, Ferid, *Qur'an, Liberation and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 1997).
- el-Farabi, Ebu Nasr, *Kitab 'ara' ehl el-Medine el-fadile* (Bejrut: Dar el-mašrik, 1968).
- al-Faruqi, Isma'il, *Toward Islamization of Disciplines* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989).
- el-Gazali, Ebu Hamid, *Ihja' 'ulum ed-din* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001).
- _____, *Tehafut el-falasife*, ur. S. J. Maurice Bouyges (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, 1927).
- el-Gazali, Muhammed, *Nezarat fi el-Kur'an* (Kairo: Nehda Misr, 2005).
- Glasse, Cyril, *The New Encyclopedia of Islam* (Walnut Creek: AltaMira Press, 2002).
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, prev. C. R. Barber i S. M. Stern (London: George Allen and Unwin Ltd., 1967).
- Griffith, S. H., *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine* (Hampshire: Vaio- rum, 1992).
- _____, *The Beginnings of Chritian Theology in Arabic* (Hamoshire: Ashgate, 2002).
- _____, "Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Hâlê and a Muslim Emir", *Hu- goye: Journal of Syriac Studies*, januar (2008) str. 1–45.
- Grodz, Stanislaw, "Vie with Each Other in Good Works': What Can a Roman Catholic Missionary Order Learn from Entering into Closer Contact with Muslims?", *Islam and Christian-Muslim Relations*, (Routledge, 18, 2007) str. 205–218.
- el-Hakim, Muhammed, *el-Mustedrek 'ala es-Sahihajn*, ur. Mustafa Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-il- mijja, 1990).
- Halil, Imad ed-Din, *Havle teškil 'akl el-muslim* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1991).
- Hanafi, Hassan, *Religious Dialogue and Revolution* (Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1976).
- Harper, Douglas, *Online Etymology Dictionary*. 10. oktobar 2008. <http://www.wtymonline.com> (pregledano 12. avgusta 2011).



- Hawting, G. R., *The First Dynasty of Islam* (London: Routledge, 2000).
- el-Hejsemi, 'Ali, *Medžma' ez-zeva'id ve menba' el-feva'id*, ur. Muhammad Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001).
- Henzell-Thomas, Jeremy, *The Challenge of Pluralism and the Middle Way of Islam* (Richmond, UK: AMSS, 2002).
- Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan, 1989).
- _____, *Problems of Religious Pluralism* (Hampshire: The Macmillan Press LTD, 1985).
- Hidžazi, Muhammed M., *et-Tefsir el-vadiah* (ez-Zekazik: Dar et-tefsir, 2003).
- el-Hindi, 'Ali el-Mutteki, *Kenz el-'ummal fi sunen el-akval ve el-af'al* (Bejrut: Mu'essese er-risale, 1985).
- Hitti, Philip, *History of the Arabs* (London: Macmillan and Co. Ltd., 1951).
- Hourani, Albert, *A History of Arab Peoples* (Croydon: CPI Bookmarque, 2005).
- el-Humejdan, Isam, *es-Sahih min esbab en-nuzul* (Bejrut: Mu'essese er-rejjan, 1999).
- el-Humejdi, Abd el-Aziz, *Tefsir Ibn 'Abbas ve mervijjatuh fi et-tefsir min kutub es-sunne* (Mekka el-mukerrema: Džami'a Umm el-Kura, n. d.).
- Ibn 'Abdulberr, Jusuf, *el-Isti'ab fi ma'rife el-ashab*, ur. Ali Muevvd i Adil Abd el-Mevdžud (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2002).
- Ibn el-'Arebi, Muhammed, *Ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-fikr, n. d.).
- Ibn el-'Arabi, Muhjiddin, *Tefsir Ibn 'Arebi* (n. d.).
- Ibn 'Asakir, 'Ali, *Tarih medine Dimešk*, ur. Umer el-Amevi (Bejrut: Dar el-fikr, 1997).
- Ibn Ašur, Muhammed, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijje* (Doha: Vizara el-avkaf ve eš-šu'un el-islamijje, Katar, 2004).
- _____, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Maison Souhnoun, n. d.).
- Ibn 'Atijje, 'Abdulhakk, *el-Muharrer el-vedžiz fi tefsir el-Kitab el-'aziz* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001).
- Ibn Ebi Hatim, Abdurrahman, *et-Tefsir bi el-me'sur* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2006), vol. 3, str. 221.
- Ibn el-Esir, 'Ali, *el-Kamil fi et-tarih* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1998).
- Ibn el-Esir, Dija'uddin, *el-Mesel es-sa'ir* (Dar nehda Misr, n. d.).
- Ibn el-Esir, 'Izzuddin, *'Usud el-gabe fi ma'rife es-sahaba*, ur. Ali Muevvd i Adil Abd el-Mevdžud (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1994).
- Ibn Džinni, 'Usman, *el-Munsif* (el-Džumhurijje el-'arebijje el-muttehhide: el-Idare el-'amme li es-sakafe, 1960).
- Ibn Faris, Ebu Husejn, *Mu'džem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-džil, 1999).
- _____, *Mu'džem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998).
- Ibn Halkan, Ahmed, *Vefijat el-a'jan ve enba' ebna' ez-zeman* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1997).
- Ibn Hanbel, Ahmed, *el-Musned*, (Kairo: Dar el-hadis, 1995).



