



# SUPTILNE RAZLIKE

Predavanja o muslimansko-kršćanskom  
dijalogu u čast prof. al-Alwanija

*uredio* Richard J. Jones



## SUPTILNE RAZLIKE

Predavanja o muslimansko-kršćanskom  
dijalogu u čast prof. al-Alwanija

*Suptilne razlike: predavanja o muslimansko-kršćanskom dijalogu  
u čast prof. al-Alwanija (Bosnian)  
Uredio Richard J. Jones*

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1444AH / 2023CE

ISBN: 978-9926-471-83-5 Paperback  
COBISS.BH-ID: 54373894

Translated into Bosnian from the English Title:  
*Fine Differences: The Al-Alwani Muslim-Christian Lectures 2010-2017*  
Edited by Richard J. Jones

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition  
1441AH / 2020CE

ISBN 978-1-56564-955-2 limp  
ISBN 978-1-56564-956-9 cased  
E-ISBN 978-1-64205-313-5

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

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

S ENGLESKOG PREVELA

A. Mulović

LEKTORICA

Hedija Ahmetašević

DTP I DIZAJN

Jilduza i Selmir Pajazetović

IZDAVAČ

Centar za napredne studije  
Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo  
www.cns.ba / cns.sarajevo@gmail.com

ŠTAMPA

OFF-SET d.o.o. Tuzla

---

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

27/28-67

SUPTILNE razlike : predavanja o muslimansko-kršćanskom dijalogu u čast prof. al-Alwanija / uredio  
Richard J. Jones ; s engleskog prevela A. Mulović. - Sarajevo : Centar za napredne studije, 2023. - 262 str. ; 21  
cm

Prijevod djela: Fine differences. - Bibliografske i druge bilješke uz tekst.

ISBN 978-9926-471-83-5

COBISS.BH-ID 54373894

---

# *SUPTILNE RAZLIKE*

*Predavanja o muslimansko-kršćanskom  
dijalogu u čast prof. al-Alwanija*

*Uredio* Richard J. Jones

*S engleskog prevela*

A. Mulović



Sarajevo, 2023.



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



## Sadržaj

Preporuka za knjigu.....	7
Predgovor.....	9
Riječ urednika.....	13
1. Od Bagdada do Leesburga: lider <i>et-te'arufa</i> .....	17
<i>Zaineb Alwani</i>	
2. Washington kao mjesto kršćansko-muslimanskog susreta.....	29
<i>Richard J. Jones</i>	
3. Gradeći mir: islam i Zapad .....	51
<i>Abdul-Aziz Said</i>	
4. Cijena pomirenja: ko će je platiti?.....	59
<i>Richard J. Jones</i>	
5. Ekonomsko zdravlje, podjela rada i tri dimenzije islama.....	73
<i>Waleed el-Ansary</i>	
6. Dobar posao i dobra djela .....	115
<i>Richard J. Jones</i>	
7. Islamski zakon i zakon zemlje.....	127
<i>Azizah Y. al-Hibri</i>	
8. Religijski i građanski propisi o braku u Sjedinjenim Državama .....	135
<i>Richard J. Jones</i>	
9. Kur'an i sljedbenici Knjige.....	149
<i>Seyed Amir Akrami</i>	
10. Sljedbenici svetog teksta: kršćanski odgovor.....	167
<i>Pim Valkenberg</i>	
11. Nasilje u ime religije.....	187
<i>Anthony C. E. Quainton</i>	

12. Nasilje u ime islama: porijeklo, razvoj i izgledi transformacije.....	195
<i>Amr Abdala</i>	
13. Afrički nacionalizam i njegove posljedice po međureligijske odnose.....	207
<i>Sulayman S. Nyang</i>	
14. Međureligijski dijalog i upravljanje u Africi: odgovor Sulaymanu Nyangu.....	217
<i>Kwasi Kwakye-Nuako</i>	
15. Kur'anske osnove međuvjerske tolerancije .....	223
<i>Abdulaziz Sachedina</i>	
16. Religijska vjerovanja u pluralističkom društvu.....	243
<i>Daniel A. Madigan</i>	
Pogovor .....	257
<i>Ja sam musliman: svjedočenje šejha Tahe Jabira Al-Alwanija.....</i>	259
Autori .....	261



## Preporuka za knjigu

Poređenja su mrska – kaže izreka. Ovo važi kada se poređenja prave u svrhu tvrdnje da je nešto superiorno u odnosu na nešto drugo. To nije slučaj s knjigom koju je uredio Richard Jones, gdje se, u paralelnim predstavljanjima kršćana i muslimana, istražuju razlike ne s nekakvim polemičkim predrasudama, nego u duhu „receptivnog ekumenizma“, dijeljenja darova. Teme radova širokog su spektra: migracija i integracija, reakcija na nasilje, medijacija, etika rada, pravo, pluralizam – što pokazuje da je kršćansko-muslimanski dijalog bogato područje. Ovaj će svezak biti od interesa mnogim čitateljima.

Michael L. Fitzgerald, misionar u Africi (M. Afr.)  
*Apostolski nuncij, bivši predsjednik  
Papinskog vijeća za međureligijski dijalog*







## Predgovor

Međunarodno priznati i uvaženi stručnjak za područja islamske pravne teorije, jurisprudencije (*fikh*) i *usul el-fikha*, Taha J. al-Alwani (1935–2016), diplomirao je na Univerzitetu al-Azhar, bio predsjednik Univerziteta Cordoba u Ashburnu, Virginia, Sjedinjene Države (gdje, je također, držao Katedru za pravnu teoriju imama eš-Šafi'ija na Fakultetu islamskih i društvenih nauka) i jedan je od osnivača, a određeno vrijeme i predsjednik Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).

Predavanja obuhvaćena ovom knjigom održana su između 2010. i 2017. u ciklusu kojem je pokrovitelj bio Washingtonski teološki konzorcij i, u čast al-Alwaniju, nazvao ga po njemu.

Plodan spisatelj i istraživač al-Alwani, pisao je o temama iz širokog spektra, predstavljajući suštinu islamskog teološkog stajališta o mnogim pitanjima s kojima se suočava moderno društvo. Djela su mu prevedena na mnoge svjetske jezike, pa je njegovo ime postalo poznato čitateljima i engleskog i neengleskog te nearapskog govornog područja širom muslimanskog i zapadnog svijeta – njegovi uvidi i pronicljiva logika i danas daju veliku vrijednost i značaj tim djelima.

Al-Alwani je bio lider u svom području i čvrsto je vjerovao u dijalog između različitih vjera i kultura; cilj mu je bio da njeguje

razumijevanje i poštovanje prema tome kako „drugi“ tumači božansko, a kako bi se jačali odnosi zasnovani na tom uvjerenju. Razumijevao je da je unutrašnjim i duhovnim spoznajama – onih koji se napajaju s drugih izvora objave – svojstven skup teološki povezanih temelja, zajedničkih svim vjerama, na kojima komplementarna rasprava može započeti.

Moć vjere kao moć da ujedini i prepozna zajedničke karakteristike preko medija komunikacije jedan je put da se ovo ostvari i jedan element al-Alwanijeve šire vizije. Da bi ovo bilo autentično, mora se omogućiti pronositeljima vjere da govore u svoje ime, to jest da slobodno iskažu svoje shvatanje duhovne tradicije po kojoj kolektivno žive i koja oblikuje njihovo razumijevanje smisla i svrhe života, kao i odnosa čovječanstva prema Bogu kako ga oni vide. U pokušaju da nastavi al-Alwanijevo djelo, IIIT nam nudi upravo to – jednu platformu za ljude koji „govore u svoje ime“, to jest izriču svoje vjersko stajalište, a kojoj je vrhunac ova antologija.

Svaki autor rada u ovoj knjizi nudi vlastiti, jedinstveni stil izlaganja i karakterističnu interpretaciju zasnovanu na teološkom stajalištu koje bira da s njega motri svoje duhovno stanje. Teme se razlikuju i ne izbjegavaju se poneka tradicionalno sporna mjesta, ali se razmatraju i općeprihvaćene univerzalne istine. Najvažnije od svega, pristup koji se zauzima je otvoreni i razboriti dijalog. Predstavlja nam se jedan informativni pregled duhovnih tradicija i pravo naslijeđe drugih te unutrašnji smisao koje one daju temama izabranim za raspravu, a u vezi s njihovom vjerom.

Dijalog nije lahak, jer već s početka izvodi ljude iz njihove zone komfora i zahtijeva od njih mentalni napor i širenje vidika. Međutim, na kraju, dijalog se isplati. Radovi poput datih u ovoj antologiji zanimljivi su po tome što čitatelj, kada zaroni ispod površine teksta, počinje stvarati bolju sliku o višim težnjama i plemenitim ciljevima, dok se ono što je zajedničko stavlja u

fokus. Nesumnjivo, čitatelji će se slagati u nekim stavovima, a mimoilaziti u drugim. Upravo je to i svrha – otkriti i tačke približavanja i tačke mimoilaženja te upiti višu mudrost. Moć vjere je da ujedinjava, kako je na to gledao al-Alwani.

Iznova potvrditi zajedničko duhovno putovanje Bogu i duhovnu odgovornost prema čovječanstvu, teret je koji svi dijelimo i protivotrov za fanatizam, predrasude i sve one ideologije koje su iznevjerile saosjećanje čovječanstva i pravdu. To što nam je prijeko potrebno u današnje problematično i nihilističko vrijeme je ta šira vizija, ne samo da se suprotstavimo nepostojanoj prirodi političkih razlika nego – što je možda i preče – da obuzdamo plimu sve popularnijeg sekulariziranog shvatanja čovjekovog mjesta u kosmosu, koje zauzima središnje mjesto u čovjekovoj imaginaciji i iskorjenjuje tradicionalnu dogmu u svim religijama, a nužno i moralni kodeks koji je jednom određivao kako ćemo postupati prema sebi i prema drugima.

Ova antologija korak je u pravcu te šire vizije. Iako gledišta i mišljenja ovdje iznesena nisu nužno i ona koja ima IIIT, ovo je jedna eksperimentalna inicijativa i otvorena platforma za unapređenje odnosa među članovima zajednice drugih vjera i za angažman vjerskih zajednica.

Gdje se datumi navode prema islamskom kalendaru (po Hidžri), označeni su sa h. g. Inače se slijedi gregorijanski kalendar i godine su označene sa n. e., gdje je to neophodno. Arapske riječi pisane su kosim slovima (italikom), osim onih koje su ušle u opću upotrebu.

Još od osnivanja, 1981, IIIT djeluje kao važan centar koji pomaže ozbiljne naučne poduhvate. S tim ciljem, već decenijama vodi brojne programe istraživanja, seminare i konferencije te objavljuje naučne radove iz društvenih nauka i teološkog područja, a do danas je objavljeno više od 700 naslova na engleskom i arapskom, od kojih su mnogi prevedeni na druge velike jezike.

Želimo zahvaliti autorima radova i uredniku, profesoru Richardu Jonesu, kao i uredničkom i izdavačkom timu u IIIT-u te svima onima koji su direktno ili indirektno bili uključeni u izradu ove knjige.

IIIT, maj 2020.



## Riječ urednika

Cjelovitost društva i cjelovitost ličnosti, uprkos našim stalnim suptilnim razlikama, tema je muslimansko-kršćanskog dijaloga koji se vodi već osam godina u Washingtonu, DC. U ovom dijalogu, kao u pozorištu, scena, likovi i zaplet oblikuju naš poduhvat.

*Naša scena* je glavni grad 200 godina stare države imigranata. Migranti iz ratnih i siromašnih područja i dalje pristižu iz Južne Azije, Zapadne Afrike i Istočne Afrike, kao i s Bliskog istoka. Među ovim migrantima su i stručnjaci i naučnici. Vladini ugovori i prilike za zaposlenje privlače ljude iz svih regija Sjedinjenih Američkih Država da rade ili da se obrazuju na visokoškolskim institucijama ovdje. Lokalni su univerziteti u svoj nastavni plan i program dodali religijske studije. Lokalni kršćanski teološki fakulteti napravili su mjesta i za jevrejske i za islamske studije. Washington ima i svoj udio konvertita u islam.

*Naša podjela uloga* obuhvata učenjake koji su pomogli američkom Državnom sekretarijatu (State Department) da bude tumač između islamskih i zapadnih vlada. Druge su uloge dobili učenjaci i svećenici koji su duboko zaokupljeni poučavanjem u vlastitim tradicijama, ali koji nađu vremena da koračaju i s vjernicima koji idu drugim svetim stazama. Svi zaranjaju ispod napukle površine da potraže cjelovitost.

*Naš zaplet* ide od osjećaja tjeskobe do čvrstih uvjerenja. Razgovor je počeo 2007, između Johna W. Crossina, franjevačkog svećenika koji je otvorio vrata 40 godina starog Washingtonskog teološkog konzorcija – do sada svekršćanskim – i Ahmeda Alwanija, sina iračkog učenjaka za islamsku jurisprudenciju, Tahe Jabira al-Alwanija. Alwani mlađi je tražio da institucionalno udomi očev projekt povezivanja islamske nauke i obrazovanja sa zapadnim društvenim naukama. Kada su fakulteti, kršćanske članice Konzorcija, počeli uviđati vrijednost saradnje u nastavi muslimansko-kršćanskih postdiplomskih tečajeva, jedan sudanski učenjak islamskog prava i osnivač dviju džamija u području Washingtona, Mohamed Adam el-Sheikh, postao je prvi od nekolicine muslimanskih saradnika u nastavi. Idući primjerom dr. Tahe, koji je u svom rodnom Bagdadu vrata svoje sunijske džamije otvorio šiitskim komšijama (kako bi sami mogli čuti čemu poučava), Washingtonski teološki konzorcij počeo je pozivati javnost da čuje ove učenjake kako saradnicima prenose svoja učenja.

Poglavlja ove knjige dokumentiraju mišljenja muslimana i kršćana, u paru, o aktuelnim prijetnjama društvenoj i ličnoj cjelovitosti:

Moraju li vjerska osjećanja i religijske ideje raspirivati društvene sukobe?

Ko plaća cijenu posredovanja u sukobu?

Koji je pravi način da se vrednuje ljudski rad?

Koju ulogu može igrati islamsko porodično pravo u američkom građanskom pravu?

Je li termin „sljedbenici Knjige“ počasni ili pogrdni?

U razradi ovih razdornih pitanja, muslimanski i kršćanski mislioci pretražuju po svojim najdubljim uvjerenjima. Povremeno su istog mišljenja. Uvijek objasne suptilne međusobne razlike.

Uprkos strahovima javnosti i ličnim bojaznima, vrata Washingtonskog teološkog konzorcija ostaju otvorena. Poglavlja ove knjige pozivaju vas da osluhnete.







# 1.

## Od Bagdada do Leesburga: lider *et-te'arufa*

Zaineb Alwani

TEMA: Od morala iračke trgovačke porodice, po kojem je zadovoljstvo mušterije imperativ u odnosu na vlastito, pa do preplitanja razuma i objave u Washingtonu, gdje je djelovao kao islamski pravni učenjak, Taha Jabir al-Alwani je životni vijek proveo posežući za naoko protivrječnim istinama. Njegova kći, naučnica, smatra da je život njenog oca utjelovio kur'ansku ideju pročišćenja uma interakcijom različitih ljudi i mišljenja.

### Djetinjstvo

Moj rahmetli otac, dr. Taha Jabir al-Alwani, rođen je 1935. u Faludži u Iraku, gdje je i odrastao. Faludža je etnički i religijski raznolik grad u iračkoj pokrajini Anbar, smješten na približno 70 kilometara zapadno od Bagdada, na rijeci Euftrat. U okruženju u kojem je bilo Jevreja, kršćana, muslimana i Sabijaca (jedna od drevnih zajednica<sup>1</sup>), moj otac se susretao s vrlo raznolikim

---

1 Sabijci su bili naši susjedi, školski drugovi i kolege. Poznati su po svojoj vještini izrade predmeta od zlata i srebra. Sabijci (arapski: الصابئة) su religijska grupa koja se tri puta spominje u Kur'anu, kao jedna od sljedbenika Knjige. Sabijci se spominju u ajetima 2:62, 5:69 i 22:17 („Uistinu, među vama koji su povjerovali

idejama i principima koji su mu pomogli oblikovati vrijednosni sistem tolerancije, samilosti, popustljivosti i prihvatanja.

Od najranijih dana, moj otac je odgajan u religijskom okruženju koje zagovara istinsku međusobnu komunikaciju i *te'aruf* (kur'ansku ideju međusobnog upoznavanja), a ne međusobnog udaljavanja, što se obično događa kada se ideološki stereotipi i predrasude postavljaju ispred društvenih normi. Kur'an kaže:

O, ljudi! Mi smo vas od jednog para, muškarca i žene, stvorili i učinili narodima i plemenima da biste se upoznavali. Uistinu je kod Allaha najpočašćeniji onaj koji je najbogobojazniji među vama. A Allah sve zna i obaviješten je [o svemu]. (49:13)<sup>2</sup>

Mnogi su u porodici mog oca bili trgovci i poslovni ljudi, tako da je bio suština u njihovom načinu zarađivanja za život. Mušterije su poznavali po imenu, a potpuna usluga pružala se svakome ko je bacio pogled na robu. Još kao dječak, moj otac je svoje slobodno vrijeme provodio pomažući porodici u poslu. Posmatrao je interakciju ljudi iz prve ruke, gledajući svog oca i amidže kako komuniciraju s različitim kupcima. Uvijek su bili uljudni i ljubazni, posebno prema mušterijama čije se porijeklo razlikovalo od njihovog. Znatiželjna priroda mog oca vodila ga je da neprekidno traži odgovore na pitanje zašto ljudi biraju svoje ideologije i da pritom preispituje vlastita uvjerenja. U mnogim je prilikama napominjao da ako razumijete uvjerenja drugih ljudi i slušate njihova mišljenja, vi istovremeno preispitujete vlastita, što će vas, na kraju, odvesti ka najčistijem sistemu. Ovo

---

[u božansku knjigu], i Sabijcima, i kršćanima, i vatropoklonicima [s jedne strane], i onima koji išta Bogu pripisuju [s druge], zaista će Bog odlučiti na Sudnjem danu; jer, zbilja je Bog svjedok svim stvarima." Prijevod na engleski Asadov.)

- 2 Kur'an je objavljen na arapskom i arapski tekst je sačuvan u izvornom obliku. Kur'an je preveden na najviše svjetskih jezika; međutim, samo se izvorni na arapskom prihvata kao božanski. Ova studija koristi prijevod Abdullaha Yusufu Alija, ukoliko nije drugačije navedeno: *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, Abdullah Yusuf Ali.

tumačenje koristi kur'ansku ideju *te'arufa* kao procesa pročišćenja čovjekovog uma i razuma, kroz interakciju s različitim ljudima i mišljenjima.

Jezički, korijen riječi je *'a-r-f*, što znači „znati“, „prepoznavati“, „istraživati“ i „razumijevati se međusobno“. Ovaj termin je u bliskoj vezi s terminom *zevdž*, što znači „par“. Čovječanstvo se u Kur'anu motri kao jedna porodica ili kao nešto što je u srodstvu, povezano, a što je nemoguće bez prakse *a*.

Kur'an naglašava važnost zajednice i detaljno opisuje uspostavljanje jakih veza među njenim članovima, gdje se „drugi“ vide kao proširenje sebe, a ne kao odijeljeno biće. Ovim se ohrabruje partnerstvo među različitim ljudima, podstiče ih se da upoznaju jedni druge, da dijele svoje znanje i uvažavaju jedni druge, što za ishod ima izgradnju jedne raznolike kulture. Ovako je moj otac shvatao ideju *a*.

Metodologija *te'arufa* koju je razvio moj otac, omogućavala mu je da razlike među ljudima vidi kao prilike da poboljša sebe, što je potom uzdizalo vrijednost svakog života i svake interakcije, baš kao što to Kur'an objašnjava: „A Mi smo, zasigurno, sinove Ademove odlikovali, po kopnu i po moru ih vodili, opskrbu im iz obilja dali te ih odlikovali iznad sveg stvorenog svijeta“ (17:70). Iako je zbog ove metodologije bio ranjiv i ljudi su ga mogli iskorištavati, on se uvijek oslanjao na riječi Poslanikove (neka je mir na njega): „Niko od vas ne vjeruje istinski sve dok ne želi za svog brata ili svog komšiju ono što bi volio za sebe.“<sup>3</sup>

Ova metodologija vodila je svaki aspekt njegova života, uključujući i poslovni. Prema njegovom mišljenju, zdrava konkurencija i poslovna produktivnost ne pokreće se maksimiziranjem profita, nego zadovoljstvom mušterija i komšija. Dobit ovih drugih, a ne vlastita, služila je kao barometar porodičnog poslovnog uspjeha. Porodica je smatrala da je u njenoj odgovornosti postupati dobro prema klijentima, tako da dovedu još

3 *Sahih el-Buhari i Sahih Muslim.*

kupaca na tržište te time i povećaju posao, kako njima, tako i komšijama. Prema njihovom mišljenju, neuravnoteženi naglasak na skupljanju ličnog bogatstva je to što vodi ka pohlepi i sebičnosti, a to šteti i pojedincu i društvu kao cjelini. Islam očekuje od bogatih i uspješnih pojedinaca da pomognu onima oko sebe koji su u potrebi, tako što će ih podupirati finansijski i tako što će doprinijeti razvoju okruženja osnivanjem obrazovnih institucija, sirotišta te davanjem stipendija učenicima i studentima, između ostalih dobročinstava. Grad mog oca je bio potpuno funkcionalan mikrokosmos te ideje. Ovaj mentalitet suprotstavljao se postojećoj i mogućoj pohlepi i sebičnosti na tržištu i stvarao „zarazno“ dobru atmosferu koja je omogućavala da cijeli grad napreduje.

## Utjecaj metodologije *te'arufa* na Tahin naučni rad

Metodologija *te'arufa* kod mog oca bila je svjetionik na putu ka reformiranju islamske misli. Naprimjer, uočio je da neki savremeni muslimanski učenjaci odstupaju od bontona neslaganja i, nažalost, svjedočio nezdravoj raspravi učenjaka oko trivijalnih pitanja jurisprudencije, pri čemu su vrlo ozbiljna pitanja ostajala u zapečku, što negativno djeluje na *ummet*, stvaranjem podjela.

Ovakva stvarnost motivirala ga je da napiše svjetski poznatu knjigu *Etika neslaganja u islamu*<sup>4</sup> – revolucionarni tekst koji predstavlja savremeni model za rješenje mimoilaženja u mišljenju, zasnovan na načinu na koji su rani muslimanski učenjaci prakticirali intelektualnu slobodu, a pri tome visoko cijeneći svoje protivnike. Pozivao je učenjake da obnove vezu između znanja i etike; da se pridržavaju principa i pravila zaključivanja i dedukcije; da označe područje uzajamnog slaganja i saradnje s ciljem ostvarivanja muslimanske solidarnosti.

---

4 Taha Jabir al-Alwani, *Ethics of Disagreement in Islam* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1993), 3. ed. 2011.

Vjerovao je da svako znanje koje podstiče sukob, neprijateljstvo i metež treba preispitati. Zapravo, kao svjedočenje svoje filozofije preispitivanja, izmijenio je svoju vlastitu knjigu 40 godina nakon prvog izdanja. Htio je osigurati da se sva različita mišljenja prikažu, ukloni lična pristranost zbog koje se jedna ideja podupire, a druga potiskuje.

Kao drugi primjer služi knjiga *Ka fikhu manjina: neka temeljna razmatranja*,<sup>5</sup> u kojoj teži stvaranju jednog bogatog intelektualnog diskursa o tome kako religijsko pravo i etika mogu ojačati građansku pripadnost i prilagoditi se tako da zadovolje praktične potrebe dinamične muslimanske populacije posvuda u svijetu. Knjiga se temelji na njegovom mišljenju da je svaka mala zajednica koja surađuje sa svima drugima – a na osnovu sistema vjerovanja da je čovječanstvo jedna porodica vođena univerzalnim vrijednostima – najbolja zajednica. Podsticaj za ovo je bilo njegovo iskustvo odrastanja u Faludži. Vjerovao je da je posljednja Božija poruka data poslaniku Muhammedu i da su svi poslanici i vjerovjesnici dolazili s jedinstvenom porukom i svjedočili Božiju jedinstvenost. Naglašavao je da su viši kur'anski ciljevi:

- a) *tevhid* (vjerovanje i potvrđivanje Božije jedinstvenosti);
- b) *tezkija* (očišćenje čovječanstva i društva od zla), zajedno s važnim procesom izgradnje *takve* (svijesti o Bogu) koja nadilazi ličnu duhovnost;
- c) *'umran* (izgradnja vrijednosno utemeljene civilizacije u svrhu ostvarivanja dobra i sklada između čovječanstva i univerzuma).

Ovo su izrazi Božijeg nauma koji se nalazi u osnovi stvaranja svijeta i čovječanstva, kao i suštinskih kriterija po kojima se prosuđuje ljudsko ponašanje i kojima se ono treba voditi.<sup>6</sup> Stoga

5 Taha Jabir al-Alwani, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections* (London and Washington: IIIT, 2003).

6 Zainab Alwani, „Maqasid Qur'aniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh al-Aqalliyyat“, *The Muslim World*, vol. 104, iss. 4 (oktobar 2014), str. 465-487.

je zagovarao ideju *fikh et-te'ajuš*, shvatanje o harmoničnom zajedničkom življenju. Ova ideja predstavlja idealnu zajednicu koja brine o dobrobiti, sigurnosti i sreći svakog građanina, bez obzira na rasu, religiju ili uvjerenje.<sup>7</sup>

## Muslimanski reformator i mislilac čovječanstva

Iako je moj otac općepoznat kao muslimanski reformator i mislilac, on je sebe smatrao misliocem čovječanstva koji u mišljenju koristi islamske leće. Cilj njegovog intelektualnog stvaralaštva je reformiranje čovječanstva pomoću islamskog pravnog mišljenja kao svog pokretača. U srcu njegove intelektualne paradigme bilo je uvjerenje da naučnici moraju neprekidno i iznova procjenjivati postojeću islamsku misao i razvijati nove metodologije koje će pomoći da se ostvare autentične i relevantne savremene odluke. Njegov poziv na islamsku reformu bio je formuliran kao projekt „islamizacije znanja“.<sup>8</sup> Prema njegovom mišljenju, u sljedećim pitanjima potrebna je hitna reforma: izvori znanja, odnos između razuma i Objave te kur'anski ciljevi. Prvi korak ka formuliranju predložene sinteze je redefiniranje znanja u smislu islamske epistemologije koje će se postići izučavanjem kur'anskih uputa kao isključivog izvora znanja i „sunneta kao izvora kojim se objašnjava i tumači Kur'an i u kojem je najbitnija primjena njegovih učenja i metodologije“.<sup>9</sup> On objašnjava ovu strategiju kroz sljedećih šest diskursa:

---

7 Vidjeti zbirku njegovih članaka *Shaykh Taha Jabir al-Alwani: Issues in Contemporary Islamic Thought* (London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 1426/2005).

8 Vidjeti „Maqasid Qur'aniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh al-Aqalliyat“, str. 474-475.

9 Taha Jabir al-Alwani i I. D. Khalil, *The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor*, Occasional Papers 3, rev. ed. (London: The International Institute of Islamic Thought, 1995), str. 28.

1. Formulirati islamsku paradigmu znanja (tevhidska epistema) po kojoj se uvjerenje može pretvoriti u kreativnu i dinamičku intelektualnu snagu, sposobnu da donese adekvatne odgovore na načelna pitanja. Islamizacija znanja ukazuje na to da su više vrijednosti šerijata i karakter islamskog učenja zasnovani na vjerovanju.<sup>10</sup>
2. Izgraditi kur'ansku metodologiju koja će omogućiti ljudima da se učinkovito nose s historijskim i savremenim problemima. Kur'an će kao izvor znanja, uz spoznaje prirodnih i društvenih nauka, osnažiti te nauke da daju plodan doprinos onim vrijednostima koje održavaju ljudski život, povezujući ga s višom svrhom koja je namijenjena stvorenom svijetu.
3. Pregledati i iznova ocijeniti tradicionalne kur'anske nauke. Moj otac je priznavao da se tradicionalne islamske nauke uglavnom vrte oko Kur'ana i hadisa i da su deskriptivnog karaktera. Zato su koncentrirane na analizu teksta primarno s jezičkog i retoričkog stajališta; Kur'an se tumači u smislu interpretativnog diskursa (*tefsir*). Izraditi novu metodologiju tumačenja Kur'ana kao izvora znanja – bio je njegov imperativ.<sup>11</sup> Da bi naučnici i istraživači mogli izvesti vjerodostojne zaključke, pa čak i da bi mogli formulirati jasna pitanja iz Kur'ana, on je zagovarao *tefsir el-Kur'an bi el-Kur'an* (tumačenje Kur'ana Kur'anom) kao učinkovit način za ozbiljno naučno bavljenje svetim tekstom.<sup>12</sup> U

---

10 Zainab Alwani, „Maqasid Qur'aniyya“, str. 471-472.

11 Al-Alwanijeva revizija klasičnih kur'anskih nauka ogledala se u njegovoj analizi teorije derogacije (*Nahve mevkif kur'ani min en-nesh*) [Ka kur'anskom pristupu derogaciji] (Kairo: Mektebe eš-šuruk ed-devlijje, 2007) i koncepata *muhkem* i *mutešabih*, *Nahve mevkif kur'ani min el-muhkem ve el-mutešabih* [Ka kur'anskom pristupu jasnom i manje jasnom] (Kairo: Mektebe eš-šuruk ed-devlijje, 2007).

12 Taha Jabir al-Alwani i I. D. Khalil, *The Qur'an and the Sunnah*, str. 15-17, 22-24.



njegovoj metodologiji naglašava se da se Kur'an mora tumačiti iznutra, „iz sebe“, kroz njegovu jedinstvenu strukturu i njegovim vlastitim jezikom i diskursom. Metodologija mog oca ukazuje na to da bi muslimani morali čitati cijeli Kur'an kako bi formulirali svoja pitanja, probleme i odgovore. Također je smatrao da je praćenje određenog kur'anskog pojma ili principa kroz Kur'an – a kako bi se bolje razumjela riječ, njen značaj i značenje – valjan naučni pristup. Trebalo bi da naučnici/tumači tragaju za različitim uputama na istu riječ (isti pojam) i njeno značenje u svakom kontekstu. Ovakva istraživačka metoda zahtijeva od čitatelja da svom intelektu dâ ulogu partnera tekstu. Tvrdio je da ova metodologija, uz dva gore spomenuta i dva spojena čitanja, treba voditi proces čitanja i tumačenja Kur'ana, sunneta i islamskog naslijeđa.

4. Izraditi metodologiju za bavljenje sunnetom kao važnim izvorom objašnjavanja i provedbe kur'anskog učenja. Ovaj korpus znanja, koji predstavlja model za primjenu na svakodnevne životne situacije, praktično je iskustvo najvišeg nivoa ljudskih sposobnosti, kako ih je koristio Poslanik, poznat i kao „živi Kur'an“.<sup>13</sup> Ovo znači da muslimani treba da izgrade metodologiju koja će im pomoći da shvate kako povezati učenja Objave sa stvarnim životom. Drugim riječima, ne smijemo se fokusirati na pravne odluke sunneta, nego na njegovo rezonovanje, čime će se osloboditi toga da bude samo zbirka konkretnih odgovora na konkretna pitanja i okolnosti.
5. Izraditi metodologiju za preispitivanje islamskog intelektualnog naslijeđa kao proizvoda ljudskog uma, i, kao takvog, podložnog našim promišljanjima historijske

---

13 Taha Jabir al-Alwani i I. D. Khalil, *The Qur'an and the Sunnah*, str. 30.

stvarnosti koja se značajno razlikuje od naše današnje.<sup>14</sup> On se bavio pitanjem uloge islamskog naslijeđa (*turas*) u tumačenju Kur'ana i u formuliranju pravnih presedana. Prema njegovom mišljenju, *turas* je bogati izvor koji se mora kritički razumijevati i tako da muslimane oslobađa subjektivnih stavova totalnog odbacivanja, totalnog prihvatanja ili kalemljenja pojedinih dijelova.

6. Kritičko preispitivanje savremene zapadne misli u svrhu učenja od nje i usvajanja njenih najboljih elemenata u skladu sa strogo definiranim standardima.

Islamizacija znanja, prema njegovom mišljenju, svjesni je proces kojim se nastoji restrukturirati muslimanski um tako da može poduzimati *idžtihad* (doslovno „napor“) u širem značenju<sup>15</sup> – a to je razrada novih propisa kako bi odgovarali novim situacijama, primjenom neovisnog rezonovanja na izvore gdje propis nije očigledan – i ponuditi čovječanstvu znanje i nauku koji nadilaze znanje u općem smislu.<sup>16</sup>

Znanje se uobičajeno shvata kao skup značenja, pojmova, uvjerenja, sudova i shvatanja koji su osmislili ljudi u svojim stalnim pokušajima da razumiju izazove života i događaje oko društvenih fenomena. Moj otac dodaje i naglašava da znanje treba obuhvatati i potvrdu dokaza iz Objave (*vahj*) i fizičkog svijeta (*vudžud*). Objava priskrbljuje čovječanstvu određeno znanje o neviđenom svijetu (*'alem el-gajb*), svijetu koji je izvan ljudske percepcije i o opaženom svijetu (*'alem eš-šehade*).<sup>17</sup> Po definiciji, čovjek može steći znanje koje je izvan granica njegovog iskustva samo putem Objave.

---

14 Vidjeti Taha Jabir al-Alwani, *Apostasy in Islam: A Historical & Scriptural Analysis*, prev. Nancy Roberts (London and Washington: IIIT, 2011).

15 *Idžtihad* doslovce znači „poduzimati, nastojati, ulagati napor, vrijedno raditi“. U islamskoj terminologiji znači „proces izvođenja šerijatskih propisa iz njegovih izvora, Kur'ana i sunneta“. *Mudžtehid* predstavlja osobu koja je stručnjak za islamski pravni sistem.

16 Taha Jabir al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought*, str. 22.

17 Al-Alwani, *Issues*, str. 16-17.

Metodologija mog oca naglašava potrebu oživljavanja, a potom korištenje *idžtihada* kao intelektualne i kreativne vježbe za razumijevanje Objave, stvorenog svijeta, univerzuma i ljudskog života. Ovakvim misaonim procesom utvrđuje se da su čovjekov razum i njegovih pet čula odgovorni za istraživanje, ispitivanje, induktivno zaključivanje i odlučivanje.<sup>18</sup> On, zato, nije nalazio kontradikciju između razuma (*'akl*) i objave (*vahj*), smatrajući da su spojena tumačenja objave (*vahj*) i stvorenog svijeta (*vudžud*) temeljni pristup dosezanja obuhvatnog razumijevanja obaju svjetova.<sup>19</sup> Znanje o fizičkom svijetu mora se izvesti iz razuma, opažanja ili eksperimenta. Prema kur'anskim učenjima valjani su dokaz, čvrst argument i razumna rasprava od suštinskog značaja za dolaženje do učinkovitih i legitimnih zaključaka, poduprtih vanjskim podacima. Stoga se od čovječanstva očekuje da koristi razum (*'akl*) i pet čula kako bi se shvatio glavni izvor znanja: *vahj*. Zato *'akl* i *vahj* nisu kontradiktorni, nego komplementarni jedno drugome.<sup>20</sup>

Najveći doprinos Tahe Jabira al-Alwanija području islamskih nauka je otvaranje vrata za izradu novih metodologija koje se zasnivaju na postojećem korpusu islamske tradicije. Kao reformator, moj otac nije vjerovao u napuštanje klasične islamske tradicije, nego je vjerovao u nužnost razvoja metodologija kako bismo ozbiljno ispitali islamske nauke, znanje i naslijeđe, fokusirali se na dobro i prevazišli negativne ideje i situacije.

Iznimno je poštovao temelje koje je postavila islamska pravna tradicija u području prava, egzegeze, teologije itd. Istovremeno, čvrsto je vjerovao da muslimanski učenjaci moraju prevazići kopiranje klasičnih komentara, i, umjesto toga, proizvoditi znanje kojim će moći mapirati novi početak intelektualne budućnosti muslimanskog *ummeta* i čovječanstva.

---

18 Al-Alwani, *Issues*, str. 132.

19 Al-Alwani, *Issues*, str. 94.

20 Al-Alwani, *Issues*, str. 94.

Ovo se može postići samo pročišćavanjem naših vlastitih sistema vjerovanja, a kroz razumijevanje i prihvatanje onih koji se od nas razlikuju. Bog je odlikovao čovječanstvo nad svim stvorenim svijetom, zato moramo živjeti prema tom standardu i uložiti napor da zaista jedni druge upoznamo.

## **Zaključak**

U zaključku, prenijet ću vam uspomene na poznati bagdadski okrug Karrada eš-Šerkijja. To je veliko područje pretežno naseljeno kršćanima, šijama i malom grupom sunija. Graniči sa čuvenom ulicom Ebu Navas, koja se proteže obalom prekrasne rijeke Tigris. Moj je otac bio imam u velikoj sunijskoj džamiji u tom kvartu. Njegove hutbe na džumi nisu utjecale samo na muslimane, one su privlačile i ljude drugih vjera. Ljude su osvajale njegove moralne i društvene vrijednosti. Nakon hutbi vidjela bih ljude svih društvenih slojeva kako prilaze da razgovaraju s njim. Među njima je bio naš komšija, kršćanin, stric John, koji bi s mojim ocem raspravljao o religijskim, političkim i filozofskim temama. Stric John je imao pouzdanja u mog oca i poštovao je njegovo znanje, bez obzira na to što su bili različite vjere. Moj otac je cijeli svoj život težio prirodnoj komunikaciji s drugima. Ovaj primjer sažima predanost mog oca znanju. U njemu se, također, pokazuje njegova dragocjena sposobnost da se povezuje s drugima, s raznim licima čovječanstva.





## 2. Washington kao mjesto kršćansko-muslimanskog susreta

*Richard J. Jones*

TEMA: Ljudi različito vide Washington, ovisno o tome da li dolaze ovdje s evropsko-američkog tla, iz afričko-američke manjine ili iz islamskog svijeta. Washington daje mnoštvo podsticaja za kršćansko-muslimanski susret. Savezne, državne i lokalne vlasti, kao odgovor na sve veću multietničku i multireligijsku populaciju, sve više pažnje posvećuje novim religijskim grupama, posebno muslimanima. Lokalne škole i trustovi mozgova pomažu da se prenose prihvaćene religijske tradicije, ali se hvataju u koštac i s novim znanjima i pomažu da se preispitaju naši identiteti. Svijest koju je Taha Jabir al-Alwani imao o prebivalištu neke religijske zajednice, obuhvatajući i njen status društvene manjine, ojačao je Washington kao geoprostor.

### **1. Dolazeći u Washington**

*Dolazeći u Washington iz islamskog svijeta*

Kada su se, početkom 21. stoljeća, muslimani susreli s kršćanima u Washingtonu, DC, ovo je mjesto susreta već imalo iskustvo

drugih vremena i drugih mjesta gdje su se susreti dešavali. Za razliku od Kaira, Damaska ili Kordobe, Washington nije historijsko mjesto prošle islamske slave. Za razliku od Pariza, Londona ili Moskve, Washington nije sjedište bivše imperije, jasno odijeljene od nezapadnih društava – pod uvjetom da ste spremni zanemariti 50 godina u kojima su Amerikanci po-kušavali vladati Mindanaom na Filipinima! Za razliku od Tajlanda, Indije, Istočne Afrike, Zapadne Afrike, Kavkaza i Bosne, Washington nije mjesto gdje se muslimani sukobljavaju – čak i u ratu – s hinduskom, budističkom ili kršćanskom većinom u vlastitom stanovništvu.

Naravno, Washington ne pripada prebivalištu islama (*dar el-islam*), gdje je islamski zakon – zakon zemlje. Ne poznajem niti jednog muslimanskog aktivistu koji bi bio spreman obojiti područje naše metropole na mapi svijeta mirnom i punom jarko zelenom. Još nedavno, u martu 2010, *Washington Post* je izvijestio o neredima u Zastupničkom domu u Virginiji – predsjednik se morao oduprijeti protestima nekih delegata zbog toga što je pozvao imama Joharija Abdul-Malika iz okruga Fairfax da održi uvodnu molitvu na parlamentarnoj sjednici.

A opet, Washington nije ni prebivalište rata (*dar el-harb*), gdje se islam mora boriti da opstane. Časopis *Muslim Link* pobraja 55 islamskih centara na svojoj stranici koja locira mesdžide; web-stranice Islamskog kruga Sjeverne Amerike dodaju još četiri lokalne džamije.<sup>1</sup> Naš kraj možda ne zaslužuje jarku islamsku zelenu na mapi, ali nije opravdano obojiti ga ni u neprijateljsku svijetložutu.

Tvrđim da Sjeverna Amerika u cjelini, a područje Washingtona posebno, zaslužuju da se na islamskoj mapi oboje barem u svijetlozelenu, kao *dar es-selam* – mjesto gdje islamska zajednica uspijeva neometano živjeti načinom života poslanika Muhammeda. Moj utisak je da je Washington danas mjesto u kojem jedan musliman može prilično mirno živjeti.

---

1 *The Muslim Link* (Dvonedjeljnik za MD, VA i DC Metropolitan Area) (26. februar – 11. mart 2010), str. 27; [www.icna.org/2010/01](http://www.icna.org/2010/01) (11. mart 2010).

Naravno, znamo za islamske revolucionarne grupe, locirane drugdje u svijetu, koje agresivne planove protiv prave islamske vlasti podmeću četvrti zvanoj Foggy Bottom, Pennsylvania Avenue 1600, N. W., gradu pod imenom Langley, Virginia ili pentagonaloj zgradi u Arlingtonu, na obali rijeke Potomac. Također znamo iz policijskih izvještaja i javnih suđenja da neki mladi regruti u međunarodnim revolucionarnim islamskim grupama dolaze sa sjevera Virginije. Ipak se pitam da li bi čak i Osama bin Laden – ili imam Anwar al-Awlaki – koji je donedavno bio naš komšija u Virginiji, a sada je meta američkih bombaških odmazdi u Jemenu – pitam se da li bi čak i ove revolucionarne vođe osporavale da se muslimani koji žive, rade i mole se u Washingtonu, nalaze na općenito sigurnom mjestu.

### *Dolazeći u Washington s evropskog i američkog tla*

Ako se s muslimanskih imigranata osvrnemo ka Amerikancima evropskog porijekla i krišćanskih uvjerenja, postavljamo pitanje kako ovi potonji doživljavaju Washington kao mjesto susreta s muslimanima. Kao kršćanin rođen i kršten u distriktu Columbia, dozvoljavam sebi da govorim u ime ove grupe. Mi Washington smatramo gradom koji nas je brižljivo obrazovao i razvijao nam svijest o životu i raznovrsnosti muslimanskih zajednica. Kao neko ko je odrastao u Sjeverozapadnom Washingtonu, vidio sam početak izgradnje Islamskog centra u Aveniji Massachusetts. Međutim, u to vrijeme nikada nisam sreo muslimana. Ako je i bilo muslimana među mojim školskim drugovima tih 1950-ih u Osnovnoj školi „John Eaton“, ja to nisam znao. Sjećam se svog kolege u Muškoj gimnaziji „St. Alban“, Mehdija R., koji nije bio musliman, nego sin pakistanskog diplomate. U mom bjelačkom komšiluku Cleveland Parka nije bilo crnaca muslimana da sam ja to znao.



To ne važi i za moju djecu koja su, 30 godina poslije, odrastala u Torontu, (Kanada) i u Alexandriji (Virginia). Mom sinu je, u Osnovnoj školi „St. Stephen i St. Agnes“, historiju svijeta predavao američki konvertit u islam, Abdul-Malik. Među bliskim prijateljicama moje kćerke bila je Tami Rauf iz muslimanske porodice koja je strogo prakticirala vjeru. Generacija mog sina i moje kćerke kušala je falafel i afganistanski hljeb, prepoznaje prodavnice halal-hrane i muslimane okupljene petkom po džamijama, znaju da muslimani poste tokom ramazana. Koliko vidim i čujem, lokalne televizijske stanice i izdavačke kuće, kao i novine *Washington* i *Washington Post*, ističu poruke religijske tolerancije i veličaju etničku raznolikost jače i više nego ijednu poruku sumnjičavosti prema islamu ili upozorenja na islam. Naravno, Sjedinjene Američke Države golemo su šarenilo, mnogo veće od onog što se može vidjeti u Washingtonu, DC. Ovo je istakao profesor Akbar Ahmed s Američkog univerziteta, bivši ambasador Pakistana, u filmu *Putovanje u Ameriku*, snimljenom nakon njegovog projekta intervjuiranja muslimanskih zajednica po Americi 2008. U nekim mjestima, muslimani mogu biti slabije organizirani, manje etnički raznovrsni i manje uvaženi nego u području Washingtona. Međutim, ako se usredotočim na lokalno, tvrdim da metropola Washingtona nudi korektivno obrazovanje svim Amerikancima evropskog porijekla i kršćanskog uvjerenja koji nikada nisu posjetili neku većinski muslimansku zemlju ili išli u školu s nekim muslimanom. Ovaj grad vas poziva da učite o islamu.