- _____, *Musned el-imam Ahmed*, ur. Šuajb el-Arnaut (Bejrut: Mu'assese er-risale, 2001).
- Ibn Hibban, Muhammed, *Kitab es-sikat* (Hajderabad: Da'ire el-ma'arif el-'usmanijje, 1978).
- Ibn Hišam, Ebu Muhammed 'Abdulmelik, *es-Sire en-nebevijje* (Misr: Mustafa el-Babi el-Halebi ve evladuh, 1955).
- Ibn Kesir, Isma'il, *Tefsir el-Kur'an el-'azim* (Bejrut: Mu'assese er-Rejjan, 1998).
- Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, prev. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 2005).
- _____, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, prev. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967).
- Ibn Menzur, Muhammed, *Lisan el-Areb* (Bejrut: Dar et-turas el-'arabi, Mu'essesa et-tarih el-'arabi, 1999).
- Ibn Sa'd, Muhammed, *et-Tabaket el-kubra*, ur. Muhammed Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1997).
- Ibn Selam, el-Kasim, *Fada'il el-Kur'an ve ma'alimuh ve adabuh*, ur. Ahmed el-Hajjati (Kraljevina Maroko: Vizara el-evkaf ve eš-šu'un el-islamijja, 1995).
- Ibn Tejmijje, Ahmed, *Mukaddime fi usul et-tefsir* (Bejrut: Dar Ibn Hazm, 1997).
- _____, *Ka'ide muhtesarat fi kital el-kuffar ve muhadenatihim ve tahrir katlihim li mudžerred kufr-him*, ur. Abd el-Aziz Abdullah ez-Zair Al Hamd (Rijad: Mektebe el-melik Fad el-vatanijje, 2004).
- el-Idrisi, Ebu Zejd, *Dirasat kur'anijje*, 15. oktobar 2008, <http://www.almultaka.net> (pregledano 1. jula 2011).
- Itr, Nur ed-Din, *Menhedž en-nakd fi 'ulum el-hadis* (Damask: Dar el-fikr, 1981).
- Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (McGill-Queen's University Press, 2002).
- Halifa, Hadždži, *Kešf ez-zunun* (Dar el-fikr, 1982).
- el-Halili, Ebu Jahja, *Kitab el-iršad fi ma'rife 'ulum el-hadis*, ur. Muhammed Idris (Rijad: Mektebe er-rušd, n. d.).
- el-Kajrevani, Ibn Rešik, *el-'Umde fi sina'a eš-ši'r ve nakdih* (Kairo: Mekteba el-handži, 2000).
- Kamali, Mohammad Hashim, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2002).
- Kant, Immanuel, *Grounding for the Metaphysics of Moral*, prev. James W. Ellington (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1993).
- el-Karafi, Ahmed, *el-Furuk* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1998).
- Keddie, Nikki, *An Islamic Response to Imperialism* (Los Angeles: University of California Press, 1968).
- Khafagi, Ishraq, Zakaria, Amira, Dewedar, Ahmed i al-Zahdany, Khaled, "A Voyage in the World of Plants as Mantioned in the Holy Qur'an", *International Journal of Botany* (2. mart 2006).
- Khan, Israr Ahmad, *Theory of Abrogation: A Critical Evaluation* (Reserch Management Centre, International University Malaysia, Kuala Lumpur, 2006).
- Kilpatrick, Hilary, "Monasteries Through Muslim Eyes: The Diyārāt Books." U *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, ur. David Thomas, 19–37 (Leiden: Brill, 2003).



- el-Kurtubi, Muhammed, *el-Džami' li 'ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998).
- Küng, Hans, *Global Responsibility: In Search of New World Ethic* (London: SCM Press Ltd, 1991).
- Legenhäusen, Muhammad, "A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism", u *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, ur. Roger Boase (Aldershot: Ashgate, 2005).
- Lings, Martin, *Muhammad – His Life Based on the Earliest Sources* (Cambridge: The Islamic Text Society, 1991).
- Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed* (Forgotten Books, 2008).
- el-Makrizi, Tekijjuddin, *en-Niza' ve tahasum fima bejn beni Umejje ve beni Hašim* (Leiden: E. J. Brill, 1888).
- Marshall, David, *God, Muhammad and the Unbelievers* (London: Curzon Press, 1999).
- Mathews, Shailer i Smith, Gerald, *A Dictionary of Religion and Ethics* (London: Waverely Book Company, LTD., 1921).
- McAuliffe, Jane, "Christians in the Qur'an and Tafsir", u Jacques Waardenburg (ur.), *Muslim Perceptions of Other Religions*, str. 105–121 (New York: Oxford University Press, 1999).
- _____, *Qur'anic Christians* (Cambridge: Cambridge, 1991).
- el-Mes'udi, 'Ali, *Murudž ez-zeheb i Ma'adin el-dževher* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje).
- Michel, T. S. J., "Muslim-Christian Dialogue and Cooperation in the Thought Bediuzzeman Said Nursi". *The Muslim World* 89, no. 3–4 (1999).
- Moltmann, Jurgen, *On Human Dignity*, prev. M. Douglas Meeks (London: SCM Press Ltd, 1984).
- Muslim, Ebu el-Husejn, *Sahih Muslim*, prev. Abdul Hamid Siddiqi (Lahore: Ashraf Islamic Publishers, 1990).
- Muslim, Mustafa, *Mebahis fi et-tefsir el-mavdu'i* (Damascus: Dar el-kalem, 2000).
- Najar, Abdelmajid, *The Islamic Civilizing Process* (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1999).
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harper Collins Publishers, 2002).
- Nettler, Ronald L. i Taji-Farouki, Suha, *Muslim Jewish Encounters Intellectual Traditions and Modern Politics* (Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1998).
- _____, *New American Standard Bible* (1995).
- en-Nevevi, Jahja, *Šerh Sahih Muslim* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1996).
- Nöldeke, Theodor, *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft* (Strassburg: Karl J. Trubner, 1910).
- en-Nuhas, Ebu Dža'fer, *en-Nasih ve en-mensuh*, ur. Sulejman el-Lahim (Bejrut: Mu'essesa er-risala, 1991).
- _____, *Kitab en-nasih ve el-mensuh fi el-Kur'an el-kerim* (el-Mekteba el-'alemijja, 1938).
- Nursi, Said, *Münazarat* (Istanbul: Envâr Ne riyat, 1993).
- _____, *el-Hutba eš-samijja*, prev. Ihsan Qasim es-Salihi (Kairo: Šerika sözler, 2004).
- _____, *Sajkal el-islam*, prev. Ihsan Qasim es-Salihi (Kairo: Šerika sözler, 2004).
- _____, *The Damascus Sermon*, prev. Šükran Vahide (Istanbul: Sözler Neşriyat ve Sanayi A. Ş., 1996).