### *Pristup Washingtonu iz afroameričke manjinske populacije*

Spomenuo sam da sam odrastao po bijelim bregovima Cleveland Parka. Jednog zimskog dana 1970, u suton, popeo sam se na vidikovac Washingtonskog spomenika – obeliska, i posmatrao

kako se plavičaste i ćilibarske svjetiljke pale. Prepoznao sam gradsko tkanje ulica i trgova. Vidio sam orijentir za moju kuću, za Washingtonsku katedralu na humu. Okrećući se istočno, ostao sam zapanjen dok je mreža za mrežom svjetala obasjavala Sjeveroistočni Washington, a potom predgrađe Ana-costiju – nepoznatu zemlju! Većina stanovnika tih kvartova su afroameričkog porijekla. Neki su ondje još otkako se savezni distrikt počeo izdvajati iz Marylanda. Njihova populacija je porasla tokom Američkog građanskog rata, na mjestu gdje su se bivši robovi naselili, a potom ponovo rasla tokom Prvog i Drugog svjetskog rata. Kad sam sišao sa spomenika, zatražio sam svećeničko namještenje u Crkvi Pomirenja u Ulici istočnog Kapitola. Kasno, tek u svojoj 28. godini upoznao sam srednju i višu klasu crnih kršćana iz Washingtona.

Nakon još odgađanja od tri decenije, vremena za koje sam služio crkvi u drugim dijelovima svijeta, konačno sam prvi put posjetio najstariju džamiju u Washingtonu, gdje me odvela moja učenica Taalibah Hassan. Ovu je džamiju prvobitno, 1930-ih, organizirao Elijah Muhammad i njegovi lokalni sljedbenici, pod imenom Muhammedov časni hram islama 4 – koji je slijedio hramove osnovane u Chicagu, Milwaukeeju i Detroitu. Sadašnja zgrada džamije, otvorena 1960, matica niza džamija koje će se potom otvarati, i dalje se aktivno koristi u Četvrtoj ulici Sjeverozapadnog Washingtona, u Aveniji New Jersey. Ovaj dio Četvrte ulice je Gradsko vijeće 1992. preimenovalo u „Islamski put“.

Kada afroamerički građani Washingtona gledaju svoj rodni grad i kada afroamerička manjinska populacija širom zemlje dolazi da živi u ovom gradu, oni vide grad gdje su afroamerički glasači većina u distriktu Columbia i okrugu Princea Georgea, Maryland. Tokom osam godina, američki muslimani u Washingtonu djelovali su u istom cilju kao i crnačke crkve: da mobiliziraju javnost, ne samo da izlazi na izbore nego i da podrži djecu, porodice, da smanje broj nepismenih, beskućnika, narkomana, da suzbiju bolesti i kriminal. Prije smrti Elijahah Muhammada

1975, muslimani su išli ka ovom cilju tako što su pokretali vlastite poslove i uzimali imena i način odijevanja kojim se odbacuje kontrola dominantno bjelačkog društva. Crnački nacionalizam još je vladao tokom nekoliko mjeseci 1963, kada je Malcolm X, službenik džamije br. 7 u Harlemu i urednik nacionalnih novina *Muhammad Speaks*, preuzeo privremeno odgovornost za Washingtonski hram br. 4. Malcolm X je službovao u Washingtonu upravo prije prekida s Elijahom Muhammadom, prije hadža u Meku i njegove druge konverzije – u nerasni, sunijski islam.<sup>2</sup>

Vidim Washington kao mjesto gdje sada živi već treća generacija rođenih afroameričkih muslimana i zauzima svoje mjesto među daleko brojnijim crnačkim kršćanskim kongregacijama te novijim džamijama koje vode i bolje finansiraju novopridošle muslimanske imigrantske grupe. Svaki muslimansko-kršćanski dijalog u Washingtonu mora potvrditi postojanje ovog segmenta muslimanske populacije – Afroamerikanaca, ali ne kršćana; muslimana, ali ne novih Amerikanaca.

Svi smo mi došli u Washington nekim našim putem. Ta adresa je nekome strateška, drugima je izabrano odredište, trećima slučajno data, a četvrtima, pak, okolnost koju – kako je oni doživljavaju – moraju objašnjavati i opravdavati. U mjeri u kojoj je Washington za nas više od puke poštanske adrese i aerodroma, značenje Washingtona kao doma je dio onog što nosimo kada – kao muslimani, susrećemo kršćane, i kada – kao kršćani, susrećemo komšije muslimane. Je li ono glasnogovornik Zastupničkog doma SAD-a iz Massachusettsa, Tip O'Neal, rekao: „Svaka je politika lokalna?“ I ja tvrdim da, bez obzira na koliko smo konferencija učestvovali i kakve međunarodne veze gajimo, kršćansko-muslimanski odnosi su od lokalnog značaja. Bitni susreti su oni gdje se vi morate pojaviti i sutra i biti odgovorni za ono što ste rekli ili učinili večeras.

---

2 „Malcolm X“, *Encyclopædia Britannica Online*, 2010, pregledano 10. marta 2010. <http://0-search-eb.com.librarycatalog.vts.edu/eb/article-905>; Amir N. Muhammad, *The History of Masjid Muhammad the Early Muslims in the Washington, DC Area* (Washington: FreeMan Publications, 2009), str. 17; intervju sa Saleemom Abdul-Mateenom, 4. mart 2010.

## 2. Podsticaji dijalogu u metropoli Washington

### *Vlasti*

Nedavno je u Nacionalnoj katedrali u Washingtonu, kanonik John Peterson pred dvadesetak sunijskih, šiitskih, anglikanskih i rimokatoličkih teologa rekao da je njegova katedrala, vidljiva s najvišeg mjesta distrikta Columbijе, dobro mjesto za međunarodni mirotvorni skup, zato što Katedrala ima „simboličku snagu i moć okupljanja“ ljudi.

Ako se jednoj katedrali može pripisati takva simbolička i okupljajuća snaga, koliko onda mogu uraditi one vlasti smještene u glavnom gradu jedne moćne države i okolnim okruzima Marylanda i Virginije, koji su sjedišta kvalificiranih državnih službenika, vojnog osoblja i privatnih poduzetnika koji planiraju i izvršavaju toliko posla državne vlasti?

Za razliku od predgrađa Pariza koja pripadaju sjevernoafričkoj imigrantskoj populaciji, sada već treće generacije, nasuprot kvartovima turske imigrantske radničke klase u velikim njemačkim gradovima ili južnoazijskim imigrantskim radničkim četvrtima britanskih gradova, čini se da je ovdje, u oblasti Washingtona, većina imigranata iz većinski muslimanskih zemalja ostvarila plaće i status koji im omogućava da stanuju širom ovog golemog geografskog prostora. Znam gdje možemo naći minijaturni Sajgon u okrugu Arlington (Virginia), ali, ne znam gdje naći mali Bagdad, ili mali Mogadišu, mali Kabul, ili mali Teheran. Da bi se riješile brige roditelja muslimana zbog pitanja kao što su halal-jela na školskom meniju, vannastavne društvene aktivnosti učenika i odijevanje učenika, raspršeni stambeni obrazac od školskih odbora i okružnih agencija zahtijeva mnogo veće resurse nego što su potrebni za jednu lokalnu školu. Lokalne vlasti, naravno, posvećuju mnogo pažnje smještaju velike manjine koja govori španski. Rečeno mi je da se u

okругu Prince William (Virginia), najčešće, nakon engleskog i španskog, govore perzijski i arapski jezik.<sup>3</sup>

Otvaranje nastavnih planova i programa i društvenog života škola, prvo prema afroameričkom naslijeđu, a potom i naslijeđu hispano kulture, pripremilo je vlasti i uposlenike u obrazovanju i provedbi zakona da očekuju više prilagodbi i za one stanovnike čije je kulturno naslijeđe u islamskom svijetu. Nastavni programi javnih škola naše oblasti, u sadržaju predmeta svjetske historije, sada uvažavaju važnost nekršćanskih religija, uključujući i islam. Privatne škole, uključujući i crkvene škole, u svoj nastavni plan i program dodale su predmet o religijama svijeta, bilo kao odgovor na pluralnost religija kod porodica koje plaćaju školovanje, bilo zbog toga što rukovodioci ovih škola shvataju da je razumijevanje drugih religija od ključne važnosti u današnjem svijetu.

Bilo da su pitanja lokalna, kao što su nastavni planovi i programi, ponašanje i molitve u javnim školama, ili su nacionalna pitanja, kao što su imigracijska politika ili krivično pravo i istrage, vlast u oblasti Washingtona posljednjih decenija se sve više navikava da sasluša, ne samo kršćanske i jevrejske zagovaračke grupe nego i glasove hinduističke, islamske i drugih religija. Uredi Islamskog društva Sjeverne Amerike, Vijeća za američko-islamske odnose i Islamskog kruga Sjeverne Amerike smješteni u Washingtonu – svi su kvalificirani za medijsko komuniciranje i odnose s vlašću. Javne iftare (prekid posta) – a prvi put je jedan organiziran u Bijeloj kući za vrijeme Clintonove administracije – nemuslimani veoma cijene. Jedini put gdje sam sreo vlastitog zastupnika u Zastupničkom domu i vijećnike vlastitog okruga bilo je na iftaru u džamiji Dar al Hijra u okrugu Fairfax (Virginia). Kada izabrani zvaničnici, shodno tome, dođu pozdraviti glasače u lokalnim džamijama i večerati s njima, čini

---

3 Za podatke o jezičkom i etničkom porijeklu populacije metropole Washington, pogledati web-stranice Vijeća vlada metropolitanskog Washingtona (MWCOC): [www.mwcog.org](http://www.mwcog.org).

mi se pouzdanim zaključak da je islamska zajednica stekla javno priznanje.

### *Univerziteti, koledži i trustovi mozgova*

U području Washingtona smješteni su brojni univerziteti. Po porijeklu je najstariji kršćanski. Georgetown je osnovala Družba Isusova prije nego što se nacionalna vlada premjestila iz Philadelphije u tada pastoralni distrikt Columbijе na rijeci Potomac. Američki univerzitet, Univerzitet George Washington i Katolički američki univerzitet osnovani su po inicijativama metodista, baptista i rimokatolika s kraja 19. stoljeća, s ciljem da ostvare utjecaj u glavnom gradu čija se moć uzdizala. Državni univerzitet Marylanda smješten je u predgrađu College Park, Washington. Da bi se zadovoljile trajne potrebe za obrazovanjem budućih djelatnika u Washingtonu, tokom proteklih 50 godina ponikla je nova generacija univerziteta. Među njima je Univerzitet George Mason u Fairfaxu (Virginia), koji se razmeće nobelovcima; prateće jedinice univerziteta kojima je sjedište drugdje, kao što je Fakultet naprednih međunarodnih studija Univerziteta Johns Hopkins i kao što su javni koledži i privatne poslovne škole razasute po obrazovnom tržištu metropole.

Pored ovih obrazovnih institucija postoje brojne istraživačke institucije, među kojima su Institut Brookings, Fondacija Carnegie, Korporacija Rand i specijalistički instituti za izučavanje svega, od Bliskog istoka i Azije preko javnog zdravlja do bizantske historije i kriptografije. Utjecaj ove koncentracije stručnog znanja na objektivno izučavanje islama je ogroman. Osim toga, dva trusta mozgova posvećena su izučavanju islama od vjernika i za vjernike. Jedan je Međunarodni institut za islamsku misao, smješten u Herndonu (Virginia), i odnedavno pokrovitelj nove Katedre za islamske studije na Univerzitetu George

Mason. Drugi je Trust za očuvanje naslijeđa, osnivač Fakulteta islamskih studija u Leesburgu i Herndonu (Virginia), a sada darežljivi finansijer Katedre za studije al-Alwanijevog djela na muslimansko-kršćanskim studijama Washingtonskog teološkog konzorcija.

Do kraja 1990-ih, odsjeci za religijske studije, arapski jezik i islamske studije na univerzitetima u području Washingtona dovoljno su ojačali da predlože zajednički doktorski program iz islamskih studija. Ovaj pionirski poduhvat predviđao je i koji će univerzitet ponuditi diplomu. Međutim, jedna od reakcija na napade iz 2001. na američke ciljeve bila je da se intenziviraju istraživanja i nastava iz ovih disciplina. Angažman muslimanskih naučnika na mnogim ovim institucijama i privremeno povećani interes kod nove generacije studenata postali su još jedan podsticaj za muslimansko-kršćanske susrete. Muslimanskim studentima na lokalnim univerzitetima aktuelne su tenzije pokazale i povećale vrijednost Udruženja muslimanskih studenata za uzajamnu podršku.

### *Mjesta molitve i vjerske zajednice*

Razmišljanje o muslimanskim studentskim udruženjima u lokalnim kampusima dovodi me do muslimanskih i kršćanskih zajednica i mjesta za molitvu smještenih u stambenim kvartovima širom našeg područja.

U području Washingtona, kao i širom Sjedinjenih Država i Kanade, otvaranje džamija i dalje se nastavlja. Sam sam obišao samo ograničen broj: Islamski centar u Embassy Rowu; dvije jake džamije u okrugu Fairfax, Dar al Hijra u blizini Seven Cornersa i Centar Adams blizu Aerodroma Dulles te Mesdžid Muhammed u Četvrtoj ulici Sjeverozapadnog Washingtona. Ukoliko se džamije u Washingtonu ne razlikuju od onih širom Sjedinjenih Država,

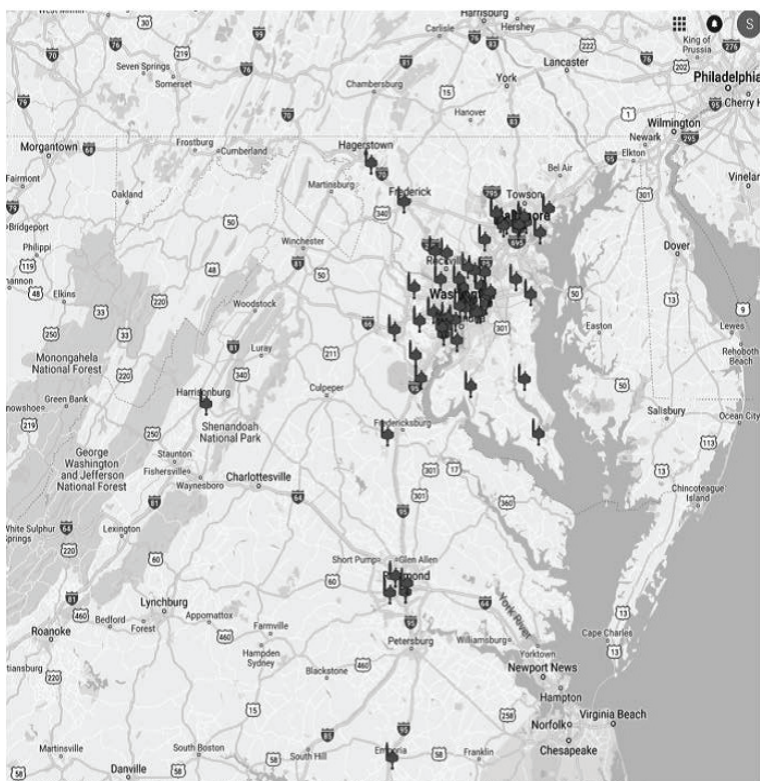
koje je istraživao sociolog Ihsan Bagby 2001, očekivalo bi se da će imami imati naprednije univerzitetske diplome s prekomorskih islamskih univerziteta, a ne diplome nekog američkog univerziteta. Moglo bi se očekivati da se nađu džamije, posebno afro-američke, okupljene oko jednog jakog čovjeka. Pretežno imigrantske džamije obično imaju odbore koji donose odluke i očekuju od imama da se ograniči uglavnom na predvođenje namaza i učenje Kur'ana. Bagby piše: „Jasno je da neplaćeni volonteri vode ogromnu većinu američkih džamija. U ovome se ogleda dvojna realnost da afroameričke džamije nemaju plaćenog imama, a da imigrantske džamije svojim plaćenim imamima ne daju leadersku odgovornost.“<sup>4</sup> Moj je vlastiti utisak da male džamije pripadaju jednoj dominantnoj etničkoj grupi, dok su veće džamije multi-etničke.

Džemati služe da čuvaju vjeru i da je prenose sljedećoj generaciji. Džemati čuvaju i prenose tradiciju. Istovremeno, džemati su mjesta gdje se tradicije propituju, gdje se o njima raspravlja i gdje se one, ponekad, proširuju ili prilagođavaju. Pitanje da li će žena biti u odboru, poučavati ili zauzimati isti molitveni prostor kao muškarci, jedno je od češće javno postavljenih pitanja. Ozbiljnije debate tiču se lojalnosti i finansijskih obaveza koje muslimani moraju imati prema nekoj lokalnoj džamiji, te pitanja koliko angažmana muslimani žele u javnim školama i političkom životu i šta misle o svom životu u Americi u pogledu blagostanja i uspjeha islamske zajednice u jednoj stranoj zemlji i u svijetu.

---

4 Ihsan Bagby, „Imams and Mosque Organizations in the United States“, u *Muslims in the United States: Identity, Influence, Innovation*, Philippa Strum (ur.) (Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2005), str. 26.





Googleova mapa uzeta s lokatora mesdžida na *web*-stranicama *Muslim Linka* (<http://www.muslimlinkpaper.com/tml-resources/masajid-locator>, pregledano 19. decembra 2018) koja pokazuje džamije u Marylandu, Washingtonu, DC, i Sjevernoj Virginiji. Copyright Googlemaps

Neki od ovih džemata nude se kao mjesta za međureligijski dijalog. Imam živa sjećanja o tome kako su džamije s područja Washingtona pojačale svoje napore da, nakon 11. septembra 2001, svojim nemuslimanskim komšijama objašnjavaju svoje stavove. U džamiji Dar al Hijra, odmah nakon tih događaja, vidio sam da se pripadnici džemata organiziraju kao čuvari i pregledaju automobile na kapiji kako bi spriječili čin osвете. Potom je Dar

al Hijra subotom organizirala niz skupova „otvorenih vrata“ i pozivala susjede, nudila darove i davala informacije o islamu i o programu rada džamije.

Drugo sjećanje mi je na bračni par koji su bili studenti Teološkog fakulteta Virginia i koji su živjeli u Domu Braddock-Lee. Godinama su vidali kako petkom oko podneva pristižu taksiji na parkiralište kod Ujedinjene metodističke crkve Fairlington, i muslimani dolaze na džuma-namaz. Bez moje upute, iz vlastitog interesovanja i brige za svoje muslimanske komšije, ovi su kršćanski studenti poslali pismo muslimanskom džematu, uvjeravajući ih da shvataju da je islam put mira i da svoje komšije vjernike koji se tu mole ne povezuju sa samopotaknutim samoubicama koji vode „sveti rat“.

Nemuslimani će, prirodno, imati više kontakata s onim džamijama koje su odlučile da se ne ograniče samo na klanjanje namaza i islamsko obrazovanje, nego da se angažiraju u služenju zajednici, da pruže ruku nemuslimanskim mjestima za molitvu i da se otvore za medije te da se uključe u politiku. Ove džamije daju jak podsticaj kršćansko-muslimanskom, kao i kršćansko-muslimansko-jevrejskom dijalogu u Washingtonu. Mnoge su kršćanske i jevrejske kongregacije u Washingtonu pokazale spremnost za razgovore. Najbolji način za razgovor je licem u lice. Međutim, iza nekog prijateljskog lica uvijek stoji jedna složena, a ponekad i sukobljena zajednica.

Pojedinačne kongregacije koje se nađu, slučajno ili planirano, u razgovoru s kongregacijom druge religijske tradicije ne moraju ići naslijepo ili neobilježenom stazom. Nacionalne organizacije kao što su B'nai B'rith (Djeca zavjeta), Nacionalno vijeće Kristovih crkvi u SAD-u, Konferencija katoličkih biskupa Sjedinjenih Država i Islamsko društvo Sjeverne Amerike, neprekidno daju određena uputstva. Svećenicima, imenovanim da rješavaju pitanja jedinstva među kršćanima u našim lokalnim jurisdikcijama, sada se često dodjeljuje dodatna obaveza da daju

savjete o međureligijskim pitanjima. Tokom 24 godine u našem je području djelovala jedna organizacija, koja je samoinicijativno okupljala predstavnike desetak religijskih tradicija, među kojima su i muslimanska, kršćanska i mormonska, da svake godine slušaju muziku svake od tih tradicija i da u kružocima odgovaraju pojedinačno na pitanje: „Šta ja to volim u tome što sam musliman (ili kršćanin, ili mormon itd.)?“ Ovom organizacijom, Međuvjerskom konferencijom metropolitanskog Washingtona, rukovodi Clark Lobenstine. Kongregacijama u području Washingtona koje su spremne kontaktirati s kongregacijama drugih religijskih tradicija ne manjka podsticaja.

### *Uloga teoloških obrazovnih institucija*

Područje Washingtona ima još jedan resurs koji potpomaže kršćansko-muslimanske susrete.

To su teološki fakulteti i škole kojih je u području Baltimor – Washington –Richmond, a posebno u Washingtonu, mnoštvo. Šesnaest institucija koje trenutno sarađuju u Washingtonskom teološkom konzorciju predstavljaju samo dio od ukupnog broja područnih fakulteta i škola gdje se obrazuju ljudi koji će držati nastavu, voditi administraciju, predvoditi molitve i skrbiti se za pripadnike religijskih zajednica, od njihovog rođenja, preko zrelih godina, do njihove smrti. Ovih 16 institucija predstavljaju različite škole mišljenja i različite discipline unutar svoje zajedničke kršćanske tradicije. Tokom 40 godina, smatralo se u ovim školama da je, za kršćane, postdiplomski teološki studij najbolje organizirati u pankršćanskom, ekumenskom okruženju. Većina institucija članica smatra da je obnova vidljivog jedinstva suštinska za misiju neke crkve. Kršćani pamte da je Isus, u Getsemanskom vrtu pored Jerusalema, one noći kad je bio izdan da bi patio i umro za dobro sveg čovječanstva, molio za svoje

učenike: „... da svi budu jedno, kao što si ti, Oče, u meni i ja u Tebi, neka i oni u nama budu, pa da svijet povjeruje da si me Ti poslao i... da si ih volio kao što si mene volio.“<sup>5</sup>

Misija Crkve, koja je počela s apostolima nakon Isusovog uskrsnuća i postala svjetski pokret u 19. stoljeću, blisko je povezana s kršćanskim ekumenskim pokretom 20. stoljeća. U dijelovima svijeta kao što su Kina, Indija, Afrika i Bliski istok, crkve su počele uviđati da je podijeljeno, takmičarsko, međusobno protivrječno svjedočenje vjere nečasno pred Bogom i izvor zabuna među nekršćanskim posmatračima. Stoga je počeo pokret, koji traje i dan-danas, da se obnovi vidljivo jedinstvo Crkve. Institucije članice Washingtonskog teološkog konzorcija obično zahtijevaju da svaki diplomant pohađa barem jedan tečaj izvan onog teološkog fakulteta ili koledža na koji je upisan. Stoga studenti dolaze u kontakt s onima čije se kršćansko uvjerenje i praksa, u određenom stepenu, razlikuje od njihovog vlastitog.

U novije vrijeme, kršćanski teolozi, poput švicarskog rimokatolika Hansa Kunga, podstiču kršćane da idu i dalje od saradnje sa savjernicima kršćanima i kontaktiraju s drugim religijama svijeta. Cilj je naći ono što je zajedničko, procijeniti očigledne razlike i razmotriti kako se naši različiti izrazi istine, prava i obredi mogu saglasiti u suštini, ako ne mogu u formi.

Kanadski liberalni protestant Wilfred Cantwell Smith cijeli je život posvetio izučavanju historije religija. Objavio je tezu da su, u dubini, naša zajednička vjerska iskustva važnija od sadržaja naših uvjerenja.

Libanski pravoslavni mislilac Georges Khodr smatrao je da Sveti Božiji Duh djeluje i krsti bogobožne ljude koje vidljiva Crkva nikada neće krstiti.

Ovaj teološki izazov koji nadilazi kršćansko jedinstvo, zalazeći u šire polje, pomogao je Odboru Washingtonskog teološkog konzorcija u odluci da, tokom proteklih 10 godina, primi pridružene

---

5 *Evandjelje po Ivanu*, poglavlje 17, redak 21, u engleskoj verziji *The New Oxford Annotated Bible* (New York: Oxford, 1991).

članice, među kojima su Nacionalna katedrala u Washingtonu, koja se opisuje kao bogomolja za sve ljude, te Institut za duhovnu formaciju Shalem, gdje se poučava tehnikama meditacije i molitve izvedenim iz drugih tradicija, a ne samo kršćanske. Odnedavno su se pridružile još dvije članice: Međuvjerska konferencija metropolitanskog Washingtona, koja, u trenucima religijski obojenih društvenih konflikata, podstiče solidarnost i saradnju javnosti u svakodnevnim akcijama, kao što su javne kuhinje u kvartovima. Za naš cilj je veoma važno što se Fakultet islamskih i društvenih nauka hrabro priključio Washingtonskom teološkom konzorciju.

Kakav podsticaj dijalogu daju teološke škole i fakulteti, a koji već ne daju vlasti, univerziteti, istraživački centri i kongregacije? Oni su stabilni institucionalni resursi obrazovanih ljudi, obučeni za međureligijski dijalog. Oni, također, nude sigurno i ugodno okruženje gdje se takav dijalog može odvijati. Naprimjer, James Wiseman, benediktinski monah koji je predavao kršćansku teologiju i religijske nauke na Katoličkom univerzitetu, istražujući temeljne ideje kao što je „pražnjenje jastva“, bio je od ključne važnosti za desetogodišnji dijalog između rimokatoličkih i tibetanskih budističkih monaha.

Konkretnije, ovi fakulteti su rasadnici svećenika. Od njihovih diplomanata se očekuje da život provode njegujući vjeru i predvodeći vjerske zajednice u odnosima sa susjedima različitog vjerovanja, kao i u odnosima s američkim društvom u cjelini. Iako kršćanska sjemeništa mogu uložiti veliki napor da, naprimjer, ovladaju tumačenjem Biblije, a studenti na Fakultetu islamskih i društvenih nauka ili Međunarodnom institutu za islamsku misao mogu predano tumačiti Poslanikove hadise, nijedna grupa neće biti zadovoljna pukom intelektualnom vještinom. One moraju praktimirati ono što naučavaju. One brinu kako će njihova braća vjernici i sugrađani živjeti svoja uvjerenja. Oni vode računa o plodovima lične vjere. Vlast ili neko univerzitetsko istraživanje mogu dati važno znanje o tome kako se religijske zajednice

ponašaju danas ili kako su se ponašale u prošlosti. Diplomirani teolozi, rabini, upravnici džamija idu izvan takvog historijskog znanja ili psihološkog tumačenja. Oni postavljaju pitanje: „A šta sada?“ Oni pitaju: „Kako Bog želi da mi – ja i moj narod – živimo svoje živote sada?“ Religijske vođe moraju preuzeti odgovornost za još neispisana poglavlja u životu svoje zajednice vjernika u naciji svojih sugrađana koji su drugačije vjere ili koji ne vjeruju. Pastori osjećaju hitnu potrebu da se dođe do održivih stavova kako bi se dao odgovor na pitanja religijskih miješanih brakova, prava da se spajaju ili da se razdvajaju naša svjedočenja vjere, kao i da se pruža pomoć komšiji u nevolji te dâ pravi odgovor na zahtjeve države da se sve uskladi s ljudskim zakonima.

Teološki i slični fakulteti koji trenutno odgajaju lidere u području Washingtona pretpostavljaju da će se svaki kršćansko-muslimanski dijalog voditi i srcem i umom. U analizi se postolje mora podijeliti s ljubavlju.

### **3. Izazovi dijalogu u metropoli Washington**

*Ko ima vremena?*

Možda najveća prepreka dragocjenom muslimansko-kršćanskom dijalogu ovdje u Washingtonu je problem pronalaženja vremena za razgovor. Unutar institucija sa zajedničkom svrhom, razgovor se mora planirati pod nazivima kao što su strateško planiranje, revizija politike ili duhovna obnova.

Budući da se razgovor vodi između neovisnih zajednica, gdje svaka ima vlastiti ritam življenja, da bi se okupile, čini se da je potreban ili neki zajednički vanjski pritisak, kao što je širenje antimuslimanskih grafita, neki dramatični sudski proces, ili, što je ironičnije, poklapanje vjerskih svetkovina, kao kada se

poklope ramazan, Pasha ili Uskrs. Baš kao što saobraćaj po autoputevima u Washingtonu ide brzo, ali ima i svoje zastoje, tako i naši svakodnevni životni poslovi zahtijevaju originalnost i strpljenje nekakvog „saobraćajnog inženjera“ za međureligijsku komunikaciju.

Životno djelo novih Amerikanaca nije identično onom koji su imali starosjedilački Amerikanci. Ubrzani način života onih ljudi koji su već dugo ukorijenjeni u svojim religijskim tradicijama i mjestima življenja ima drugačiju putanju od života vjernika koji su prva ili druga generacija koja je morala prihvatiti religijsku tradiciju različitu od tradicije predaka ili onih koji su u nekom društvu novopridošlice. Imigranti i konvertiti moraju raditi na tome da definiraju svoj novi identitet, da uspostave obrasce življenja i da se prestroje u svojoj javnoj pripadnosti. Nova generacija brzo traži odgovore na pitanja kao što je: kako će oni, ti mladi, morati živjeti u vjeri svojih roditelja, s vršnjacima koji drugačije vjeruju. Eboo Patel nedavno je opisao kako je odrastao poštujući svoje roditelje, indijsko-muslimanske imigrante u Chicagu, savladavajući danju običaje i znanja njihove tradicije. Noću, on je sa svojim prijateljima živio život uz hamburgere, milk-šejkove i muziku s MTVa. Patelovo životno djelo je integracija. Muslimani koji su relativno nove pridošlice, bilo u svoju vlastitu tradiciju, bilo u Washington, moraju raditi da pokažu važnost pred licem sekularizma, kao i legitimnost pred licem većinskih obrazaca odijevanja, ishrane i građanskih dužnosti.

Kršćani koji uživaju status historijske većine imaju jednostavnije djelo predviđeno za njih. Materijalno bogatstvo i eskapističke droge dozivaju u Washington. Tehnologija komunikacija i obrade podataka daje iluziju vještine bez napora. Glorificiranje izbora kao vrhunskog dobra naoko ostavlja sve druge obaveze podložne sumnji. Ono što se najviše traži od kršćanskih lidera područja Washingtona je da suprotstave sekularni pogled na svijet, koji sami kršćani u svakodnevici prihvataju, sa shvatanjem

svijeta kao Božijeg djela, koje obredno svjedočimo i koje prizivamo izričito kad smo u nevolji ili životnim mijenama.

I jedni i drugi se pitamo: „Kako izgleda dobro društvo, društvo kojim je Bog zadovoljan?“ Svi se mi suočavamo s budućnošću, računajući na to kakav smo oblik nametnuli našem društvu, kako individualnim djelima, tako i ponašanjem u grupi. Dok obavljamo zajedničke i zasebne zadatke, susrećemo se u mnogim okruženjima. Susrećemo se na raspravama oblasnih i školskih odbora. Susrećemo se dok reagiramo na pravila imigracije i sigurnosti koja postavlja nacionalna vlada, po kojima zajednički živimo. Susrećemo se dok odgajamo svoju djecu da budu članovi društva gdje su etničke i religijske granice propusne. Neki sve ove susrete nazivaju životnim dijalogom.

Čast mi je što je Washingtonski teološki konzorcij izabran da muslimansko-kršćanski dijalog označi ne kao nešto što se tek tako dešava, nego kao nešto što možemo poboljšati. Svaki student koji želi steći našu diplomu iz muslimansko-kršćanskih studija, počet će tako što će dobiti temeljnu obuku o vjerovanjima, praksi i religijskom iskustvu druge tradicije. Taj će student učiti kako izgleda svijet i kako je moguće biti čovjek s drugačijim temeljnim pretpostavkama od njegovih.

Student će istraživati praktična pitanja s kojima se jednako susreću i muslimani i kršćani u Americi i na koja ne dajemo identične odgovore: rođenje, brak, oprost, bolest, smrt i nasljedstvo. Student će posmatrati odnose između vjernika i njihovih lidera, kako u crkvi, tako i u džamiji, te odnose između crkve i džamije u društvu općenito.

Prije nego što stekne diplomu, student će ispitati načine rješavanja društvenih konflikata kada je religija jedan od elemenata u konfliktu.

Ne smatram da muslimani i kršćani moraju imati istu motivaciju da bi dijalog bio uspješan. Kršćani mogu pristupati s miješanim motivima, ali negdje duboko, oni će se sjetiti Božijih



zapovijedi koje je primio Mojsije, a učvrstili Isus iz Nazareta i njegovi apostoli, a to je da volimo svog bližnjeg kao samog sebe. Vrijednost bližnjeg određena nam je kada potvrđujemo da Bog sudi o ljudskoj prirodi kao pokretaču i mediju koji je On, u Svojoj neiskazivoj moći, mogao poprimiti u ličnosti Isusa, potpuno čovjeka i potpuno Boga, a kako bi spasio i obnovio tu ljudsku prirodu.

Islamska motivacija neće biti ukorijenjena u vjeri u utjelovljenje, nego možda u kur'anskoj naredbi da se poštuju svi Božiji poslanici i ljudi koji su poslušni uputama ovih poslanika i tako proširiti tlo na kojem islam može cvasti.

#### **4. Kakvim se rezultatima možemo nadati od kršćansko-muslimanskih studija koje se izvode na institucijama gdje se vjera uvažava?**

Nadamo se da ćemo moći jasnije izricati naše najdublje vrijednosti. S međureligijskih susreta mojih studenata najčešće će se čuti da oni nisu tu samo razumjeli praksu svojih susjeda koju ranije nisu shvatali ili cijenili, oni su tu dobili jasniji uvid u neke od najdubljih vlastitih uvjerenja. Ponekad su i preinačili vlastite ideje ili praksu.

Iznijet ću vlastito iskustvo. Svaki put kada sam vidio muslimane da klanjaju, privukao bi me način na koji popunjavaju redove. Iza predvodnika molitve, formira se prvi red. Ko dođe treći, staje rame uz rame s onim drugim. Muslimani ne sjede sa svojim savjernicima da bi obavili namaz. Oni ravnaju redove kako im je naredio Poslanik i približavaju se tako Bogu i svakome ko klanja. To je utjecalo na način na koji ja sjedim na kršćanskim javnim molitvama, što moja žena i djeca – ponekad malo sa stidom – mogu potvrditi. Idem pravo ka prvim praznim

klupama u crkvi, pokušavajući da popunim redove naizgled kolebljivih kršćanskih vjernika.

Nakon što sam izučavao islamska shvatanja poslanstva i poslaničkog djela, shvatio sam koliko je za moje razumijevanje Boga i patnje u ovom svijetu važan Božiji ulog u inkarnaciji. Jedan od učinaka ovog produbljenog shvatanja tajne i zadivljujućeg Božijeg čina utjelovljenja jeste da sam promijenio nepokretni stav pri izgovaranju riječi nikejskog vjerovanja o Isusu Kristu: „...po Duhu Svetome se utjelovio od Djevice Marije i postao čovjek.“<sup>6</sup> Ja sam usvojio jednu drevnu kršćansku praksu koja do sada nije bila moja. Sada pognem glavu pred ovim neshvatljivim i neizmjernim darom od Boga.

Kakve komšije možemo biti nakon što uložimo malo truda u ovaj kršćansko-muslimanski dijalog? Možemo se nadati da ćemo fleksibilnije reagirati. Možemo naučiti da jedne odgovore dajemo ozbiljnima, a druge nestrpljivima, različite odgovore otvorenima i suzdržanima. Možemo se nadati da ćemo razriješiti prošle uvrede i greške, čak iako ne možemo ukloniti njihove tragove. Nadamo se da ćemo razumjeti kada je pružena ruka željena, a kada nije. A tada, kada istinu govorimo u ljubavi, moramo se zadovoljiti time da ishod ostavimo Bogu. Bog je Onaj Koji sve čuje, sve vidi, sve počinje i sve završava.

---

6 *The Book of Common Prayer* (New York: Church Publishing, 1979), str. 358.





### 3.

## Gradeći mir: islam i Zapad

*Abdul-Aziz Said*

TEMA: Dominirajuća strategija vanjske politike „jaka Amerika“ teži kratkoročnoj sigurnosti, koristeći moć tako da održava stalne sukobe i netrpeljivost. Mudrija strategija „hrabra Amerika“ rješava probleme u korijenu nereda i uključuje Arabe i muslimane kao partnere. Lokalni resursi za izgradnju mira podrazumijevaju vrijednosti, historijsko pamćenje, kulturno-specifični rječnik i autohtone – često neformalne – procese. Umjesto da se sanja san o energetske neovisnosti Zapada, zašto ne bi zemljoradnici ruralnog Egipta i stanovnici Pojasa Gaze postali predvodnici globalne potrage za obnovljivim izvorima energije?

### 1. Uvod: Tri priče

Savremeni islamsko-zapadni odnosi na *kriznoj* su tački – zsigurno su u momentu opasnosti i izazova, ali i u vremenu prilika i mogućnosti.

Pesimističnije tumačenje događaja je *priča o konfrontaciji*. Prema autoritetima i naučnicima koji pričaju ovu priču, sadašnje

islamsko-zapadne tenzije samo su posljednja manifestacija dugotrajnog suparništva između islama i Zapada – između civilizacija koje neminovno iskazuju oprečne identitete i nepomirljive vrijednosti. Osuđene su da onu „drugu“ smatraju inferiornom i prijetećom i na to da pamte mržnju daleke prošlosti, kao i gnjev sadašnjosti.

Oni koji se nadaju novim počecima nude drugačije čitanje historije i sadašnjih problema, te pričaju drugu priču: *priču o kompatibilnosti*, a ne konfrontaciji. Prema onima koji pričaju ovu priču, Zapad i islam doprinose zajedničkom civilizacijskom naslijeđu i imaju mnoge zajedničke, kako religijske, tako i humanističke vrijednosti koje daju osnovu za saradnju. Iako priča o *konfrontaciji* odbacuje zajedničke vrijednosti i sadašnje napetosti pripisuje kulturno ukorijenjenoj ideološkoj podjeli, priča o *kompatibilnosti* zagovara tezu da strah, neznanje i svjetski politički motivi pokreću mnogo toga što pogoršava islamsko-zapadne odnose.

Osim priče o kompatibilnosti, postoji još jedna priča, *nova priča* koja se priča u okruženjima kao što je ovo. Tu priču zovem *pričom o komplementarnosti*. Ona počinje potvrdom o zajedničkom tlu i vrijednostima iz priče o kompatibilnosti, ali uvažava i razlike i vrijednosne *prioritete*. U njoj se zastupa mišljenje da pogrešno upravljanje konfliktima ugrožava najdragocjenije vrijednosti obiju strana te sputava mogućnosti ostvarivanja dobra iz postojanja drugog sa svim njegovim posebnostima i jedinstvenostima.

Prema priči o komplementarnosti, islam i Zapad trebaju jedan drugog. Oba su tu da ostanu. Zapadnjacima i muslimanima potrebno je iskustvo „u vezi“, a ne „izvan veze“. Potrebni su jedan drugom, da preispitaju značenja svog sadašnjeg otuđenja i da otkriju načine koji će ih, u partnerstvu jednih s drugima, obogatiti.

## 2. Priprema za mir

Da bi se ponovo angažirali u partnerstvu za bolji svijet, zapadnjaci i muslimani prvo se moraju zapitati da li su spremni napraviti *nove izbore*.

Sjedinjene Države imaju moć da biraju između dva puta – jedan, na kojem će se države svijeta vjerovatno i dalje polarizirati, i drugi, gdje je moguće preobraziti postojeći naddržavni metež. Prvi put je put „jake Amerike“, a drugi „hrabre Amerike“.

Put *jake Amerike* je poznat. Budući da joj je djelovanje motivirano strahom, jaka Amerika nastaviti će s hegemonijskom strategijom inostrane politike, uspostavljenoj na osiguranju vlastite sigurnosti, tako što će druge države i nacije smatrati prijeljnom i suprotstavljenim njenim interesima. Da bi ponovo uvele red, po svojim usko shvaćenim interesima, Sjedinjene Države nastaviti će podržavati svoje navodne prijatelje i podrivati svoje navodne neprijatelje, na osnovu kalkulacija kratkoročne politike moći. Kada bira kratkoročnu sigurnost, jaka Amerika koristi moć tako da osigura stalne sukobe i netrpeljivost.

Put *hrabre Amerike* temelji se na smjelosti da se naprave kratkotrajni jednostrani ustupci, kao i bilateralni i multilateralni kompromisi, a u svrhu osiguranja dugoročnog globalnog napretka. Ovaj put je put liderstva, a ne kontrole. Prioritet u očuvanju sigurnosti, a ne koncentracija na stratešku prednost, voditi će rješanju glavnih uzroka nereda.

Hrabra Amerika nastojati će uključiti Arabe i muslimane kao partnere i time će postaviti osnove za novo doba saradničkih odnosa.

*Američka politika na Bliskom istoku* je važan izvor islamsko-zapadnog animoziteta. Bliskoistočna muslimanska javnost smatra da američkim pozivima na podršku demokratiji nedostaje vjerodostojnost. Većina je uvjerena da američku politiku pokreće želja za kontrolom nad prirodnim resursima u regiji,

kontrolom koju ostvaruje tako što podržava svoje saveznike, represivne države, tako što podriva strateške neprijatelje i tako što podupire promjene samo u onoj mjeri u kojoj one jačaju američke interese.

Podrška promjenama na muslimanskom Bliskom istoku zahtijeva uvažavanje pozitivnog potencijala religijskog aktivizma koji nije izvor samo ekstremističkih prijetnji. Promjene koje se dešavaju u oblasti religijskog građanskog aktivizma mogu stvoriti prilike za novu vrstu angažmana. Ono što je potrebno je jedno uravnoteženo shvatanje, u kojem se progres ne smatra isključivo čedom sekularnosti, te da se prizna uloga novog religijskog mišljenja u participativnom upravljanju, javnoj odgovornosti, ljudskim pravima i društvenoj pravdi.

Kao i Amerikanci, *muslimani* moraju napraviti važne izbore. Oni imaju priliku da izaberu između *odbrambenog*, kolektivističkog shvatanja, gdje se podvlači otuđenje između muslimana i pripadnika drugih kulturnih i religijskih zajednica, i šireg, *inkluzivnog* okvira u kojem se nastoji da tradicionalni islamski propisi o društvenoj pravdi, ljudskom dostojanstvu i kulturnom pluralizmu budu općenito relevantniji za savremeni svijet.

### 3. Strategija za transformaciju konflikata

#### 1. Kooperativne strategije

- 1) Umjesto upravljanja konfliktom ili eskaliranja konflikata, potrebne su nam kooperativne strategije *transformacije konflikata* kojima se obuhvataju temeljni izvori sadašnjih tenzija.
- 2) Sjedinjene Države i drugi zapadni akteri moraju biti spremni da *uključe i islamske pokrete* koji traže svoj udio u političkom procesu.

- 3) Dugoročno, jedan od ključnih zadataka za izgradnju mira je oduzimanje legitimnosti nasilnom ekstremizmu.

## 2. *Ustrajavanje na sporazumnim rješenjima*

- 1) Kada djeluju zajedno, po zajednički formuliranim prijedlozima i kada otvaraju međureligijski „drugi smjer“ dijaloga i pregovora, Zapad i islamski lideri mogu dati značajan doprinos miru putem *preoblikovanja izraelsko-palestinskog konflikta* kao jedne razmirice unutar abrahamske porodice, umjesto što ga tretiraju kao međureligijski sukob, kao „križarski pohod“ (kako ga vide muslimani) ili „odbranu demokratije“ (kako ga vidi Washington).
- 2) Umjesto što pokušava manipulirati unutarreligijskim suparništvom, kakvo je arapsko-perzijsko, ili kakva je sunijsko-šiijska podjela, zapadna politika mogla bi stvoriti trajniji doprinos sigurnosti pozivom *na saradničke napore da se isprave nepravde*.