- Nye, Malory, *Religion the Basics* (London and New York: Routledge, 2008).
- O'Leary, *Arabia Before Muhammad* (1927).
- Osman, Fathi, *The Other* (USA: Pharos Foundation, 2008).
- Peters, F. P., *Mecca A Literary History of the Muslim Holy Land* (New Jersey: Princeton University Press, 1994).
- Pope Leo XIII, V. G. R. *Immortale Dei*. 1885.
- Kal'dži, Muhammed i Kunejbi, Hamid, *Mu'džem luga el-fukaha'* (Bejrut: Dar en-nafa'is, 1985).
- Kutb, Sejjid, *Fi zilal el-Kur'an* (Bejrut: Dar eš-Šuruk, 1996).
- _____, *In the Shade of the Qur'an*, ur: M. A. Salahi, prev. M. A. Salahi i A. A. Shamis (Leicester: The Islamic Foundation, 2002).
- Rahner, Karl, *Theological Investigations*, prev. Karl_H. Kruger (London Darton, Longman and Todd, 1966).
- Ramadan, Tariq, "Interreligious Dialogue from an Islamic Perspective", u Christiane Timmerman i Barbara Segaeert (ur.), *How to Conquer the Barriers to Intercultural Dialogue: Christianity, Islam and Judaism* (Brussels: P. I. E., Peter Lang, 2007).
- Rašvani, Samir, *Menhedž et-tefsir el-mevdu'i li el-Kur'an el-kerim* (Haleb: Dar el-multaka, 2009).
- er-Razi, Fahrudin, *el-Mebahis eš-šarkijje* (Hajderabad: Medžlis da'ire el-ma'arif, 1342. h. g.).
- _____, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2001).
- Rida, Muhammad Rešid, *Tefsir el-menar* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999).
- _____, *Tefsir el-menar* (Kairo: Dar el-menar, 1947).
- Robinson, B. A., *Religious Tolerance*. 20. maj 2001. <http://www.religioustolerance.org> (pregledano 17. marta 2010).
- Rosenthal, Franz, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden: E. J. Brill, 1960).
- Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, ur. Susan Dunn (New Haven and London: Yale University Press, 2002).
- er-Rummani, 'Ali, Hamd el-Hattabi i el-Džurdžani, 'Abdulkadir, *Selas resa'il fi i'džaz el-Kur'an* (Kairo: Dar el-ma'arif, n. d.).
- es-Sadi, Abd er-Rahman, *Tejsir el-kerim er-rahman fi tefsir kelim el-mennan* (Bejrut: Mu'essese er-risale, 2000).
- Seid, Abd es-Settar, *el-Medhal ila et-tefsir el-mevdu'i* (Kairo: Dar el-tevzi' ve en-nešr el-islamijje, 1991).
- Said, Jaudat, *Ikre' ve Rabbuke el-ekrem* (Damask: Dar el-fikr, 1998).
- Sachedina, Abdulaziz, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2001).
- Sacks, Jonathan, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London: Continuum, 2002).
- es-Salih, Subhi, *Mebahis fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-ilm li el-melajin, 2002).
- es-Selumi, Abd el-Aziz, *el-Vakidi ve kitabuh el-Magazi: Minhedžu ve masadiruhu* (el-Medine el-Muneverve: el-Džami'a el-islamijje, 2004).