## 3. *„Promjena iznutra“ u islamskom svijetu*

- 1) Jačanje „promjene iznutra“ u muslimanskim zemljama je među najbitnijim zadacima za zapadno-islamsko partnerstvo.
- 2) Umjesto težnji da globaliziraju vlastite modele za politiku, ekonomiju i društvo, trebalo bi da Sjedinjene Države prihvate to da postoji više od jednog puta ka cilju humanijeg, naprednijeg i mirnijeg društva. *Mir na Bliskom istoku i drugim regijama svijeta mora se lokalno ukorijeniti*.
- 3) *Lokaliziranje mira u islamskim kontekstima* znači aktivno koristiti *lokalne resurse za izgradnju mira*. Lokalni resursi za mir poprimaju mnoge forme: religijske i



kulturne vrijednosne sisteme, historijsko pamćenje, kulturno specifično jezičko bogatstvo i autohtone (i često neformalne) procese.

#### 4. *Korištenje javne diplomatije da se sluša, kao i da se govori*

- 1) U Sjedinjenim Državama nakon 11. septembra, jedan od najurgentnijih interesa – osim uvođenja strožih sigurnosnih mjera i formuliranja vojne strategije – bio je osigurati da se naporima javne diplomatije adekvatno „prodaju“ Sjedinjene Države i njihova vanjska politika. Ovaj interes za *marketing*, međutim, nije pratio odgovarajući interes za *kulentne proizvode vanjske politike*, kao ni za korisnost javne diplomatije u poduzimanju mjera prema stranim dužnosnicima i otkrivanja njihovih poruka Amerikancima.

#### 5. *Podrška međureligijskoj izgradnji mira*

- 1) Međuvjerska izgradnja mira omogućava dragocjeni kontakt između vjernika koji žive u upečatljivo različitim društvenim i kulturnim realnostima. Fokusiranije aktivnosti mogu odgovoriti na izazove, zajedničke religijskim zajednicama, kada one definiraju pristup pitanjima kao što su rod, pluralizam i siromaštvo.
- 2) S obzirom na sve veću *ranjivost svetišta* na djela nasilja – trebalo bi da muslimanski, kršćanski i jevrejski religijski lideri ozbiljno razmotre zajedničko djelovanje na izgradnji i zaštiti bogomolja.
- 3) *Partnerstvo u zaštiti bogomolja* kao što su crkve, sinagoge, hramovi i džamije mogu imati različite oblike, među kojima su i lokalne inicijative u mnogim

zajednicama i zemljama. Međutim, prostora ima i za globalno pokretanje kampanja koje će, eventualno, dovesti do jedne međunarodne konvencije o zaštiti religijskih lokaliteta.

## 6. *Prepoznavati i ostvarivati međukulturno povjerenje*

- 1) Potrebno je *stvarati međuvjerske strukture za mir* kroz uspostavljanje zapadnih i bliskoistočnih fondacija za finansiranje kulturnih događaja koje koriste vizuelne umjetnosti, muziku, pozorište, književnost, televiziju i film, sve do sporta i rekreacije. Poseban trud treba uložiti u korištenje i podsticanje energije mladih i omogućavanje mladim ljudima da prenose svoje priče putem digitalnih medija i interneta. Potrebno je obrazovati djecu o njihovim zajednicama, a te fondacije mogu finansirati iznošenje međuvjerskih priča koje se mogu objavljivati u knjigama ili u elektronskim i drugim medijima.
- 2) Ova se nastojanja mogu proširiti i ojačati osnivanjem jednog *međuvjerskog instituta mira* koji bi unapređivao znanje i praksu vjerske i međuvjerske izgradnje mira te povećavao svijest javnosti o poukama mira u mnogim svjetskim religijskim tradicijama.
- 3) Sobzirom da se aktuelni argumenti za okolišno održivu i obnovljivu energiju formuliraju u terminima nacionalne sigurnosti, otvara se i prostor za preispitivanje ove oblasti. Jezik „energetske neovisnosti“ jača uvjerenje da je jedini način da Amerika poboljša svoje problematične odnose s Bliskim istokom – to da ga podijeli. Budući da je potpuna nacionalna samodovoljnost u oblasti energije nemoguća, moramo prihvatiti logiku *održive energetske međuovisnosti* i koristiti je kao podsticaj za dalje rješavanje problema i izgradnju odnosa.

- 4) Projekti usmjereni ka održivoj energetskej međuovisnosti mogu poprimiti mnoge forme, među kojima su zajednička istraživanja i razvojne inicijative u izvorima obnovljive energije. Uz dovoljno međunarodnih resursa i podrške, zemljoradnici u ruralnom Egiptu i Palestinci u Pojasu Gaze mogu postati predvodnici globalnih istraživanja za održive budućnosti.

## **4. Zaključak**

Potrebna nam je nova strateška doktrina koja prevazilazi ideju „rata protiv terora“ kao opravdanje za stvarne ratove. Ako izbjegnemo pesimistična pojednostavljivanja i slogane (naprimjer, „dugi rat protiv islamofašizma“), lideri na Zapadu, kao i oni u islamskom svijetu, mogu postaviti osnove za učinkovit odgovor na sadašnju nesigurnost.

Uspostavljanje mira u sadašnjoj klimi uzajamnog optuživanja neće biti lahko. Izgradnja mira, za razliku od vođenja rata, je proaktivna i zahtijeva da se naprave ciljani pomaci: od površnog ka suštinskom, od nezdravog ka kreativnom, od odbrambenog ka otvorenom stavu te od politike straha i projiciranja ka politici nade. Potreban nam je pogled unaprijed, ne osvrtnje unazad, potrebna nam je perspektiva, a ne retrospektiva. Retrospektiva ne gradi kulturu mira.

Potrebni su nam partneri, a ne suparnici.



## 4.

# Cijena pomirenja: ko će je platiti?

*Richard J. Jones*

TEMA: Kada strane u sukobu počnu uviđati da ima nešto dobro vrijedno spašavanja i da žele izbjeći da se tome nanese ozbiljna šteta, onda mirenje, tj. medijacija ima šanse. Međutim, možda se tehnike medijacije izrađene u Sjedinjenim Državama ili sličnim društvima, ne mogu tako lahko „presaditi“ u društvo koje drugačije vrednuje dob, klasu ili mudrost učesnika u sporu. Kur'an prepoznaje *zulum*: nepravda koja se nanosi sebi, bližnjemu ili Bogu. Poslanici u Kur'anu nose breme da opominju one koji nepravdu čine. Kršćani tvrde da, u kosmičkoj ljudskoj raspravi s Bogom, sâm Bog preuzima inicijativu da miri – i preuzima cijenu koštanja.

## 1. Pitanje

Ako bi potencijalni medijator završio kao meta i žrtva neprijateljstva između strana u ratu, hoćemo li onda takav ishod smatrati neuspjehom medijacijske tehnike, nesretnim slučajem ili sadržanom, pa čak i nužnom cijenom pomirenja?

Ovo pitanje sam postavio kada sam čuo priču o Sergiu Vieiri de Mella u potom o njoj razmišljao.

De Mello je bio dobro obučen, šarmantan diplomata. Rođen u Rio de Janeiru 1948, odrastao u porodici diplomate, živio je u različitim svjetskim prijestonicama te se, naposljetku, oženio Francuskinjom i nastanio u Ženevi. Jedna zvanična fotografija pokazuje lijepo, zgodno i nasmiješeno lice s prosijedim zaliscima, na pozadini plavetnog neba američke zastave. De Mello je govorio mnoge jezike tečno i elokventno, a prisustvovao je dovoljno dramatičnim političkim zbivanjima da ga jedan novinar opiše kao spoj Jamesa Bonda i Bobbyja Kennedyja.<sup>1</sup>

Sergio de Mello doprinio je da se umanje ljudski gubici i ojačaju osnove za mir u mnogim konfliktnim situacijama. Kada se Bangladeš odvojio od Pakistana 1971, radio je na repatrijaciji bengalskih izbjeglica koje su izbjegle u Indiju. Tokom prvog građanskog rata u Sudanu 1972, učestvovao je u reintegraciji izbjeglica koje su se rasule po zemljama oko te zemlje. U dobi od 28 godina, Sergio de Mello je postao visoki povjerenik ureda UN-a za izbjeglice u Mozambiqueu. Karijeru je gradio u tom uredu, a vodio i pregovore s vlastima u Hanoiju i Washingtonu za okončanje egzodusa vijetnamskih izbjeglica – „ljudi sa broda“. Generalni sekretar UN-a poslao ga je 1993. u Ruandu, nakon tamošnjeg masakra 1993, i na Balkan, u rat krajem 1990-ih, a bio je i *de facto* guverner Istočnog Timora dvije godine nakon odvajanja ove zemlje od Indonezije. Jedan novinar, posmatrač u Istočnom Timoru, piše o Sergiu de Mellu: „Očigledna je toplina, prijateljski odnos i naklonost između Sergia – tog u Parizu obrazovanog, šarmantnog, elegantnog čovjeka – i ovog čovjeka [Xanan Gusmão] koji je godinama živio u džungli i godine proveo u zatvoru. Veza između njih dvojice je bila tako jasna, a samo se iz govora tijela vidjelo da je [Sergio de Mello] stekao njegovo povjerenje. To pokazuje od kakve je ogromne važnosti ljudski element u diplomatiji.“<sup>2</sup>

---

1 Samantha Power, *Chasing the Flame: Sergio Vieira de Mello and the Fight to Save the World* (Penguin, 2009), *Introduction*.

2 Citirano u Spencer Ackerman, „The Legacy of a Modern Diplomat“, <http://washingtonindependent.com/71/the-legacy-of-a-modern-diplomat>, pregledano 16. 2. 2011.

U maju 2003, generalni sekretar Kofi Annan zamolio je Sergia de Mella da četiri mjeseca bude specijalni predstavnik u Bagdadu. Sergio je stigao ondje 2. juna. Vijeću sigurnosti UN-a je 22. jula poslao izvještaj o posebno teškim uvjetima pod kojima Ujedinjene nacije moraju raditi u Iraku koji je okupirala Amerika. U popodnevnim satima 19. augusta 2002, Sergio de Mello i 21 njegov kolega izgubili su život u napadu autobombom koji se pripisao grupi al-Kaida u Iraku. To je bio najkrvaviji napad kojem su meta bile Ujedinjene nacije. Neutješni generalni sekretar UN-a je rekao: „Imao sam samo jednog Sergia.“

## 2. Praksa medijacije

Nakon što smo tugovali, ima li nešto što bismo naučili iz nasilne smrti Sergia de Mella? Je li to neuspjeh tehnike ili tragična i neizbježna nesreća? Jesu li ove smrti bile neminovna cijena poduhvata pomirenja?

Kada su strane spremne na pomirenje, kada dvije strane počnu uviđati da ima nešto dobro među njima što vrijedi spašavati i kada shvate da žele izbjeći ozbiljne štete, onda medijacija ima šanse. Iskustvo i obuka mogu medijatoru dati proceduralni instrumentarij za identificiranje zajedničkih interesa, uspostavljanje pravila dijaloga i podsticanje protivničkih strana da preuzmu odgovornost za nalaženje rješenja s kojima se može živjeti.

U plodnim medijacijama, razumijevanje među stranama može se povećati, negativni sudovi preispitati, a odnosi obnoviti. U težim sukobima, dubokih korijena, poput onih koji su se razbuktali nakon američke okupacije Iraka, medijacija može pomoći barem da se šteta umanj.

Ali, šta ako strane u sukobu ne vide koristi od razgovaranja? Ako je jedna strana voljna da razgovara, a druga ne, ili ako postoji treća, četvrta i peta strana u sukobu koje odbijaju da umanje svoje pritužbe – kako medijator može naći sredinu?

Lahko mogu zamisliti situaciju u kojoj su strah ili bijes tako veliki da bih radije rizikovao sa slabašnom nadom da ću pobijediti nasiljem umjesto da preuzmem rizik i uđem u pregovore o stvarima koje su meni previše dragocjene da bi u njima popuštao. Mogao bih biti nerazuman i tvrdoglav. Mogao bih biti neprijatelj svojim vlastitim interesima. Nažalost, čovjek se mora logikom izboriti sa željama i težnjom ka kontroli. Ljudi ne rade baš uvijek u svom najboljem interesu.

Sergio de Mello napisao je doktorsku tezu na Sorbonni o iracionalnim elementima u historiji, ali se kladio da ljude, čak i na vrhuncu ratnih strasti, može pobijediti snaga razuma. Tu je opkladu izgubio.

Čitao sam o društvima koja su, razmjenom talaca, uspijevala da ograniče sukob ili da podstaknu provedbu nekog sporazuma. Protivnički vladari poslali bi jedan drugom svog sina na dvor, što je praktična i ranjiva meta; neprijatelj bi mu, odluči li da prekrši datu riječ, mogao ubiti sina. Palo mi je na pamet da medijator, u nekim situacijama, biva u ulozi sličnoj ulozi dobrovoljnog taoca. Jedan uspješni američki medijator iz 20. stoljeća nekom je prilikom savjetovao buduće medijatore: „Vi ste prijatelji zavađenih protivnika. Ne dajte im razlog da im budete zajednički neprijatelj.“<sup>3</sup> U slučaju ove UN-ove misije u Bagdadu, moguće je da je jedna strana ili više njih smatrala Sergiov tim kao novog, pogodnog neprijatelja.

### 3. Cijena medijacije

Kada govorimo o medijaciji, govorimo o širokom spektru ljudskih reakcija na sukobe među ljudima. Abdul-Aziz Said i njegov bivši kolega Nathan Funk upozoravaju nas da se ideja medijacije koja je razrađena u Sjedinjenim Američkim Državama ili sličnim

---

3 Theodore W. Kheel, *The Keys to Conflict Resolution* (New York: Four Walls Eight Windows, 1999), str. 82.

društvima nameće konfliktima koji izbijaju u drugačijim društvima.<sup>4</sup> Mudri međunarodni medijator neće se reklamirati: „Imaš tehniku, možeš sve!“ Naše ideje i tehnike razvijali smo kroz vrlo specifična iskustva upravljanja radnim odnosima, kroz provedbe mirovnih sporazuma nakon zapadnih građanskih ili međunarodnih ratova, ili, pak, unutar okvira porodičnog prava zapadnih društava. Naša lokalna znanja korisna su i važna nama, ali neka se ne mogu baš lahko transplantirati drugima.

Naprimjer, teško stečena velika zapadna mudrost sažima se u sloganu: Odvojite ličnost od problema. Ova izreka, nama poznata, poučava nas da privremeno zanemarimo status i emocije strana u sukobu, a da se usredsredimo na suštinu njihovog neslaganja. Doima se da su analitični mirotvorci plodonosni u jednom egalitarnom i pokretnom društvu. U slabije pokretljivim, čvršće povezanim društvima, odvojiti ljude od problema možda i nije baš tako mudar pristup. Ondje dob, klasna pripadnost i znanje protivničkih strana mogu same po sebi biti važne komponente u rješavanju spora. Ove iste karakteristike dobi, klase i znanja mogu biti i uvjet učinkovitosti budućeg medijatora.

*A onda se postavlja pitanje: „Ko će platiti cijenu medijacije?“* Sumnjam da se u nekim društvima možda nikada i ne postavi ovo pitanje. Medijacija je u mnogim tradicionalnim društvima jednostavno jedna od onih stvari koje obavljaju plemenske ili seoske starješine. Uloga medijatora je dio njihovog statusa starješine. Dakle, kakve god ekonomske naknade da priteknu starješinama kao starješinama, pretpostavlja se da pripadaju njima kada izvršavaju konkretne poslove u rješavanju sporova.

U današnjim Sjedinjenim Državama, kako ja to razumijem, priznati medijatori očekuju da im plate stranke koje ih angažiraju za usluge. Cijene se uveliko razlikuju. Neke strane su poslovni ili bogati ljudi koji pretpostavljaju da bi mogli imati znatne finansijske gubitke ako bi ušli u spor i izgubili. Čak i oni

---

4 Nathan C. Funk i Abdul Aziz Said, „Localizing Peace: An Agenda for Sustainable Peacebuilding“, American University School of International Service, str. 13-20.



učesnici u sporu koji bi imali manje gubitke mogu računati da ne vrijedi ulagati vrijeme i emocije u medijaciju i izbjegavaju je. Stranke koje se obrate medijatorima – bile to velike državne firme umirovljenih sudija kao što je JAMS (nekada Sudska arbitraža i posredovanje) ili mala poduzeća kao što je Pastoralna skrb i savjetovanje, smještena u podrumu blizu moje crkve u Virginiji – plaćaju za to.

Američko iskustvo s medijacijom tokom proteklih 70 godina dovelo je i do toga da se usluge arbitraže i medijacije javno finansiraju. Komisija za jednake mogućnosti zaposlenja, Porezna uprava, Savezna uprava za medijaciju i savjetovanje za ugovorne sporove – svi su oni plaćeni iz poreskih prihoda.<sup>5</sup> Kao društvo, prihvatamo djelovanje medijatora na pretpostavci da oni, svojom produktivnošću i društvenom harmonijom koju gaje, opravdavaju svoje plaće i prihode.

Šta je s medijatorima koji posreduju dobrovoljno, ne za plaću ili neku naknadu, nego zato što smatraju da ih je Bog pozvao da obavljaju ovaj posao? Pozivam vas da se sjetite četvero ljudi čiji se utjecaj na ljudsku historiju izvodi iz njihovog dubokog uvjerenja da ih je Bog obavezao da posreduju, bez obzira na to kolika je žrtva.

*Poslanika Muhammeda u Arabiji 7. stoljeća* njegovi biografi pamte kao čovjeka cijenjenog zbog poštenja i osjećaja za pravdu. Njegov poslanički poziv pokrenuo ga je da bude pregovarač za svoju zajednicu, nepokolebljivi vojni zapovjednik i beskompromisni vladar. Međutim, i prije početka poslanstva, i prije nego što se njegova nova zajednica iselila iz rodnog grada Mekke, Muhammed je bio medijator u razmiricama i zagovornik miroljubivih sporazuma.

Prije nego što je doživo iskustvo poziva da govori u Božije ime, Muhammedu su Mekanci dali ime es-Sadik el-Emin – povjerljivi, pouzdani. Oženio se jednom od najbogatijih mekanskih

5 Peter Lovenheim i Emily Dosko, *Becoming a Mediator* (Berkeley, CA: Nolo, 2004), 1/5, 5/12, 3/1-23.

trgovkinja, zato što je ona uvidjela kakav je sposoban i pošten vođa karavana on bio. Jedan noviji biograf, Tariq Ramadan, navodi kako su Muhammeda uznemiravali i žalostili sporovi među klanovima i plemenima Mekke. Trgovci i drugi posjetioči, koji nisu imali zaštitu klana, često su postajali žrtvom njihovog nasilja. Ramadan navodi hadis koji kaže da se, u svojim poznijim godinama, Muhammed sa zadovoljstvom sjećao učešća u neuobičajenom savezu plemenskih vođa i dogovoru „da se pravedno postupa i staje na stranu tlačanih, a protiv tlačitelja... bez obzira na druge interese, kao što su srodstvo i moć (...). Bio sam prisutan u kući Abdullaha ibn Džudana kada je sklopljen sporazum, tako izvrstan da ne bih svoje učešće u njemu dao ni za stado riđih deva. I kada bih sad, u islamu, bio pozvan sudjelovati u njemu, rado bih se odazvao“.<sup>6</sup>

Nakon četrdesete godine, kada je Muhammed pregovarao u prijedporima sa svojim sugrađanima Mekancima, bio je spreman izdržati progon i muke, ali više nije bio spreman na kompromis. U Kur'anu nalazimo Muhammedov opis po kojemu se čini manje medijatorom, a više arbitrom:

Nisam opsjednut, niti od vas tražim počasti ili nad vama moć. Bog me je poslao vama kao vjerovjesnika, On mi je objavio Knjigu i naredio mi da vam donesem radosne vijesti i opominjem vas. Prenosim vam poruku svog Gospodara i dajem vam lijep savjet. Ako prihvatite od mene ono što vam donosim, uspjete u ovom i na onom svijetu; ali, ako odbacite ono što vam donosim, onda ću čekati dok Bog ne presudi između vas i mene.<sup>7</sup>

U ovoj medinskoj etapi svog poslanstva, Muhammed mi se čini manje medijatorom, a više neplaćenim arbitrom kojeg je Bog obavezao da preuzme tu funkciju, a nije ovlastio da pravi ustupke.

6 Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet* (New York: Oxford University Press, 2007), str. 20f.

7 Tariq Ramadan, *In the Footsteps*, str. 45.

Dva sljedeća primjera neplaćenih medijatora smatrali su da vrše Božiji poziv, a primjeri idu u paru. Jedan je egipatski sultan iz vremena Petog križarskog rata; drugi je Franjo Asiški, monah koji je dobrovoljno odabrao siromaštvo. Malik el-Kamil Muhammed je bio Salahuddinov rođak, zapovjednik uspješnog ponovnog preuzimanja Jerusalema iz ruku križara. Kršćanska Evropa onda organizira Peti križarski pohod i ovoga puta mobilizira silnu vojsku pod Fridrihom II, carem Svetog Rimskog Carstva. Za kršćane, ulog je bio Božija slava, ulazak u Jerusalem, mjesto gdje je Isus živio, umro i uskrsnuo iz mrtvih – uz mnogo drugih svjetovnih motiva. Za muslimane, ulog je bila čestitost i cjelovitost islamskog društva i slava Božija. Diplomate su s objiju strana pregovarale, upućivale prijete i nudile ustupke.

*Franjo Asiški* je neko vrijeme bio vojnik, lično doživio strahote rata, ranjen kada se borio za Asiz protiv suparničke Perugie. Tada se odrekao ovozemaljskih posjeda i našao na čelu svjetovnog pokreta koji se brzo širio, a koji je pozivao Zapadnu crkvu da se vrati evanđeoskoj jednostavnosti života. Ponizan, ali neustrašiv, Franjo se uključio u jedan od najvećih vojnih pohoda, na koji je pozvao rimski papa, a to je da se vrati kršćanska vlast nad Jerusalemom. Krajem ljeta 1219, najveće ratište je bilo u Egiptu, gdje su zapadne vojske opsjele grad Damijetu na delti Nila i krenule na Kairo. Franjo je prvo naljutio papinskog legata, proročki ga upozorivši da će kršćanska vojska – ako prekine strpljivu opsadu utvrđene Damijete i krene u aktivni napad – doživjeti katastrofu. Tako je i bilo. Onda se Franjo, u pratnji još jednog fratra, pješice uputio taboru egipatskog sultana, Malika el-Kamila Muhammeda.

Malik el-Kamil prihvatio je stranog izaslanika u svoj tabor. Ne znamo kakvi su bili sultanovi motivi da zajamči pristup dvojici fratara. Čini se da se htio sam uvjeriti da li su ova dvojica ovlaštene pregovarači za neprijatelja, špijuni ili kakvi luđaci. Franji je dozvoljeno da govori u sultanovom šatoru. Govorio je o Kristu.

Nikog nije preobraćao. Danas znamo da ovaj susret nije spriječio Peti križarski rat, bez obzira na Franjine duboke nade da se prijatelji s muslimanima i bez obzira na sultanovu ponudu da kršćanima osigura pristup Jerusalemu, u zamjenu za prestanak neprijateljstava u Egiptu.<sup>8</sup>

Kao pokušaj medijacije, susret pokraj Damijete može se smatrati neuspjehom. Medijatori su, međutim, znali da ih podstiče i upućuje Bog, ali da na ovom svijetu neće biti uspjeha.

Moj treći primjer medijatora koji je shvatao da je u službi Božijoj bio je švedski diplomata Dag Hammarskjöld. Hammarskjöld je bio generalni sekretar Ujedinjenih nacija, koji je od 1953. pokušavao provesti nešto što je zvao „preventivnom diplomatijom“. Hammarskjöld je uspio dobiti podršku zemalja članica da se međunarodne vojne intervencije zamijene intervencijama jedne ili nekoliko moćnih država. Vodio je medijaciju u nekim slučajevima nasilnog prelaska s evropske kolonijalne vlasti na neovisnu domaću nacionalnu vlast, počevši u Izraelu i Jordanu, a završivši u bivšem Belgijskom Kongu. Hammarskjöld je poginuo u padu aviona blizu granice Ruande i Konga, u noći sa 17. na 18. septembar 1961. Bio je na putu u Katangu da riješi konflikt između nenaoružanih snaga UN-a i secesionističke armije te južne provincije.<sup>9</sup>

Hammarskjöld je pisao u svom dnevniku o tom osjećaju da je pozvan i da odgovara na poziv: „Ne znam ko – ili šta – postavlja pitanje, ne znam kada je postavljeno. Ne sjećam se čak ni da sam odgovorio. Ali, u nekom trenutku rekao sam ,da‘ Nekome – ili Nečemu – i od tog časa siguran sam da postojanje ima smisao i da, stoga, predajem tome svoj život i da on ima cilj. Od tog trenutka, znao sam šta znači ,ne gledati unazad‘ i ,ne brinuti za sutra‘.“<sup>10</sup>

8 Paul Moses, *The Saint and the Sultan* (New York: Doubleday Religion, 2009).

9 [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/laureates/1961/hammarskjold](http://nobelprize.org/nobel_prizes/laureates/1961/hammarskjold), pregledano 22. 2. 2011.

10 Citirano u *The Oxford Book of Prayer*, George Appleton (ur.) (New York: Oxford University Press, 1985), str. 265.

Riječi ovog kršćanina, međunarodnog funkcionera, meni govore da on nije bio čovjek koji je tražio smrt, nego koji je mogao rizikovati život kao pouzdan medijator zato što je, po Isusovom modelu, već bio dao svoj život.

Muhammed, Malik el-Kamil, Franjo Asiški i Dag Hammarskjöld – četiri su primjera među brojnim medijatorima, od najstarijih iz tradicionalnih društava, preko dobrovoljaca medijatora u konfliktnim zajednicama bogatih društava, do umirovljenih državnih čelnika, koji svoj ugled stavljaju na kocku da bi provjerili rezultate izbora i pridobili zaraćene strane da razmotre nenasilne opcije. Ovi, od Boga upućivani medijatori uviđali su, na svoj način, da je njihov zadatak svet i da svoju nagradu ne mogu podići u banci.

#### **4. Cijena medijacije u Božijim očima**

Svi medijatori koje sam opisao, bilo da posreduju za naknadu, plaću, iz ljubavi prema čovječanstvu ili u službi Boga – svi su oni ljudski posrednici. Sada, s katedre muslimansko-kršćanskih studija „Al-Alwani“ na Washingtonskom teološkom konzorciju, htio bih pomjeriti diskusiju u jednu drugu dimenziju.

Uz to što humanistički naučnici mogu posmatrati ljudsko ponašanje, a historičari ga rekonstruirati na osnovu dokaza – pored teorija koje objašnjavaju da je naše mišljenje u osnovi uspjeha i neuspjeha ljudskih grupa u njihovim ovozemaljskim stremljenjima – nadam se da je dopušteno pitati se kako Bog vidi naše napore u rješavanju konflikata.

Čak i više, usuđujem se pitati da li ima smisla reći da Bog preuzima odgovornost, dužnost, čak i da je On taj koji snosi cijenu medijacije koju naše ljudsko stanje zahtijeva.

To je teologija. To je izvan mog područja. Međutim, smatram da smo dužni barem postaviti pitanje:

Da li rješavanje ljudskih sporova ima neku kosmičku cijenu?

Kur'an nam kaže da ljudi imaju zavidne, vrsne sposobnosti. Povjerena nam je strašna, strahopoštovanja vrijedna moć da prihvatimo da smo stvorenja ili da to negiramo. U cijelom stvorenom svijetu, Bog je ovu moć ponudio planinama, ali su one uzdrhtale i odbile. Ova je dužnost povjerena nebesima i Zemlji, „ali su i oni odbili da je ponesu i uzdržaše se“ (Kur'an, 33:72). Potom je Bog ponudio ovo povjerenje čovjeku, da bi Bogu slobodno i svjesno hvalu koju On zaslužuje upućivao onaj koji bez Njega ne bi ni postojao. Čovjek je prihvatio. „I čovjek emanet ponese.“ Iz ovog emaneta, slobodno datog i slobodno prihvaćenog, proističe naše ljudsko svojstvo da veličamo Boga, štujući Ga, ali i da ne poštujemo Boga, zavodeći se time da zaboravljamo svog Stvoritelja ili da Mu prkosimo. Kur'an dodaje: „Čovjek je, zaista, nepravedan prema sebi i neozbiljan.“<sup>11</sup>

Kur'an dalje otkriva Božiji pogled na naša ljudska postignuća. Islamska teologija, usidrena u Kur'anu, prepuna je nade za ljudsku prirodu i naš odgovor Stvoritelju. Čovjek može biti nehajan, ali odgovara kada ga se podsjeća i opominje. Čovjek može biti slab, ali odgovara na božansku uputu.

Kada se u ljudskim društvima zanemaruje Stvoriteljeva uputa i ne poštuju Njegova stvorenja, među kojima i ona druga ljudska stvorenja, kako Bog odgovara na ovo? Božije strpljenje je na probi, međutim, u Svojoj milosti, On šalje poslanika za poslanikom, opomenitelja za opomeniteljem, vodiča za vodičem, sve dok ne dođe konačna jasna opomena, a to je Kur'an, i savršeno utjelovljenje ljudskog poštovanja prema Stvoritelju, a to je posljednji vjerovjesnik, poslanik Muhammed.

Međutim, vjera u Boga nailazi na još otpora. Poslanik se, u svom vremenu, borio protiv kurejšijskih idolopoklonika – onih koji nisu pristajali pokoriti se Allahu i koji su odbili priznati da samo Njemu pripada vrhovna moć. Nehajno društvo pruža otpor. Uvjeravanje uzmiče pred prisilom i oružanim nasiljem.

11 Kur'an, 33:72, po prijevodu u Sachiko Murata i William C. Chittick, *The Vision of Islam* (St. Paul, Minnesota: Paragon House, 1994), str. 135.

Kur'an sadrži preko stotinu primjera s korijenom *zaleme*, koji upućuje na nepravdu, zlo; nepravdu prema sebi, nepravdu prema komšiji i nepravdu prema Bogu, kao kada se štuje ono što nije Bog.<sup>12</sup> Bog Svemoćni postavlja pitanje u 7. suri, u 172. ajetu: „Nisam li ja vaš Gospodar?“

Ovo je Svemoć koja određuje cijenu prenošenja odgovornosti ljudima za izvršavanje božanske volje, a u svrhu ljudske dobrobiti i brige za stvoreni svijet. Stvoritelj i Gospodar svjetova, u Svom strpljenju, kao da čeka. Mogao bi se čuti i prizvuk ne samo jednog ispitivača nego i samilosnog Vladara: „Nisam li ja vaš Gospodar?“

Do sada sam pokušavao skicirati islamsko mišljenje o Božijem odgovoru na ljudski grijeh. Sada bih želio ponuditi kršćansko mišljenje o kosmičkoj cijeni medijacije. Može li se zamisliti da sâmi Bog, ne samo da strpljivo čeka nego i aktivno „plaća“ da se riješi ono u čemu posreduje?

Budući da kršćanski mislioci razmatraju ljudsku nepokornost – od Madisona, preko pregovora o državnom budžetu Wisconsina, do pregovora o sastavu vlade u Bagdadu, od otuđenih etničkih grupa do otuđenih bračnih partnera širom svijeta – vidimo mnogo toga što žalosti Boga. Drevni hebrejski poslanici naučavali su nas da se usudimo vjerovati da Bog – jedan i jedini, istiniti i živi, svemoćni i vječni, izvor i kraj svega što postoji, Onaj Koji daje svako dobro – žali zbog naše tvrdoglavosti i prkosa.

Zato što je Bog na početku pogledao Svoj stvoreni svijet i rekao da je dobar i zato što je Bog povjerio Zemlju na brigu ljudima, da je nasele i čuvaju – kršćani smatraju da Bog i žali i da se ljuti zbog čovjekove nebrige. Bog je bio dovoljno dobar, pa spasio, disciplinirao i poučio jedan narod, tako da svi narodi mogu učiti po primjeru kako se u našoj pravdi i milosti ogleda Njegova pravda i milost. Bog je bio dovoljno dobar da šalje one koji opominju i vode – svoje poslanike – i vidio je da ih odbacuju.

12 Kenneth Cragg, *The Tragic in Islam* (London: Melisende, 2004), str. 205, fusnota 18.

Potom je došao Poslanik koji je bio više od učitelja, više od uzora, više od opomenitelja. Ovaj, potpuno čovjek, mogao je razumjeti ljudsku nepokornost, trpjeti ljudski prkos i preuzeti cijenu ljudske nepokornosti na sebe. Isti ovaj, koji je bio i potpuno Bog, mogao je slomiti ljudsku nepokornost i otvoriti put ljudima da vrše pravdu i pokažu milost, ne samo zbog svoje unutrašnje dobrote nego i zbog stalne zahvalnosti za Božiju milost. Kršćani tvrde da u kosmičkoj ljudskoj raspravi s Bogom, Bog preuzima inicijativu da posreduje. U Mesiji Isusu, Bog je preuzeo punu cijenu posredovanja.

Jedan kršćanski mislilac 4. stoljeća iz Edese, zvani Efrem Sirijski, koji je pisao na sirjanskom, pokušao je riječima iskazati tajanstveno Božije umijeće: „Ko je, dakle, Gospodaru moj, ravan Tebi? Čuvar usnuo, Veliki koji je bio mali, Čisti koji pročišćava, Život koji umire, Kralj ponizan pred svima: neka je slava Tebi.“<sup>13</sup>

Može li Bog posredovati, pa platiti cijenu posredovanja i opet ostati Veličanstveni?

## 5. Zaključak

Sve dok traju sukobi među ljudima na svijetu, medijatore konflikata će podsticati spektar podsticaja. Neki će svoj posao raditi u smjernoj nadi da će medijacija umanjiti ljudsku patnju i da će ispraviti neravnotežu u ljudskim odnosima, od nepravde ka pravednoj raspodjeli. Neke će pokretati izazovi da rade u tako životno važnom, nepredvidivom, kreativnom mediju kao što su ljudski odnosi. Oni će htjeti da vide i šta će proizaći iz ljudskih konflikata. Duboko usađene svjetonazorske pretpostavke medijatora o ljudskoj prirodi i našoj sudbini u svijetu obično se prešućuju. Moj cilj je da pozovem vas, teoretičare, vas koji hrabro i

---

13 The Hymnal 1982, prema *The Episcopal Church* (New York: Church Hymnal Corporation, 1985), himna #443, prijevod sa sirjanskog na engleski J. Howard Rhys, prilagodio F. Bland Tucker.



kreativno praktirate medijaciju u konfliktima, da razmišljate – tokom nekog mirnijeg perioda – o glavnoj osnovi i krajnjem cilju vašeg rada.

Za to što radite, ja sam vam zahvalan. Za to što se u vašem radu ogleda Njegovo djelo, zahvale se upućuju Bogu.



## 5. Ekonomsko zdravlje, podjela rada i tri dimenzije islama

*Waleed el-Ansary*

TEMA: Umjesto da ekonomsku djelatnost smatraju ljudskim područjem odvojenim od područja vrijednosti, muslimani razumijevaju da ljudski rad i razmjena podrazumijeva razvoj ljudske prirode u svoj njenoj punoći. Kako bi se zadovoljile ljudske duhovne potrebe, ispravna ekonomska djela idu u spoju s dobrim namjerama. Tržišta ne mogu postojati bez jednog unutrašnjeg *džihada* – nastojanja da se održe obećanja. Islamsko ekonomsko pravo podstiče podjelu rizika umjesto trgovanja rizikom, čime se čuva vrlina i zajednica. Ekonomija ne smije biti nemoralna.

Osman Bakar, u jednom članku iz islamske ekonomije objavljenom 2010, ukazuje na važnu analogiju između medicinskog i ekonomskog zdravlja. On naglašava da postoji „razlika između nastojanja da se izliječi neka bolest samo tako što se tretiraju njeni simptomi i nastojanja da se ona izliječi tretiranjem njenih

uzroka“.<sup>1</sup> Prenoseći ovu analogiju iz medicine u ekonomiju, on ističe da je tradicionalna islamska medicina holistička i da se fokusira na liječenje uzroka bolesti, dok se moderna alopatska medicina „fokusira na liječenje simptoma“. On smatra da je i islamska ekonomija holistička, po tome kako se odnosi prema ekonomskom zdravlju i lijekovima, dok se „moderna ekonomija i s njom povezani finansijski sistem zadovoljavaju nalaženjem lijeka za ono što se čini običnim simptomom bolesti koja im se stalno vraća“.<sup>2</sup>

I zaista, kako to Robert Foley ističe, moderni ekonomski pristup bazira se na shvatanju „da je moderno društvo sazdano od dvije sfere: ekonomske sfere individualne inicijative i interakcije, vođene nepersonalnim zakonima koji osiguravaju povoljne ishode u zadovoljenju vlastitih interesa; i ostalog društvenog života, uključujući političke, religijske i moralne interakcije koje zahtijevaju svjesnu ravnotežu vlastitog i društvenih interesa“.<sup>3</sup> Ovo se ponekad naziva argumentom „odvojenih domena“.

Međutim, ako odvajanje etike i ekonomije u procesima razmjene kratkoročno dovodi do ekonomske nestabilnosti i ako ovisi o sekulariziranim procesima proizvodnje<sup>4</sup> tako da su dugoročno neodrživi, onda su etički principi ne samo relevantni nego i neophodni za ekonomsko zdravlje. Ako je to tako, pravo pitanje nije da li su nekom ekonomskom sistemu potrebni moralni ljudi, nego da li *sâmi* ekonomski sistem mora biti institucionalno moralan da bi bio stabilan i održiv, pa, stoga, i da li je valjan i stav „odvojenih

---

1 Osman Bakar, „Economics as a Science: Insights From Classical Muslim Classification of Sciences“, *Islam and Civilizational Renewal*, 2:3 (2010), 426.

2 Osman Bakar, „Economics as a Science“, 2:3 (2010), 426.

3 Robert Foley, *Adam's Fallacy* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), str. 1.

4 Sekularizirani procesi proizvodnje zasnivaju se na sekulariziranoj nauci, a to znači na proučavanju prirodnog svijeta kao neovisne ili autonomne stvarnosti. Ovo je suprotno svetoj nauci, gdje se prirodni svijet izučava u svjetlu metafizičkih principa. O razlici između sekularne i svete nauke, vidjeti Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany, NY: SUNY Press, 1993).

domena“ o ulozi vrijednosti u određenom ekonomskom sistemu. U skladu s tim, islamska ekonomija ne može se svesti na spoj moderne ekonomske teorije (ili teorija) i islamskog ekonomskog prava, baš kao što se ni islamska medicina ne može svesti na spoj konvencionalne alopatske medicine i islamskog prava u odnosima doktor-pacijent. Nažalost, ovo je u literaturi standardni pristup islamskoj ekonomiji, posebno kada se ima u vidu da mnogi ekonomisti pretpostavljaju da je: 1) moderna razmjena kompatibilna s raznovrsnim krajnjim ciljevima, bili oni egoistični ili altruistični, zbog čega je industrijski kapitalizam duhovno neutralan;<sup>5</sup> i 2) ekonomska teorija osigurava analitički alat da se svaki racionalni ili iznutra dosljedni skup vrijednosti ili ukusa prilagodi, zbog čega je ekonomska teorija duhovno neutralna.<sup>6</sup> U ovom slučaju, „islamski“ (ili „kršćanski“, „budistički“) ili bilo koji drugi religijski pristup ekonomskoj teoriji bio bi, u *najboljem slučaju* „poseban slučaj“ moderne ekonomije (pod pretpostavkom da religijske vrijednosti imaju unutrašnju dosljednost).

Međutim, ovaj argument „posebnog slučaja“, ne samo da pretpostavlja argument odvojenih domena nego i da su islamske nauke o čovjeku i prirodi nerelevantne (ili da imaju malo značaja) za industrijsku proizvodnju i procese razmjene, kao i za analitički alat glavne struje moderne ekonomske teorije. Ovo je pogrešna pretpostavka. Moderna ekonomska teorija i praksa više su proizvodi *mehanicističke* nego *holističke* filozofije nauke i takvog svjetonazora, sa svim što ovo znači za društveno-ekonomsku ravnotežu i ekološku održivost.<sup>7</sup> U ovom radu razjašnjavamo

5 Paul Heyne sažeto izriče neoklasični stav o procesima industrijske razmjene u svom djelu *A Student's Guide to Economics* (Wilmington, Delaware: ISI Books, 2000). Dostupno *online* na [http://www.isi.org/college\\_guide/student\\_guides/econ.pdf](http://www.isi.org/college_guide/student_guides/econ.pdf).

6 Što se tiče navodne neutralnosti analitičkih alata neoklasične ekonomije, vidjeti, naprimjer, Shaun Hargreaves Heap et al., *The Theory of Choice: A Critical Guide* (Oxford: Blackwell Publishers, 1994), pogl. 1. Na takve argumente odgovorili smo u „The Quantum Enigma and Islamic Sciences of Nature: Implications for Islamic Economic Theory“.

7 Waleed el-Ansary, „The Quantum Enigma and Islamic Sciences of Nature: Implications for Islamic Economic Theory“, 6th International Conference on

blisku (ali danas zanemarenu) povezanost između islamskih kosmoloških nauka i islamske ekonomske misli. Spajanje moderne ekonomske teorije s islamskim pravom (*fikh*), ako se zanemaruju druge islamske nauke o čovjeku i prirodi, nije holistički pristup islamskoj ekonomiji, već tako okrnjenu islamsku ekonomiju čini neadekvatnom za bilo kakav tretman, osim za liječenje simptoma. U skladu s tim, moderno odvajanje religije od nauke na Zapadu predstavlja osnovu za sekularno odvajanje etike od ekonomije.

Zato prvi dio ovog rada ilustrira kako holističke islamske nauke o čovjeku i prirodi spajaju etiku i ekonomiju u tradicionalnu islamsku ekonomiju u kontekstu pravnih, intelektualnih i ezoterijskih dimenzija islama (često sažetim u smislu Džibrilovog hadisa koji se, kao model rasprave suštine islama, koristi više od 1000 godina<sup>8</sup>). U drugom dijelu se, potom, ispituje kako sekularne nauke o čovjeku i prirodi razdvajaju etiku i ekonomiju u kontekstu mehanicističkog svjetonazora i procesa proizvodnje i razmjene koji sve više brišu moralne granice tržišta, stvarajući društveno-ekonomsku nestabilnost i ekološku krizu.

## 1. Tradicionalna islamska ekonomija integrira etiku i ekonomiju

U islamu, svaki aspekt života je svet, jer ništa nije izvan Absoluta i nijedan aspekt života nije svjetovan, jer sve pripada Bogu. I ono što je naizgled najsvjetovnija aktivnost ima religijski značaj. Kako piše Muhammad Abdul-Rauf, Kur'an ukazuje na to da je

---

Islamic Economics and Finance [6. međunarodna konferencije o islamskoj ekonomiji i finansijama (Jeddah: Islamic Development Bank, 2005), str. 143-175. Dostupno na [https://www.researchgate.net/publication/228373253\\_The\\_Quantum\\_Enigma\\_and\\_Islamic\\_Sciences\\_of\\_Nature\\_Implications\\_for\\_Islamic\\_Economic\\_Theory](https://www.researchgate.net/publication/228373253_The_Quantum_Enigma_and_Islamic_Sciences_of_Nature_Implications_for_Islamic_Economic_Theory).

8 Za temeljitu analizu svake dimenzije u ovom hadisu i odgovarajućim islamskim naukama, vidjeti Sachiko Murata i William C. Chittick, *The Vision of Islam* (Albany: The State University of New York Press, 1994).

borba za hljeb jednako vrijedna kao odbrana vjere.<sup>9</sup> Poslanik je istaknuo ovu činjenicu prije Bitke na Bedru, kada je neki fizički jak mladić protrčao ka svom dućanu, pored mjesta gdje je Poslanik postrojio svoje vojnike. Neko je rekao kako bi volio da mladi svoju snagu i zdravlje troše na Božijem putu i u odbrani vjere. Poslanik je odgovorio: „Ako ovaj mladić ode s namjerom da se izdržava i ne ovisi o drugima, da ne prosi, onda je on na Božijem putu. Ako teži tome da izdržava svoje onemoćale roditelje i još nekaku djecu, i tada je na Božijem putu. Ali ako se razmeće svojom snagom i zdravljem zbog ponosa, onda je on na šejtanskom putu.“<sup>10</sup>

Ove Poslanikove riječi jasno pokazuju koliki je duhovni značaj rada s islamskog stajališta, prema kojem se rad treba obavljati kao „vjerski obred, kao kada se klanja“.<sup>11</sup> Daleko od toga da samo služi održanju čovjekove fizičke dobrobiti i materijalnog blagostanja, rad za muslimane podrazumijeva obrazovanje ljudske prirode u svoj njenoj punoći i traži da se ekonomska djelatnost spaja s moralnom namjerom, kako bi se ostvarila njena duhovna dimenzija. Moralne namjere su važne zbog „činjenice da jedno te isto djelo – ne kažemo da to važi za svako djelo – može biti i dobro i loše, ovisno o namjeri, dok obratno ne važi: namjera nije dobra ili loša prema djelu“.<sup>12</sup> Duhovna dimenzija djela etimološki se ogleda i u arapskoj riječi za „nagradu“ – *edžr* – što je korijen za *idžara* i *udžra* ili „plata“. Dakle, kaže se da je „(duhovna) nagrada (*el-edžr*) od Boga, a plata (*el-idžara*) od čovjeka“.<sup>13</sup>

9 Pogledati, naprimjer, Muhammad Abdul-Rauf, *A Muslim's Reflections on Democratic Capitalism* (Washington, DC: American Enterprise Institute, 1984), str. 8.

10 Al-Gazali, *Ihja' 'ulum ed-din* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1982), vol. 2, str. 54.

11 Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (San Francisco: The Aquarian Press, 1994), str. 98.

12 Frithjof Schuon, *The Play of Masks* (Bloomington: World Wisdom Books, 1992), str. 61.

13 Vidjeti, naprimjer, tom 8 o platama u Ali Džuma'a (ur.), *Tekšif et-turas el-islami el-iktisadi* (Otkrivanje islamskog ekonomskog naslijeđa) (Cairo, Egypt: International Institute of Islamic Thought, 1997).

Zapravo, božanski zakon daje religijsko značenje svim djelima koja su nužna za ljudski život, ali ne za ona koja su puko ispoljavanje raskoši.<sup>14</sup> Nadalje, engleska riječ „work“ obično se na arapski prevodi sa *'amel* ili *sun*', gdje prva znači „djelo“ u najopćenitijem značenju (za razliku od „znanja“), a potonja označava „pravljenje“ ili „izradu“ u umjetničkom smislu (te, stoga, i u procesima islamske proizvodnje). Rad je, zato, neodvojiv od etičkog i estetskog područja ljudskog života, koji ga, dalje, otpravljaju u intelektualno i duhovno područje, odakle se izvode njihovi principi. Ukratko, rad se ne bavi samo fizičkim potrebama, nego i duhovnim.

Dok su fizičke potrebe kvantitativne, mjerljive i ograničene, duhovne potrebe su kvalitativne, nemjerljive i neograničene. Besplodno je pokušavati prebrojiti nebrojivo ili izmjeriti nemjerljivo, ako smo usredotočeni na zadovoljenje duhovnih potreba (čak i ako ih ne prepoznamo kao takve) materijalnim putem. Prema svim velikim duhovnim tradicijama čovječanstva, nijedna konačna stvarnost nije dostatna za srce čovjeka, koje se može zadovoljiti samo Beskonačnim.

Dakle, iako novac nesumnjivo omogućuje zadovoljenje naših mjerljivih potreba, da bismo zadovoljili naše više kvalitativne i duhovne potrebe, potrebna su nam nenovčana dobra. Inače, pokušaji da kupimo ono što se kupiti ne može, kao što su ljepota ili ljubav ili samopoštovanje, stvarat će tržišta krivotvorina koja onemogućavaju ispunjenje tih potreba. Ispunjenje ove hijerarhijske potreba, dakle, zahtijeva da i tržišne i netržišne institucije spoje

---

14 „Svi ljudi sposobni za rad moraju raditi da izdržavaju sebe i one koji o njima ovise, da ih uzdržavaju i da opstanu, uključujući ne samo one koji rade za njih i članove njihove uže porodice nego, ponekad, i žene, starije i onesposobljene pripadnike šireg porodičnog kruga. Ovom dužnošću obično se obavezuje muškarac u porodici, međutim, i žene su odgovorne kada vanjske okolnosti nalažu da rade izvan kuće, što se često može vidjeti u poljoprivrednom sektoru tradicionalnih društava. Šta god je potrebno da se ljudski život nastavi, prema islamskim učenjima, stječe religijsku svetost kao sami plod te nužnosti.“ Seyyed Hossein Nasr, *Islam in the Modern World: Challenged by the West, Threatened by Fundamentalism, Keeping Faith with Tradition* (San Francisco: HarperOne, 2012), str. 55.

etiku s ekonomijom. Ako ovo nije moguće, mogli bismo se suočiti s neobičnim problemom:

Kako je uopće došlo do toga da se, kako bi održao svoju ovozemaljsku egzistenciju, čovjek obaveže slijediti tok fizičkog djela koje, čini se, direktno poriče njegovu najdublju prirodu, kao da je, nekom sablasnom greškom njegovog Tvorca, čovjekova sudbina okrenuta tako da ga odvoji od onoga što bi morala biti sâma njegova priroda? Ako hoćemo izbjeći takvu dilemu, moramo zaključiti da, na neki način, rad jest ili bi trebao biti, sasvim prirodan, a ne nešto što se mora izbjegavati ili isključiti kao da je ispod našeg dostojanstva.<sup>15</sup>

Ako se pretpostavlja da se od ekonomske djelatnosti ne očekuje samo da nas drži na životu, nego i da nam pomaže da težimo savršenstvu u ispunjavanju hijerarhije potreba, onda podjela rada i koordinacija ekonomske aktivnosti svakog ekonomskog sistema mora imati i duhovni, a ne samo ekonomski značaj. Zapravo, kada su ograničene fizičke potrebe zadovoljene, viši aspekti ljudskih bića se i dalje razvijaju, suštinski pokretani željom za Bogom ili dosezanjem duhovnog odredišta vrhunskog ispunjenja.<sup>16</sup>

S jedne strane, islamski zakon uspostavlja minimalnu podjelu rada, kako bi osigurao neophodne i korisne robe i usluge, dokazujući da određeni pripadnici zajednice moraju prakticirati sva zanimanja i struke, u svrhu ispunjavanja potreba društva. Podjela rada je, stoga, analogna drugim kolektivnim i građanskim dužnostima, kao što je izgradnja sirotišta i bolnica. Ako niko u zajednici ne izvrši ove obaveze, nijedan član zajednice nije ispunio svoju duhovnu odgovornost. Podjela rada se, zato, smatra dužnošću, ne pukom pragmatičkom mogućnošću.

S druge strane, podjela rada mora ostaviti dovoljno prostora za ljudsku kreativnost i unutrašnji smisao u proizvodnji, kako

15 Brian Keeble, *Art: For Whom and For What?* (Ipswich, UK: Golgonooza Press, 1998), str. 75.

16 Ovo je jedno od značenja Božijeg imena es-Samed, koje u Pickthallovom prijevodu Kur'ana glasi: „Onaj Kojeg vječno svi mole!“



bismo koristili i time usavršavali naše od Boga date darove, kao što je onaj da smo Božiji namjesnici na Zemlji. Kako Adam Smith zapaža, ekstremno specijalizirana podjela rada, gdje čovjek koristi malo svojih moći, mogla bi koštati čovjeka smanjenjem njegovih sposobnosti. On kaže:

U razvoju podjele rada, posao većine onih koji žive od vlastitog rada, a to znači velike mase ljudi, svodi se na vrlo malo jednostavnih operacija, obično jednu ili dvije. Međutim, shvatanje velikog broja ljudi nužno je formirano njihovim svakodnevnim poslom. Čovjek koji cijeli život provodi vršeći nekoliko jednostavnih operacija, čiji su učinci možda uvijek isti ili skoro isti, nema prilike iskazati svoje shvatanje ili primijeniti svoje otkriće načina da se uklone teškoće koje se njemu nikada ne dogode. On, stoga, prirodno gubi naviku takvog truda i općenito postaje onoliko glup i neznalica koliko ljudsko stvorenje to može postati. Zbog tromosti svog uma on ne samo da više nije u stanju uživati ili učestvovati u bilo kakvom razumnom razgovoru nego nije sposoban ni da začne u sebi bilo kakvu velikodušnu, plemenitu ili nježnu misao te, tako, formira ikakav ispravan sud o mnogim, čak i o običnim dužnostima ličnog života.<sup>17</sup>

Pretjerana podjela rada, zato, vodi ka nesimetričnom razvoju koji ne može ljudima pružiti psihološko i duhovno ostvarenje, a zatim postavlja scenu za eksploataciju okoliša, budući da čovjek traži Beskonačno u konačnom, čemu ćemo se vratiti u sljedećem dijelu (posebno ako poštovanje prema prirodi pretpostavlja poštovanje za čovjeka). Takva neravnoteža može postojati samo kratkoročno, ne i dugoročno. „Ravnotežu u društveno-ekonomskoj ravni nije moguće ostvariti bez postizanja te unutrašnje ravnoteže koja se može postići samo kroz predavanje Jednome i kroz življenje u skladu s naredbom Neba.“<sup>18</sup>

---

17 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), V.1.178. Treba napomenuti da Smithove rezerviranosti o podjeli rada nema u prvom izdanju *Bogatstva naroda*, nego je to dodato u kasnijim izdanjima. Smith je, čini se, porazmislio o tome kakve učinke po zdravlje ima pretjerana podjela rada.

18 Seyyed Hossein Nasr, *Review of Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, po Naqvi, Syed Haider, *Hamdard Islamicus*, (ljetno 1982), str. 89.

Iako islamsko kanonsko pravo postavlja uvjete stvaranja ili proizvodnje, islamske intelektualne nauke – sa svojim cjelovitim shvatanjem čovjeka i njegovog mjesta u kosmosu – čine srž proizvodnje, koja je, u konačnici, povezana s duhovnim potrebama čovjeka. Islamsko kanonsko pravo neophodno je za jedan obuhvatni pristup islamskom razvoju hijerarhije duhovnih i drugih potreba, ali to nije dovoljno. Islamske nauke, intelektualne nauke, nauke o proizvodnji te nauke o umjetnosti također su potrebne, zato što norme i principi islamskih nauka i umjetnosti, koji su također izvedeni iz islamske objave, upravljaju izradom stvari u islamskoj ekonomiji.<sup>19</sup> S ovog stajališta, ono što čovjek pravi, ili čovjekova umjetnost, treba prenositi duhovnu istinu i duhovno postojanje analogno prirodi, ili Božijoj umjetnosti. „Etički aspekt rada u ovom slučaju obuhvata i estetski.“<sup>20</sup> Titus Burckhardt objašnjava to ovako:

Bog je lijep i voli ljepotu (*Allahu džemilun juhibbu'l-džemal*): ova Poslanikova izreka otvara bezgranične vidike, ne samo za unutrašnji život – gdje je ljepota koju Bog voli iznad svega u duši – nego i za umjetnost, čija je prava svrha, shvaćena u svjetlu poslaničkih učenja, poduprijeti razmišljanje o Bogu. Jer ljepotom Bog zrači u univerzumu i svako lijepo djelo je odraz tog zračenja...

Prema (drugoj) izreci Poslanikovojoj: „Bog propisuje vrlinu u svemu“ (*Inne-lahe ketebe-l ihsane'ala kulli šej'*); riječ *ihsan* koju ovdje prevodimo kao „vrlinu“ također znači „ljepotu“ i „vrijednost“. Zato je dužnost muslimana da teži vrlini u svakom poslu, a ova vrlina podrazumijeva ljepotu. Tradicionalna praksa umjetnosti upućuje na ovu maksimu i čovjek odmah može

---

19 Vidjeti, naprimjer, Titus Burckhardt i Ali Michon, *Art of Islam: Language and Meaning* (Bloomington, IN: World Wisdom Inc., 2009); i Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Albany, New York: State University of New York Press, 1987).

20 Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Kegan Paul International, 1994), str. 43. On zapaža i da *husn*, korijen riječi *ihsan* na arapskom, znači i „ljepota“ i „dobrota“, dok *kubh* znači i „ružnoća“ i „zlo“.

shvatiti da, na ovoj osnovi, ne može biti raskola između rada i umjetnosti.<sup>21</sup>

Dakle, u islamu se proces proizvodnje smatra duhovnom disciplinom u kojoj ono što se izrađuje ne predstavlja samo sredstvo za izdržavanje, nego i proizvod pokornosti Bogu. „Svaki je čovjek posebna vrsta umjetnika“, prema ovom stajalištu, a nije umjetnik „posebna vrsta čovjeka“.<sup>22</sup>

Ovaj pristup izradi stvari u islamu uvijek je bio blisko povezan s duhovnom praksom, zato što je neophodni uvjet za ovaj pristup svijest o čovjekovoj smrtnosti i potpuna ovisnost o Apsolutu ili „duhovnom siromaštvu“ (*fakr*).<sup>23</sup> Kako Yusuf Ibish ističe:

Damašćanski tkalci, naprimjer, prije nego što pristupe poslu, sate – ako ne i dane – provode u duhovnom pripremi: molitva, meditacija i promišljanja integralni su dijelovi kreativnog procesa, na kraju kojeg će se pojaviti predivna mustra: u izvana nadahnutim kreacijama ogleda se unutra ostvarena harmonija s izvorom nadahnuća. Isto se može reći za kaligrafe: čistota duše i plemenitost karaktera smatraju se neophodnim uvjetima za rad u ovoj, svetoj islamskoj umjetnosti *par excellence*.<sup>24</sup>

Islamska metafizika i nauka o prirodi primjenjuju se na sve u naukama o proizvodnji – od arhitekture i urbanističkog planiranja,

21 Titus Burckhardt, citiran u Jean-Louis Michon, „Titus Burckhardt and the Sense of Beauty: Why and How He Loved and Served Morocco“, *Sophia* (zima 1999), str. 117-119.

22 Prema čuvenom citatu Anande Coomaraswamy: „Umjetnik nije neki poseban čovjek, nego je svaki čovjek posebni umjetnik.“ Vidjeti Coomaraswamy (ur.), *The Essential Ananda K. Coomaraswamy* (Bloomington, Indiana: World Wisdom, Inc., 2004), str. 124.

23 Za čovjeka koji dosegne *fakr*, neposredna posljedica je „ravnodušnost prema svim očiglednim stvarima, jer biće zna, od tada, da su te stvari, kao i on sam – ništa, i da nemaju nikakve vrijednosti u poređenju s apsolutnom Zbiljom“. Ova ravnodušnost podrazumijeva „ravnodušje i prema plodovima djela... što omogućava biću da pobjegne iz neprekinutog lanca posljedica koji potječe iz djela“. Guénon René, „Al-Faqr or ‚Spiritual Poverty‘“, *Studies in Comparative Religion* (zima 1973).

24 Yusuf Ibish, „Traditional Guilds in the Ottoman Empire: An Evaluation of their Spiritual Role and Social Function“, *Islamic World Report* (1999), str. 6.

preko umijeća odijevanja do uređivanja ličnog životnog prostora. Isto se odnosi na praktične nauke koje se bave raznim problemima, od društvene organizacije do odnosa prema okolišu. Ova veza između rada, duhovnog obrazovanja i sakralnog ambijenta koja je oblikovala islamske intelektualne nauke je, dakle, od ključne važnosti za ostvarivanje hijerarhije duhovnih i drugih potreba i isticanje međusobne povezanosti religije, ekonomije i civilizacije s islamskog gledišta.<sup>25</sup> A kako Jean-Louis Michon ističe, islamska umjetnost je „...plod unutrašnjeg odnosa, od pojave islama uspostavljenog između određenih oblika umjetničkog stvaralaštva i pouka i prakse nove religije, rođene iz kur'anske objave i Poslanikove tradicije ili sunneta... Opremljeni ovim uputama, možemo... [vidjeti] glavne grane islamske umjetničke produkcije i uvidjeti da svaka nosi oznaku teoloških načela (*usul ed-din*) i etičkih pravila (*mu'amelat*) te neke od velikih simbola i metafora (*emsal*) koji su ih potaknuli i koji prate njihov razvoj“.<sup>26</sup>

Tradicionalna islamska društva su, dakle, pružala idealni model integracije etike i ekonomije, utjelovljenih u organskom jedinstvu tržišnih i netržišnih institucija. Što se tiče islamskog prava, ono propisuje mnogu ekonomsku praksu koja učvršćuje unutrašnje značenje u proizvodnji i razmjeni, dok ostvaruje hijerarhiju duhovnih i drugih potreba. Jedan od najvažnijih primjera takve integracije je institucija *vakufa*, ili vjerske zadužbine, koja je historijski u islamskim društvima najzaslužnija za gradnju javnih objekata, posebno škola i bolnica.<sup>27</sup> Iako zadužbine često podrazumijevaju darivanje zgrade ili komada zemlje, druge inicijative finansirane iz *vakufa* obuhvataju opskrbu vodom,

25 Ova povezanost ne znači da je nužno ovladati knjigama koje govore o islamskog metafizici i nauci o prirodi prije početka stvaranja islamske umjetnosti, zato što je u islamu usmena tradicija važna, jer se u islamu metafizika i duhovni značaj prirode ne moraju formulirati u knjigama da bi bili u sebi shvaćeni.

26 Jean-Louis Michon, „The Quran and Islamic Art“, u *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, Seyyed Hossein Nasr et al. (ur.) (San Francisco: HarperOne, 2015), str. 1751.

27 Seyyed Hossein Nasr, *Heart of Islam* (New York: HarperOne, 2004), str. 136.

oslobađanje robova, brigu o ozlijeđenim životinjama i bezbroj drugih dobrotvornih aktivnosti. Ovo je djelomično sadržano u onom što Adi Setia ispravno naziva „islamska ekonomija darovanja“.<sup>28</sup>

Drugi istaknuti primjer integracije etike i ekonomije u islamskim društvima je religijski porez ili *zekat*, koji je, kao jedan od pet stubova islama, glavni oblik davanja milostinje čime su muslimani obavezani. *Zekat* je način pročišćenja imetka i uobičajeno podrazumijeva godišnju isplatu 2,5% od sredstava koja se ne koriste duže od godine. U tradicionalnim društvima ova se sredstva daju u javnu riznicu, odakle se, potom, raspodjeljuju siromašnim muslimanima i dodjeljuju im se putem projekata za javnu upotrebu, sličnih onima koji se financiraju iz *vakufa*, kao što su izgradnja i održavanje škola, bolnica i sirotišta.<sup>29</sup> Svrha takvih dobrotvornih institucija je odgoj ljudi stvaranjem ozračja brige i poštovanja, u kojem kolektivno opredjeljenje za opće dobro dolazi prirodno. Ovo je, naravno, ideal, koji je često bilo teško dostići, posebno nakon kolonijalnog perioda, ali je dovoljno reći da su – dok su tradicionalni proizvodni procesi bili snažni, a islamska društva vitalna – muslimani dali historiji impresivne primjere stremljenja ka ovim idealima.

U središtu ove težnje, pa time i u središtu islamske integracije etike i ekonomije, nalazi se ideja zavjeta ili dogovora (*'akd*), čija suština podrazumijeva njenu duboku vezu s ekonomskom domenom samom po sebi (*ipso facto*). Kur'an kaže: „O, vi koji vjerujete! Ispunjavajte svoje ugovore“ (5:1). Ovaj ajet ne govori samo o sporazumima među ljudima, nego i o onima koji se prave sa samim sobom, a ponad svega, o onom primordijalnom zavjetu između čovjeka i Boga.<sup>30</sup> On obuhvata i rad i obrede, potvrđuje

28 Adi Setia, „The Islamic Gift Economy: A Brief Conceptual Outline“, dostupno online na: <https://islamicgifteconomy.files.wordpress.com/2013/11/the-islamic-gift-economy.pdf>.

29 Adi Setia, „The Islamic Gift Economy: A Brief Conceptual Outline“, str. 134.

30 Ovaj primordijalni zavjet je objašnjen u sljedećem kur'anskom ajetu: „A kada je Gospodar tvoj, od Ademovih sinova, iz kičmi njihovih, izveo njihovo potomstvo

da je odgovornost sastavni dio istinske duhovnosti, pa time i etike kako se ona odnosi na ekonomiju.<sup>31</sup> To Seyyed Hossein Nasr ovako objašnjava:

Osnova sve radne etike u islamu se može naći u neizbježnom moralnom karakteru svakog ljudskog djela i odgovornosti koju ljudi imaju za svoja djela, ne samo spram poslodavca ili uposlenika nego i u odnosu prema samom radu, koji se mora obavljati budući da „djelatnik“ ili radnik može raditi. Odgovornost za rad postoji iznad svega pred Bogom, koji je svjedok svih ljudskih djela. Ovaj osjećaj odgovornosti pred Bogom za posljedice svih djela, pa, stoga, i rada u ograničenijem ekonomskom smislu, ide i „preko groba“ i odnosi se na konačnu svrhu ljudi kao besmrtnih bića.<sup>32</sup>

S obzirom na općeprihvaćeno značenje postojanja Svetog u tradicionalnim islamskim društvima, između religijskog i sekularnog čina ne pravi se jasna razlika. Islamski ideal je sakralizirati sve aspekte života, čak i najsvjetovnije, do onog stepena do kojeg je to moguće. Stoga, za muslimane rad nije samo blisko povezan s pitanjima ispravnosti djela, kako smo gore raspravljali, nego je i oblik molitve. Zapravo, pristupiti radu na ovaj način znači jednostavno potvrditi prirodu stvari, dovesti se u svjesno poravnanje s tim, jer, prema Schuonovom mišljenju: „Djelo, po definiciji, manifestira Boga... a stvorenje, zato, ne može napraviti ništa što, na neki način, ne svjedoči Boga.“<sup>33</sup>

Sveti karakter rada u islamskom shvatanju čak nalazi i vanjski izraz u tradicionalnim islamskim gradovima, u čijoj se organizaciji ogleda ritam tradicionalnog islamskog života. Dok u sekularnim društvima molitva pripada privatnom području,

---

i zatražio da svjedoče protiv sebe: „Nisam li ja Gospodar vaš?“ Oni rekoše: „Jesi, mi svjedočimo!“ – da ne bi na Danu ustanuća rekli: „Doista se ne obaziramo na ovo“ (7:172).

31 Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Modern World* (New York: Harper Collins, 2010), pogl. 3.

32 Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Modern World*, pogl. 3.

33 Frithjof Schuon, *The Eye of the Heart* (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1997), str. 15.

u islamskim društvima to je sveprožimajuća stvarnost; rad i slobodno vrijeme organiziraju se oko molitve, a ne obratno. I opet, Nasr:

Sama arhitektura tradicionalnih gradova je takva da su prostori za izvršavanje vjerskih obreda, rad, obrazovanje, kulturne aktivnosti i ostalo harmonično međusobno povezani i integrirani u jedno organsko jedinstvo, sve dok je riječ o vezi između ovih prostora i o njihovoj funkciji. Sama činjenica da se u tradicionalnom islamskom gradu ljudi lahko kreću iz prostora džamije ka prostoru gdje rade, pa ka svom domu, da redovno prekidaju posao da obave dnevne namaze, jarkim bojama boji smisao samog rada. Islamske molitve preobražavaju i prostor i vrijeme unutar kojih se rad odvija, čime sami rad stječe religijsku obojenost koja određuje njegovo etičko značenje u islamskom kontekstu.<sup>34</sup>

To je kao da molitva postavlja ritam za koji rad, društveni i porodični život daju melodiju, stvarajući harmoniju kojom čovjek učestvuje u dobru i ljepoti Božijeg stvorenog svijeta. A ova božanska odličja dobrote i ljepote su ta koja s islamskog stajališta, u konačnici, utemeljuju etičku dimenziju rada.

Što se tiče nastojanja da se zajamči etika u ekonomskoj djelatnosti, tradicionalna muslimanska društva provode nekoliko strategija. Na vanjskom nivou, kontrolor (*muhtesib*) nadgleda i proizvodnju i razmjenu kako bi etički uvjeti rada bili zadovoljeni.<sup>35</sup> Ne samo što Kur'an i hadisi<sup>36</sup> iznose opće principe kojima se određuje etička dimenzija rada, oni, također, sadrže i posebna učenja koja se odnose na kupovinu i prodaju, a koja obuhvataju obavezu poštenog vaganja i mjerenja, kao i poštenje u tvrdnjama

---

34 Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Modern World*, pogl. 3.

35 U skladu s konkretnim učenjima Kur'ana, funkcije *muhtesiba* obuhvataju to da nadgleda da se „mjere i veličine koji se koriste u kupoprodaji artikala brižljivo testiraju, da kvalitet materijala koji se prodaje odgovara onom koji prodavac navodi itd.“ Seyyed Hossein Nasr, *Islam in the Modern World: Challenged by the West, Threatened by Fundamentalism, Keeping Faith with Tradition* (San Francisco: HarperOne, 2012), str. 58.

36 Hadisi su riječi Poslanika islama.

o kvalitetu roba. Na finijem nivou, etičnost se održava prisustvom religijskih autoriteta na mjestima gdje se radi i trguje, kao i putem prirodnog miješanja života na bazaru s onim u džamiji.<sup>37</sup> Prema Nasrovom stavu: „Najvažnija garancija u ovom slučaju bila je i ostala savjest muslimana pojedinaca i vrijednosti koje su im usađene.“<sup>38</sup>

Drugim riječima, čovjek mora imati moralne principe kada kreće u unutrašnji *džihad* (borbu ili nastojanje) da bi tržišta, na prvom mjestu, opstala, tj. mora imati principe pravde, odnosno poštovanja prava na imovinu; principe ugovora, odnosno da se drži uvjeta (obećanja); te principe vjernosti, ili „da se lojalno podržava vlast koja zakonski provodi principe pravde i ugovora“.<sup>39</sup> Iako ovi principi pripadaju vanjskim uvjetima rada, oni, u konačnici, upućuju na Božiju zbilju, odakle izvode svoju legitimnost i najdublja značenja, što znači da ti principi u islamu imaju najvišu ontološku, a ne samo društvenu osnovu.

U tradicionalnom islamskom društvu, esnafi su islamske doktrine i prakse prenosili na podjelu rada, na proizvodnju i na tržišnu razmjenu, što je čovjeku omogućavalo da živi u harmoniji sa sobom, sa svojim bližnjima i s prirodom.<sup>40</sup> Mi ne tvrdimo da treba obnoviti specifičnu praksu islamske ekonomske historije. Međutim, ova historija može poslužiti kao izvor nadahnuća za razumijevanje načina ranije primjene islamskih principa te za to kako ih možemo danas primjenjivati, a kako bismo ojačali etiku savremene ekonomske prakse. To što vrijednosti koje proističu iz izvorne primjene ovih principa nisu više rasprostranjene po islamskom svijetu, to je velikim dijelom posljedica utjecaja sekularnih načina razmišljanja i prakse u islamskim zemljama.<sup>41</sup>

37 Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Modern World*, str. 58.

38 Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Modern World*, str. 58.

39 Fred Wilson, *Psychological Analysis and the Philosophy of John Stuart Mill* (Toronto: University of Toronto Press, 1990), str. 4.

40 Brian Keeble, *Art: For Whom and For What?* (Ipswich, UK: Golgonooza Press, 1998), str. 4.

41 Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Modern World*, pogl. 3.



Prije 19. stoljeća, skoro cijela samozaposlena populacija islamskih gradova bila je u članstvu esnafa.<sup>42</sup> Sami esnafi naglašavali su svoje religijske izvore sa značajem za međureligijsku saradnju:

...Praktično svaki esnaf je identificirao nekog konkretnog poslanika ili evlije kao zaštitnika svog posebnog zanata, čime se zanatu davalo nešto od svetog karaktera te ličnosti... Naprimjer, drvodelje su za svog patrona uzimale poslanika Nuha: pošto je sagrađio arku, istakao se kao uzor vještine drvodeljstva. Djevicu Merjem/Mariju tkalci su prihvatili za svoju zaštitnicu: ona je svojeručno otkala pelene za malog Isaa/Isusa. Poslanikov ashab, Perzijanac Selman el-Farisi, budući da je bio Poslanikov brijač, bio je zaštitnik berberskog esnafa... Za halifu Omera se govori da je htio uzeti za zanimanje izradu parfema: ako i ne napravi profit, barem će uvijek imati lijep miris uza se – zato su parfimeri uzeli njega za svog zaštitnika.<sup>43</sup>

Zapravo, veza između poslanika podstiče stvaranje međuvjerskih esnafa (gdje su članovi muslimani, kršćani i Jevreji) te unapređuje harmoniju među različitim međuvjerskim esnafima u tradicionalnoj islamskoj civilizaciji.<sup>44</sup> Stoga, postoji povezanost među pripadnicima

42 Gabriel Baer, „Egyptian Guilds in Modern Times“, *Oriental Notes and Studies*, no. 8 (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1964). U slučaju Kaira, Baer piše: „Nisu samo sve zanatlije i trgovci bili organizirani u esnafa, u skladu sa svojim zanimanjem, nego su to bili i oni koji su se bavili transportom (na magarcima) i uslugama (kao što su pripovjedači i drugi zabavljači). Sistem esnafa obuhvatao je vlasnike radnji... vlasnike radionica u kojima se pravila nišesta, izrađivao vosak i svijeće, bojadžijske i čilimarske radnje, staklarske itd.; vlasnike velikih trgovina kao što su trgovci solju, žitom, željezom itd. Postojali su i esnafi čiji su pripadnici radili od kuće, kao što su slikari, i oni koji su radili sa sumporom („zbog neugodnog mirisa“), kao i esnafi plaćenih radnika (npr. u građevinarstvu) kao i vladinih službenika, kao što su radnici u kovnicama novca... I bogati i siromašni imali su svoje esnafa: trgovci žitom i oni koji rade u kanalizaciji, sedlari, kao i užari. Ibid., str. 5-6. Čak je i ulema, tj. religijski učenjaci, imala vlastite organizacije ne mnogo različite od esnafa.“ Ibid., str. 47.

43 Yusuf Ibish, „Traditional Guilds in the Ottoman Empire: An Evaluation of their Spiritual Role and Social Function“, *Islamic World Report* (1999), str. 6-7. On dodaje da se „materijalni rad i sveto značenje, zbog ovoga, nisu mogli odvojiti, svetost se manifestirala u radu, a rad oplemenjivao unutrašnjim postojanjem svetog“.

44 Vidjeti, npr., Lewis, Bernard, „The Islamic Guilds“, *Economic History Review* (1937) str. 20-37.

unutar određenog esnafa kao između samih esnafa, jer svi imaju zajedničko porijeklo.

Ovaj pristup proizvodnji i društvenoj organizaciji podrazumijeva sistem lične razmjene u kojoj je izvediva koordinacija među članovima. Zapravo, tradicionalne zanatlije prihvataju obavezu da svoje robe nabavljaju po pravičnim i stabilnim cijenama, budući da je podjela rada dužnost, a ne samo pravo.<sup>45</sup> Da bi, u nekom trenutku, izbjegao iznošenje previše ili premalo robe na tržište, zanatlija može odgoditi ili ubrzati angažman dodatnih šegrta, a neki drugi kvalificirani zanatlija uložiti manje ili više rada.

Ukratko, ravnoteža u islamskoj ekonomiji od presudne je važnosti, ne samo zato što se tako zadovoljavaju fizičke potrebe putem pouzdanog posla i stalnog prihoda nego i duhovne potrebe, u svjetlu dubljih dimenzija rada. Kako to jedan tradicionalni ekonomist i filozof zapaža:

Ako se priroda posla valjano procjenjuje i primjenjuje, posao će prema višim svojstvima imati isti odnos kakav ima hrana za fizičko tijelo. On hrani i krijepi čovjeka i podstiče ga da daje najbolje za šta je sposoban. On usmjerava čovjekovu slobodnu volju na pravu stranu i disciplinira životinju u njemu, progresivnim putem. On priskrbljuje izvrsnu osnovu za čovjeka da iskaže sav raspon svojih vrijednosti i razvije svoju ličnost.<sup>46</sup>

Zato je u tradicionalnom islamskom ekonomskom sistemu motivacija nesumnjivo važna, jer čvrsto veže etiku i ekonomiju. Čak i kada je cehovima u Zapadnoj Evropi nakon renesanse zavladała korupcija, što tvrdi Adam Smith, to ne znači nužno i da su svi cehovi, u *svim* mjestima, u *svakom* vremenu, bili korumpirani. Iako historija evropskih cehova, tj. esnafa spada izvan djelokruga ovog rada, dovoljno je ovdje reći da korupcija cehova počinje sa

45 Vidjeti, npr., tomove od 17. do 19. o cijenama (*el-as'ar*; sing. *si'r*) u *Tekšif et-turas el-islami el-iktisadi* [Otkrivajući islamsko ekonomsko naslijeđe], Goma'a, Ali (ur.) (Cairo: International Institute of Islamic Thought, 1997).

46 J. C. Kumarappa, citirano u E. F. Schumacher, *Small is Beautiful* (New York: Harper & Row, 1973), str. 59.

sekularizacijom filozofije, umjetnosti i nauke na Zapadu (posljedice ovoga za ekonomsku teoriju i praksu – tema su narednih odjeljaka).

Islamske ekonomske institucije i njihov značaj u modernom kontekstu mnogo su istraživani, posebno u pogledu procesa razmjene i uloge etike u tome, međutim, međusobnu povezanost između intelektualnih i nauka o proizvodnji s islamskim pravom tek treba temeljito ispitati. Uvođenje etike u razmjenu je, naravno, važno, međutim, takav kolektivni potez mora se zasnivati na temeljima pravih islamskih proizvodnih procesa, uobličenihi oko intelektualnog središta, što znači da čovjekovo shvatanje, iskazano u islamskim metafizičkim i kosmološkim učenjima mora utjecati na proizvodnju.

Prema tome, prvi korak u jednom integralnom programu islamskog razvoja mora biti obnova islamskog intelektualnog naslijeđa, modeliranje obrazovanja u skladu s tim i podsticaj islamskoj nauci i tehnologiji.<sup>47</sup> Obrazovanje je, zaista, „najvažniji resurs“, jer ono oblikuje ponudu i potražnju u skladu s islamskim principima, da tako kažemo. S jedne strane, savremeni islamski obrazovni sistem mora integrirati otkrića modernih prirodnih nauka u viši sistem znanja zasnovan na tradicionalnim naukama o prirodi, a, s druge strane, savremene islamske nauke o proizvodnji moraju integrirati tehnologije tako da ne dehumaniziraju rad u proizvodnji zasnovanoj na tradicionalnim metafizičkim principima.

E. F. Schumacher, u bilo kojem religijskom pristupu ekonomiji, utvrđuje tri cilja rada, a u vezi s ovom hijerarhijom duhovnih i drugih potreba:

- prvo: osigurati neophodne i korisne robe i usluge;
- drugo: omogućiti svakom od nas da koristi, pa time i usavršava svoje darove – svojstva Božijih namjesnika na Zemlji;

---

47 Kako tvrdi Schumacher, moderni svijet „oblikuje njegova metafizika, koju oblikuju njegovo obrazovanje, koje je, opet, proizvod njegove nauke i tehnologije“. Schumacher, E. F., *Small is Beautiful*, str. 120.

- treće: to činiti u službi drugima i u saradnji s drugima, tako da sebe oslobodimo od vlastite... egocentričnosti.<sup>48</sup>

U islamu, sva tri ova cilja oblici su ekonomskog *džihada* ili odbrane vjere, primjenjive na ono što čovjek radi i što izrađuje,<sup>49</sup> a sva tri su neophodna za očuvanje veze između etike i ekonomije. Islamsko ekonomsko pravo je relevantno za sva tri cilja, u tom smislu što kao prvi cilj definira nužne i korisne robe i usluge, a isključuje „štetna tržišta“, kao što su pornografsko, kocke (ili špekulacija) i što uspostavlja vanjske uvjete za ispunjenje drugog i trećeg cilja. Međutim, za ostvarivanje ovih potonjih ciljeva nužne su, također, i intelektualne i ezoterijske dimenzije islama; one su nužne i da usavršavamo svoje sposobnosti namjesnika i da saradjujemo kako bismo se oslobodili od egocentričnosti (i, kako ćemo vidjeti, islamski proizvodni procesi dugoročno su neophodni za ekonomske institucije zasnovane na islamskom pravu).

Zato je važno uvidjeti da ekonomska djelatnost ima dva aspekta: *prelazni* (ili objektivni) i *neprelazni* (ili lični) aspekt. Rad je prelazni, zato što je usmjeren na određeni objekt ili uslugu u vanjskom svijetu i što ih preoblikuje (prvi cilj rada). Istovremeno, rad je neprelazan po tome što doprinosi formiranju karaktera čovjeka koji radi (drugi i treći cilj rada).

## 2. Posljedice razdvajanja etike i ekonomije

U prethodnom odjeljku vidjeli smo da je spajanje etike i ekonomije zaista moguće te da islamska tradicija daje primjer

---

48 E. F. Schumacher, *Good Work* (New York: Harper & Row, 1979), str. 3-4. Važno je naglasiti da je Schumacher bio pod velikim utjecajem muslimanskih mislilaca. Vidjeti Waleed el-Ansary (ur.), *Not by Bread Alone: E. F. Schumacher and the Perennial Philosophy* (Bloomington: World Wisdom, u pripremi za štampu).

49 Kako Nasr ukazuje u ogledu o islamskoj radnoj etici: „rad koji se obavlja u skladu sa šerijatom je oblik *džihada* i neodvojiv je od religijskog i duhovnog značenja koje ima.“ Seyyed Hossein Nasr, *Islam in the Modern World: Challenged by the West, Threatened by Fundamentalism, Keeping Faith with Tradition* (San Francisco: HarperOne, 2012), str. 51.

jednog holističkog sistema koji to omogućava. Je li ta integracija neophodna za rješavanje krize u okolišu, u ekonomskoj stabilnosti, kao i u pitanjima socijalne skrbi ljudi? Da bismo odgovorili na ovo, istražiti ćemo legitimnost Schumacherovog drugog i trećeg cilja, gore navedenih. Kako ćemo vidjeti, odgovori ovise o tome da li neko usvaja holistički ili mehanicistički pristup naukama o čovjeku i prirodi.

### *Blagostanje ljudi*

Svi ekonomisti uvažavaju prvi cilj, odnosno prelazni aspekt rada, po tome što naglašavaju značaj pribavljanja roba i usluga u svrhu blagostanja ljudi. Neki ekonomisti, poput Adama Smitha, u različitom stepenu prepoznaju neprelazni aspekt koji se odnosi na Schumacherov drugi i treći cilj rada, i smatraju da različite vrste rada imaju različite učinke, kako ćemo i vidjeti. Međutim, drugi ekonomisti, poput Davida Ricarda i Jamesa Milla, oca Johna Stuarta Milla, suprotstavljaju se ovom stavu i osporavaju postojanje štetnih učinaka te tvrde, u kontekstu svog mehanicističkog svjetonazora, da je svaki rad homogen u smislu ljudskog razvoja.<sup>50</sup> A, zahvaljujući antropologiji, koja snažno naglašava psihološki hedonizam<sup>51</sup>, ovi mislioci poriču mogućnost oslobođenja od egocentričnosti, ostavljajući samo prvi cilj rada ekonomiji. Međutim, s religijskog stajališta, mi nismo samo ljudi „koji imaju“ i „koji rade“, nego i „ljudi koji bivstvuju“ – „bića“.<sup>52</sup> Ako se zapostavljaju pitanja unutrašnjeg značenja radne i duhovne produktivne saradnje, to vodi ne samo hipertrofiji vanjskih

---

50 Izvrstan pregled klasičnih i neoklasičnih pristupa radu u historiji ekonomske misli pogledati u Ugo Pagano, *Work and Welfare in Economic Theory* (Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1985).

51 Hedonizam – teorija po kojoj je jedini motiv u osnovi ljudskog djelovanja želja da se doživi zadovoljstvo i izbjegne bol.

52 Ram Nidumolu, *Two Birds in a Tree: Timeless Indian Wisdom for Business Leaders* (San Francisco, CA: Berrett-Koehler Publishers, 2013), str. 1, 16.

aspekata proizvodnje i razmjene nego i atrofiji viših aspekata čovjekove ličnosti. Nezdrava zaokupljenost gomilanjem bogatstva je, stoga, samoporažavajuća i čovjeka muči zato što neko drugi uvijek ima više.

Ovo je potpuno jasno bilo E. F. Schumacheru 1955, kada je pozvan u Burmu da savjetuje tamošnju vladu o razvoju. Burma je u to vrijeme bila jedna od najsiromašnijih država na svijetu, sa BDP-om po stanovniku od 50 dolara. Zato je on očekivao da će naći teško siromaštvo i bijedu, s obzirom na pretpostavke, svima nama zajedničke, da su bogatstvo, prihod i sreća u čvrstoj vezi. Međutim, umjesto toga, našao je nešto drugo:

Našao sam ondje najsretnije ljude koje sam ikada sreo. Bili su dobro uhranjeni, lijepo odjeveni i živjeli u kućama koje su odgovarale klimi. I imali su vremena! Nisu imali mašine koje štede rad, nego more vremena u kojemu su mogli da se opuštaju i budu sretni. Izgledalo je kao da u Burmi nema napora. Ondje su živjeli najveseliji ljudi koje ste mogli sresti. Živjeli su život kakav treba živjeti.<sup>53</sup>

Zato je on osporio ideju da je sreća povezana s prihodima, istaknuvši duboku razliku između gradskog i seoskog siromaštva:

Brzo sam uvidio da golemi iznos novca koji neki pojedinac zaradi u godini ne govori nužno koliko je ta osoba sretna. Tokom Velike ekonomske krize, naprimjer, vidio sam nezaposlene radnike u Engleskoj čije je cijelo držanje govorilo o tome da su to propali ljudi. A, zapravo, stvarna gotovina koju su dobijali iz osiguranja u slučaju nezaposlenosti bila je veća od prihoda španskog seljaka čije su oči sjale ljudskošću, koji su vas pozdravljali raširenih ruku i pozivali u svoje kućerke da s vama podijele sve što imaju.<sup>54</sup>

53 E. F. Schumacher, „Interview with Dr. E. F. Schumacher: Author of the Book „Small Is Beautiful“, *Mother Earth News* (decembar 1976), <http://www.motherearthnews.com/nature-and-environment/dr-ef-schumacher-zmaz76ndztak>.

54 E. F. Schumacher, „Interview with Dr. E. F. Schumacher: Author of the Book „Small Is Beautiful“.

Nakon ovih putovanja, zbog kojih je na siromaštvo počeo gledati drugim očima, Schumacher je iznio tvrdnju da postoje četiri osnovna nivoa prihoda:

Napokon, zaključio sam da apsolutno dno postojanja – gdje nemate dovoljno čak ni da preživite – treba zvati bijedom. Sljedeći nivo nagore – gdje ljudi mogu živjeti ljudski, ali skromno i štedljivo, ne ostavljajući ništa po strani – zapravo je ono što bi trebalo nazivati siromaštvom. Potom dolazi dostatnost... gdje imate i nešto da uštedite. Ovo su normalni uvjeti u Zapadnoj Evropi već stoljećima, od druge polovine srednjeg vijeka, kada su, koliko nam je poznato, građene veličanstvene katedrale i postignut značajan napredak u umjetnosti i nauci. I, naposljetku, tu je prekomjernost... koja je neograničena.<sup>55</sup>

Ova posljednja kategorija je ta kojoj savremeni čovjek, u svojoj potrazi za dobrom i srećom, najčešće teži. Povezivanjem dobrobiti s materijalnim izobiljem na štetu duhovnosti urodila je „filozofijom stjecanja“ koja je čovjeka osudila na nezadovoljstvo. Dok „vertikalna osa“ postojanja završava kod Boga pa je, stoga, to vrhunsko ispunjenje ljudskog stanja – „horizontalna osa“ proteže se beskonačno i karakterizira je beskrajni horizont dalekog ispunjenja koji stalno izmiče. Sve dok ljudski kolektivitet pokušava javni život – a koji obuhvata ekonomsko područje – zasnovati samo na horizontalnoj dimenziji, osuđuje se na način života koji predstavlja prepreku duhovnom životu, umjesto da mu služi kao potpora i tako ide ka zbiljskom zadovoljstvu.