- as-Semerkandi, Muhammed, *Tefsir es-Semerkandi – Bahr el-'ulum*, ur. Mahmud Matradži (Bejrut: Dar el-fikr, 1997).
- Shah-Kazemi, Reza, *The Other in the Light of the One* (Cambridge: Islamic Text Society, 2006).
- eš-Šankiti, Muhammed el-emin, *Edva' el-bejan fi idah el-Kur'an bi el-Kur'an* (Kairo: Dar el-hadis, 2006).
- eš-Ša'ravi, Muhammad, *Tefsir eš-Ša'ravi* (Kairo: Ahbar el-jeum, 1991).
- Sibevejh, Ebu Bišr 'Amr, *el-Kitab: Kitab Sibevejh*, ur. Abd es-Selam Harun (Kairo: Mektebe el-handži, n. d.).
- Siddiqi, Muzammil, *Islam for Today*, 5. maj 2001, <http://www.islamfortoday.com/diversity.htm> (pregledano 2. novembra 2010).
- Simpson, J. A. i Weiner, E. S. C., *The Oxford English Dictionary*, 2. izd. (Oxford: Clarendon Press, 2004).
- es-Sujuti, Dželaluddin, *el-Itkan fi 'ulum el-Kur'an* (Dar el-fikr).
- _____, *ed-Durr el-mensur fi et-Tefsir bi el-me'sur* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2000).
- _____, *Tarih el-hulefa'* (Bejrut: Dar el-kitab el-'arebi, 1999).
- Swanson, Mark, "The Christian al-Mamun Tradition". U *Cristians at the Heart of Islamic Rule*, ur. David Thomas, 63–92, (Leiden-Boston: Brill, 2003).
- et-Tabatabai, Muhammed, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essese el-a'lami, 1997).
- _____, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essese el-a'lami, 1972).
- et-Taberani, Sulejman, *el-Mu'džem el-kebir*, 2. izd, ur. Hamdi es-Selefi (n. d.).
- et-Taberi, Ibn Džerir, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999).
- _____, *Tefsir et-Taberi*, ur. Ahmed Šakir i Mahmud Šakir (Kairo: Mektebe Ibn Tejmijje, n. d.).
- _____, *The History of al-Tabari*, prev. W. M. Watt i M. V. McDonald (Albany: State University of New York Press, 1988).
- _____, *The History of al-Tabari*, prev. Ella Landau-Tasseron (New York: State University of New York Press, 1998).
- _____, *The History of al-Tabari*, prev. John Alden Williams (Albany: State University of New York Press, 1985).
- _____, *The History of al-Tabari: General Introduction and From Creation to the Flood*, prev. Franz Rosental (Albany: State University of New York, 1989).
- et-Tajjar, Musaid, *Makalat fi 'ulum el-Kur'an ve usul et-tefsir* (Rijad: Dar el-muhaddis, 1425. h. g./2004).
- Tantavi, Muhammad es-Said, *et-Tefsir el-vesit li el-Kur'an el-kerim* (Kairo: Matba'a es-sa'ade, 1985).
- et-Tevhidi, Ebu Hajjan, *el-Mukabesat*, ur. Hasan es-Sandubi (Kairo: Dar Su'ad es-Sabah, 1992).
- The Bible* (American Standard Version, 1901).
- Toynbee, Arnold, *A Study of History – Abridgement of Volumes VII-X*, ur. D.C. Somervell (Oxford: Oxford University Press, 1985).