S religijskog gledišta, to što se zapostavljaju pitanja smislenog rada i saradnje, kako bi se prevazišla egocentričnost, neminovno dovodi do razdvajanja etike od ekonomije, a ova odvojenost je to što najtemeljnije karakterizira moderne proizvodne procese:

---

55 E. F. Schumacher, „Interview with Dr. E. F. Schumacher: Author of the Book „Small Is Beautiful““.

Industrijalizacija kao takva, bez obzira na njenu društvenu formu... sputava ličnost... uglavnom tako što najčešće oblike rada – manualni i službenički – čini krajnje nezanimljivim i besmislenim. Mehanički, vještački, odvojen od prirode, takav da koristi samo mali dio čovjekovih potencijala, on osuđuje većinu radnika da svoj radni vijek provede bez vrijednih izazova, bez podsticaja na samousavršavanje, bez šanse za razvoj, bez elemenata Ljepote, Istine i Dobrote. Glavni cilj moderne industrijalizacije nije rad koji zadovoljava, nego porast produktivnosti; dostignuće kojim se industrijalizacija najviše ponosi je ušteda rada, čime se rad žigoše oznakom nepoželjnosti. Međutim, ono što nije poželjno, ne može dati dostojanstvo; tako radni vijek radnika postaje život bez dostojanstva. Ne čudi što je posljedica toga duh sumorne neodgovornosti koja se ne može ublažiti višim platama, nego se često baš njima podstiče.<sup>56</sup>

Drugi kritičari slično pokazuju kako industrijska tržišta nužno i sistematski simplificiraju rad<sup>57</sup> i tvrde da: „Tek kada tijelo i duša čovjeka mogu učestvovati u ovom radu – nešto što je nemoguće u fabrici – onda se može u potpunosti primijeniti [tradicionalni] princip *laborare est orare* [raditi, znači moliti].“<sup>58</sup>

Za razliku od psihološkog hedonizma Davida Ricarda i Jamesa Milla, suštinski religijska teorija uzima u obzir čovjekovu nezaobilaznu potrebu za Beskonačnim. Ako je istina da čovjek može naći potpuno ispunjenje tek u beskonačnoj zbilji Boga, onda slijedi da tražiti Beskonačno u konačnom može rezultirati

---

56 E. F. Schumacher, *Good Work*, str. 27-28.

57 Vidjeti, naprimjer, Pagano Ugo, *Work and Welfare in Economic Theory* (Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1985), posebno pogl. 1. Korisno istraživanje neoklasičnih protivargumenata i odgovarajućih pobijanja, vidjeti u Putterman, Louis, *Division of Labor and Welfare: An Introduction to Economic Systems* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pogl. 4.

58 Rama Coomaraswamy, „Traditional Economics and Liberation Theology“, u *Quest of the Sacred*, Seyyed Hossein Nasr (ur.) (Oakton: The Foundation for Traditional Studies, 1987). Roger Sworder također daje izniman pregled tradicionalne kritike procesa industrijske proizvodnje. Vidjeti Roger Sworde, „The Desacralization of Work“ u *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, Harry Oldmeadow (ur.) (Bloomington, Indiana: World Wisdom Inc., 2005), str. 183-216.



samo dubokim nezadovoljstvom, bolom koji ljude često vodi u destruktivno ponašanje. Drugim riječima, pokušaji da se želja za božanskim ciljem zamijeni željom za nižim ciljevima vodi u začarani silazni krug. Prema Poslanikovoj izreci iz zbirke Sahih Muslim, imama Muslima, a u prijevodu Abdul-Hamida Siddiquija, *Knjiga o zekatu* [Kitab ez-zekat] (u kojoj se spominje „niže jastvo“ ili *nefs al-ammara*): „Kada bi Ademov sin imao dvije doline blaga, poželio bi treću. A stomak sina Ademovog neće zasititi prašina.“ Zapravo, pogrešno usmjereno traganje za Beskonačnim podstiče apetite koji se zasititi ne mogu i koji sada proždiru ljepote prirodnog svijeta. Gubitak istinske vizije čovjeka i njegovog mjesta u kosmosu, o kojima govore filozofije ugrađene u religijskim tradicijama, uzrok je tome što veliki dijelovi čovječanstva skreću s puta ka osjećaju svete ili transcendentne Ljepote kojom bi se zadovoljio čovjek ponikao u nekoj živoj religijskoj tradiciji. Kako to Frithjof Schuon objašnjava: „Čulna ljepota je izvan duše, a njeno značenje je manje-više sporedno; ako duša hoće biti sretna bezuvjetno i trajno, mora nositi ljepotu u sebi.“<sup>59</sup> Bezobzirnomoš potrošnjom ispunjavati prazninu, nastalu zbog odsustva unutrašnje ljepote<sup>60</sup>, isto je kao piti slanu vodu da se utaži žeđ – od nje čovjek postaje samo još žedniji. Upravo takav ciklus je doveo do sadašnje ekološke krize, na koju ćemo se sada osvrnuti.

## Ekološka kriza

Ključni pojam u glavnim tokovima ekonomske misli koji se odnosi na ekološku krizu je pojam „negativne eksternalije“, tj. negativni vanjski učinci kojima se jednostavno označavaju negativne posljedice određenih aktivnosti, nametnute nesklonim trećim stranama. Klasični primjer koji ovo ilustrira je fabrika koja zagađuje

59 Frithjof Schuon, *Esotericism as Principle and Way*, str. 94.

60 Takva ljepota nije ništa drugo nego ljepota Boga koji se manifestira u nama kroz spoj ličnog nastojanja i božanske milosti.

naselje u blizini i nameće svojim susjedima troškove, a koji su „eksterni“ zagađivaču, utoliko što ga ne brine nikakva društvena ili ekološka odgovornost. U situacijama s negativnim eksternalijama, ekonomisti smatraju da su robe (kao što je, u ovom slučaju, čist zrak) „potcijenjene, niskih cijena“ (ili su precijenjene u slučaju pozitivnih eksternalija, kakvo je obrazovanje). Kumulativni učinak ovog je „tržišni neuspjeh“ ili pretjerana (ili premala) upotreba roba u odnosu na njihovu pravu vrijednost, što vodi neučinkovitom korištenju resursa. Prema mišljenju Gusa Spetha:

Živimo u tržišnoj ekonomiji gdje su cijene glavni signal koji usmjerava ekonomsku aktivnost. Kada se u cijenama slabo ogledaju ekološke vrijednosti, što je slučaj s današnjim cijenama, sistem radi bez suštinskih kontrola... Današnje tržište zaista je jedan tuđinski prostor. U središtu ekonomije je mehanizam koji ne prepoznaje najtemeljniju od svih stvari – život, razvoj i održanje prirodnog svijeta u kojemu ekonomija funkcionira. Bez pomoći, tržište neće imati senzorne organe koji bi omogućili da se razumije ovaj prirodni svijet i da mu se prilagodi. Radi se naslijepo.<sup>61</sup>

Posljedično, tržišta će propustiti da uzmu u obzir mnoštvo ekoloških prijetnji, uključujući gubitke u moru, deforestaciju, širenje pustinje, smanjivanje količine pitke vode, opadanje biološke raznolikosti, širenje toksičnih zagađivača, kisele kiše, pretjerano korištenje azota u đubrenju zemljišta, i tako dalje.<sup>62</sup> Postojanje vanjskih učinaka, eksternalija, stoga, poništava poznatu tvrdnju Adama Smitha da će pojedinac koji teži ostvarivanju vlastitog interesa:

...biti vođen *nevidljivom rukom* da stvara učinke koje nije namjeravao. I nije uvijek gore za društvo što nije bilo namjere u tome.

---

61 James Gustave Speth, *The Bridge at the End of the World: Capitalism, the Environment, and Crossing from Crisis to Sustainability* (New Haven: Yale University Press, 2008), str. 54.

62 Vidjeti, naprimjer, Charles HRH The Prince of Wales, *Harmony: A New Way of Looking at Our World* (New York: Harper Collins, 2010), pogl. 2.

Idući za svojim vlastitim interesom, čovjek često unapređuje javni interes učinkovitije nego kada ima namjeru da to čini.

Ako su eksternalije općeraširene, s obzirom na društveni karakter proizvodnje, potrošnje i razmjene, onda se „nevidljiva ruka“ zapravo može preinačiti u „nevidljivo stopalo“, pa će svaki čovjek težiti isključivo svom vlastitom dobru, što će:

...automatski i vrlo učinkovito izvršiti njegovu ulogu u maksimiziranju sveopće društvene bijede... Da parafraziramo slavnog preteču ove teorije [Adama Smitha]: Svaki pojedinac nužno radi da godišnje vanjske učinke društva održi što je moguće većim. On, općenito, zapravo, nema namjeru da povećava društvenu bijedu niti zna koliko ju je povećao. On cilja samo na vlastiti dobitak, a u ovome – kao i u mnogim drugim slučajevima – vođen je nevidljivim stopalom da unaprijedi učinak koji nije bio njegova namjera. I nije uvijek bolje za društvo što nije bilo namjere u tome. Idući za svojim vlastitim interesom, čovjek često pogoršava društvenu bijedu učinkovitije nego kada ima namjeru da to čini.<sup>63</sup>

Neuspjeh tržišta i argument nevidljivog stopala zato nameću potrebu za regulacijom, posebno kao reakciju na bezobzirnost koja prijete okolišnom (i društvenom) kapitalu kao da su prihod. Međutim, i politički proces može biti neuspješan zbog korumpiranog utjecaja posebnih interesa, zasnovanih na mehanicističkom svjetonazoru, što nas opet podsjeća na potrebu za vrlinom i odbacivanjem argumenta odvojenih područja. S ovog stajališta, neophodnost vrline za ekonomsku ravnotežu može se sažeti u Juvenalovom pitanju: *Quis custodiet ipsos custodes?* „Ko će čuvati čuvare?“

Literatura o izborima javnosti u ekonomiji, koja ispituje kako javnost bira,<sup>64</sup> pokazuje da se takvi posebni interesi javljaju zbog

63 E. K. Hunt i Mark Lautzenheiser, *History of Economic Thought: A Critical Perspective* (London: M. E. Sharpe, 2011), str. 13.

64 Vidjeti, naprimjer, James M. Buchanan i Robert D. Tollison (ur.), *The Theory of Public Choice* (Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1984).

toga što male grupe imaju snažnije podsticaje da se organiziraju i lobiraju nego veće grupe, a zato što se udio pojedinca smanjuje što se broj dioničara, zainteresiranih strana, povećava (baš kao što deset ljudi ima jači podsticaj da se usaglasu oko toga kako podijeliti milion dolara, nego milion ljudi). A, u onoj mjeri u kojoj se ovim usko definiranim, pa time i parazitskim interesima, dozvoli da se umnožavaju, povećava se opasnost od ekonomske „smrti od hiljadu rezova“. Kako Speth objašnjava:

Politički neuspjeh produžava i, zapravo, povećava ovaj neuspjeh tržišta. Trebalo bi da se vladina politika provodi tako da ispravlja greške tržišta i omogući da tržište radi za okoliš, a ne protiv njega. Međutim, moćnim ekonomskim i političkim interesima obično se ne isplati da ispravljaju te greške, pa ih i ne ispravljaju ili to čine samo parcijalno.<sup>65</sup>

A kako potvrđuje literatura o javnom izboru, problem posebnih interesa samo se pogoršava s vremenom, jer ako stvari duže budu stabilne, ili barem relativno stabilne, time posebni interesi moraju organizirati više vremena.<sup>66</sup>

Ukratko, etičko usmjerenje i opredjeljenje, neophodno da bi se izbjeglo propadanje i ljudi i okoliša, općenito nedostaje i u ekonomskom i u političkom području modernih industrijskih konteksta, gdje je rad lišen duhovnog značenja i gdje je nastojanje „premalom, prekasno“. Problem nije jednostavni problem potcijenjenih (ili precijenjenih) roba, nego problem ekonomskog sistema koji postavlja i održava lažne cijene, zasnovane na mehanicističkom svjetonazoru kojim se promovira lažna svijest o sebi i svijetu. Nasuprot tome, ekonomija zasnovana na holističkom svjetonazoru stvara i održava prave cijene, njegujući duhovni

65 James M. Buchanan i Robert D. Tollison (ur.), *The Theory of Public Choice*, str. 53

66 Vidjeti, naprimjer, klasično djelo Mancure Olsona, *The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities* (New Haven: Yale University Press, 1984). Teorija javnog izbora govori o primjeni ekonomske teorije na probleme političkih nauka, posebno kolektivnih izbornih procesa.

smisao u radu i istinsku svijest o sebi, svijest koja zahtijeva od pojedinca da u donošenju odluke uzima u obzir dobrobit svih.

S ovog stajališta, iako glavni tokovi ekonomske teorije mogu ukazati na neuspjeh tržišta i politike, ona pogrešno identificira izvore ovih problema kao nešto što se nalazi u ljudskoj prirodi *kao takvoj*, a ne u nekom konkretnom svjetonazoru (*Weltanschauung*) i s njim povezanom naukom, tehnologijom i proizvodnim procesima.<sup>67</sup> Glavna struja ekonomskih teorija, stoga, griješi – ne u procjeni simptoma aktuelne situacije, nego u dijagnozi uzroka i recepata za lijek, a to je izvan dosega njenih samonametnutih metodoloških ograničenja, zbog čega daje lažna objašnjenja početnih pretpostavki, kao što je argument odvojenih domena te pokušaja da se tehničkim tržišnim rješenjima zamijene moralne debate. Iako je zamračenost ljudske prirode ili „iskonske norme“ (*el-fitra*), proistekle iz čovjekovog stanja pada, pogoršana u industrijskim društvima, što stvara negativnu povratnu vezu i posljedično vraćanje ciklusa unazad, o čemu smo ranije diskutirali, moderni čovjek više nije čovjek kao takav (koji manifestira prirodu „višeg anđela“). Problemi modernosti proistekli su iz čovjekovog gubitka znanja o svjetonazoru koji gaji etičko ponašanje. Međutim, da bi se taj problem riješio, moderni čovjek mora se posavjetovati sa „iskonskim čovjekom“, što znači da se mora okrenuti Bogu.

Stoga bi bilo prikladno da se počne i vodi sve aktuelnija i življa debata o tome da li sekularna paradigma, koja je indirektno stvorila industrijske proizvodne procese (o kojima smo raspravljali u ovom dijelu), može dovoljno brzo dati nove tehnologije da se riješi prateća kriza okoliša, nedostatka obnovljivih resursa i štovanja idola hedonizma, eskapizma i egocentričnosti, o kojoj smo gore diskutirali. Nema sumnje da se tehnologija mora

---

67 Naravno, može se tvrditi i da je problem ukorijenjen u nedostacima ljudske prirode, međutim, ljudska priroda, nesputana shvatanjem čovjekovog stanja kao podložnog višoj zbilji, i etička ograničenja predstavljaju konačnu odgovornost pred Bogom.

mijenjati. Paradigma unutar koje se tehnologija razvija također se mora mijenjati.<sup>68</sup>

Ako sadašnja paradigma ne odgovara prirodi zbilje, kako smo diskutirali u prvom odlomku i kako ćemo diskutirati u sljedeća dva, onda će pokušaji da se napravi tehnološka „popravka“ unutar te paradigme skoro neminovno odvesti u začarani krug tehnologija s katastrofalnim nuspojavama, gdje svaki „lijek“ vodi ka sve više i više nuspojava.

Ovaj zaključak može se ilustrirati istinitom pričom o čovjeku kojem je, budući da je imao artritis na zglobovima prstiju, njegov doktor dao tablete zbog kojih je dobio čir na želucu.<sup>69</sup> Operacija čira koja je uslijedila, uz jake antibiotike, naštetila je njegovom kardiovaskularnom sistemu toliko da je doktor smatrao obavez-  
nim izvesti još nekoliko manjih operativnih zahvata. Komplikacije nastale nakon ovih operacija su, onda, zahtijevale intervenciju specijaliste za srce, a u tako slabom stanju, pacijent je dobio upalu pluća. Umro je dvije sedmice nakon operacija, bez obzira na to što je imao stalnu skrb tri doktora i bolničkog osoblja.<sup>70</sup>

Takav redukcionizam, sa svim svojim posljedicama, čak i po naše fizičko zdravlje, širi se i na poljoprivredne metode i prehrabene navike, karakteristične za moderna, sekularna društva, koja su, zapravo, uglavnom odgovorna za mnoge zdravstvene

---

68 Vidjeti, naprimjer, Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996). Vidjeti i Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Penang, Malaysia: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991) i *Islamic Civilization and the Modern World* (Bandar Seri Begawan: UBD Press, 2014).

69 Ezra J. Mishan, *Economic Myths and the Mythology of Economics* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1986), str. 174-75.

70 Nismo ovaj primjer neadekvatne sekularizirane medicine (filozofija i praksa medicine iz koje su, uglavnom, uklonjene dobrobiti njenih psiholoških i duhovnih dimenzija ili, u najmanju ruku, koja napušta holizam putem kompartmentalizacije) iznijeli u svrhu osporavanja zasluga modernih medicinskih tehnologija. Cilj je ukazati na činjenicu da je napredak često vrlo relativan, kada se motri u širem kontekstu i kada se razmatra u svjetlu cijene koja se plaća. Zanimljivo je što se uočava razvoj „integrativne“ medicine, koja spaja ono što je učinkovito u alopatskoj medicini s tradicionalnim i „alternativnim“ metodama u holističkom kontekstu.

probleme za čije rješavanje moderna medicina preuzima (s pravom ili ne) zasluge.<sup>71</sup>

Ukratko, ako se nauka i tehnologija zasnivaju na filozofskim pretpostavkama koje ne odgovaraju prirodi zbilje, onda slijede ozbiljne nepredviđene posljedice, kako po čovjeka, tako i po prirodu. Rješenje je prepoznati pogrešnost pretpostavki u okviru fragmentarnog shvatanja čovjeka i prirode te izvesti ispravne zaključke.<sup>72</sup> Međutim, ne želimo reći da ne treba pratiti tehnološke puteve za ublažavanje štete ili usporavanje nazadovanja. Samo se hoće skrenuti pažnja na ograničenja nauke, kako se ne bi ostalo unutar njih. Budući da je priroda otvoren, složen sistem, nauka nema moć oblikovati je na neki obuhvatan način i *a fortiori* je kontrolirati, što je činjenica koju nauka i sama priznaje u formi „problema više tijela“ u fizici, naprimjer. Tarik Quadir pronicljivo je pisao o ovom problemu kada je diskutirao mišljenje Seyyeda Hosseina Nasra o ekološkoj krizi:

Nasr tvrdi da nije moguće da moderna nauka zna kako bezbrojni elementi realne ekologije međusobno djeluju, čak ni na materijalnom nivou. Naprimjer, Nasr ističe da iako lahko možemo izračunati gravitacionu silu između dva objekta u hipotetičkoj izolaciji, s uvođenjem trećeg objekta to isto postaje veoma komplicirano, a s četvrtim skoro nemoguće... Ako moderna nauka ne može identificirati stvarne odnose između bezbrojnih varijabli u prirodi, nemamo razloga vjerovati da može biti nekog tehnološkog rješenja čak ni u dalekoj budućnosti.<sup>73</sup>

Stoga je situacija u kojoj su ljudi, s obzirom na njihovo okruženje, situacija koju karakteriziraju nesmanjena nesigurnost, gdje se griješi tamo gdje treba biti oprezan.<sup>74</sup> U skladu s tim, oni koji se

71 T. Colin Campbell, *Whole: Rethinking the Science of Nutrition* (Dallas, TX: BenBella Books, Inc., 2013), str. 17.

72 Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (Chicago: Kazi Publications, 2001), str. 4.

73 Tarik M. Quadir, *Traditional Islamic Environmentalism: The Vision of Seyyed Hossein Nasr* (Kindle Locations 412-414), UPA, Kindle Edition, (16. 6. 2013).

74 Bez izbora na vrlo objektivne kvalitativne karakteristike koje razlikuju koncepte rizika, sigurnosti i nesigurnosti jedan od drugog (sa svim što to predstavlja za

nadaju tehnološkoj „popravci“ unutar aktuelne redukcionističke paradigme stavljaju sekularnu vjeru na mjesto tradicionalne (ovo je doslovce tačno, kada se motri historija ideje progresa).<sup>75</sup> Ovdje je poenta da ovi problemi podrazumijevaju pitanja na koja ekonomist ne može odgovoriti kao ekonomist: ova se debata mora pokrenuti na filozofskom nivou, kojem i pripada. Zapravo, ekonomija je prvobitno smatrana granom filozofije (što nas vraća intelektualnim i ezoterijskim dimenzijama islama).<sup>76</sup>

Međutim, zato što se te rasprave moraju formulirati u filozofskim terminima, kojima mnogi ekonomisti nisu vični, i zato što se različiti dijelovi ovih rasprava nalaze u raznim djelima koja nemaju uvijek eksplicitni značaj za ekonomiju, malo je ekonomista koji mogu znati ili razumjeti posljedice takvog jednog interdisciplinarnog pristupa. Zato je neophodno pokretati takve rasprave eksplicitno (baš kao što je važno religijskim učenjacima i drugim misliocima razjasniti određene pojedinosti neoklasične ekonomije).

### *Može li komunizam ponuditi išta bolje?*

Moglo bi se pomisliti da će neki društveno-ekonomski sistem, zasnovan na glavnoj zapovijedi koja eksplicitno upućuje na saradničke ideale ili na „vidljivu ruku“ države, a ne na „nevidljivu ruku“ tržišta, biti bolje opremljen da neutralizira negativne eksternalije nego sistemi koji nemaju ove karakteristike. Međutim, zapravo

---

proces donošenja odluka), glavni tokovi ekonomije pokušavaju ih kvantificirati, kako bi se predložila tržišna rješenja za probleme koji se, zapravo, ne mogu riješiti na ovaj način. Situacije nesigurnosti (poput ekološke krize) zahtijevaju ljudski odgovor za koji tržište ne može poslužiti kao zamjena.

75 Naprimjer, pozitivistički kult Saint-Simona koji je „...zamislio skupštinu od 21 izabranih iz čovječanstva“ koja bi se zvala Newtonovim vijećem“, preuzeo je sve što ide uz Crkvu – napjeve, oltare, svećenike u odorama i s kalendarom, s mjesecima nazvanim po Arhimedu, Gutenbergu, Descartesu i drugim racionalističkim svecima. John Gray, *Al Qaeda and What It Means to Be Modern* (New York: The New Press, 2003), str. 30-34.

76 Vidjeti, naprimjer, šta kaže M. I. Finley o Aristotelu.



je suprotno, kako svjedoči tužna evidencija komunističkih zemalja. Joseph Dellapenna ide dotle da tvrdi da glavni uzrok pada komunizma nije bila toliko citirana čežnja za demokratijom, ljudskim pravima i višim životnim standardom, jer je sve to i prije postojalo, nego je žalosni učinak komunizma u okolišu kristalizirao osjećaj da se taj režim mora svrgnuti.<sup>77</sup> Zapravo, komunizam je pokušavao, s jedne strane, postići sveopću ekonomsku saradnju planskom ekonomijom, a s druge, mehanicističkim svjetonazorom podrivao je osnovu za saradnju i sistematski obezvređivao stručni rad, zbog čega su se zapostavljale unutrašnje veze između drugog i trećeg cilja rada (smislenog rada i duhovno produktivne saradnje). U industrijskom komunizmu suženi, specijalni interesi mogu poprimiti čak i smrtonosniju formu nego u kapitalizmu, budući da su „birokrate sklone miješati vlastite interese i interese birokratije s interesima društva kao cjeline“.<sup>78</sup> S ovog stajališta, to što u komunističkoj političkoj teoriji nema nikakve duhovne dimenzije, kada se postavi u praksu, obavezno dovodi do velikih tržišnih i političkih neuspjeha. To je kao da komunizam pokušava postići kršćansko milosrđe bez Krista,<sup>79</sup> što je nastojanje koje nema smisla.<sup>80</sup> Schumacher to ovako objašnjava:

---

77 Vidjeti, naprimjer, Joseph W. Dellapenna, „Behind the Red Curtain: Environmental Concerns and the End of Communism“, Villanova University School of Law Working Paper Series (2010), no. 152. Dostupno *online* na <http://digitalcommons.law.villanova.edu/wps/art152>. A kako se Speth kune: „[Komunistički] autoritarni politički sistem i visokocentralizirano ekonomsko planiranje su proizveli jednu ekonomsku katastrofu za drugom.“ Ibid., str. 58.

78 John Medaille, privatna prepiska.

79 Iako neki komentatori tvrde da se, u svjetlu etičkih ideala, Karl Marx, naprimjer, zbog materijalističkog čitanja historije, klonio rasprave o političkim činjenicama, drugi diskutiraju o ovom stavu (vidjeti stavku o Marxu u Stanfordovoj *Enciklopediji filozofije*). Kako Bertell Ollman piše: „Druga važna karakteristika komunističkog društva je visok stepen saradnje i uzajamnih interesa, što je vidljivo u mnogim djelatnostima“ (u „Marx’s Vision of Communism“, [http://www.nyu.edu/projects/ollman/docs/vision\\_of\\_communism.php](http://www.nyu.edu/projects/ollman/docs/vision_of_communism.php)). Također, treba spomenuti da je ideja „kršćanskog milosrđa bez Krista“ odnedavno dobila izrazitu pažnju filozofa (vidjeti, naprimjer, djelo Ronalda Dworkina, *Religion without God*).

80 Alisdair MacIntyre smatra da se filozofska etika, u konačnici, može svesti na jednu od dvije opcije: „Aristotelov način“ koji podrazumijeva objektivne vrijednosti zasnovane na prirodi stvari i koji je u skladu s religijskim pristupom

Bilo da vjerujete u Boga, pa provodite politiku „svjesnu vječnog odredišta čovjeka i istina Evanđelja; ili vjerujete da nema viših dužnosti, pa ne možete odoljeti zovu makijavelizma – politika je umijeće zadobijanja i održanja moći, tako da vi i vaši prijatelji možete uređivati svijet kakav *oni žele*. Nema prihvatljivog srednjeg gledišta. Oni koji žele dobro društvo, bez vjerovanja u Boga, ne smiju se suočiti s iskušenjima makijavelizma; obeshrabre ih i smetu bajkovite priče o dobroti ljudske prirode i pokvarenosti jednog ili drugog neprijatelja. (Za sve su krivi Hruščov, Nasser ili Gaitskell.) Optimistički „humanizam“, time što „koncentrira sve zlo na nekolicinu“, umjesto da prizna svoje univerzalno postojanje u ljudskoj vrsti, vodi ka krajnjoj okrutnosti.<sup>81</sup>

Komunizam i industrijski kapitalizam, stoga, imaju više zajedničkog nego što su njihovi zagovornici voljni priznati: oba zapostavljaju Schumacherov drugi i treći cilj rada, a posljedični gubitak unutrašnjeg značenja procesa proizvodnje i razmjene više podstiče sukob nego saradnju između radnika, vlasnika (bilo da su to pojedinci ili država, što historije i kapitalizma i komunizma jasno pokazuju<sup>82</sup>) i potrošača. Iako se komunizam suprotstavlja duhovnim vrijednostima mnogo direktnije nego industrijski kapitalizam, čini se da je njihovo propadanje na kolektivnom nivou neminovno u oba sistema. Reforma ličnosti *unutar* sistema, zbog toga, nema moći reformirati sami sistem:

Ovo je od presudne važnosti. Pokazuje da se pozivanje na dobro ponašanje i poučavanje etičkim i duhovnim principima, nužnim kakvi su oduvijek bili, bez razlike ostaju *unutar* sistema i nemoćni su da ga promijene, sve dok propovijedanje ne dovede do značajno novih vrsta rada u fizičkom svijetu.<sup>83</sup>

---

pravu i etici, i „Nietzscheov način“ koji podrazumijeva subjektivnu „volju za moć“ koja poriče svaku prirodu stvari. MacIntyre tvrdi da neka srednja pozicija ne bi bila intelektualno održiva (vidjeti njegovo djelo *After Virtue: A Study in Moral Theory*, posebno poglavlje 9).

81 Bilješke s predavanja 1960, citirano u Wood, Barbara, *E. F. Schumacher: His Life and Thought* (New York: Harper & Row, 1984), str. 264.

82 Vidjeti, naprimjer, Louis Putterman, *Division of Labor and Welfare: An Introduction to Economic Systems* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

83 E. F. Schumacher, *Age of Plenty: A Christian View* (Edinburgh, UK: St. Andrew Press, 1974), str. 12.

Marksisti, također, tvrde da je kapitalizam i kratkoročno manje učinkovit od komunizma zato što mu nedostaje planiranje u koordinaciji ekonomske djelatnosti. Barbara Wootton ovo zapažanje ilustrira ovako:

Ako, tokom određenog perioda, ima potrošača spremnih da kupe deset tona krompira, po cijeni od četiri penija za kilogram, a četiri penija za kilogram je minimalna cijena potrebna uzgajivačima krompira da uzgoje deset tona krompira, onda, po mehanizmu određivanja cijena, proizvodnja te količine više nije opravdana. Ako sam ja, međutim, zadovoljan ishodom uzgoja krompira po četiri penija za kilogram, onda će me zadovoljiti da povećam proizvodnju za oko pet tona i spreman sam zaboraviti da se na dobit od četiri penija mogu oslanjati samo ako moji konkurenti prave odgovarajuće redukcije u svojoj proizvodnji. U jednoj neplaniranoj i neorganiziranoj industriji, malo je vjerovatno da će oni to htjeti, jer će i oni željeti, poput mene, zasijati profitabilan usjev i pokušati oteti moje mušterije, baš kao što bih i ja pokušao oteti njima njihove. Posljedice će biti da ćemo proizvesti daleko više od deset tona krompira, zbog čega će biti manje mušterija spremnih da plate četiri penija za kilogram, pa se cijena našeg proizvoda, na kojoj se zasnivala sva naša računica, neće moći ostvariti i profit će se pretvoriti u gubitak, a radost u gorčinu i jad. Međutim, i danas, kada je jasno da postoji zasićenost, mi smo skloni opet praviti istu grešku...<sup>84</sup>

Frank H. Knight, jedan od vodećih ekonomista proteklog stoljeća, smatrao je da problem koordiniranja tržišta, koji proističe iz „vremenskog zaostajanja“ posljedica u odnosu na uzrok... u apstraktnom smislu *jest* argument za plansku i kontroliranu ekonomiju – *ako* bi mogla biti vođena potpunim predviđanjem i ako ne bi imala vlastite grijeha“.<sup>85</sup> Međutim, to što u planskoj ekonomiji nema drugog i trećeg cilja rada isključuje mogućnost da nema ni takvih grijeha, što smo i vidjeli. Ukratko, ideja planske

84 Barbara Wootton, *Plan or No Plan* (London: V. Gollancz, 1934), str. 151-152.

85 Frank Knight, „Economic History“ u *Dictionary of the History of Ideas*, Philipo P. Weiner (ur.) (New York: Charles Scribner & Sons, 1973), vol. 2, str. 57-58.

ekonomije nije ništa manja zabluda od zablude da se može omogućiti adekvatna koordinacija kao nenamjerna posljedica trke za vlastitim interesima – to jest razvojem ega u svjetlu sekularizacije procesa proizvodnje i razmjene.

Schumacher tvrdi da je moguće spojiti slobodu i planiranje samo time što će se ostvariti sva tri cilja rada, stvoriti kratkoročna i dugoročna ekonomska ravnoteža i prevazići uobičajene suprotnosti s više tačke gledišta:

Pravi životni problemi – u politici, ekonomiji, obrazovanju, braku itd. – uvijek su problemi prevazilaženja ili mirenja suprotnosti. To su različiti problemi i nemaju rješenje u svakodnevnom smislu te riječi. Oni od čovjeka zahtijevaju ne samo njegove snage razuma nego i privrženost cijele njegove ličnosti. Prirodno, prividna rješenja, nađena nekom domišljatom formulom, uvijek se i odmah istaknu; međutim, ona ne funkcioniraju zadugo, zato što ta rješenja, bez razlike, zanemaruju jednu od dvije suprotnosti i time gube na samom kvalitetu čovjekovog življenja. U ekonomiji, ponuđeno rješenje može predvidjeti slobodu, ali ne planiranje i obratno.<sup>86</sup>

Ali, samo više sposobnosti ljudskih bića posjeduju ovu sintetičku moć – da integriraju slobodu i poredak, dok su niže zatočene u igri

---

86 E. F. Schumacher, *Small is Beautiful*, str. 104. On dalje piše: „Suštinsko pitanje ekonomskog života – a, zapravo, života u cjelini – je to što on neprekidno zahtijeva dinamična mirenja suprotnosti koje su, strogo logički gledane, nepomirljive. U makroekonomiji (upravljanju cijelim društvima), neophodno je uvijek imati i planiranje i slobodu – ne pomoću slabog i beživotnog kompromisa, nego pomoću slobodnog uvažavanja legitimnosti i potreba obiju suprotnosti. Jednako tako, u mikroekonomiji (upravljanju pojedinačnim poduzećima): s jedne strane, bitno je da postoji potpuna upravljačka odgovornost i autoritet; međutim, jednako je bitno da postoji demokratsko i slobodno učešće radnika u donošenju odluka. Dalje, nije stvar u tome da se ublaže suprotnosti dviju potreba nekakvim mlakim kompromisom koji neće zadovoljiti ni jedne, ni druge, nego da ih se obje uvažava. Isključivo koncentriranje na jednu suprotnost – recimo, samo na planiranje, proizvodi staljinizam; isključivo koncentriranje na drugu, proizvodi kaos. Normalni odgovor obiju je zamahnuti klatno na drugu krajnost. Međutim, taj normalni odgovor nije jedini mogući odgovor. Plemeniti i velikodušni intelektualni napor – suprotno od besplodne i zlobne kritike – može omogućiti društvu, barem nakratko, da nađe neki srednj put koji miri te suprotnosti, a da nijednu ne ponižava.“

akcije i reakcije, usredotočenoj samo na egocentričnost. Može se reći da je samo neobuzdanost suprotstavljena poretku, dok ga prava sloboda pretpostavlja, zbog čega je moguće pomirenje na nivou iznad te prividne antinomije. S ovog gledišta, i komunisti i glavne struje ekonomskih teorija prije će usvojiti mehanicistički, nego holistički pristup postizanja ravnoteže.

Razmjena je, stoga, moralno izazovan problem, baš kao što je i pitanje rada. Ako se oslanjamo samo na zaključak da neplanske posljedice tržišnih interakcija po koordinaciju zapravo sprečavaju ekonomsku stabilnost, pobija se tvrdnja da je područje ekonomije neovisno o pitanjima etike i metafizike, zato što ravnoteža pretpostavlja poredak. Rješavanje razmjene kao moralnog problema prvo zahtijeva rješavanje rada kao moralnog problema, zato što zadovoljenje naše potrebe da služimo i saradujemo s drugima pretpostavlja da nam rad pomaže u usavršavanju naših odlika namjesnika na Zemlji.

Možemo sažeti međusobnu povezanost između tri cilja rada kroz ovu medicinsku analogiju. Ako je jedini mogući simptom srčane bolesti loša cirkulacija, a ona se najčešće javlja u tjelesnim ekstremitetima, onda je očigledno da takvi simptomi sprečavaju pokušaje da se ukloni njihov uzrok, budući da loše stanje nečijih ekstremiteta onemogućava izvođenje vježbi koje bi mogle pomoći da se obnovi zdravlje srca. Slično tome, ako sekularizacija procesa proizvodnje vodi ka degradaciji radnika, a ona dalje ometa pokušaje da se ozbiljno saraduje, onda bi pokušaji da se razmrsi društveno tkanje mogli ugroziti temeljni nivo koordinacije potreban za samo funkcioniranje proizvodnje. I, iako se kratoročno takva povratna veza može očitovati samo kao neželjena nestabilnost, ako se ostavi bez kontrole, ništa neće spriječiti potpuni slom, na isti način na koji srčani problemi mogu dovesti do smrti.

## *Sekularizacija mehanizama ekonomske koordinacije i gubitak stabilnosti*

Osim problema koordinacije za ekonomsku stabilnost u industrijskom kapitalizmu, posebne interesne grupe sve više izopačuju distribuciju prihoda, povećavajući i ekonomsku nepravdu i nestabilnost.<sup>87</sup> Nedovoljna potražnja neizbježna je posljedica nepravedne distribucije prihoda, zbog čega je racionalno jednako-pravna distribucija prihoda od ključne važnosti za ekonomsku stabilnost.<sup>88</sup> Međutim, kada se cilj saradnje na kolektivnom prevazilaženju egocentričnosti bilo zanemari, bilo izgubi, neminovno je da se sjeme ortačkog kapitalizma sije uporedo sa sekularizacijom proizvodnog procesa. Rad na služenju drugima i saradnji s njima, kako bi se prevazišla egocentričnost (treći cilj rada), postaje utoliko presudniji za održanje jednake distribucije prihoda i za ekonomsku stabilnost, međutim, sve manje vjerovatan, s obzirom na tendenciju posebnih interesnih grupa da postepeno nametnu gore spomenutu ekonomsku „smrt od hiljadu rezova“. (Osim toga, vodi se žučna debata između glavnih struja i „heterodoksnih“ ekonomista u pogledu adekvatnosti zahtjeva za ekonomskom stabilnošću, bez obzira na posebne interesne grupe.<sup>89</sup>)

Kada se posmatra s ovog stajališta, tržišna ekonomija boluje od temeljne nestabilnosti ukorijenjene u lošoj koordinaciji (a koja je, opet, ukorijenjena u slaboj saradnji) i deformirane distribucije prihoda koji iz toga proističu. Drugim riječima, najvažniji uzrok krhkosti sistema jest neetična priroda samog sistema. Moralni sistemi, nasuprot tome, ne smatraju se krhkim – „antifragilni“ su, da upotrijebimo termin koji je skovao Nassim Nicholas Taleb,<sup>90</sup> ako

87 Vidjeti, naprimjer, klasično djelo Mancura Olsons, *The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities* (New Haven: Yale University Press, 1984).

88 Vidjeti John D. Mueller, *Redeeming Economics: Rediscovering the Missing Element* (Wilmington, Delaware: ISI Books, 2010).

89 Vidjeti, naprimjer, John Medaille, *Toward a Truly Free Market* (Wilmington, Delaware: ISI Books, 2010).

90 Vidjeti Nassim Taleb, *Antifragile: Things That Gain from Disorder* (New York: Random House, 2012). Međutim, njegove filozofske pretpostavke i aksiomi

posjeduju atribute elastičnosti i otpornosti koji im omogućavaju da se kvalitativno poboljšavaju nakon bilo kakvog šoka koji ih pogodi,<sup>91</sup> a upravo su ti atributi izgubljeni u pokušaju da se obezvrijedi važnost ljudskog života za tržišne interakcije. Posljedično nestajanje netržišnih institucija nužnih za integriranje etike i ekonomije, ne samo što ometa zadovoljenje čovjekovih duhovnih potreba već i materijalno blagostanje čovječanstva zbog toga – a ne samo zbog samih prirodnih opasnosti – postaje krhko. Prema mišljenju Michaela Perelmana:

Budući da presudni faktor može biti trivijalan i malo uzrokā može izazvati krah. Bolje nam je da pogledamo raniju konfiguraciju ekonomije uravnoteženu na ivici provalije nego što tražimo neku malu snagu koja će srušiti ekonomiju. Zapravo, umjesto da tražimo šta je uzrok krize, bolje bi nam bilo da razmotrimo kako neka tržišna ekonomija uspijeva kroz duži period izbjeci krize.<sup>92</sup>

S ovog gledišta, netržišne institucije su – više nego strogo tržišne snage – odgovorne za stabilnost između kriza, uspostavljanje veze između etike i ekonomije, suprotno ideji da su one (ili bi trebale biti) potpuno odvojena područja.

---

nisu u skladu s islamskim stajalištem o nauci i tehnologiji, baš kao ni pretpostavke mnogih ekonomista glavnih struja.

- 91 U individualnoj domeni, pobožni ljudi su kadri iznijeti se s nepravdom, dok kod onih sputanih grijehom, patnja samo pojača ove karakteristike ili takoreći potpiri ego, čime se pogoršava stanje njihove duhovne krhkosti.
- 92 Michael Perelman, *The Natural Instability of Markets: Expectations, Increasing Returns, and the Collapse of Capitalism* (New York: St. Martin's Press, 1999), str. 58-59. Perelman tvrdi da je „tržište uvijek na ivici provalije, tako da ga i mala sila može gurnuti preko ruba“ i ukazuje da „prividna stabilnost između perioda kriza više duguje netržišnim snagama nego nekim ekonomskim silama koje možda teže stvaranju stabilnosti“. To je zbog toga što je konkurencija u procesima industrijske proizvodnje s visokim fiksiranim troškovima autodestruktivna, čime se obrće neoklasični argument o potpunoj neovisnosti tržišta, s jedne strane, a potvrđuje nemogućnost socijalističkog planiranja i potpunog potčinjavanja tržišta, s druge strane. Zato on predlaže rješenja o koordinaciji problema unutar posebnih industrija, koja se razlikuju od totalno socijalističkog pristupa. Međutim, Perelman ne uspijeva razriješiti ulogu industrijskih proizvodnih procesa u osmišljavanju motiva, što, s islamske tačke gledišta, podriva njegovo rješenje. U svakom slučaju, o dragocjenom istraživanju takvih miješanih ekonomskih sistema pogledati Louis Putterman, *Division of Labor and Welfare*, pogl. 3-5.

Nadalje, Michael Sandel ukazuje na to da savremene tržišne snage sve više podrivaju netržišne vrijednosti, što vodi ka „prodiranju tržišta i tržišnih vrijednosti u sfere života gdje ne pripadaju. Uzmite samo, naprimjer, povećanje broja škola, bolnica i zatvora koji rade za profit, te pružanje usluga stranih vojnih izvođača u ratu. (U Iraku i Afganistanu, stranih izvođača je, zapravo, bilo više nego američkih vojnika.) ...Ili to što državne policijske snage padaju u sjenu privatnih zaštitarskih firmi – posebno u Sjedinjenim Državama i Britaniji, gdje je broj privatnih zaštitara više od dva puta veći od broja državnih policajaca... Ili, to kako u bogatim državama farmaceutske kompanije agresivnim marketingom propisuju lijekove potrošačima. (Ako ste ikada u Americi gledali televizijske reklame u toku večernjih vijesti, oprosteno vam je što mislite da najveća zdravstvena kriza na svijetu nije malarija, nije onkocerkijaza, tj. riječna sljepoća, nije bolest spavanja, nego bjesomučna epidemija erektilne disfunkcije.) ...Ili, mnoštvo komercijalnog oglašavanja u javnim školama; prodaja 'prava na ime' parkovima i javnim prostorima; oglašavanje 'dizajniranih' jajašaca i sperme za potpomognutu oplodnju; korištenje usluga surogat-majki u razvijenom svijetu; kupovina i prodaja – koju obavljaju i kompanije i države – prava na zagađivanje; sistem finansiranja kampanje koji se približava dozvoljenoj kupovini i prodaji izbora. Za ovakvu upotrebu tržišta, u svrhu raspodjele, tj. razdavanja zdravlja, obrazovanja, javne sigurnosti, nacionalne sigurnosti, krivične pravde, zaštite okoliša, rekreacije, reprodukcije i drugih društvenih dobara, prije 30 godina se nije ni čulo. Danas ih uzimamo zdravo za gotovo“<sup>93</sup>

Elizabeth Anderson smatra da takvo ekonomsko propadanje znači odnositi se prema nečemu „u skladu s nižim vrednovanjem nego što je adekvatno za to. Vrednujemo stvari ne samo kao 'više' ili 'niže' nego na kvalitativno viši ili niži način. Voljeti ili poštovati nekoga znači vrednovati ga više od onoga ko bi ga

93 Michael Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2013), str. 7-8.



samo iskorištavao“.<sup>94</sup> Nasuprot tome, islamsko pravo zahtijeva da tržište funkcionira na etičan način, kako bi štitilo javni interes, čime se izrazito naglašava koliko je neophodna i korisna razmjena roba i usluga. Naprimjer, islamsko pravo zabranjuje visokorizičnu trgovinu koja može dovesti do ozbiljnih negativnih ekonomskih posljedica (uključujući i finansijski krah, kao 2007), kao i do negativnih moralnih posljedica (uključujući različite oblike kockanja). Umjesto toga, islamsko ekonomsko pravo podstiče podijeljeni rizik, upravljanje ekonomskim rizicima bez negativnih ekonomskih i moralnih posljedica rizične trgovine, uz očuvanje vrline i zajednice.

Sandel ispravno zapaža da je, kada je „sve za prodaju“, tada „ubod nejednakosti“ mnogo bolniji te kvari i degradira ono što se prodaje.

To je tako ne samo zato što tržišta raspodjeljuju robe; ona iskazuju i promiču određene stavove prema robama koje se razmjenjuju. Ako platite djetetu da čita knjige, možda ćete ga podstaći da čita više, ali ga, također, možete naučiti i da je čitanje nekakav posao, a ne izvor unutrašnjeg zadovoljstva. Nadmetanje za brucoška mjesta i davanje najboljih (mjesta) onima koji najviše ponude, može podići prihode fakulteta, ali i potkopati njegov integritet i vrijednost njegove diplome. Unajmljivanje stranih plaćenika da vode naše ratove možda će spasiti živote naših građana, ali će iskvartirati smisao državljanstva.<sup>95</sup>

Zbog sekularizacije proizvodnih procesa, postaje neizbježan ovaj pomak sa *imati* tržišnu ekonomiju na *biti* tržišno društvo, ili „privatizirati život“, rečeno Sandelovim rječnikom. S islamskog stajališta je, zato, filozofska debata o adekvatnom mjestu tržištā u društvu i njihovog odnosa prema pristupima proizvodnji (mehanicistički naspram holističkog) od vrhunskog

94 Elizabeth S. Anderson, „Is Women’s Labor a Commodity?“, *Philosophy and Public Affairs* 19 (zima 1990), str. 77, kako je citirano u Sandel, Michael, *Justice*, str. 95.

95 Elizabeth S. Anderson, „Is Women’s Labor a Commodity?“, str. 9.

značaja. Nažalost, ova pitanja, posebno o sekularnoj nauci i tehnologiji, ne postavljaju se tako često. Svaki pokušaj rješavanja ekološke krize prečesto biva odgurnut ustranu zbog lažne logike po kojoj se krizi stabilnosti (recesiji, naprimjer) daje prvenstvo nad krizom održivosti, uprkos činjenici da one potječu od istog uzroka u sekularizaciji proizvodnih procesa. Prema tome, stalnim zanemarivanjem pitanja održivosti sije se sjeme nove krize stabilnosti. Ukratko, nema razloga za odgodu. Ako hoćemo napraviti ikakav napredak, neiluzorno suočenje sa sadašnjom situacijom traži od nas da istovremeno rješavamo i simptome i uzroke.

### **3. Zaključak**

U islamu, ekonomija je, prije svega, jedan moralni kodeks koji upravlja načinom proizvodnje, trgovine i razmjene u svrhu kolektivnog dobra društva. Nema „nevidljive ruke“ koja vodi ekonomske aktivnosti pojedinaca ka nekakvom višem kolektivnom dobru, osim Božije ruke, koja vodi one koji vjeruju u Njega. Islamska ekonomija ne pravi razliku između umjetnosti i zanata. Naknada za rad nije samo isplata u novcu za kupljene robe i usluge, nego i zadovoljstvo izrade proizvoda i usluga koji su djela umjetničke ljepote i iznimnosti. Ekonomija koja ne pruža takvo zadovoljstvo svim svojim radnicima, rukovoditeljima i stručnjacima, ne može zadovoljiti njihove osnovne duhovne potrebe. Sekularna ekonomija uništava onaj kvalitet života koji zadovoljava više težnje ljudske prirode. Tjeskoba i anomija u savremenim zapadnim (i vesterniziranim) društvima počinje desakralizacijom rada (sekularizacijom proizvodnih procesa). Na kraju, kada radnik – već lišen zadovoljstva ponosa svojim djelom – nema ni nade u siguran i odgovarajući prihod i izgleda da će se povećati početna isplata od poboljšanja u ekonomiji, onda sve završava u gnjevu, frustraciji, a možda i u haosu.

Pitanje islamskog proizvodnog procesa je, stoga, središnje za sve druge aspekte islamske ekonomije i povezano je važnim

međusobnim vezama s islamskim finansijama, pravom partnerstva i drugim aspektima islamskog ekonomskog prava. Takve ekonomske prakse i institucije ne mogu dugoročno trajati uz sekularizirane proizvodne procese, baš kao što islamska etika ne može opstati zajedno sa sekularnim shvatanjem nauke. Islamsko intelektualno i ezoterijsko naslijeđe je, zato, središnji temelj islamske ekonomske teorije i prakse. Ekonomska teorija ne može biti vrijednosno neutralna, jer svaka teorija pretpostavlja jedno shvatanje čovjeka i prirode koje zahtijeva metafiziku (bilo implicitno ili eksplicitno) i epistemologiju.

Zbog pokušaja da se od ekonomije napravi „nauka“ u skladu sa [savremenom] fizikom – to jest nauka bez ljudskog *telosa* – ta disciplina nije postala više naučna nego samo više ideološka. Simuliranje „vrijednosno neutralne“ nauke ne znači vrijednosnu neutralnost, nego da su vrijednosti potopljene u terminima koji zvuče vrijednosno neutralno, ali koji zapravo jesu vrijednosno bremeniti, poput termina „rast“. Odgovor nije da se traže još neutralniji termini, nego da se razotkriju vrijednosti svojstvene tim terminima i traže termini koji su više u skladu s ljudskim vrijednostima.<sup>96</sup>

Ukratko, ekonomija ne može biti amoralna, a da ne postane nemoralna.

---

96 John Medaille, lična prepiska.



## 6. Dobar posao i dobra djela

*Richard J. Jones*

TEMA: Amerikanci cijene posao. Razbolimo se od brige ako ne radimo. Biblija opisuje ljudski rad kao nešto dobro u od Boga uređenom svijetu, kao trud i napor (iako ponekad ugodan) u svijetu koji je izopačen ljudskim neposluhom i koji, naposljetku nestane u novom svijetu gdje počivamo u Bogu. Sve ljudske sposobnosti, sve znanje i sav rad, ovdje i sada mogu zadovoljiti Boga, ako oni koji djelaju imaju na umu Božiju pravdu, Božiju ljepotu i Božije jedinstvo.

Još od prvih engleskih naselja u Jamestownu u Virginiji pa sve do danas, Amerikanci teže prihvatiti izreku: Ko ne radi, neće jesti. Na rad gledamo kao na nešto dobro samo po sebi, ali raspravljamo o kvalitetu i vrijednosti konkretno urađenog posla. Šta je to što čini dobar posao? – pitanje je o kojem vrijedi razmisliti. Međutim, izvan našeg ljudskog vrednovanja rada, za vjernike postoji pitanje šta u Božijim očima čini dobro djelo.

Studs Terkel, čikaški novinar, 1972. je objavio knjigu intervjua koje je, tokom tri godine, vodio s ljudima, od čistača do

advokata. Terkelovi sagovornici govorili su o radu koji obavljaju svojim mišićima, svojim umom, radu koji obavljaju sami i u velikim organizacijama, o svom radu dostavljača novina i stjuardesa. Da bi sažeo osjećanja o radu koja je njegov nenaučni uzorak Amerikanaca iskazao, Terkel je odabrao citirati riječi iz jedne predsjedničke izjave Richarda M. Nixona: „Radna etika‘ podrazumijeva da je rad dobar po sebi; da muškarci i žene postaju bolje osobe samim činom rada. Američki kompetitivni duh, koji je ‚radna etika‘ ovog naroda, živ je i zdrav na Dan rada 1971.“<sup>1</sup>

Danas, kada razmjenjujemo robe i usluge, kada akumuliramo kapital i pregovaramo uvjete rada, više nismo zaokupljeni pitanjem ropskog naspram slobodnog rada. Ne želim se baviti ni sivim zonama zatvorskog, vojnog i prisilnog rada žena, djece i ilegalnih migranata. Ograničio sam raspravu na vedriji popis zanimanja koja možemo izabrati kada popunjavamo našu godišnju prijavu Poreznoj upravi. (Obrazac 1040 je jedino mjesto gdje se uopće identificiram kao teolog.)

Ovdje, u ovom rutinskom popisu ljudskih aktivnosti na poreznoj prijavi, aktivnosti koje se računaju kao posao, nalazi se jedna važna pretpostavka. U svrhu izračunavanja poreza na dohodak, Porezna uprava ograničila je svoj fokus na plaćeni rad. Namjerno isključuje svaki korisni rad koji pruža zadovoljstvo, koji obavljaju majke u kući, volonteri u zajednici i one kreativne i disciplinirane ličnosti koje su se posvetile sportu, umjetnosti i hobijima – iz zadovoljstva, a ne za novac. Kada razmišljamo o dobrom radu i dobrom djelu, preferiram da *uključim* sve ove forme važnog neplaćenog rada, uz rad koji obavljamo za finansijsku dobit.

Tvrdim da Amerikanci konkretno, a nasljednici civilizacije izvedene iz kršćanstva na Zapadu općenito, smatraju rad – i plaćeni i neplaćeni – nečim fundamentalnim. Tako je francuski istraživač dječijeg razvoja, Jean Piaget, mogao upotrijebiti rad kao

---

1 Studs Terkel, *Working: People Talk about What They Do All Day and How they Feel About What They Do* (New York: Random House, 1972), str. 9.

prvobitnu i temeljno eksplanatornu kategoriju kada je rekao: „Igra je dječiji rad.“ Odrasli poznaju rad; trebalo bi mu pridavati isti značaj koji mu daju djeca.

Negativna posljedica toga što tako visoko vrednujemo rad je što nas iskustvo nezaposlenosti ili neaktivnosti lišava samopouzdanja i nade. Možemo se iscrpljivati radeći, ali, ako ne radimo, bolujemo od brige. U prvoj četvrtini 2012. bili smo u četvrtoj zaredom godini u kojoj približno 9% američke radne snage nije imalo posao ili ga je tražilo. Pored tih 9% postoji jedan nebrojeni segment naše radne snage koja je obeshrabrena, koja više ne traži posao ili koja je nedovoljno zaposlena. Kreativni pisac koji doživljava kreativnu blokadu, roditelji koji imaju mnogo vremena zato što su im se djeca odselila i kuća utihnula – i njima nedostaje posao, kao i onima kojima nedostaju njihove plaće. Duboko u nama je osjećaj da je rad – za plaću ili druge naknade – nešto dobro.

Drevni hebrejski mudraci predviđjeli su i našu spremnost da radimo i jad kad smo nezaposleni. Jedan, poznat kao Propovjednik, jada se: „Šta smrtnici dobiju za sav svoj napor i trud koji pod Suncem ulažu? Jer njihovi su dani mukotrpní, poslovi teretni; čak ni noću srce im se ne smiruje. I to je taština.“<sup>2</sup>

Ni kršćanska ni islamska tradicija ne prihvataju ispraznost i dosadu kao posljednju riječ. I po shvatanju Biblije i po shvatanju Kur'ana, ljudska bića stvorio je Bog i obdario ih moćima da ostvare važno djelo na Zemlji. Obje zajednice, koje žive svaka po svojoj svetoj knjizi, shvataju da ljudski rad ima značenje. Rad nešto znači i u ljudskom i u Božijem umu.

U Kur'anu čitamo: „Bogatstvom i sinovima kiti se ovosvjetski život, ali vječna dobra djela će imati bolju nagradu kod tvog Gospodara i bolja su uzdanica.“<sup>3</sup> Postoji određena veza između našeg rada ovdje i naše nade za budući život.

---

2 *The Harper Collins Study Bible*, ur. Harold W. Attridge (New York: Harper Collins, 2006), Ecclesiastes [Knjiga propovjednikova] 2:22-23.

3 *The Qur'an*, prev. M. A. S. Abdel Haleem (New York: Oxford University Press, 2010), sura *el-Kehf* [Pećina], 18-46.

Kenneth Cragg, kršćanski prevodilac Kur'ana, skreće pažnju na jednu frazu koju poslanik Salih upućuje svom plemenu Semud da okarakterizira ljudska bića: „On vas od zemlje stvara i na Zemlji vas čini gospodarima i stanarima (*ista'marakum fiha*)“ (11:61). (Prijevod Yusufa Alija: „On je Onaj koji vas stvara od zemlje i po njoj vas nastanjuje.“) Cragg razumije ovaj ajet kao učenje po kojem se čovječanstvo smatra istovremeno i stanarima i gospodarima na zemlji. Cragg ovdje nalazi jamstvo za „naše ovlasti nad prirodom, u kojoj su zemljoradnik i oruđe, inženjer i mašina, tehničar u laboratoriji trajni simbol, koji prirodni poredak podvrgava našoj, ljudskoj kontroli, dajući proizvode, tržišta, tehnike za tkanje društva“.<sup>4</sup>

Sedam stoljeća prije Cragga, učenjak Ibn Haldun istraživao je ljudski rad i otišao korak dalje. Ibn Haldun je spremno napravio razliku između nužnog i plemenitog rada. „Nužni (zanati)“, piše Haldun, „su poljoprivreda, arhitektura, tesarstvo, tkanje i krojenje. Zanati, plemeniti zbog svog cilja, su: zanat babice, umijeće pisanja, izrade knjiga, pjevanja i medicine.“<sup>5</sup> Ovdje uočavam izvjesnu podudarnost između Ibn Haldunovih kategorija neophodnog i plemenitog i naše distinkcije između rada za novac i rada iz zadovoljstva.

Nalazim da biblijska procjena ljudskog rada slijedi putanju u obliku slova U. Na početku, u svijetu kakav je bio stvoren, rad je bio dobar. Bog je smjestio čovjeka i ženu u vrt da ondje žive i uživaju. Potom su naš neposluh i progonstvo pokvarili rad i preinačili ga u mukotrpani trud kakav poznajemo u užurbanosti, a prečesto i na poslu: „Neka je zemlja zbog tebe prokleta; s mukom ćeš se od nje hraniti za života svog... u znoju lica svog ćeš jesti svoj hljeb, dok se u zemlju ne vratiš, jer iz zemlje si i uzet; prah si i u prah ćeš se vratiti.“<sup>6</sup>

4 Kenneth Cragg, *Mosque Sermons: A Listener for the Preacher* (London: Melisende, 2008), str. 4, prijevod sure *Hud*, 11:61.

5 Ibn Haldun, *The Muqaddimah: an Introduction to History* (Princeton: Princeton University Press, 2005), str. 319.

6 Genesis [Knjiga postanka], 3:17-19.

Bez obzira na strmu putanju zadovoljstva u radu, Bog je u Svom strpljenju i milosti dao čovječanstvu priliku da svoj trud ponovo poveže sa svrhom za koju smo stvoreni: vještina ruku za zemljoradnju, umijeće izrade alata za inženjering, naše estetsko oko da prepoznamo ljepotu u prostoru u kojem živimo u univerzumu. Čak i ovdje, u ovom manjkavom ovozemaljskom radnom prostoru, bez obzira na napor i nepravde, bez obzira na neuspjehe i tuge, bez obzira na ljudsku iskvarenost, Bog je stvorio mjesto i vrijeme u kojem i kada možemo uživati nešto od pravedne nagrade koju je On namijenio za naš rad. Bogu možemo već zahvaljivati za „zadatke koji od nas traže najbolji trud i koji nas vode ka postignućima koja nas zadovoljavaju i raduju“. Po ovim predznacima, priprema nas da gledamo unaprijed, na mjesto iza smrti, „gdje nema više tuge i bola, ni uzdaha, nego je život vječni“.<sup>7</sup>

Vječni mir i radost su krajnje gore desno na U-krivulji. Dobar rad je gore lijevo, na početku U-krivulje. Između trpimo razne muke, nezaposlenost, privremeni posao, korisne izume, a u najboljim vremenima prolazimo kroz zasluženi period kada svaki čovjek može odmarati u sjenci grožđa koje je sam uzgajao, u kući koju je sagradio vlastitim rukama, kada ga niko neće strašiti. Ovo je biblijski opis ljudskog života i rada, koji teče od svijeta koji je Bog uredio, preko izopačenog svijeta ka uređenom svijetu pravde i ljepote, gdje „počivamo“ u Bogu. U ovom „međuvremenu“, dok živimo negdje između ove dvije najviše tačke, kako da radimo? I šta da mislimo o našem radu ili o tome što ga nemamo?

Jedan princip koji nam pomaže u razmišljanju o našem radnom vijeku je princip gledanja u ciljeve za koje smo nadareni. Francuski kršćanski vođa iz 16. stoljeća, Jean Calvin, ovako je razmišljao: „Korištenje Božijih darova nije pogrešno kada se poštuje svrha za koju su oni stvoreni, a to je naše dobro, a ne naše

7 *The Book of Common Prayer* (New York: Church Publishing, 1979), „A General Thanksgiving“, str. 836; „The Burial of the Dead“, str. 499.



uništenje...“<sup>8</sup> Ovo shvatam u značenju da svaki rad koji doprinosi čovjekovom zdravlju, napretku, sazrijevanju i usavršavanju znači da ispravno upotrebljavamo svoje sposobnosti.

Mi sposobnosti imamo. Naša porodica i prijatelji ih vide. Naši treneri i učitelji nam pomažu da nađemo svoju mjeru. Savjetnici za profesionalnu orijentaciju nas upućuju. A psalmisti se obraćaju Bogu:

Šta je čovjek da ga spominješ?  
Sin čovječiji da ga pohodiš?  
Sačinio si ga malo manjim od anđela,  
Ukrasio ga slavom i počastima;  
Dao mu da vlada nad djelima ruku Tvojih;  
Sve si mu pod noge podastro.<sup>9</sup>

Ako smo i dobili toliko moći, svrha joj je da se koristi – za brigu o stvorenom svijetu na koji smo dati i za brigu o našim bližnjima, tako da i oni mogu štovati svog Tvorca i zahvaljivati Mu.

Svaki rad – kojim se na bilo koji način brine o stvorenom svijetu ili za ljude – dobro je djelo. Možemo koristiti svakovrsna sredstva i načine da služimo toj svrsi. Možemo raditi vlastitim rukama i teret na leđima nositi, a možemo raditi i u udobnim uredskim odjeljenjima.

Da se izdržavamo, možemo se organizirati u jednostavna društva, ili možemo raditi u birokratiji gdje ćemo se osjećati kao najmanji elektron matične ploče s nebrojenim električnim impulsima. Nekolicina nas bit će primjetna i nekolicini će se čuti glas, moći će stvarati veze u nekom svjetskom preduzeću ili superdržavi.

Gdje god se uklopimo u svjetskoj radnoj snazi, naše će individualno djelovanje biti dobro za nas i dobro u Božijim očima ako u tome nekako doprinosimo čovjekovom napretku.

8 John Calvin, *Instruction in Christianity*, Joseph Pitts Wiles (ur.) (Reddhill, Surrey: Sovereign Grace Union, 1966), str. 173.

9 *The Book of Common Prayers*, psalam 8, str. 592.

Ovo dobro u svim oblicima rada ponovno su otkrili protestantski kršćani u Evropi, u 16. stoljeću. Njihovo uvjerenje iskazivala je slika čovjeka koji se odaziva na sazivanje u skupinu ili na poziv od Boga. Način na koji su oni čitali biblijske spise uvjerio ih je da Bog može pozvati pojedinca da obavlja bilo kakav rad. Protestantski pokret digao se protiv iluzije da naše žrtve, naša pobožna djela i naša djela milosrđa mogu ikada biti dovoljno dobra da se njima stekne Božije zadovoljstvo. Istovremeno, pokret je protestirao protiv općeprihvaćenog crkvenog suda da su monaški ili svećenički zavjet na siromaštvo, čednost i poslušnost Bogu draži nego život koji se živi radeći u domaćinstvu, na zemlji, u manufakturi ili trgovini.

Martin Luther je uvidio ogromnu vrijednost djelovanja iz uvjerenja. On i Katharina von Bora odbacili su svoje monaške zavjete i vjenčali se. Da bi naglasio da Bog može kršćanina pozvati da radi svaki posao od koristi za društvo, Luther je tvrdio da čak i *dželat* može vršiti svoju dužnost u slavu Božiju. Isto tako, čuo sam za epitaf na jednom engleskom groblju koji slavi nekog Williama Smitha koji je 75 godina popravljao obuću u slavu Božiju.

Danas etičari nastoje uzeti u obzir složenost naših velikih društava. Može biti da su automatizacija i dokolica u današnjim bogatim zemljama ta pitanja koja nas zabrinjavaju, otprilike kao što je robovski rad uznemiravao abolicioniste u 19. stoljeću. Međutim, kada se usredsredimo na sami rad, jedan kršćanin će za bilo koji konkretan posao pitati: „Je li to društveno korisno?“ Kršćanski etičari će pitati da li određena praksa, kao što je elektronsko društveno umrežavanje, kao što je imunizacija ili, pak, nuklearno naoružavanje, jača univerzalno, zajedničko dobro. Svak oblik rada može se adekvatno preispitati.

Mi, koji ćemo ustati ujutro i otići na posao, želimo znati: „Gdje se moj posao uklapa u Božije ustrojstvo svih stvari za dobro koje je namijenio Svojim stvorenjima? Kako se moj posao uklapa u slavu Boga?“

Na motiviranost za rad utječe shvatanje kako se naš rad saglašava s Božijim djelom. Neki kršćani se prihvaćaju svog posla sa strahom, sa srcem u petama. Nesigurni su da li je to što rade ono što je Bog naumio za njih i pitaju se da li život kojim žive odgovara onom životu s kojim bi stali pred Boga. Jedan drag čovjek po imenu Albert Saliba, imao je radnju za izradu namještaja u Dothanu (Alabama). Svake nedjelje je, nakon jutarnje molitve, insistirao da mi plati doručak u župnom dvoru. Objašnjavao je: „Ti si mi osiguranje za spas od vatre.“ Al je bio duhovit, ali, ja sam otkrio da bi dio motivacije da nahrani svećenika – i tako uradi dobro djelo – mogao biti strah.

Osim straha, tu je i potreba. Susreo sam mnoge kršćane koji, u pogledu svojih svakodnevnih dužnosti u ovom svijetu, nisu čuli niti uočili nikakvu uputu od Boga. Šta onda motivira njihov rad? Rade da bi jeli. Rade da bi njihove porodice imale odjeću i obuću. Rade zato što se od njih očekuje da rade. Djelanje koje bi moglo biti dobro, za njih je mučenje. Rade pod prinudom. Ili ne mogu naći mjesto gdje se traži njihov rad.

Za kršćane koje je slamala nezaposlenost ili mučan rad, engleski svećenik iz 17. stoljeća George Herbert napisao je molitvu. Ponekad je pjevamo u crkvi:

*Nauči me, Bože i Kralju moj,  
Koji obdržavaš sav svijet naš;  
da sve što radim kao posao svoj,  
radim kao da radim za Tebe baš.  
Sve opskrbiti možeš mnogo čime;  
i ništa nije malo, ni beznačajno,  
što s eliksirom „u Božije ime“  
neće zablistati i postati sjajno.  
Kad s takvim ciljem radi, i slugina  
muka i trud za Boga kao rad se broje:  
kad se lati i metenja prašine –  
on vrši dobro djelo i zakone Tvoje.<sup>10</sup>*

---

10 The Hymnal 1940, iz *Protestant Episcopal Church in United States*, himna #476.

Trebalo bi da kršćani razumiju da slavi Božijoj možemo posvetiti ne samo zgrade i obredne objekte nego možemo posvetiti i putovanja, istraživanja, radne projekte i metenje sobe.

Zamišljati sebe kako radimo za Boga ne znači da „dodamo“ Bogu nešto što Njemu nedostaje. Naš dar ne uzvisuje Boga. Bog postoji u svem Svom sjaju. Njegov sjaj se vizuelizira svjetlom kojem se ne može prići. Slava je prostor u kojem Bog postoji u Sebi. Međutim, Zemlja odražava slavu Božiju. Tako i naš rad može odražavati, može pokazivati, može nagovještavati u sebi Njegovu slavu, može se Njegovom milošću umiješati u Njegov sjaj. Naše će se djelo ispitivati, propitivati i prosuđivati po ovom beskonačno jakom sjaju. Neki inspektor ne bi uvijek našao besprijeekorno očišćena kupatila i sobe koje sam čistio. A, opet, dok radimo, idući ka gornjoj desnoj tački krivulje rada, Njegovom milošću je moguće da neki elementi našeg rada budu prihvaćeni u novom poretku koji je Bog stvorio za Svoj svijet.

Nakon što smo primili Božiju milost kroz izlivanje Duha Svetoga, kolektivno i pojedinačno, nastavljamo s dobrim djelima. Šta nam održava nadu dok radimo? Kako je Jean Calvin naučavao, i dalje radimo zato što Bog i Duh Sveti podstiču našu volju da stvara ljubav prema onom što je ispravno, podstiču našu volju da želimo ono što je ispravno, pobuđuju našu volju da traga za onim što je ispravno. Tako „naš izbor, želja i pregnuće neće propasti, nego se ostvariti... Od Boga je to što nastavljamo činiti dobra djela i ustrajavati u njima sve do kraja“.<sup>11</sup>

11 Calvin, str. 89. Jedno zapažanje o ponašanju opisanom u američkog govoru kao našoj radnoj etici: Zahvaljujući Maxu Weberu, genijalnom njemačkom teoretičaru društva i muzike iz 19. stoljeća i R. H. Tawneyu, engleskom historičaru, u popularnoj historiji kapitalizma mnogo se govorilo o nečemu što se naziva „protestantska etika“. Ideja u osnovi ove fraze – „protestantska etika“ – je da, kada razmišljaju o misteriji ljudske slobodne volje i odgovornosti, uz svemoć i sveznanje Boga, Stvoritelja ovog svijeta, neki kršćani postanu tjeskobni i žele se uvjeriti da je njihova vjera u Boga dostatna. Takvu tjeskobu iskazuju u prostom pitanju: „Hoću li biti spašen/a?“ Jedan odgovor ovim tjeskobnim kršćanima je pozvati ih da bace pogled na svoje živote i potraže pokazatelje da bi ih Bog zaista mogao odrediti za vječni spas. Podstiče ih se da pogledaju iza pukog verbalnog svjedočenja vjere i vidljivih obreda. Neki teolozi tvrde da bi lični uspjeh u ovom

Calvin nas je, također, učio i nečemu o radu i pravdi. Tokom svog cjeloživotnog izučavanja Božijih zakona, proroka i evanđelja, Calvin se uvjerio da je Bog obdario ljudska bića dovoljnim sposobnostima razumijevanja i rasuđivanja da mogu znati da trenutnom stanju ljudskog društva nedostaje pravde kojoj je Bog namijenio prevagu u ljudskom svijetu.

Bog je dao niz obećanja kojim nas obavještava kakva će biti Njegova pravda. Pravedni poredak koji Bog želi ljudskom društvu ima jednu društvenu dimenziju: ljudski život znači živjeti na sve-toj planini gdje će lav biti u istoj jazbini koja je jagnjetu tor, gdje će vuk jesti sijeno s volom i niko ih neće plašiti. Ovakva slika Božije volje za mir na nebu vodi nas da gradimo mir sada i ovdje, na Zemlji.

Ovaj pravedni poredak koji Bog želi za ljudsko društvo ima i jednu ekonomsku dimenziju. To je svijet u kojem svaki čovjek sjedi u hladu loze koju je sam posadio i pod krovom kuće koju je sam izgradio.

Na desnom vrhu U-krivulje rada ovaj će svijet konačno nestati, sve dok Stvoritelj i svačiji „Poslodavac“ i sam postane sve u svemu, a naš rad više ne bude potreban.

U međuvremenu, dok ovdje u Washingtonu špica radnog dana doseže vrhunac, pošteđeni smo nužnog dokazivanja da smo vrijedni biti ovdje. Ne moramo se uvjeravati da su naša djela dovoljno dobra da se spasi svijet, da budemo prihvaćeni od Boga

---

životu mogao biti znak da je Bog, čisto iz Svoje milosti, a ne zato što je nešto zaslužio, namijenio podariti ovim uspješnim pojedincima dodatni dar vječnog života. Weber i Tawney tvrde da je želja za ovim vidljivim jamstvima za budući spas potkopala kršćansku vrijednost koja se dugo pridavala dobrovoljnom siromaštvu. Po tom uvjerenju, kršćani se, navodno, poučavaju da vrednuju težnju ka visokim platama, velikim profitima i kamatama na dugove. Tako su Weber i Tawney objasnili uspon zapadnog bankovnog sistema i akumulaciju kapitala, čime je pripremljen put za industrijsku ekonomiju. Pažljivije razmatranje mišljenja Jeana Calvina, francuskog učenjaka, znalca Biblije i vođe protestantske reformacije u Ženevi, baca sumnju na Weberovu i Tawneyevu teoriju o nastanku modernog kapitalizma. Calvin, zapravo, nije poučavao da se lični uspjeh može uzeti kao znak nečijeg predodređenja za spas, milošću Božijom. Vidjeti Eric Fuchs, *La morale selon Calvin* (Paris: Les Edition du Cerf, 1986).

ili da nam dâ vrijednost. Umjesto toga, mi radimo pod okom našeg „Poslodavca“, slobodno, skromno, vršimo zadatak koji je On pred nas postavio. Naša motivacija za rad je jednostavno u tome što smo svjesni da zadaci dolaze od Njega. Stvorio nas je svjesnim Njega. Stvorio nas je sposobnim da shvatimo Njegov naum da stvori svijet koji živi u jednakosti, zdravlju i ljepoti. Čuvati Božiji vrt, graditi svijet koji je pravedan, zdrav i lijep – to je posao nas kao stvorenja. Mnogo manje je važno kojem konkretnom umijeću ili zadatku težimo. Sva ljudska sposobnost i sav ljudski rad može zadovoljiti Boga, ako onaj koji radi na umu ima Božiju pravdu, Božiju ljepotu i Božije jedinstvo.

Kada se vratimo s ove uzvišene teološke ekskurzije u današnju saobraćajnu špicu i sutrašnji radni dan, hoćemo li imati išta reći onima koji nemaju dovoljno posla, koji su nezaposleni ili koji se danas ne mogu zaposliti u našoj američkoj ekonomiji?

Isus je za kršćane prorok i mnogo više od proroka. Kada upućujemo, nama je stalo. Živimo po njegovom sažetku Božije volje za nas, da treba voljeti Boga svim svojim srcem, umom i svom svojom snagom. Isus nas, ne odvajajući to od te potpuno predane službe Bogu, upućuje da služimo i našeg komšiju, ljude koje nam je Bog dao na Svoj svijet da s njima dijelimo prostor i vrijeme. Uputio nas je da ih volimo kao što volimo sebe.

Koliko ovaj zakon ljubavi zahtijeva od nas? Isus nam opisuje cijenu ljubavi prema bliženjem: „Nema veće ljubavi od one kada čovjek položi svoj život za prijatelja.“

Ne možemo pokazati više ljubavi za naše bližnje nego onda kada vodimo radnike – one koji su višak, koji su slabo obučeni, privremeno zaposleni, koji su na pragu nezaposlenosti i mlade, buduće radnike – kada upućujemo bilo koga od njih na rad, rad koji zahtijeva njihov najveći napor i rad koji im omogućava da rade i za opće dobro.

Posljednji čin ljubavi bit će kada stvorimo ovim nezaposlenim radnicima dovoljno prostora da stvaraju vlastiti posao. Možemo

se usuditi da „iskoračimo“ iz radne snage kada dođe naše vrijeme. Možemo se izmaknuti zato što vjerujemo da nas Bog vrednuje drugačije od onoga kako nas tržište vrednuje. Možemo se usuditi da uzmaknemo zato što vjerujemo da nas Bog vrednuje drugačije od onih koji ovise o prestižu društvenog položaja, definiranog radom. Možemo se usuditi da napustimo naš status radno određenih i stalno zaposlenih ljudi zato što, tokom životnog vijeka koji nam je Bog dao, koristimo darove koje nam je On dao, a mi Njemu nudimo kakvo god djelo smo ostvarili. Uzdamo se u Boga da će završiti, na drugi način, uključujući i radom drugih ljudi, dobra djela koja nismo mi dovršili.

Bogu upućujemo hvalu koju On zaslužuje za svako ostvareno dobro djelo. U svakom dobrom djelu koje smo uradili ogleda se dobrota Jednoga koji nas je stvorio, vratio i opunomoćio da činimo ono što je dobro u Njegovim očima. Mi vjerujemo Bogu, imamo povjerenja u Njegovu veliku milost, da će oprostiti ono što smo loše uradili.

Za sva naša djela, koja počinju, traju i završavaju kod Njega, slava pripada Bogu.



## 7.

# Islamski zakon i zakon zemlje

*Azizah Y. al-Hibri*

TEMA: Jedan učenjak koji je uvažavao mišljenja Tahe Jabira al-Alwanija o muslimanskoj usklađenosti s američkim zakonima, tvrdi da islamski šerijat uopće nije tuđinski ili nepomirljiv s američkim pravom, nego da bi mogao biti dobar vodič pravosudnim tijelima u rješavanju sporova između američkih muslimana koji im se dobrovoljno obraćaju, ukoliko bi u takvim tijelima bilo kvalificiranih sudija. Trebalo bi da američki muslimani iskoriste priliku da u prvi plan stave ranije zanemarivane aspekte Poslanikovog modela u rješavanju konflikata, ženskih prava, pa čak i prava životinja i brige o okolišu.

Počastvovana sam prilikom da i doprinesem razgovoru u čast mog dobrog prijatelja i istaknutog učenjaka, dr. Tahe Jabira al-Alwanija.

Dopustite da počnem jednim često ponavljanim iskazom, a to je da se „islamski šerijat bavi svim aspektima ljudskog života“. Ovaj iskaz obično se iznosi da podupre dvije povezane tvrdnje: (1) da je ovaj opis specifičan za islamski šerijat i (2)



da je islamski šerijat obavezno u sukobu sa zakonima neke sekularne ili nemuslimanske zemlje. Obje tvrdnje su pogrešne.

Šerijat se ne razlikuje po tome što prožima živote svojih sljedbenika ništa više nego kršćanski ili jevrejski korpus zakona (usp. pojednostavljeno značenje riječi „šerijat“ jest „korpus zakona“). Naprimjer, „kršćanski šerijat“ postavlja pravila za trgovinske transakcije, kakvo je pravilo o zabrani lihvarstva. Ovo, usp. objašnjava našu pravnu averziju prema neočekivanoj dobiti. Osim toga, „kršćanski šerijat“ rješava različite aspekte bračnog prava u detaljima koji se razlikuju između različitih sekti.

„Jevrejski šerijat“, također, obrađuje široki spektar pitanja, i ta je činjenica nametnula uspostavljanje *Beth Din* sudova u Sjedinjenim Državama. To su jevrejski religijski sudovi koji presuđuju u stvarima od ličnih do trgovačkih.

Ono što razlikuje islamski šerijat nije njegova sveprisutnost u životima muslimana, nego shvatanje da on jest različit, pa čak i stran. Zbog ovakvog shvatanja njegova sveprisutnost je uočljivija u društvu koje je tolerantnije prema judeo-kršćanskim tradicijama. Ova neobičnost biva veoma upadljiva zbog nedavnih valova muslimanskih imigranata iz ratom zahvaćenih zemalja i područja sukoba. Ovim imigrantima obično je potrebno neko vrijeme prije nego što se potpuno prilagode na kulturne i ustavne vrijednosti Sjedinjenih Država.

Prilagođavanje dodatno usložnjava činjenica da mnogi od ovih imigranata dolaze iz zemalja gdje se ne vlada demokratski, pa im, stoga, nisu poznati različiti demokratski instrumenti za zagovaranje i pravljenje promjena. Zato se u početku mogu osjećati ugroženo ili frustrirano u svom novom okruženju. Mogu čak sumnjati i u izborni proces.

Poodavno sam naišla na jedan slučaj gdje je jedan imam imigrant obznanio svojoj zajednici da njihova religija zabranjuje glasanje u sekularnoj državi. Nažalost, neki muslimani nemaju sofisticirano znanje o svojoj religiji, posebno u ovakvim stvarima.

Zbog toga, te pogrešne izjave mogu imati određeni utjecaj na njih. Zapravo, proteklih decenija, neki muslimani nisu dozvoljavali svojoj djeci da pohađaju američke škole zato što su američki zakoni sekularni.

Sjećam se predavanja 1990-ih, po džamijama i islamskim centrima, gdje sam molila porodice da šalju neku djecu na pravne fakultete. Danas imamo mnogo muslimana pravnika i studenata prava, aktivnih u ovoj profesiji, a posebno u pokretu građanskih prava. Neki se, također, kandidiraju za funkcije, rade na Capitol Hillu ili su službenici na američkim sudovima.

Dakle, proces prilagođavanja i konsolidiranja američkih muslimana već se događa. Zapravo, mi smo usred tog procesa. Za nekoliko decenija od sada, Amerikancima će biti čudno da se pitanje o kompatibilnosti islamskog šerijata i američkog zakona uopće i javi kao nekakav problem. Ovo bi moglo biti tačno i s obzirom na jasnu sličnost islama s kršćanstvom i judaizmom, dvjema američkim religijama čija se kompatibilnost s američkom kulturom i vrijednostima nikada nije preispitivala na sličan način.

Još je jedan važan razlog za ova pitanja, a to je značajno „konstruiranje drugog“ i negativno stereotipiziranje muslimana u našoj kulturi. Ovo posebno važi od tragedije 11. septembra naovamo. Prije toga, međuvjerski odnosi lijepo su napredovali, a muslimanski učenjaci i aktivisti bili dobrodošli za stolom u nacionalnim raspravama. Nakon 11. septembra, prepreke negativnih stereotipa ponikle su posvuda u zemlji i prosječni su Amerikanci počeli posmatrati muslimane kao teroriste.

Muslimani su morali proživljavati ozbiljne promjene tokom posljednje decenije. Iako se dižu i razumniji glasovi danas, u ovom trenutku muslimansku djecu zlostavljaju u školi i nazivaju „teroristima“, što je situacija koja kod njih izaziva ozbiljan emocionalni stres i nanosi im ozbiljne traume. Nadalje, oni se više ne žale školskoj upravi, zato što ne vjeruju da će njihove pritužbe dovesti do bilo kakve promjene.

Ono što još više komplicira ionako složenu sliku jeste činjenica da muslimanski imigranti vole biti tradicionalni, pa time i patrijarhalni. Mnoge od njih egalitarniji pristup u našem društvu uznemirava i zbunjuje. Neki čak žive i u poricanju. To je bio slučaj s marokanskim imigrantom u New Jerseyu koji je ozbiljno zlostavljao svoju ženu i završio na sudu. Na sudu ga je podržao imam, kao ekspert (pogrešno) svjedočeći da religija dozvoljava takvo muževljevo ponašanje prema ženi. Sudija, naklonivši se kulturi, presudio je u korist muža. Jasno je da je pogriješio: žalbeni sud je promijenio presudu.

Nažalost, taj slučaj je pokrenuo antišerijatski pokret širom ove zemlje, pokret iz kojeg su ponikli mnogi neustavni ili izlišni državni zakoni. Što je još važnije, on je uspio poduprijeti mišljenje stanovnika da na islamski šerijat gledaju kao na nešto tuđinsko, kao na „drugo“, i kao na opasnost po naš američki sistem.

Svi mi znamo da je vrhovni zakon američkih sudova – američki zakon. To je zakon zemlje. Nema opasnosti da ga nadjača neki drugi korpus zakona, čak ni onaj Evropske unije. Kada se na sudu priznaju drugi zakoni, potrebno je razmotriti ih unutar ustrojstva našeg pravnog sistema, kao što su međunarodni odnosi ili ugovorno pravo.

Islamsko pravo na američkim sudovima uglavnom se javlja kroz slučajeve razvoda braka. Budući da takvi slučajevi obično podrazumijevaju bračni ugovor, primijeni se zakon o ugovorima i taj se ugovor ispita na sudu. Takvi ugovori obično obuhvataju ideju *mehra* (bračnog poklona), nepoznatu sudijama. Da bi shvatili taj pojam, oni traže svjedočenje stručnjaka. Nažalost, ponekad muškarci toliko žele izbjeći isplatu *mehra*, da nalaze stručnjake koji nisu dobro upućeni u ove stvari. Oni zavode sud pogrešnim ili nepotpunim svjedočenjem. Neka su svjedočenja toliko uočljivo izvan granica, da se njihova definicija *mehra* sukobljava s američkim vrijednostima, da ne spominjemo islamske.

Naprimjer, u jednom svjedočenju *mehr* se definirao kao „cijena mlade“. To je potpuno pogrešno s islamske tačke gledišta.

Međutim, svjedok nije imao pojma koliko je u krivu, zato što je to kulturno shvatanje koje vlada u njegovoj zemlji. Drugim riječima, data je kulturna, a ne religijska definicija, međutim, ljudi te dvije definicije često miješaju.

S obzirom na takva svjedočenja, razumljivo je što neke američke sudije odbijaju nametnuti isplatu *mehra*. S druge strane, u slučajevima gdje je *mehr* adekvatno definiran, sudije teže nametanju njegove isplate po američkom ugovornom pravu.

Ono što ovaj primjer pokazuje nije podrugojačenje islamskog šerijata, nego više nedostatak znanja o islamskom pravu kod američkih muslimana i nepostojanje naučnih i obrazovnih muslimanskih institucija koje bi mogle pravično arbitrirati i riješiti probleme unutar zajednice, pa čak i osigurati pouzdano i stručno svjedočenje na građanskim sudovima.

Postoji objektivna potreba da muslimani imaju vlastite *Bet Din* sudove – religijske sudove. Strane mogu izabrati da se podvrgnu nadležnosti ovih sudskih tijela, a onda se presude tih tijela ozakonjuju u našem sudskom sistemu. Svaka strana može odbiti da ide na ove muslimanske *Bet Din* sudove i, umjesto toga, izabrati sudski sistem ove zemlje. Međutim, postojanje ovakvih sudova (*Bet Din*) uklonilo bi potrebu svjedočenja stručnjaka koja krivo informiraju sudove i koja dovode do loših presedana.

Međutim, još nema poziva za osnivanje muslimanskih *Bet Din* sudova, jednostavno zato što još ne postoje preduvjeti za to. Čekamo osnivanje islamskih institucija gdje će diplomirati kvalificirani potencijalni arbitri. Ove sudije neće biti opterećene patrijarhalnim kulturnim interpretacijama religije, odnosno tumačenjima koja diskriminiraju žene.

Ovo me dovodi do jednog završnog elementa u procesu podrugojačenja islamskog šerijata, a to je da mnogi muslimani pogrešno razumijevaju vlastiti šerijat. Muslimani često miješaju šerijat sa svojim kulturnim praksama i vrijednostima, od kojih su neke prijekora vrijedne, vrlo pokuđene.

Da budemo načisto. U islamu, silovanje je zločin protiv žene, dakle, ne smijete kažnjavati žrtvu. Kažnjavate počinitelja zločina. U islamu ne postoji nešto što se zove „ubistvo iz časti“. Muž koji optuži svoju ženu da je bila s drugim muškarcem, mora problem iznijeti na sudu, gdje žena ima jednake prilike da odbije optužbe, a slučaj se završava razvodom, ne smrću.

Nije dopušteno ni nasilje u porodici. Žena se može razvesti od svog muža, ako je on zlostavlja, čak i verbalno. (O tome svjedoče zakoni Jordana i Kuvajta.) Muslimanka ima pravo na razvod slično pravu muškarca. Zove se *hul'*.

Muslimanka, također, ima puno pravo na obrazovanje. Ima pravo na rad i potpunu kontrolu vlastitih finansija. Muslimanka se ne smije prisiliti na brak. Njen slobodni pristanak je suštinski element valjanosti samog bračnog ugovora. Kada se uda, nije obavezna obavljati kućne poslove i odgajati djecu itd. Međutim, malo je muslimanki i muslimana koji to znaju.

Zato mi, američki muslimani, imamo prvoklasnu priliku da povedemo muslimane širom svijeta, razvojem jedne islamske jurisprudencije koja je istinski islamska, a koja, opet, odgovara modernom društvu, kakvo je naše, kao i 21. stoljeću. Možemo u prvi plan iznijeti ranije zapostavljene aspekte Poslanikovog modela, kao što je model rješavanja konflikata, model ženskih prava, čak i prava životinja i interesa zaštite okoliša.

Možemo dokinuti kulturne običaje iz prošlosti i uživati u svom prisustvu u ovoj zemlji, tako što ćemo iznova otkriti islam kao modernu religiju, kakva on i jest. I ako nam kažu da su islam i demokratija nekompatibilni, ili da je islam nekakva teokratija – čime protivrječi osnovnom ustavnom principu ove zemlje o odvajanju crkve i države – jednostavno bih ih uputila na moje članke o ovim pitanjima na web-stranicama Karamah.<sup>1</sup>

1 Pogledati [www.karamah.org](http://www.karamah.org). Karamah je organizacija Muslimanskih pravica za ljudska prava. Vidjeti, naprimjer, dio „Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy“, u *Border Crossings: Towards A Comparative Political Theory*, Fred Dallmayr (ur.) (Lexington Books, 1999), str. 61-87. Jedna ranija verzija je objavljena u *Case Western Reserve Journal of International Law*,

Muslimani su bili u Americi i prije nego što su Sjedinjene Američke Države rođene. Pomagali smo da se ova zemlja gradi, pomagali smo rođenje njenog pokreta za građanska prava. Mi smo doktori, advokati, poslovni muškarci i žene, inženjeri i profesori. Mi ćemo i dalje ulagati trud.

A što se tiče pokušaja da nas podruguju, ja imam za to jedan jednostavan američki odgovor: Mi ćemo to prevladati.

---

(1992) 24:1 i *Islamic and American Constitutional Law: Borrowing Possibilities or a History of Borrowing*, *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* 492 (1999).