- Traer, Robert, *Quest for Truth: Critical Reflections on Interfaith Cooperation* (Aurora: The Davies Group Publishers, 1999).
- el-Umeri, Ekrem, *es-Sire en-nebevije es-sahiha* (Medina: Mekteba el-'ulum ve el-hikem, 1994).
- _____, *Medinan Society at the Time of the Prophet* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1995).
- Uthaimin, Muhammed, *Šerh mukaddime et-tefsir* (Rijad: Medar el-vatan, 1426. h. g.).
- el-Vahidi, Ebu el-Hasan, *Esbab en-nuzul* (Kairo: Mektebe el-Mutenebbi, n. d.).
- el-Vakidi, Muhammed, *Kitab el-megazi*, ur. Marsden Jones (Alem el-kutub, 1984).
- Waardenburg, Jacques, *Religion and Reason: Muslims and Others: Relations in Context* (Berlin: Walter de Gruyter & Co. KG Publishers, 2003).
- el-Wadi'i, Mukbil, *es-Sahih el-musned min esbab en-nuzul* (Sana: Mekteba Sana el-eserije, 2004).
- Watt, William, *A Short History of Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 1996).
- _____, *Muhammad at Medina* (London: Oxford University Press, 1962).
- _____, *Muhammad-Prophet and Statesman* (London: Oxford University Press, 1961).
- Watt, William M. i Bell, Richard, *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: University Press, 1970).
- ez-Zavajti, Muhammad Shukri, *Tefsir ed-Dahhak* (Kairo: Dar es-salam, 1999).
- ez-Zehebi, Muhammed Husejn, *et-Tefsir ve el-mufessirin* (Kairo: Mekteba vehba, 2000).
- ez-Zehebi, Šemsuddin, *Mizan el-i'tidal fi nakd er-ridžal* (Dar el-fikr el-'arebi, n. d.).
- _____, *Sijer a'lam en-nubela'*, ur. Shuaib el-Arnaut i Husain el-Asad (Bejrut: Mu'essese er-risale, 2001).
- ez-Zamahšeri, Mahmud, *el-Keššaf'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1995).
- ez-Zerkeši, Bedruddin, *el-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-džil, 1988).
- _____, *el-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: el-Mekteba el-'asrija, 1972).
- ez-Zirikli, Hajruddin ed-Din, *el-A'lam* (Bajrut: Dar el-'ilm li el-melajin, 2002).

Postoji nekoliko tipova religijskog pluralizma. Normativni religijski pluralizam stavlja akcent na razvijanje etičko-bihevioralnog obrasca različitosti. Soteriološki religijski pluralizam naglašava spasenje. Epistemološki religijski pluralizam usredsređuje se na obrazloženje ili opravdanje. Konačno, aletički religiozni pluralizam bavi se prirodom istine.

* * *

Ovo djelo razmatra legitimnost upotrebe normativnog religijskog pluralizma u vezi s normativnim islamskim učenjima potvrđujući da ranije spomenuti principi nisu daleko od islamskih učenja sve dok pravimo razliku između Kur'ana i Sunneta Poslanika, s. a. v. s.

* * *

Što se tiče analize Kur'ana, ona ima fokus na naredbi / ajetu, povodu objave, njenom odnosu sa sveobuhvatnom kur'anskom porukom (uz upotrebu tematskog pristupa), i ulozi Sunneta u dodatnom objašnjavanju značenja. To je metodologija kojom se autor koristio u studiji. Na taj način, autor ispravlja neke veoma kontroverzne, pogrešno navođene, neispravno prevedene, i / ili citirane izvan konteksta ajete iz Kur'ana, uključujući i ranije spomenute "ajete mača" i ideju da se nemuslimani ne mogu uzimati za prijatelje. U stvarnosti, Kur'an poziva na slobodu vjere i mirnu koegzistenciju, osuđuje ugnjetavanje, vjerski progon i one koji započinju neprijateljstva. Na ovaj način, Kur'an ne samo da poziva na ljudsko dostojanstvo nego ga obnavlja kada je povrijeđeno.



Arif Kemil Abdulah profesor je i voditelj istraživačkog centra Instituta za islamske studije u Sofiji, Bugarska. Diplomirao je teologiju na Univerzitetu Zarqa u Jordanu (2001), a magistrirao filozofiju kur'anske hermeneutike na Univerzitetu Jordan (2005). Doktorsku disertaciju u oblasti arapsko-islamskih studija odbranio je na Univerzitetu u Aberdeenu (2012).