## 8.

# Religijski i građanski propisi o braku u Sjedinjenim Državama

*Richard J. Jones*

TEMA: Mnogi Amerikanci danas preispituju pravičnost nekih aspekata američkih zakona, kao što su presude, ponašanje policije i korištenje moći poreza. Osjećamo potrebu da, osim uskog pitanja statusa islamskog prava na građanskim sudovima, bolje razumijemo i ono „zašto“ koje stoji iza „šta“ u našim zakonima. Kršćanski i muslimanski teolozi, poznavaoци temeljne svrhe prava, čak i ako ne mogu jedni druge uvjeriti o karakteru vrhovnog autoriteta koji se nalazi iza svih zakona, treba da ponude javnoj sferi glavne principe zbog kojih vjerujemo da su zakoni pravi.

Živim u okrugu Fairfax (Virginia) i porez na imovinu plaćam u tom okrugu. Međutim, američka Poštanska služba kao adresu mi je odredila Alexandriju (Virginia) – grad koji ne pripada nadležnosti okruga Fairfax. Dva vladina autoriteta dodijelila su mi dvije adrese – a ja sam jedan porezni obveznik, jedan poštanski primalac koji živi u jednoj kući. Ove dvostruke adrese nisu stvarale nikakve teškoće ili zabune. To je više nekakva



zabavna anomalija, moja lična antinomija. Međutim, mnogim ljudima u ovom svijetu izvor je tenzija i zabuna to što žive u preklapajućim jurisdikcijama i pripadaju im istovremeno. Isus iz Nazareta jednom je iskušan takvim problemom preklapanja. „Je li zakonito plaćati porez caru?“ – pitao ga je jednom sunarodnik Jevrej u rimskoj provinciji Siriji. Odgovorio je: „Pokažite mi novčić. Čija je slika na novčiću?“ Rekoše da je careva. Isus reče: „Onda, dajte caru carevo, a Bogu Božije!“<sup>1</sup>

Kako kršćani i danas razmišljaju o oprečnim zahtjevima koji nam se nameću od državnog i od privatnog područja, zahtjevima naših religijskih zajednica i zakona ove zemlje, mi se i dalje pitamo: „Šta je Isus mislio?“

U Sjedinjenim Državama zaista nastaju sukobi između zakona države i zakona posebnih religijskih zajednica. Uzmimo u obzir nekoliko primjera iz prošlosti:

- Kršćanski pacifisti, uključujući Braću<sup>2</sup> i Kvekere, odbijali su potčiniti se zakonu koji od muškaraca traži da se regrutiraju. S vremenom je zakon izmijenjen tako da onima, koji imaju prigovor savjesti, nudi alternativno služenje vojske.
- Jehovini svjedoci ustrajavaju na sudu da neće polagati zakletvu zastavi Sjedinjenih Država.
- Mormonski zakon prvobitno je dozvoljavao poligamiju, što je u suprotnosti s državnim zakonom koji zabranjuje takve brakove. Mormoni su se, s vremenom, prilagodili državnom zakonu.
- Kršćanski svećenici tražili su izuzeće da svjedoče na sudu o tome šta su im rekli pokajnici koji su privatno ispovijedali svoje grijehе.

---

1 Gospel according to Mattew, chap. 22 (Evangelje po Mateju, poglavlje 22, prijevod na engleski) Eugene H. Peterson, *The Message: the Bible in Contemporary Language* (Colorado Springs: NavPres, 2002), str. 1789.

2 Braća – naziv za više ogranaka evangelističkih crkvi, anabaptističkog korijena. (Prim. prev.)

Zato nismo baš toliko iznenađeni što slučajevi koji sada dolaze pred sud, a u kojima su, navodno, islamsko bračno pravo i pravo razvoda u sukobu s određenim elementima porodičnog zakona neke države Sjedinjenih Država. Strane u sporu ne moraju se usaglasiti oko toga ko može pokrenuti razvod, o prihvatljivim dokazima, temeljima za razvod i principima pravedne raspodjele imovine i starateljstva nad djecom. Mogu se mimoilaziti i oko toka koji korpus zakona će primijeniti sudija.

A šta da kažemo o situacijama gdje religijski i državni zakoni propisuju dužnosti, prava i pravne lijekove koje nam naš lični status daje, ali se njihovi propisi ne slažu? Zakonodavstva nekoliko država odgovorila su na ovo pitanje tako što su zabranila sudijama da razmatraju zakon religijskog korupsa, a posebno ciljajući na islamski. Je li samo po sebi očigledno da u slučaju sukobljenih procedura ili odredbi, državni zakon preteže, jednostavno zato što država ima moć prinude?

Ili, je li moguće da je u naše vrijeme samoj državi tako potrebno legitimiranje i lojalnost, da mora opet saslušati izvore autoriteta poznate religiji, uključujući i religiju manjina? Danas mnogi Amerikanci preispituju presude, kritiziraju ponašanje snaga provedbe zakona, pa čak i pravedno korištenje moći opozivanja. Ovi izazovi principima, koji su u osnovi današnje administracije američke pravde, ukazuju mi na to da, izvan uskog pitanja statusa islamskog prava na građanskim sudovima, imamo potrebu da bolje shvatimo ono „zašto“ koje stoji iza „šta“ u našim zakonima. Možda je vrijeme da građani čuju teologe prava.

### *Neuspjeh amandmana pod imenom „Spasimo našu državu“ iz 2011. na Ustav Oklahome*

Godine 2010, zakonodavstvo države Oklahome preporučilo je da glasači usvoje jedan amandman na Ustav. Nakon što je dobila

mного publiciteta, ova mjera je dobila saglasnost 70% onih koji su glasali. Cilj amandmana bio je da se državnim sudijama, kada donose presude u slučajevima koji dođu pred njih, zabrani da „uzimaju u razmatranje strane ili šerijatske propise“. Citirane su riječi senatora te države, Anthonya Sykesa, „sponzora“ predloženog ustavnog amandmana, kojima objašnjava da je svrha zabrane sudovima da razmatraju sve religijske propise, a da se šerijat koristi samo kao primjer.

Ovaj potez u Oklahomi izazvao je, razumljivo, uznemirenost među muslimanima. Doimao se kao glasnik budućeg maltretiranja. Muneer Awad, direktor odjela za Oklahomu u Vijeću za američko-islamske odnose, podnio je tužbu i tražio pomoć. Naveo je niz povreda prava: amandman diskriminira njegovu religiju i izlaže je negativnom odnosu, stigmatizira njega i druge muslimane, onemogućava sud za ostavinsko pravo da izvrši njegovu posljednju volju i testament (koji sadrži upute na šerijatsko pravo), čime ograničava pomoć koju muslimani mogu dobiti s državnih sudova Oklahome i povećava klupko problema između vlasti i njegove religije.

Javni pravobranitelj Sjedinjenih Država objavio je da će osporavati oklahomski zakon kao protivrječan Ustavu Sjedinjenih Država. U januaru 2011, Deseti apelacioni američki sud u Denveru potvrdio je naredbu Američkog okružnog suda kojim se zabranjuje da amandman iz Oklahome stupi na snagu. Po mišljenju apelacionih sudija, ovaj amandman jasno je neuspjao, zato što pravi diskriminaciju među religijama. Ne tretira jednako sve religije. Neutralni odnos prema religijama, podsjeća nas Apelacioni sud, „je sasvim jasna naredba Klauzule o nemiješanju religijske stvari“ iz Ustava SAD-a. U ovoj odredbi kaže se da Kongres ne može donositi zakone o uređivanju religije.

Uočavam dva posebno zanimljiva elementa u ovom slučaju.

Nalazim očiglednu kontradikciju između dvije povrede od kojih Mr. Awad traži zaštitu. Jedna je „povećanje klupka proble-

ma između vlasti i njegove religije“. Druga je ograničavanje pravne pomoći koju bi u budućnosti mogao zatražiti od sudova u Oklahomi. Je li ovo uobičajno u pravnim sporovima: navesti više povreda prava, u nadi da će sudija uvažiti barem jednu od njih? Moguće je da se ovdje – kako kod Mr. Awada, tako i kod šire američke muslimanske zajednice – radi o sasvim ljudskoj ambivalentnosti, između želje da ih se ostavi na miru i želje da vlast bude na njihovoj strani onda kada je trebaju?

Ispostavilo se, zanimljivo, da se dio presude Apelacionog suda odnosi na upotrebu riječi „drugi“ u Zakonu Oklahome. Predloženi ustavni amandman zabranio bi sudovima da razmatraju „pravila drugih nacija ili kultura“. (Potom se dodaje: „Sudovi, posebno, neće razmatrati međunarodno ili šerijatsko pravo.“)

Apelacioni sud zaključio je da riječ „drugi“ podrazumijeva bilo koju kulturu, uključujući i religijsku, a koju zakonodavstvo smatra dijelom *domaće* kulture ili čija pravna pravila *oklahomska* kultura *ne* zabranjuje. Samo drugim kulturama zabranjuju se propisi. Sudije su razmatrale žalbe na osnovu gramtike. Govoriti o „drugim nacijama“ i „drugim kulturama“, kažu oni, suštinski znači razlikovati ih od poznate, bliske, lokalne, vladajuće kulture ili nacije. „Drugi“ podrazumijeva nešto izvana, ne iznutra; nešto daleko, ne nešto pri ruci; nešto tvoje, ne moje; njihovo, ne naše.

Pretpostavljam da je pažnju sudija na ovu diskriminirajuću riječ „drugi“ povećala jedna generacija teorije društvene nauke o jastvu koje se oblikuje u odnosu na druga jastva. „Podrugojačenje“ je ušlo u vokabular propovjednika i predvodnika raznolikosti u mjestu u kojem ja živim. Vidim da se sad konstruiranje „drugog“ smatra pogrešnim činom. Pitanje identiteta je veliko. Jesam li ja ono što drugi kažu da jesam ili sam ja onaj za kojeg Bog kaže da jesam?

Paralelno moramo postavljati pitanje o državnom zakonu koji od nas traži lojalnost. Je li zakon ono što zakonodavci i sudije kažu da jest ili je zakon ono za šta Bog kaže da jest?

## *Islamski razvodi i brakovi na američkim porodičnim sudovima*

Glavno životno područje u kojem se američki muslimani obraćaju za pomoć je u najtemeljnijoj od svih institucija – braku. Bračno pravo je oblast gdje muslimani imaju priliku tražiti od američkih sudova da provode presude islamskih pravnih autoriteta, bilo da su oni vani ili u ovoj zemlji. Naučnice iz organizacije Karamah skupile su zanimljivu zbirku slučajevu u kojima su državni sudovi razmatrali predbračne ugovore, odluku o razvodu ili vjenčane listove koje su izdali neki islamski pravni autoriteti. U ovim slučajevima, državni sudovi morali su odlučiti da li da nametnu provedbu, odbiju razmatrati slučaj ili sami tumačiti islamski pravni postupak koji im je predočen.

Neki slučajevi su, zapravo, međunarodni. U jednom slučaju koji je rješavao Vrhovni sud Marylanda (*Aleem v. Aleem*, 2011), žena je građanskom sudu podnijela zahtjev za pravnu rastavu. Muž je podnio protivzahtjev, tražeći da se njena tužba odbaci, a četiri mjeseca kasnije otišao u Ambasadu Pakistana u Washingtonu i predao u pismenoj formi trostruki proglas razvoda. Prije 20 godina, ovaj se par vjenčao u Karačiju, tako da se muž sada obratio institucijama pakistanskog porodičnog prava i tražio razvod od svoje žene po islamskim uvjetima, koji su uključivali i to da se njegova penzija koju dobija od Svjetske banke zaštititi od njegove žene. Praktično, svaka strana u ovom bračnom sporu tražila je razvod po različitom pravnom korpusu – ona po porodičnom pravu Marylanda, a on po Arbitražnom vijeću Karačija, koje ima nadležnost u pitanjima braka. Žena je davala prednost nagodbi koja bi se, eventualno, mogla postići pred sudovima Marylanda, gdje bi se bračna imovina podijelila i koji bi joj omogućili i udio u muževljevoj penziji, vrijednoj milione dolara. Apelacioni sud Marylanda smatrao je da prvostepeni sud u Marylandu, kada je donosio odluku, nije omogućio mužu da

dovede svjedoka, stručnjaka za islamsko pravo kojeg je našao u Londonu. Apelacioni sud bio je uvjeren da zna dovoljno o islamskom pravu, tj. da samo muž ima isključivo pravo na *talak* (razvod koji pokreće muž). Apelacioni sud odbio je uplitati se i razmatrati pakistanski bračni ugovor, što se obično čini prema sudovima i propisima stranih država. U Marylandu su, čini se, smatrali da se strani propisi sukobljavaju s temeljnom politikom Marylanda i da se, stoga, ne mogu razmatrati.<sup>3</sup>

U drugim slučajevima, američki državni sudovi smatrali su da je prikladna pravna provedba islamskog bračnog ugovora. Okružni sud Fairfaxa (Virginia) je 2006. vodio brakorazvodnu parnicu gdje se morao razmatrati jedan islamski bračni ugovor sačinjen u Virginiji. Postavilo se pitanje odredbe o prvobitnom bračnom daru (*mehr*) koji daje muž i o isplati mnogo većeg *mehra* u slučaju muževljeve smrti ili razvoda od žene. Jedna strana prigovorila je da ovaj sud ne treba nametati provedbu ovog ugovora zato što nije znao navesti vrijeme kada se izvršava druga isplata. Sud je donio odluku da bračni ugovor nije „ništavan zbog neodređenosti ili zbog nedostatnog razmatranja“.<sup>4</sup>

U brakorazvodnoj parnici iz 1993. između muslimanskog bračnog para, na jednom državnom sudu u New Yorku, nađeno je dovoljno presedana da se omogućiti izvršenje bračnog ugovora koji govori o religijskom odgoju djece.<sup>5</sup>

Shareefa al-Khatib, u Washingtonu, DC, poznata naučnica i aktivistkinja, navela je nekoliko tema koje se ponavljaju i koje će vjerovatno biti utvrđene odredbama bračnog ugovora između muslimana. Popularne odredbe koje se zahtijevaju su: pravo na pokretanje razvoda, iznos odgovarajućeg *mehra* i odgođena isplata, odricanje od prava ženidbe drugom ženom, naknada za kućne

3 John H. Mansfield, „Marriage in Pakistan – Divorce in Maryland – A Sequel“, web-stranice *Karamah*, pregledano 25. 2. 2013.

4 Abdallah v. Sarsour, 2006 WL 1134034 (Va. Cir. Ct. Mar 20 2006), Court: Circuit Court of Virginia, Fairfax County, web-stranice *Karamah*, 25. 2. 2013.

5 Jabri v. Jabri, 193 C.E.2d (1993).

poslove, sloboda žene da radi i zarađuje izvan kuće, saglasnost da žena napusti fakultet kada rodi dijete i utvrđivanje mjesta prebivališta.

Prije deset godina, Asifa Quraishi i Najeeba Syeed-Miller napravile su istraživanje objavljenih slučajeva američkog porodičnog prava i intervjuirale muslimanske advokate koji rade u tom području. Otkrile su da državni sudovi saslušavaju sve veći broj slučajeva u kojima se dvoje muslimana spore oko svog predbračnog ugovora, s tvrdnjama da nisu bili ispunjeni zahtjevi valjanog braka, u kojima se traži da se odredi starateljstvo na djecom ili zahtijeva finansijska nagodba, bilo po islamskim propisima o *mehru*, bilo po američkim propisima o podjeli imovine i prihvatljivom finansijskom izdržavanju. Quraishi i Syeed-Miller zaključuju: „Kako raste populacija druge generacije i rođenih američkih muslimana i kako sve više muslimanskih brakova završava u parnici pred američkim sudovima, možemo vidjeti da se sve više slučajeva u čitavom pravnom spektru bračnog života dešava ovdje, u SAD-u. U tim slučajevima, više nema pozivanja na druge nacije i američke sudije suočavaju se s pitanjem kako tretirati islamsko porodično pravo u kontekstu parničara iz jedne od domaćih religijskih manjina.“<sup>6</sup>

U novije vrijeme je Maha Alkhateeb, kćerka Shareefe al-Khatib, zaključila da se predbračni ugovori između muslimana na američkim građanskim sudovima često smatraju provedivim ugovorima, pod uvjetom da se sud ne uvlači u diskriminaciju protiv jedne religije, npr. daje pravo religijskog odgoja djece ili, na suprotnom kraju, traži da se prekrši javna politika Sjedinjenih Država i, naprimjer, dopusti poligamija. Odredbe koje se tiču rodni uloga, obavljanje dužnosti u domaćinstvu i zadovoljenje seksualnih potreba obično se na građanskim sudovima izostavljaju kao stvar dogovora, a ne ugovora. Najčešće se od građanskih

---

6 Quraishi i Syeed-Miller, „No Altars: a Survey of Islamic Family Law in the United States“, u *Women's Rights and Islamic Family Law: Perspectives on Reform*, Lynn Welchman (ur.) (London: Zed Books, 2004), str. 211f.

sudova traži provedba odredbe o *mehru* – daru koji muž daje ženi, a koji se može isplatiti prije braka, odmah nakon sklapanja, nakon dužeg perioda ili poslije razvoda – posebno ako je iznos *mehra* visok.<sup>7</sup>

## *Svrha građanskog prava*

Divim se strpljenju, kreativnim analogijama i jasnom izražavanju pravnika koji rade na tome da uklope islamske pravne ideje i procedure u slagalicu američkog građanskog prava.

Cijenim to što me je dr. Sayyid Muhammad Syeed jednom podsjetio da šerijat obuhvata i pravila lijepog ponašanja: poslanik Muhammed poučavao je svoje sljedbenike da piju vodu u tri maha, a ne u jednom velikom gutljaju, da prvo ulaze u džamiju desnom, a ne lijevom nogom. Uvažavam princip koji sam čuo od jednog svog učitelja, dr. Mohamada Adama el-Sheikha, člana Fikhskog vijeća Sjeverne Amerike, da islamsko pravo usmjerava izbore američkih muslimana u onim oblastima u kojim ih ni građansko pravo ne upućuje i koje ni krivično pravo ne propisuje. Šerijat upućuje muslimane u golemom prostoru dopustivih moralnih i estetskih izbora, tamo gdje im je potrebna Božija uputa.

Ono što najviše cijeni je to što ovi učenjaci ukazuju na to da se treba kloniti svih činjenica gdje postoji neodlučnost ili spor između strana i ići ka pretpostavljenom temeljnom stavu gdje se sve strane potčinjavaju Božijoj uputi. Ideja da svoje ljudske sporove potčinimo Božijoj volji vraća me našoj potrebi da vjerujemo u legitimnost ljudskog zakona – bilo da ga donosi sudija, zakonodavno tijelo ili da ga provode izvršni organi.

Kada zakon mora osporiti ljudima nešto za što oni misle da im pripada, obično ljutito uzvraćaju: „Ko to kaže?!“ Kada ljudi tako viču ili gundaju, oni ne samo da pitaju: „Ko kaže da je to

---

7 Maha Alkhateeb, *Islamic Marriage Contracts: A Guide for Legal Professionals, Advocates, Imams, and Communities* (Peaceful Families Project, 2012).



zakon?“ Oni, također, pitaju: „Odakle potječe taj zakon?“ A time se približavaju pitanju: „Je li taj zakon pravi zakon?“

Možda zvuči čudno pitati: „Je li zakon pravi?“ Pa ipak, mi, voljni da budemo upućeni, pitamo. Ako će zakon biti naš vodič, moramo znati da li vjerovati vodiču. Država koja provodi zakon zemlje može imati legitimnost kod građana, samo ako se ti građani pouzdaju u izvor tog zakona.

I kršćani i muslimani upozoravani su na opasnost idolopoklonstva. Nećemo miješati državu s Bogom. Međutim, moramo vjerovati da su država i njeni zakoni koje poštujemo – od Boga ili Božiji ili, barem, Bogu prihvatljivi.

Ovdje zakon susreće vjeru. Sad ne mislim na očigledni susret na nivou građevinske dozvole za džamiju ili predbračnih ugovora za koje se traži sudsko izvršenje. Ovdje više mislim o susretu na nivou temelja. Govorim o etičkim temeljima – koji se obično ne spominju u sudnicama. Na podzemnom nivou naših neizgovorenih pretpostavki i najdubljeg povjerenja, sve što mislimo da znamo o Božijem naumu za ovaj svijet utječe na vlast, na zakonitu moć države da vrši zakon zemlje.

Ako smatramo da je Božija volja da radimo ono što je *halal* i izbjegavamo ono što je *haram*, onda moramo biti uvjereni da je Bog zadovoljan modelima, datim u državnim zakonima propisanim za naše društveno ponašanje. U građanskom, kao i u islamskom pravu, u crkvenim kanonima o braku kao i građanskom zakoniku o braku, zakon je u osnovi propisa koje moramo tražiti.

Isma'il R. al-Faruqi, Taha Jabir al-Alwani i njihovi nasljednici, čija je djela objavljivao Međunarodni institut za islamsku misao, neprekidno se pitaju o svrsi prava, odnosno zakona. Bog, koji je Samilostan, namijenio je milost i daje uputu. Stoga, propisi koji se izvode iz Kur'ana i sunneta nisu improvizacije, nego moraju služiti svrsi koju im je Bog dao. Prema mišljenju Mohammada Hashima Kamalija, bivšeg profesora prava na Međunarodnom islamskom univerzitetu Malezije, islamski zakon teži „uspostaviti

pravdu, ukloniti predrasude i olakšati teškoće“ među ljudima. Kamali kaže da se koristi Božijeg zakona, čije suštinske interese islamsko pravo osigurava, mogu navesti: „vjera, život, porodica, um i imetak“. Društvo i pojedinci mogu preživjeti samo ako opstanu vjera, život, porodica, um i imetak. Zabranjena ponašanja ugrožavaju vjeru, život, porodicu, um i imetak. Odobrena ponašanja štite religiju, život, porodično blagostanje, štite znanje i štite imetak.<sup>8</sup>

Neki među nama vjeruju da se Božija volja najbolje može sažeti u dvostrukoj zapovijedi da moramo voljeti Gospodara, našeg Boga, svim svojim srcem, umom i snagom svojom, a svog bližnjeg kao samog sebe. Ako je Isus bio u pravu kada je ovo sažeo u Mojsijevom zakonu, onda moramo provjeriti svako ljudsko djelo izrade i provedbe zakona po mjeri u kojoj nam taj zakon pomaže da volimo Boga i volimo našeg bližnjeg.

U Sjedinjenim Državama i drugim zemljama, nije dovoljno hvastati se vladavinom prava, ako zakoni samo bilježe uvjete primirja između konkurentskih interesa. Nije dovoljno reći parničarima, podnositeljima tužbi i vlasnicima imetka: „Izvinite, oni su dobili glasove. Oni prave zakone. To je volja većine, sviđalo vam se to ili ne.“ Građane treba uvjeriti da zakoni kojima se pokoravaju nisu samo volja većine i da ih ne čine samo presedani. Želimo se uvjeriti da je zakon u skladu s voljom Jednoga, Onoga ko je savršeno mudar, ko ima konačnu vlast i savršenu ljubav.

Naravno, mi moramo imati zakon koji se može provesti, tako da se očuva mir između suprotstavljenih interesa i obaveza. Ja i dalje vjerujem da je Američki ustav koristan da obuzda državu u primjeni neophodne prisile u svrhu održanja poretka i zaštite građana, a kako bi mogli težiti dobrom životu, pojedinačno i u okviru svojih dobrovoljnih udruženja. Kao kršćanin koji priznaje postojanje grijeha, dodajem da nam je u našoj zemlji zakon potreban i da predstavlja dobro ogledalo kako bismo mogli

8 Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), str. 4.

vidjeti vlastite greške. Potreban nam je i da gradimo naše živote na Zemlji kako bismo se pripremili za život u vječnom Božijem prisustvu. Želimo zakon koji čini više od pukog održanja mira.

Ako ste američki muslimani, možda nas, jednako tako, želite podsjetiti da zakon zemlje treba spriječiti nanošenje zla vjeri, životu, porodici, umu i imetku. Vi ćete pomno pregledati svaki građanski ili krivični zakon da vidite da li ima izgleda za ova dobra kojima se nadate. Možete s pravom propitivati ili tražiti da se odbaci svaki građanski ili krivični zakon koji, kako se vama čini, šteti ovim ciljevima.

### *Prvi princip građanskog prava*

Sada se približavamo prvim principima. Možda nećemo nikada jedni druge potpuno uvjeriti u naše najdublje principe, one kojih se ne možemo odreći.

Muslimani mogu biti još uvjereniji da je ono što nam je Bog najjasnije pokazao – Njegova volja i da je u Kur'anu i sunnetu ova Božija volja izrečena i dokazana, ne ostavivši mjesta za neodlučnost. Naša uloga je da joj se rado potčinimo, birajući *halal* i kloneći se *harama*.

Kršćani se mogu odvažiti i vjerovati da nam je Bog, naš Stvoritelj, pokazao ne samo Svoju volju nego i Svoju prirodu. Mi možemo vjerovati da smo u Isusu Kristu dobili ne samo savršeni primjer svetog ljudskog života nego i primili žrtvu Božiju, tako da možemo imati moć da i sami budemo sveti i prihvaćeni.

Muslimani, kršćani i mislioci drugih religija možda nikada neće jedni druge uvjeriti u prirodu tog najvišeg autoriteta koji stoji iza zakona. Možemo nastaviti izučavati Božiji zakon u odvojenim radionicama. Međutim, uporedni rad, da izvedemo principe iz naših korpusa zakona, mogao bi možda biti neki zajednički doprinos načinu na koji državni zakon funkcionira.

Sudije na građanskim sudovima, kada primjenjuju zakon na nove okolnosti i u svjetlu novog znanja, moraju negdje naći principe koji će ih usmjeriti. Sviđa mi se autoritativni ton pravnih principa kao što su „najbolji interes djeteta“ ili „odgođena pravda je osporena pravda“. Međutim, odakle dolaze takvi principi? Oni nisu univerzalno uočljivi. Takve doktrine u državnom zakonu odjek su nečeg dubljeg, nečeg starijeg. Tvrdim da su oni koji formuliraju takve pravne doktrine – čak i ako bi ih taj termin mogao uvrijediti – teolozi prava.

Kada se neki teolog američkog prava spotakne o poveliki pravni grumen, kao što je: „Tvoje pravo na slobodno izražavanje prestaje na mjestu gdje tvoja pesnica dotiče moj nos“, naslućujem da je naišao na neko staro pravno rudničko okno ili hrpu jalovine gdje su prije radili teolozi. Izreka o nosu poprilično zvuči kao da su riječi Mojsija ili Isusa: „Voli svog bližnjeg kao samog sebe.“

Također, muslimanski teolozi prava zaranjaju duboko u opsežne zbirke hadisa i poetske valove Kur'ana. Iznose *mekasid eš-šeri'a*, ciljeve prava – grumene milosti i uputstva – ili principe očuvanja vjere, života, porodice, uma i imetka.

Svremenom, neki teolozi američkog prava, koji su pretraživali intelektualno tržište, mogli su pokupiti poneki islamski grumen. Može se zamisliti da, nakon pobližeg ispitivanja, američki zakon možda usvoji jedan ili više njih, dodavši ih uz ciljeve zakona prethodno skupljenih od Georgea Masona, Jamesa Madisona ili Johna Marshalla.

Kada neko od nas u SAD-u, bio musliman ili kršćanin, nađe kakav sitan a jezgrovit uzorak, iskaz relevantan za neko pitanje koje muči javni prostor, ne treba ga gomilati u zasebno rudničko okno. Zašto ga ne iznijeti iz radionice i pokazati javnosti, da ga ona ispita? Nedavno donošenje Deset zapovijedi na granitnoj steli u sudnicu državnog suda u Birminghamu (Alabama), možda je bio nespretan pokušaj. Stare istine možda bolje izgledaju ako ih se izrazi u novim iskazima – novopronađenim

grumenima. Zar nije neki vašingtonski trust mozgova, neki od naših univerzitetskih ili sjemenišnih kampusa bolja tržnica za teologe religijskog prava gdje će razmjenjivati glavne principe s teolozima državnog prava? Pošto danas postoje nove stvari gdje je islamsko pravo neutralno, a građansko sputano – naprimjer, genetičke manipulacije, elektronski nadzor ili potpomognuto samoubistvo – onda dopustimo da javnost čuje šta je, prema vašem mišljenju, duboki zakon, koji već postoji iza rupa u našim eksplicitnim propisima.

Javni prostor je bučno mjesto. Mnogi prodavači ideja obraćaju se građanima i donosiocima odluka, kao da smo mi kakva atomizirana populacija racionalnih tragalaca koje zanima samo vlastiti interes. Kršćanski i muslimanski teolozi prava imaju nešto bolje da ponude. Kao oni koji vjeruju u jednog Boga, mi nikada nećemo zastupati samo sebe ili vlastite interese. Naše vođstvo neće ići samo do ruba ili do finansijskih naknada nakon razvoda. Bog ima više ciljeve za državni zakon. Šta god da smo opazili u Božijoj dubokoj svrsi, široj svrsi prava, to se mora izviknuti i u javnom prostoru.



## 9. Kur'an i sljedbenici Knjige

*Seyed Amir Akrami*

TEMA: Kada Kur'an određeni segment čovječanstva naziva „sljedbenicima Knjige“ (*ehl el-kitab*), na šta se misli i za šta ih smatrati? Za razliku od komentatora koji su ovaj termin toliko proširili da obuhvata i druge narode koji imaju sveti tekst, zoroastrijance i hinduiste, u ovom užem tumačenju kur'anskih ajeta koji sadrže termin *ehl el-kitab*, pod njim se podrazumijevaju samo Jevreji i kršćani Mekke i Medine. Za razliku od komentatora koji smatraju da se Poslanikov stav prema Jevrejima i kršćanima promijenio od naklonjenog i pomirljivog u Mekki ka negativnom i strogom u Medini, u ovom tumačenju nalazi se da i ranija i kasnija poglavlja jednako cijene neke članove obiju grupa kao bogosvjесne, a osuđuju druge članove obiju grupa kao Bogu nepokorne. U svom najširem značenju, *kitab* znači Božije uputstvo.

U našem turbulentnom svijetu religijskog, kulturnog i političkog nasilja, nepovjerenja i nerazumijevanja, međuvjerski odnosi od najvećeg su značaja i najviše vrijednosti kao jedan od hitnih i važnih zadataka onih ljudi koji teže unapređenju mira, pomirenju i međusobnom razumijevanju. Pored tamne strane naših

religijskih historija i teologija, mi, nasreću, imamo i značajne re-surse konstruktivnih i zdravih načina rješavanja problema i pitanja s kojima se svi suočavamo. U ovom kontekstu, odnosi između muslimana i sljedbenika drugih religijskih tradicija zauzimaju ključno mjesto u oblikovanju dinamike odnosa između različitih važnih dijelova religijskog i političkog svijeta. Među najrelevantnijim kategorijama koje se koriste u razmatranju, formuliranju i oblikovanju ovih odnosa, oznaka „sljedbenici Knjige“ (*ehl el-kitab*) iznimno je važna, neophodna kategorija koja se, s islamskog stajališta, ozbiljno mora uzeti u obzir. Središnji status koji ova oznaka ima u tome kako islamske zajednice mogu ili moraju oblikovati svoje odnose s nemuslimanima, naglašen je time što je ova važna kategorija uključena u sve značajne izvore međuvjerskih diskusija, gdje je islam jedna strana u odnosima.

Ovo poglavlje nudi kratku studiju onog šta *ehl el-kitab* znači u Kur'anu i kakav stav musliman treba zauzeti prema ljudima tako opisanim. Naravno, o pitanju *ehl el-kitab* može se diskutirati u kontekstu hadisa, u pravnim djelima muslimanskih učenjaka ili s historijskog ili teološkog gledišta. Ovi i drugi zanimljivi pristupi ne spadaju u djelokrug ovog istraživanja. Najočigledniji razlog što se prednost daje Kur'anu kao izvoru koji će nam omogućiti shvatanje termina *ehl el-kitab* je taj što Kur'an zauzima najautoritativniji status među različitim izvorima znanja i nadahnuća u islamu. Svi drugi izvori, od hadisa do teologije ili jurisprudencije, moraju se razumijevati u svjetlu kur'anskih iskaza. Naprimjer, navodi se da je Poslanik rekao da se sve što je u njegovom sunnetu protivrječno Kur'anu – mora odbaciti.

## Značenje riječi „kitab“

Sada se okrećemo glavnim pitanjima o tome ko su „sljedbenici Knjige“ u Kur'anu i šta se muslimanima propisuje – kakav stav da zauzmu u odnosu na ljude na koje se upućuje kao na *ehl el-kitab*.

Prva stvar koju ovdje treba razmotriti jeste vidjeti šta pojam *kitab* znači u Kur'anu. Termin *kitab* ima korijen *k-t-b*, koji se uobičajeno uzima u značenju „pisati“, pa, stoga, *kitab*, kao imenica tog korijena, znači „pisanje“. Međutim, brzi pregled kur'anskih ajeta u kojima se ova i njoj srodne riječi koriste, skreće nam pažnju na to da ova riječ ne označava nužno tipično pisanje koje obično zahtijeva nešto čime se piše, poput pera ili olovke, ili nečega na čemu se piše, poput papira. Jedna od uobičajenih i čestih upotreba ove riječi u Kur'anu je u značenju propisa. Naprimjer, u 2:183 čitamo: „O, vjernici, propisuje (*kutiba*) vam se post, kao što je propisan bio i onima prije vas – ne biste li bogosvjescni bili.“<sup>1</sup> U drugom ajetu (3:53) moli se Bog: „Gospodaru naš! Mi vjerujemo u sve ono što si Ti objavio i slijedimo Vjerovjesnika. Upiši nas (*faktubna*) među one koji svjedoče.“ Očigledno, od Boga se ne očekuje da piše. Ono što se ovdje misli je moliti Boga da od nas „stvori“ one koji svjedoče ili nas „uključiti“ među njih. Također, u 3:181, koristi se *senektubu* od korijena *k-t-b*, gdje, opet, očigledno ne označava pisanje nego više „sačuvati, pohraniti“. Ista stvar može se naći u drugim ajetima, kao što su 4:81 i 7:156. U jednom zanimljivom ajetu (58:22) Kur'an govori o grupi vjernika kojima je Bog „upisao vjeru u srca njihova“, što može značiti „učvrstio“ ili „ojačao“. U nekoliko ajeta, što je zanimljivo, Bog u Kur'anu kaže da je Sebi „(*ketebe*) zapisao milost“ (6:12, 54). U 58:21 nalazimo: „Bog je zapisao: 'Prevladat ćemo Ja i Moji poslanici.' Zaista je Bog Svemoćan i Silan.“ I opet je, u ovim primjerima, očigledno da *ketebe* (pisati) ne treba uzimati doslovce. Ovi zaključci ukazuju na to da u Kur'anu postoje mnoge nijanse riječi *kitab* i njoj srodnih riječi koje se moraju uzimati u obzir ako želimo steći jasnu sliku o tome šta *kitab* u Kur'anu znači.

U širem smislu, Kur'an se, uz Toru/Tevrat i Evadžija/Indžil, predočava kao knjiga. Ovo je tema koja se stalno ponavlja, a čija značenja moramo istražiti kako bismo razumjeli šta termin

1 Prijevod Kur'ana (na engleski, *prim. prev.*) korišten u ovom poglavlju je *The Quran* M. A. S. Abdela Haleema (Oxford University Press, 2004).



„sljedbenici Knjige“ znači u Kur'anu. Daniel Madigan uradio je vrijednu studiju „o slici Kur'ana o sebi“<sup>2</sup> koja nam ovdje može pomoći da steknemo bolje saznanje o tome šta *kitab* znači u Kur'anu. Njegov opći zaključak, izveden iz pomne analize Kur'ana, jeste da je „*kitab* simbol za Božije znanje i autoritet, znak obećanog trajanja božanske upute“. Prema ovom gledištu, *kitab* u Kur'anu više podrazumijeva proces nego proizvod, više glagolsku imenicu nego neku konkretnu imenicu.

Ovo tumačenje termina *kitab*, koje opravdava polivalentnu upotrebu u Kur'anu koju smo upravo ispitali, ima bitne posljedice po naše shvatanje termina *ehl el-kitab*. Naglasak je na kontinuiranoj uputi koju Bog daje čovječanstvu u različitim historijskim momentima, na različite načine, a ne na neki fiksni kanon ili zatvoreni korpus. „To je“, kako Madigan kaže, „simbol jednog procesa trajnog Božijeg bavljenja ljudima – jedno djelovanje koje je bogato i raznoliko, a opet tako direktno i konkretno u svojoj uputi, da se nikada ne može shvatiti kao fiksni kanon niti ograničiti između dvije korice.“<sup>3</sup>

Ovo shvatanje *kitab*a trebalo bi primijeniti sada kada počinjemo promišljati ko je *ehl el-kitab* prema Kur'anu. Postoji oko 30 ajeta u kojima Kur'an govori o „sljedbenicima Knjige“, oko 25 puta kada ih spominje kao „one kojima je data Knjiga“ i nekoliko mjesta gdje se spominju „oni kojima je Knjiga oporučena“. U nekim ajetima naglašava se ovo temeljno znanje: „Poslali smo vam poslanika od vas da vam kazuje Naše objave, da vas pročisti, da vas pouči Knjizi, mudrosti i [drugim] stvarima koje niste znali“ (2:151, 3:48, 164). U svim ovim slučajevima, više odgovara, smislenije je i relevantnije razumjeti *kitab* kao uputu i trajno bavljenje Boga ljudima. Stoga, termin „sljedbenici Knjige“ općenito označava svaku zajednicu koja je dobila božansku uputu

2 Daniel Madigan, *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton University Press, 2001), str. 191.

3 Daniel Madigan, *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, str. 178 i 191.

preko vjerovjesnikā. Shvaćen u ovom širem smislu, termin možda može obuhvatiti svaku ljudsku zajednicu, zato što je, prema Kur'anu, u „svakom narodu bio (poslan) poslanik“ (10:47). Ili: „Svakom narodu smo, bez sumnje, poslanika slali: 'Služite Allahu i klonite se Zla'“ (16:36).

Međutim, termin *ehl el-kitab* počinje konkretnije označavati starije objavljene religije koje imaju Sveti tekst, kao što su judaizam i kršćanstvo. Osim ovih dviju tradicija, u Kur'anu se spominju *medžusije* (22:17), pod kojima se podrazumijevaju pripadnici zoroastrijanstva, te Sabijci (2:62, 22:17). Među učenjacima vodi se diskusija da li i ove dvije tradicije uključiti u termin *ehl el-kitab* ili ne. S obzirom na historijsku činjenicu da su muslimani sarađivali s Jevrejima i kršćanima, te da su međuvjerski odnosi normalno postojali u kontekstu abrahamskih religija, trebalo bi usmjeriti pažnju na to šta Kur'an propisuje – kakav stav muslimani da zauzmu prema ljudima iz ovih dviju važnih religijskih tradicija.

Nesumnjivo, u Kur'anu postoje pozitivni i afirmativni ajeti o Jevrejima i kršćanima, kao što postoje i ajeti koji ih prekoravaju i osuđuju. Općenito govoreći, pozitivna i afirmativna spominjanja više se tiču kršćana nego Jevreja. Vrlo važan uvid, stečen iz temeljite sudije ovih ajeta, ukazuje na to da u Kur'anu ne postoji potpuno odbacivanje ili potpuno prihvatanje uvjerenja i prakse jevrejske i kršćanske tradicije. Kur'an govori o različitim jevrejskim i kršćanskim zajednicama, s različitim shvatanjima i moralnim težnjama, u različitim vremenima i kontekstima, od kojih su neke hvale vrijedne, a neke odbačene. Kur'anu se ne može pripisati ni korjenita potvrda ni totalna osuda judaizma ili kršćanstva.

## **Najvažniji ajeti koji sadrže termin “ehl el-kitab”**

Imajući ovu generalnu opasku na umu, želio bih obratiti pažnju na najvažnije ajete u Kur'anu koji spominju *ehl el-kitab*. U ovom

pregledu, vodit ću računa o hronološkom redu kojim su ajeti, o kojima je riječ, objavljivani Poslaniku, zato što neki naučnici tvrde da se Poslanikov stav prema Jevrejima i kršćanima mijenjao od pozitivnog i pomirljivog u Mekki ka negativnom i strogom u Medini. Moj zaključak je da nema održivog temelja za takvu argumentaciju.

Možda je prvi ovakav ajet u 28:51-55, gdje čitamo:

Mi smo im Našu Riječ dostavljali da bi se opomenuli. Oni kojima smo prije njih Knjigu dali vjeruju u nju i, kada ih im se govori, kažu: „Vjerujemo u to, ona je istina od našeg Gospodara. Prije nego je data, već smo u Njega vjerovali.“ Takvima će nagrada biti dvostruka zato što su postojani bili, suzbijali zlo dobrim, dijelili drugima ono čime smo ih Mi opskrbili i okrenu se kad god čuju lakomislen govor i kažu: „Nama – naša djela, vama – vaša. Mir s vama! Ne tražimo društvo neozbiljnih ljudi.“

Ono što se ovdje u Kur'anu cijeni jeste da su među ljudima kojima Bog daje uputu oni koji vjeruju u Kur'an, priznaju ga kao istinu i smatraju sebe onima koji se pokoravaju Bogu i vjeruju u Njega. Također im se pripisuju mnoga moralna ponašanja. Zanimljiva stvar u ovom ajetu – i mnogim sličnim – jeste da o njima Kur'an govori, s jedne strane, kao o „sljedbenicima Knjige“, a s druge, kao o „onima koji su na neki način prihvatili istinu“ datu u Kur'anu ili u Poslanikovom poslanstvu.

U izvanrednoj studiji o „kur'anskim kršćanima“,<sup>4</sup> Jane Dammen McAuliffe ispituje kako različiti istaknuti muslimanski komentatori Kur'ana tumače ovaj ajet i još sedam drugih ajeta u kojima Kur'an hvali sljedbenike Knjige općenito, a kršćane posebno. Opća tendencija među komentatorima je da ove pozitivne reference interpretiraju kao pohvalu onima koji su konvertovali u islam, kao što je Negus, Abdullah bin Selam ili Selman el-Farsi. Međutim, jednim vrlo upečatljivim pitanjem

---

4 McAuliffe, *Quranic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge University Press, 1991), str. 287.

naše se egzegete nikada nisu bavile: ako se u ovom ajetu ovi ljudi hvale kao oni koji su primili islam kao novu religiju, zašto onda Kur'an i dalje govori o njima kao o „sljedbenicima Knjige“? U ovom i sličnim ajetima nema apsolutno nikakvog tekstualnog nagovještaja na pretpostavljenu konverziju. Ajeti 29:46-47 zabranjuju muslimanima da raspravljaju sa sljedbenicima Knjige, osim na lijep način, osim s onima među njima koji su nepravedni. Čini se da je ovdje glavna ideja istaći razliku između dviju grupa sljedbenika Knjige (*ehl el-kitab*): onih koji su moralno čestiti i onih koji tlače muslimane i čine im nepravdu. Dalje ovaj ajet kaže: „Recite: 'Mi vjerujemo u ono što je objavljeno nama i u ono što je objavljeno vama; naš Bog i vaš Bog je Jedan, i njemu smo predani.'“ Iako je ovaj ajet objavljen u Mekki, on ipak pravi razliku između sljedbenika Knjige, ocjenjujući neke kao moralne, a neke kao tlačitelje. Ovo nas upućuje da odbacimo ideju koju neki naučnici iznose, a to je da je Poslanik u Mekki zauzimao pozitivan stav prema Jevrejima i kršćanima, a u Medini agresivan.

Kao što ćemo vidjeti, ovaj stav dalje podriva isto diskriminirajuće gledište koje Kur'an ima i u medinskim ajetima. Ajet 2:62, poznat po iznimnom pluralističkom stavu prema Jevrejima, kršćanima i Sabijcima, glasi: „Vjernici, Jevreji, kršćani i Sabijci – svi oni koji vjeruju u Boga i Sudnji dan i koji dobro čine – imat će svoju nagradu kod Gospodara svoga. Oni strahovati neće niti će tugovati.“ Neki muslimanski komentatori misle da je ovaj ajet derogiran ajetom 3:85, gdje Kur'an kaže: „A ako neko traži vjeru drugu osim islama, ona od njega neće biti primljena i on će na Onome svijetu biti među gubitnicima.“ Na drugom mjestu<sup>5</sup> iznio sam tvrdnju da kontekst ovog ajeta jasno pokazuje da ovdje „islam“ označava potčinjavanje Bogu, a ne konkretnu religiju koju je u historiji osnovao poslanik Muhammed. Stoga, u mjeri u kojoj se pripadnici drugih religija, a također i muslimani, potčinjavaju Bogu – oni jesu muslimani.

5 Seyed Amir Akrami, „Particularity and Universality in the Qur'an“ u *Communicating the Word: Revelation, Translation, and Interpretation in Christianity and Islam*, David Marshall (ur.) (Georgetown University Press, 2011).

Osim toga, muslimanski učenjaci općenito smatraju da se derogacija primjenjuje samo na pravna pitanja, a ovo nije pravno pitanje. Možda se time može objasniti zašto Allamah Tabatabai, u svom komentaru ovog ajeta, uopće ne diskutira pitanje derogacije i više naglašava da je „kriterij i razlog moralne plemenitosti i vrhunske sreće – istinska vjera u Boga i Sudnji dan te dobra djela... Nijedan od ovih naziva (religijske pripadnosti) nije od koristi onima koji ga nose i nijedna odlika ne vodi spasu osim smjerne poslušnosti Bogu (*'ubudijja*)“. Osim toga, valjanost drugih religija, spomenutih u 2:62, ponovo se eksplicitno naglašava u ajetu 5:69, ajetu koji nijedan komentator, koliko ja znam, ne smatra derogiranim.

Ajeti 2:105 i 109 ukazuju na poseban moralni nedostatak, a to je zavist, koja navodi neke ljude od sljedbenika Knjige (*ehl el-kitab*), to jest nevjernike, da ne vole ništa što je objavljeno muslimanima. Ajet 2:109 posebno spominje da mnogi pripadnici sljedbenika Knjige žele da vas (muslimane) vrate u nevjerništvo, nakon što im je istina postala jasna. Ali, opet, kao u 2:105, Kur'an ne generalizira. Osuda je usmjerena samo na one kojima je istina postala jasna, a opet pokušavaju vratiti muslimane u nevjernike. U svom komentaru, Tabatabai govori o nekim Jevrejima iz Medine koji nisu željeli da se ikakva objava spušta muslimanima, iz straha da bi mogli izgubiti privilegiju posjedovanja Knjige.

U nekoliko zanimljivih ajeta, Kur'an optužuje ekskluzivizam među nekim Jevrejima i kršćanima u vrijeme Objave. Ajeti 2:111-113 kažu:

Oni kažu i: „Niko neće u Raj ući, ukoliko nije Jevrej ili kršćanin.“ To su njihove puste želje. Reci [Poslaniče]: „Dajte dokaz, ako istinu govorite.“ Zapravo, svako ko se potpuno predaje Bogu i dobra djela čini, nagradu će svoju imati kod Gospodara svoga: takvi neće strahovati, niti će se žalostiti. Jevreji kažu: „Kršćani ni na čemu nisu.“ I kršćani kažu: „Jevreji ni na čemu nisu.“ A i jedni i drugi čitaju Knjigu, a tako govore samo oni koji ne znaju; Bog će im suditi na Dan ustanuća o onome u čemu su se razlikovali.

Naglasak je, jasno, opet na vjeri u Boga i dobrim, moralnim djelima kao glavnim činiteljima zajamčene i sigurne budućnosti. Da bi se muslimani odvratili od mišljenja kako mogu biti izuzeti od opomene, koja je reakcija na ekskluzivizam nekih od sljedbenika Knjige, Kur'an (4:122-125) naglašava da:

Mi ćemo primiti one koji vjeruju i dobra djela čine u rajske bašče, kroz koje teku vode, gdje će ostati zauvijek – istinito je obećanje od Boga dato! Ko istinitije od Boga govori? Neće ni po vašim nadama ni po onima sljedbenika Knjige: svako ko zlo čini zlim će mu se uzvratiti i neće naći nikog da ga zaštiti i pomogne mu, osim Boga; svi, bili muškarci ili žene, svako ko dobra djela čini i vjernik je, ući će u Raj i neće mu se nepravde učiniti ni koliko je trunčice. Ko je bolje vjere od onoga koji se potpuno predaje Bogu i slijedi vjeru Ibrahimovu, ko je iskren u vjeri? Bog je Ibrahimu uzeo za prijatelja.

U komentaru ajeta 2:111-113, Tabatabai podvlači da je „prava sreća oko istinske vjere i predanosti ili potčinjenosti Bogu“, pod čime jasno podrazumijeva da nijedna religijska pripadnost (pa ni islam) ne može biti sasvim dovoljna za nečiji spas.

Vrlo upečatljiv aspekt kur'anskog stava o sljedbenicima Knjige je stav o diskriminaciji koji se može naći u mnogim ajetima, kao što su: 3:69, 72, 75-77, 100, 110; 57:27; 59:2; 5:59, 64-66, 68-69, 80.

Ajet 3:69 ponavlja ono što smo već vidjeli u ajetima 2:105 i 109: „Neki od sljedbenika Knjige veoma bi voljeli da vas zavedu u nevjerstvo, ali oni samo sebe u zabludu vode, iako to i ne shvataju.“ Ovdje se osuđuje pokušaj nekih od sljedbenika Knjige da muslimane odvedu na pogrešan put, u zabludu. Kritika religije ili suprotstavljanje religiji nisu usmjereni protiv religije *per se*. U ajetima koji odmah slijede, može se vidjeti isto shvatanje. U 3:72, grupi ljudi od sljedbenika Knjige upućuje se kritika zbog toga što početkom dana vjeruju u ono što je muslimanima objavljeno, a onda to na kraju dana odbacuju. Problem je očigledno njihov

licemjerni stav prema muslimanima, čija je svrha oslabiti muslimansku vjeru i zajednicu. U ovom odlomku iz Kur'ana nailazimo na vrlo zanimljive ajete gdje se taj distinktivni stav vrlo jasno iskazuje. Kur'an (3:75-77) kaže:

Ima ih od sljedbenika Knjige koji bi ti, ako bi im povjerio gomilu zlata, vratili to netaknuto, ali ima drugih koji, ako im povjeriš i jedan dinar, vratili ne bi, osim ako nad njima ne bi stojao, jer ovi kažu: „Nemamo mi obaveze prema krivovjercima.“ Govore laži o Bogu i svjesni su toga. Ali, ne! Bog voli one koji zaloga se drže i svjesni su Njega, ali, onima koji prodaju zavjet Bogu i svoju vlastitu zakletvu za ništavnu cijenu – takvima nema udjela u budućem životu na Onom svijetu. Bog s njima neće govoriti niti ih pogledati na Dan ustanuća – On ih neće očistiti [od grijeha njihovih] – bolna muka ih čeka.

Ono što se ovdje osuđuje je moralni grijeh nekih ljudi od sljedbenika Knjige koji ne vraćaju zajam kada im se dâ. Takav njihov stav podupire uvjerenje da nemaju moralnu obavezu ili odgovornost prema onima koji nisu njihovi savjernici. Međutim, one koji nemaju ovaj porok i moralnu mrlju u vjerovanju i ponašanju, Kur'an naveliko hvali kao bogosvjesne (*mutteki*), a oni su najplemenitijeg morala i duhovnih vrlina koje se očekuju od svakog pobožnog čovjeka.

Drugi važan problem u mišljenju i ponašanju – opet samo nekih – ljudi od sljedbenika Knjige, a o kojem ovi i drugi ajeti Kur'ana govore, jeste da oni „prodaju zavjet Bogu i svoju vlastitu zakletvu za ništavnu cijenu“, što znači da oni svoju religiju ne shvataju ozbiljno. Druga oštra kritika, ovdje upućena, usmjerena je na „grupu“ ljudi od sljedbenika Knjige koji „govore laži o Bogu i svjesni su toga“.

Iz ovih ajeta jasno se može razabrati da Kur'an pravi razlike unutar sljedbenika Knjige (*ehl el-kitab*). On hvali neke kao bogosvjesne, a kritizira druge zbog moralnih nedostataka, lažnih vjerovanja, pripisivanja laži Bogu i drugih negativnih karakteristika koje nijedna religija ne odobrava.

U ajetu 3:100, opet se za neke od onih kojima je data Knjiga kaže da žele vratiti muslimane među nevjernike u vrijeme dok im Bog daje objavu i Njegov Vjerovjesnik živi među njima. Ovaj ajet rasvjetljava prethodne, 98. i 99, gdje se čini da Kur'an govori o „sljedbenicima Knjige“ uopće. Kontekst jasno pokazuje da se samo za grupu njih misli da pokušavaju vratiti vjernike s Božijeg puta i iskrivljuju istinu, iako znaju šta rade.

Isti razlučujući pristup „sljedbenicima Knjige“ naglašava se u ajetima 3:110, 113-115, gdje čitamo:

...Da i sljedbenici Knjige vjeruju, bilo bi bolje za njih. Jer, iako neki od njih vjeruju, većina ih krši zakon... Ali, nisu oni svi isti. Ima među sljedbenicima Knjige onih koji su čestiti, koji klanjaju noću i padaju ničice, koji vjeruju u Boga i Sudnji dan, koji naređuju da se čini dobro i odvrću od zla, koji se natječu u dobrim djelima. Oni su među ljudima bogobojažnima i neće im se uskratiti nagrada kakvo god dobro djelo urade: Bog zna ko Ga je svjestan.

U ovim ajetima vjera (*iman*) se pripisuje nekima među sljedbenicima Knjige (*ehl el-kitab*), dok se za mnoge druge misli da su nevjernici ili grešnici. Nije ništa suštinski pogrešno u njihovoj religiji. Ovdje se prekorava njihova grešnost ili nemoral (*fisk*). Ovdje su vrlo zanimljive pohvale upućene nekim sljedbenicima Knjige, gdje se oni opisuju kao čestiti, bogobojažni, odani, kao oni koji žure činiti dobra djela i koji su, što je najvažnije s gledišta Kur'ana, bogosvjesci (*mutteki*). Izričitija uputa na pohvalne vjerske odlike ne može se pripisati nekom čovjeku od kur'anskog stava koji se može naći u ovim ajetima o nekim sljedbenicima Knjige (*ehl el-kitab*). Nakon nekoliko ajeta, ista se gledišta ponavljaju u 3:199.

Jedan poseban ajet koji hvali kršćane je 57:27, gdje Kur'an kaže:

Mi smo slali druge poslanike da idu njihovim stopama. Nakon njih, poslali smo im Isaa, sina Merjemina; dali smo mu Indžil i ulili saosjećanje i milost u srca njegovih sljedbenika. Ali je



monaštvo nešto što su oni izmislili – Mi im ga nismo naredili, samo da traže Božije zadovoljstvo, pa ni toga se nisu valjano držali. Mi dajemo nagradu onima među njima koji vjeruju, ali su mnogi od njih prestupnici.

Ono što se ovdje hvali su saosjećanje i milost u srcima sljedbenika Isaa/Isusa i, također, umjereno monaštvo koje su osmislili da traže Božije zadovoljstvo. Naravno, postoji i blaga kritika da se oni toga ne pridržavaju kako treba. Međutim, na kraju krajeva, postoji jedna naglašena razlika između onih koji vjeruju i onih koji su grešnici. Nema suštinske kritike religije, nego odbacivanje grešnosti i, možda, pretjerivanja u monaškom životu.

Cijela 98. sura govori o „nevjernicima među sljedbenicima Knjige i mnogobošcima“ (98:1). Ovdje se, opet, pravi jasna razlika između *ehl el-kitab* općenito i onih među njima koji ne vjeruju. U svom komentaru, Tabatabai objašnjava da riječ *min* („od“ ili „među“) treba razumijevati kao riječ koja razlučuje ili diferencira (*teb'iz*), a ne riječ koja opisuje (*tebjin*). U 98. poglavlju, o kojem ovdje diskutiramo, *min* se javlja već u prvom ajetu. Ista distinkcija se može vidjeti i u ajetu 59:2.

Posljednja grupa ajeta koju ćemo ispitati je iz sure *el-Ma'ide* (*Trpeza*), pete sure u Kur'anu, ali koja je hronološki 112. sura objavljena Poslaniku, u Medini. Budući da su ovi ajeti među posljednjim objavljenim i imaju mnoge upute na sljedbenike Knjige (*ehl el-kitab*), zaslužuju posebnu pažnju.

Ajeti od 13. do 19. sadrže sljedeće glavne tačke: Mnogi među Jevrejima prekršili su zavjet i, posljedično, Bog je otvrdnuo njihova srca. Izopačili su značenja objavljenih riječi, a mnogi su bili i izdajice. Ipak, Poslanik je upućivao da se prelazi preko toga i da im se oprašta. I među kršćanima je bilo onih koji su zaboravljali na ono što im je rečeno da zapamte, a kao posljedicu Bog je među njih poslao neprijateljstvo i mržnju. I ovdje, Kur'an opet ne generalizira, ni u jednom slučaju, nego govori o grupama među sljedbenicima Knjige. Ono što se može izvesti kao zaključak

iz ovih ajeta jest da Kur'an ne odbacuje ove religije suštinski, nego identificira i osuđuje konkretne probleme u ponašanju njihovih sljedbenika kao što su iskvarenost, izdaja ili zaboravljanje onoga što ne bi smjeli zaboravljati. Sljedeći ajet govori da je Bog, zbog ovih problema, poslao Poslanika da im obznani i razjasni ono što su skrivali iz Svetog teksta. Ovo se, prema Kur'anu, dogodilo „nakon što neko vrijeme nisu slati vjerovjesnici“, kako ljudi ne bi rekli „...niko nam nije dolazio s radosnim vijestima ili da nas opominje“ (5:19).

Nema sumnje da je u ajetu 5:17 nedvosmisleno odbačena svaka identifikacija Boga s Mesihom, Merjeminim sinom. Učenjaci su raspravljali da li je ovo pravi opis kršćanskog vjerovanja o Isusu ili samo jedno posebno uvjerenje nekih kršćana iz vremena kada je Kur'an objavljivan. Međutim, za nas je ovdje od interesa to da 17. ajet naglašava Božiju moć, vlast i to da On sve stvara, što nije iskvareno ili odbačeno ni u jednom tumačenju božanskosti koja se pripisuje Isusu u različitim tumačenjima Boga u kršćanstvu.

Dalje u petoj suri nailazimo na 59. ajet koji kaže: „Reci: ,O sljedbenici Knjige, zar nam zamjerate to što vjerujemo u Boga, u ono što nam je objavljeno i ono što je objavljeno prije nas, a većina vas su nepokorni?‘“ I opet je ono zbog čega Kur'an prekorava sljedbenike Knjige to što zamjeraju vjeru vjernicima i što su neposlušni Bogu; i to se pripisuje mnogim sljedbenicima Knjige, ne svima. Nema suštinskog odbacivanja kršćanstva kao religije. Ajet 5:62 opet naglašava da je problem što se „mnogi od njih (*ehl el-kitab*)“ utrkuju u grijehu i mržnji, te jedu ono što je nedozvoljeno. U Kur'anu (5:64-66), isti stav zauzima se i u pogledu Jevreja:

Jevreji govore: „Bog je stisnute ruke“, ali, oni su ti koji su stisnute ruke i odbačeni bili zbog tog što su rekli. Ne, uistinu su Božije ruke širom pružene: On daje koliko On želi. Ono što je objavljeno tebi od tvog Gospodara zaista će povećati drskost i prkos kod mnogih od njih. A mi smo posijali neprijateljstvo i mržnju među njima do Dana ustanuća. Kad god oni raspale vatru rata, Bog

će je ugasiti. Nastoje širiti iskvarenost po Zemlji, a Bog ne voli iskvarene. Kad bi samo sljedbenici Knjige vjerovali i bili Boga svjesni, Mi bismo prekrili njihove grijeha i uveli ih u bašče užitka. Da su se držali Tevrata i Indžila i onog što im je objavljeno od njihovog Gospodara, bilo bi im dato obilje i odozgo i odozdo: neki među njima su na pravom putu, ali mnogi čine zlo.

Ono što je ovdje važno jeste to da 64. ajet opet pravi razliku između Jevreja riječima: „Ono što je objavljeno tebi od tvog Gospodara zaista će povećati drskost i prkos kod mnogih od njih“ – ne kod svih. I opet se kritizira prkos, drskost, i, možda, prema Tabatabaijevom mišljenju iz komentara ovog ajeta, to što su se Jevreji rugali muslimanima riječima da su Božije ruke stisnute.

Ajeti 65. i 66. još više razjašnjavaju da je problem kod sljedbenika Knjige (*ehl el-kitab*), ili, u svjetlu naše studije, preciznije rečeno, kod nekih od njih, bio taj što su izgubili vjeru i bogobožnost do te mjere da se više nisu držali ni svoje religije niti je prakticirali. I 66. ajet na kraju naglašava nešto slično: „...neki među njima su na pravom putu, ali mnogi čine zlo.“ Tabatabaijev komentar je: „Ono što sam rekao o greškama i problemima sljedbenika Knjige (*ehl el-kitab*) ne odnosi se na sve njih, jer među njima ima umjerenih ljudi i ljudi blage naravi, kod kojih se nijedan ovaj nedostatak ni kakva grešnost ne mogu naći.“

Ajet 68. manje-više ponavlja ono što je objavljeno u ajetima 64-66, i opet razlikuje „mnoge od njih“ kod kojih ono što je objavljeno Poslaniku pojačava prkos i drskost. Ajet 69. vrlo je zanimljiv, budući da ponavlja i potvrđuje rečeno u ajetu 2:62, o kojem smo ranije diskutirali. Tabatabai ovdje naglašava da nije ništa korisno za čovjekovu najveću sreću tako kao vjera u Boga i Sudnji dan te dobra djela. Nijedna religijska pripadnost sama po sebi ne dovodi do spasa. Ono što je vrlo značajno u vezi s ovim ajetom je to što se on javlja u petoj suri, među ajetima koji su posljednji objavljeni Poslaniku. Stoga, ovaj ajet snažno podriva svaku tvrdnju da je Muhammed bio agresivan prema sljedbenicima Knjige kada se

preselio u Medinu. Pluralistički i opći sadržaj ovog ajeta toliko je očigledan da, smatram, ne ostavlja mjesta i za kakvu tvrdnju o ekskluzivnosti u ime Kur'ana.

Ajeti od 80. do 83. u petoj suri sadrže strogi prijekor upućen Jevrejima i snažne pohvale kršćanima:

Ti [Poslaniče] vidiš mnoge od njih kako se ujedinjuju s nevjernicima. Kako je užasno to što su duše njihove za njih spremile: Božiju srdžbu i da na mukama će biti. A da su vjerovali u Boga i Poslanika, i ono što je njemu objavljeno, ne bi se miješali s nevjernicima, ali su većina njih buntovnici. Budi siguran da ćeš otkriti kako su najveći neprijatelji vjernicima Jevreji i oni koji pripisuju Bogu druga; budi siguran da ćeš otkriti da su najbliži prijatelji vjernicima oni koji govore: „Mi smo kršćani,“ jer su među njima i oni posvećeni učenju i isposnici. Ovi ljudi se ne ohole i kada slušaju ono što se objavljuje Vjerovjesniku, vidjet ćeš da su im oči pune suza, zato što prepoznaju Istinu. Oni govore: „Gospodaru naš, mi vjerujemo, pa računaj i nas među svjedoke vjere.“

Kao prvo, i ovdje se zauzima distinktivni pristup; stoji: „...vidjet ćeš mnoge od njih“, a nema potpunog odbacivanja judaizma kao religije. Drugo, osudu je izazvalo jevrejsko savezništvo s nevjernicima, a ne nešto što bi bilo suštinski zlo ili odvratno u njihovoj tradiciji. Kršćanima se upućuju pohvale zbog toga što su „među njima svećenici i monasi“, u jednom prijevodu ili u drugom, ljudi posvećeni učenju i isposnici, te pohvala zato što nisu oholi.

Na kraju ove grupe ajeta je jedan ajet koji se doima zamršeni. Glasi: „...i kada slušaju ono što se objavljuje Vjerovjesniku, vidjet ćeš da su im oči pune suza, zato što prepoznaju Istinu [u tome]“ (5:83). Ovaj i slični ajeti mogu se uzeti u značenju, kako neki komentatori teoretiziraju, da su kršćani hvaljeni u ovim ajetima zbog toga što su konvertovali u islam. Prethodno spomenuta sutkinja Jane McAuliffe ovdje uveliko povećava

našu zbunjenost. Ona zaključuje svoju analizu egzegetskih djela muslimanskih učenjaka o „kur’anskim kršćanima“ ovako:

Ukratko rečeno, ovo su kršćani čiji sveti tekst je neiskvareni Indžil. To su kršćani čija ustrajnost u istini omogućava odgovarajući odgovor na historijsku pojavu Muhammedovog poslanstva... (Oni) su kršćani koji ili prihvataju Muhammedovo poslanstvo i objavu povjerenu mu ili bi to učinili da su im historijske okolnosti dozvolile.

Skromno bih ponudio svoje tumačenje o tome kako ovdje ukloniti tu zamršenost. Jedno važno pitanje je što interpretacija komentatora koje je istraživala McAuliffe mora naći odgovor zašto Kur’an tako često i dosljedno ljude hvale vrijedne označava kao *ehl el-kitab*. Zar se ne bi, onda, našao i neki jasan tekstualni dokaz da su ove pohvale rezervirane samo za one koji su konvertovali u islam i koji, stoga, više nisu *ehl el-kitab*? U svim ajetima koje smo ovdje ispitivali, i u sličnima, postoji, bez izuzetka, jedan naglasak da su ovi ljudi među sljedbenicima Knjige (*ehl el-kitab*) ili jedna grupa njih. Ako naziv *ehl el-kitab* uopće ima neko značenje, onda je to da ovi ljudi nisu napustili svoje religijske tradicije, niti konvertovali u islam. Interpretacije muslimanskih egzegeta koje je istraživala McAuliffe dovele su je do stava da ljudi koji se u Kur’anu nazivaju kršćanima (*en-nasarij*) „nisu ni historijska ni danas postojeća zajednica ljudi koji sebe nazivaju kršćanima“.<sup>6</sup>

Jedan važan problem koji je sprečavao ove muslimanske egzegete da dođu do pluralističkog tumačenja relevantnih ajeta jeste da su oni općenito mislili da su pozitivni ajeti o sljedbenicima Knjige kasnije derogirani. Ove pozitivne upute na kršćane, „kur’anske kršćane“, da upotrijebimo termin Jane McAuliffe, trebalo bi shvatati kao oznaku samo onih ljudi koji su prihvatili islam kao novu religiju. Mnogo je teških problema

---

6 McAuliffe, str. 287.

koji okružuju ideju derogacije. Osim toga, ako su jedan ili dva pozitivna ajeta derogirani, kakvo hermeneutičko oruđe da nađemo da podrijemo pluralistički sadržaj tolikih drugih ovakvih ajeta? Nadalje, ako su pozitivni ajeti tako usko ograničeni da uključuju samo one grupe među sljedbenicima Knjige koji su konvertovali u islam, kakvi su bili Negus, Abdullah ibn Selam ili Selman el-Farsi, kakva je onda relevantnost i kakav je značaj ovih mnogih ajeta za nas danas?

Još važnije, smatram da su tradicionalni muslimanski učenjaci koji su razmatrali ove ajete i pisali o njima u jednom ekskluzivističkom duhu pogrešno shvatali termin „islam“ u ajetima 3:19 i 85, u značenju historijske religije koju je osnovao poslanik Muhammed. Logička i nužna posljedica ovog pogrešnog stava je misliti da se, gdje god Kur'an hvali sljedbenike Knjige (*ehl el-kitab*), to mora ograničiti na one koji su konvertovali u islam kao novu religiju. U ranije spomenutom članku, tvrdio sam da ovo nije održivo tumačenje ovih ajeta. Ono što se u Kur'anu, u ovim ajetima, podrazumijeva pod *islamom* jest potčinjavanje istini Boga koja se na različite načine manifestira u različitim religijama.

Čini se da je u osnovi te neodržive interpretacije neka vrsta teološke tendencije, po kojoj muslimani smatraju da je istina u islamu lahko dostupna nemuslimanima, da, ako se ovi ne konvertuju u islam, onda je nešto suštinski loše u njihovoj iskrenosti i religioznosti. S ovakvim shvatanjem, ne uspijevaju uočiti da je sljedbenicima drugih tradicija jednako ugodno u njihovim vlastitim religijskim kućama i da oni ne vide razloge za konvertovanje u drugu tradiciju. U ovakvom tumačenju ne vidi se da je istina, a posebno religijska istina, toliko složena i mnogostrana, da bi očekivati od drugih da spremno prihvate istinu njihove vlastite religije bilo i nezrelo i nerazumno.

U osvrtu na posljedni kur'anski ajet koji nas vodi ka ovim općim teološkim i hermeneutičkim zapažanjima, želio bih ponuditi sljedeće tumačenje pozitivnih kur'anskih ajeta

gdje, naprimjer, u 5:83, čitamo: „...i kada slušaju ono što se objavljuje Vjerovjesniku, vidjet ćeš da su im oči pune suza, zato što prepoznaju Istinu [u tome]“ (5:83). Kako ja ovo shvatam, ovo su Jevreji ili kršćani koji nisu konvertovali u islam, jer ih se još naziva sljedbenicima Knjige (*ehl el-kitab*), ali koji, unatoč tome, mogu vidjeti elemente ili sjeme istine, pokornosti Bogu i religioznosti u Kur'anu ili u Poslanikovom ponašanju.

## Zaključak

Da rezimiramo, smatram da tumačenja o sljedbenicima Knjige, uz predloženo, mogu biti od koristi za međuvjersku saradnju. U njima se prepoznaje istina i spasiteljski učinak drugih religija, čija se uvjerenja i praksa razlikuju od naših, ali koje su smislene, kao i religijski i moralno nadahnjujuće za njih. Tradicionalno shvatanje o sljedbenicima Knjige (*ehl el-kitab*) je ekskluzivističko, zbog čega predstavlja prepreku međuvjerskim odnosima. Racionalnija interpretacija teksta od velike je koristi za međureligijsku saradnju, budući da jača zajedničke veze s Božijom uputom (*kitabom* u najširem smislu) i, istovremeno, omogućava različita razumijevanja te upute, u skladu s našim različitim religijskim tradicijama. Zanimljivo, ovo racionalno tumačenje bolje se podudara s doslovnim tumačenjem ajeta koji pozitivno govore o sljedbenicima Knjige, dok tradicionalno tumačenje grubo ograničava ajete na nekoliko grupa sljedbenika Knjige koji su konvertovali u islam.



## 10. Sljedbenici svetog teksta: kršćanski odgovor

*Pim Valkenberg*

TEMA: Formulacija pitanja kao što je: „Ko su ‚sljedbenici Knjige‘?“ – upućuje na široku kategoriju... Jevreje i kršćane. Međutim, Kur’an, zapravo, ograničava upotrebu ove kategorije na Jevreje i kršćane. Ona ne isključuje mogućnost šire grupe ljudi, ali, kako ovaj kršćanski učenjak tumači Kur’an, on ne nalazi širu grupu koju bi, zapravo, ta kategorija obuhvatala. Ipak, pojam *ehl el-kitab* sadrži namjernu neodređenost, što ukazuje na to da nije unaprijed jasno ko pripada toj grupi, a ko ne pripada. To je upravo glavna teološka stvar koju Kur’an želi naglasiti i koju kršćanin može prepoznati kao važnu poruku, uporedivu s Novim zavjetom.

Moj odgovor na poglavlje dr. Akramija o sljedbenicima Knjige (*ehl el-kitab*) fokusirat će se na dva aspekta. Prvo, želim reagirati na to šta on kaže o značenju termina „sljedbenici Knjige“, ili – kako ja više volim reći – „sljedbenici Svetog teksta“. Drugo, želim diskutirati o nekoliko središnjih tekstova u dvije sure Kur’ana koje se eksplicitno bave raspravom s kršćanima kao dijelom „sljedbenika Knjige“. U diskusiji ovih tekstova koristit ću uglavnom jednog



islamskog autora, za kojeg se interesiramo i dr. Akrami i ja, a to je iranski učenjak Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabatabai, čije djelo *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (objavljeno 1973) mnogi smatraju jednim od najvažnijih savremenih tumačenja Kur'ana.<sup>1</sup>

## Prevesti *ehl el-kitab* kao „sljedbenici Knjige“ ili „sljedbenici Svetog teksta“?

Arapski termin *ehl el-kitab* muslimani i zapadni naučnici prevode kao „sljedbenici Knjige“ ili „narodi Knjige“. Kršćani, Jevreji i muslimani, također, vrlo često koriste ovaj termin kada žele ukazati na ono što tri religije imaju zajedničko: oni su „sljedbenici Knjige“. Tako se to može koristiti kao paralela onome što se u islamskoj teologiji nekad nazivalo „nebeskim religijama“, a sada češće „ibrahimskim religijama“. Ipak, volio bih se vratiti na kur'ansko porijeklo ovog izraza, jer smatram da naglasak na ono što ove tri religije imaju zajedničko ne opravdava polemički kontekst u kojem se ovaj termin koristi u Kur'anu.

Arapske riječi *ehl el-kitab* zajedno čine ono što gramatičari zovu *status constructus* ili genitivna veza u kojoj imenicu (*ehl*, u značenju „narod“, „sljedbenici“ ili „porodica“) modificira ili specificira druga imenica, u ovom slučaju *kitab*, koji u osnovi znači „nešto zapisano“. Budući da su obje riječi prilično uobičajene i imaju mnoge nijanse značenja, važno je prvo pobliže pogledati ih zasebno. Riječ *ehl* u osnovi znači „narod“ ili „porodica“. Međutim, u prvom dijelu konstruktivnog stanja, ona može značiti i „vrijedan“ ili „zaslužan za“. Jedan noviji rječnik, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, daje dva primjera: *ehl ez-zikr*, sa značenjem „oni koji posjeduju znanje“ (Kur'an, 16:43) i *ehl en-nar*, sa značenjem „stanovnici vatre“ (Kur'an, 38:64).<sup>2</sup>

1 Engleski prijevod prvih sura u ovom komentaru bio je dostupan na [www.shiasource.com/almizan/](http://www.shiasource.com/almizan/).

2 Elsaid M. Badawi i Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage* (Leiden: Brill, 2008), s.v. *ahl*, str. 61.

Isti rječnik daje ništa manje nego 13 značenja za riječ *kitab*, od kojih su najvažnija: pisani dokument; pismo; božanski zapis svega što se zbiva ili o svakome; objava, posebno objavljene knjige kao što su Tora, Novi zavjet i Kur'an; učenje; ukaz; određeno vrijeme.<sup>3</sup> Dakle, sasvim je jasno da riječ *kitab* često ukazuje na božansko porijeklo, riječima Daniela Madigana, autora stavke o „knjizi“ u *Enciklopediji Kur'ana* [*Encyclopaedia of the Qur'an*]: „U kur'anskoj upotrebi ova riječ predstavlja suštinsku, najbitniju božansku aktivnost i samo rijetko se odnosi na ljudsko pisanje.“<sup>4</sup> Zbog ove veze s božanskom objavom, Madigan tvrdi da prijevod „knjiga“ ne objašnjava složeno porijeklo ovog elementa u konstrukt. Više opravdanja ima da na njenom mjestu stoji prijevod „sveti tekst“, čak iako to u kur'ansku upotrebu može unijeti jevrejskog i kršćanskog shvatanja „Svetog pisma“.

Ovdje je važno dodati da Kur'an često o sebi govori kao o *kitabu*. Takvo samooznačavanje često se javlja u prvim redovima mnogih sura koje, čini se, sadrže važan proglas o Kur'anu, naprimjer, na početku ono što Madigan naziva „širim tekstom“ u Kur'anu (2:2): „Ovo je *kitab* u koji nema sumnje, uputa bogo-bojaznima.“<sup>5</sup>

Dozvolite da dam Madiganov zaključak: „Termin *kitab*, dakle, ne znači da se Kur'an treba razumijevati kao zatvoreni korpus teksta, kodificiran u pismu; on je o sebi koristio takav jezik prije nego što je završen ili zapisan. Muslimanska zajednica koristi isti termin, a istovremeno čuva ovaj tekst primarno u usmenoj formi. Riječ *kitab* više izražava tvrdnju kao o porijeklu riječi s Poslanikovih usana: one su *kitab* zato što dolaze od Boga, iz područja Božijeg znanja i autoriteta, budući da su one simbolizirane pismom.“<sup>6</sup>

3 *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, s.v. *kitab*, str. 796-98.

4 Daniel Madigan, „Book“ u *Encyclopaedia of the Qur'an*, Jane Dammen McAuliffe (ur.) (Leiden: Brill, 2001), vol. 1, str. 242-51.

5 Madigan, „Book“, str. 249. Vidjeti, također, Madigan, Daniel, *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001).

6 Madigan, „Book“, str. 250-51.

Bilo bi zanimljivo ići dalje i istražiti činjenicu da je Kur'an, bez obzira što se samoidenticira kao *kitab*, uglavnom priman i prenošen u usmenoj formi. Dakle, iskustvo Kur'ana bilo je od početka, a za mnoge muslimane je i danas, uglavnom jedno slušno ili zvučno iskustvo, kako tvrdi Angelika Neuwirth, ili – u jezgrovitom izrazu Jane Dammen McAuliffe: „Kur'an je primarno zvuk, ne pismo.“<sup>7</sup> Međutim, za sada ostavimo ovo po strani i koncentrirajmo se na značenje sklopa *ehl el-kitab*.

Započnimo s nekoliko jednostavnih podataka. Spoj ovih dviju riječi, *ehl* i *kitab*, može se naći u 31. kur'anskom ajetu. Mogu se naći i slične konstrukcije, kao „oni kojima je data Knjiga“, tako da je ta osnovna ideja u Kur'anu spomenuta dva puta češće.<sup>8</sup> Većina ovih uputa javlja se u kontekstu rasprave, prvo s beduinskim plemenima u Mekki, a potom pretežno s Jevrejima i/ili kršćanima u Medini.<sup>9</sup>

Smatram da nam Angelika Neuwirth daje najpoučniji pristup onome o čemu je riječ u ovim raspravama. Prema njenom mišljenju, prvi tekst u kojem se spominje ova rasprava je u suri iz mekanskog perioda (29:46): „Raspravljajte sa sljedbenicima Knjige samo na najljepši način, osim s onima među njima koji su nepravedni. Recite: „Mi vjerujemo u ono što je objavljeno nama i u ono što je objavljeno vama; naš Bog i vaš Bog je Jedan, i njemu smo predani.““<sup>10</sup> Neuwirth kaže: „Naziv *ehl el-kitab*, ovdje uveden za sljedbenike drugih religija, možda iznenađuje, zato što podsjeća

7 Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike: ein Europäischer Zugang* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010), str. 169; McAuliffe, Jane Dammen, „Introduction“ u *The Cambridge Companion to the Qur'an* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), str. 1-20, citat str. 6.

8 M. Sharon, „People of the Book“ u *Encyclopaedia of the Qur'an*, Jane Dammen McAuliffe (ur.) (Leiden: Brill, 2004), vol. 4, str. 36-43 nabraja 31 ajet; Sidney Griffith, „People of the Book“ in the Language of Islam u *The Bible in Arabic: The Scriptures of the* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013), kaže „nekih 45 puta“ (str. 29); Ismail Albayrak, „The People of the Book in the Qur'an“, *Islamic Studies* 47:3 (2008), str. 301-325, na str. 302 daje popis od 33 slična izraza.

9 Vidjeti Albayrak, „The People of the Book in the Qur'an“, str. 305-308 (Mekanski period) i str. 308-318 (Medinski period).

10 Kur'an, 29:46; Engleski prijevod: *The Qur'an. A New Translation* by M. A. S. Abdel Haleem (Oxford – New York: Oxford University Press, 2004, 2010), str. 255.

na karakteristiku koju ima i kur'anska zajednica. Budući da se na ovom mjestu još ne podrazumijeva obezvređivanje, izraz može predstavljati samoodređenje Jevreja i/ili kršćana, što možda predstavlja pokazatelj najvažnije razlike: pisana forma judeo-kršćanske [objave] nasuprot usmenom karakteru kur'anske riječi Božije.<sup>11</sup> Dakle, prema Neuwirth, termin se u ovom ranom tekstu koristi bez negativnih konotacija, ali, istovremeno već pokazuje postojanje rasprave između Jevreja i kršćana: i jedni i drugi tvrdili su da posjeduju pisanu, pa time i autoritativnu verziju Božije objave, a zajednica Kur'ana, koja je zahtijevala isti autoritativni status za svoju objavu, još je nije imala zapisanu.

U kasnijim surama, objavljenim poslaniku Muhammedu u Medini, nakon *hidžre* ili preseljenja (622) iz Mekke, upute na *ehl el-kitab* bivaju sve brojnije i sve polemičnijeg karaktera. Neke od ovih polemika nedvojbeno su usmjerene na Jevreje – naprimjer, u drugoj suri *el-Bakara* – dok su druge jasno usmjerene na kršćane – naprimjer, u trećoj suri *Ali Imran* – dok u drugim tekstovima nije tako jasno na koju od ove dvije grupe je usmjerena.<sup>12</sup> U ovim tekstovima jasno je da se terminom *ehl el-kitab* priznaje da je Jevrejima i kršćanima Bog dao Sveti tekst, ali to ne znači da oni imaju pravo posjedovanja Svetog teksta. Baš naprotiv, oni nisu živjeli po onome čime ih je Bog zadužio. Na to se ukazuje u iskazima kao što su „bacili Božiju knjigu za leđa“ (2:101); da oni „znajući, skrivaju istinu“ (2:146) i, napokon, da oni „skrivaju to što je Bog objavio u Svetom tekstu i prodaju ga za cijenu malu“ (2:174). Dakle, riječi *ehl el-kitab* ne označavaju toliko šta Jevreji i kršćani posjeduju, nego šta često gube.

11 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, str. 145: „Die hier eingeführte Benennung der Angehörigen anderer Religionen als *ahl al-kitab* muß erstaunen, da sie ein auch von der koranischen Gemeinde geteiltes Charakteristikum abzurufen scheint. Weil an dieser Stelle noch keine abwertende Einschätzung mitschwingt, könnte der Ausdruck eine Selbstbezeichnung der Juden und/oder Christen wiedergeben, die bielleicht gerade als Hinweis auf den wichtigsten Unterschied gelegen kam: die jüdisch-christliche Schriftlichkeit gegenüber der koranischen Mündlichkeit des Gotteswortes.“

12 Albayrak, „The People of the Book in the Qur'an“, str. 308.

U prevođenju ovog termina, želim slijediti prijedlog Daniela Madigana da se koristi „Sveti tekst“ umjesto „Knjiga“, iz dva razloga. Prvo „Sveti tekst“ bolje izražava teološku ideju obuhvaćenu ovim kur’anskim terminom. Drugo, izbjegava se uputa na stvar koja je obično u nečijem posjedu, a to je ono što Kur’an eksplicitno negira. Zbog toga preferiram „sljedbenici Svetog teksta“ u odnosu na „sljedbenici tog Svetog teksta“, jer ova određenost još uvijek ukazuje na stvar u nečijem posjedu, a polemička tvrdnja Kur’ana je da Sveti tekst Jevreji i kršćani više ne posjeduju, budući da su ga skrivali, iznevjerili, čak izopačili ili „svojim rukama pisali“ (Kur’an, 3:78; 2:79).<sup>13</sup> Da još jednom citiramo Daniela Madigana: „*Ehl el-kitab* vjerovatno bi trebalo razumijevati u značenju onih kojima nije dato da *posjeduju*, već su im dati *pristup* i *uvid* u znanje, mudrost i vrhovnu vlast Boga.“<sup>14</sup> Iako Kur’an priznaje ovaj pristup i uvid, on, istovremeno, terminu daje polemički zaokret, koji je, prema dr. Sidneyu Griffithu, jedna često zanemarena dimenzija kur’anske retorike.<sup>15</sup>

Uviđam da sam, možda, do sada sugerirao da je termin „sljedbenici Knjige“ skoro polemički termin. To nije netačno, ali, istovremeno, neodređenost Kur’ana kada govori o sljedbenicima Knjige također podrazumijeva da on često pravi distinkcije. Ovaj „razdjelni stav“ uočio je dr. Akrami u svom poglavlju: „Čini se da je ovdje glavna ideja istaći razliku između dvije grupe sljedbenika Knjige (*ehl el-kitab*): onih koji su moralno čestiti i onih koji tlače muslimane i čine im nepravdu.“<sup>16</sup> Neki pozitivni tekstovi imaju neki negativni izuzetak, naprimjer, u tekstu iz 29. sure koji smo citirali: „Raspravljajte sa sljedbenicima Knjige samo na najljepši

13 Albayrak, „The People of the Book in the Qur’an“, str. 311 daje više referenci.

14 Madigan, „Book“, str. 247.

15 Sidney Griffith, *The Bible in Arabic*, str. 24; vidjeti, također, *ibid.*, „*Al-Nasara in the Qur’an: A Hermeneutical Reflection*“, u *New Perspectives on the Qur’an in its Historical Context*, Gabriel Said Reynolds (ur.) (London and New York: Routledge, 2011), 2. ed., str. 301-22.

16 Vidjeti pogl. 9, str. 81. O novijoj razradi ove ideje, vidjeti Jerusha Tanner Lamptey, *Never Wholly Other: A Muslima Theology of Religious Pluralism* (Oxford – New York: Oxford University Press, 2014).

način, osim s onima među njima koji su nepravedni.“ Češće Kur'an izdvaja pozitivno ponašanje usred općenito kritičkog pristupa – najjasnije pred kraj treće sure: „Neki sljedbenici Knjige vjeruju u Boga i u ono što je objavljeno vama i u ono što je objavljeno njima: pokoravajući se Bogu, ne bi nikada prodali Božiju objavu za ništavnu cijenu. Ovi će ljudi imati nagradu kod svoga Gospodara: Bog brzo račune svodi.“<sup>17</sup>

Jedno od područja u tradiciji muslimanske egzegeze Kur'ana (*tefsir*) u kojem se žučno raspravlja jest pitanje da li su ovi „dobri“ sljedbenici Knjige još uvijek Jevreji ili kršćani, ili su to, zapravo, samo oni Jevreji i kršćani koji su konvertovali u islam.<sup>18</sup> Možda bi bolje bilo reći da termin „sljedbenici Svetog teksta“ nije polemički, nego dijalektički termin. Kur'an priznaje pravo Jevreja i kršćana da posjeduju *kitab*, ali ga koristi protiv njih: ako vi, zaista, posjedujete ono što vam je Bog objavio, onda bi trebalo da se ponašate u skladu s tim i vjerovati više u Božije moći objave nego u svoju vlastitu tradiciju. U ovom smislu, kur'anska kritika bliska je kritici religije čuvenog dijalektičara, švicarskog reformiranog teologa, Karla Bartha.<sup>19</sup>

Moj zaključak o ovom prvom problemu: smatram da uobičajeni prijevod „sljedbenici Knjige“ može dovesti do dva pogrešna shvatanja i da ga, stoga, treba izbjegavati. Prvo pogrešno shvatanje je da je „knjiga“ nešto napisano, dok riječ *kitab* označava božansko porijeklo i autoritet više nego pisani prikaz ili pisanu pohranu.<sup>20</sup> Drugo pogrešno shvatanje „sljedbenika X-a“ je da izgleda kao da se podrazumijeva da ovi ljudi zaista posjeduju X, u što Kur'an sumnja. Zato neki prevoditelji ne koriste uobičajeni termin

17 Kur'an, 3:199, prijevod na engleski Abdel Haleem.

18 Vidjeti Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, vol. II: *The House of 'Imran* (Albany N.Y.: State of New York Press, 1992), str. 414-15.

19 Ovaj aspekt razradio sam u članku „Comparative Criticism: Qur'an and Karl Barth“ u *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* (posebno izdanje 1, 2017), na temelju mojih predavanja o al-Alwaniju (februar 2014) i jednog predavanja u Frankfurtu, Njemačka (septembar 2014).

20 Daniel Madigan, *The Quran's Self-Image*, str. 75.

„sljedbenici Knjige“, nego varijante kao što su „sljedbenici Svetog teksta“ ili „sljedbenici ranijih objava“.<sup>21</sup> Stoga, termin „sljedbenici Svetog teksta“ treba preferirati kao termin koji najjasnije ukazuje na božansko porijeklo *kitaba*, a da, pri tom, ne prejudicira preciznu vezu između objavljenog *kitaba* i ljudi koji su ga primili.

## Sljedbenici Svetog teksta u suri *Ali Imran*, kako ih tumači *Tabatabai*

Dva su bitna razloga za fokus na tekst o sljedbenicima Svetog teksta u trećoj suri Kur'ana. Na prvom mjestu, samo ova sura sadrži 12 od 31 kur'anske upute na sljedbenike Svetog teksta. Na drugom mjestu, to je jedna od sura za koju se vjeruje da je usmjerena konkretno na kršćane. Konkretnije, čuveni muslimanski *mufessir*, odnosno komentator Kur'ana, et-Taberi navodi 16 spominjanja termina *ehl el-kitab* kojim se mogu identificirati Jevreji ili kršćani, 13 gdje se mogu identificirati kao Jevreji (ponekad u spoju Jevreji ili kršćani) i samo dva pod kojim se mogu identificirati kršćani. Jedan od ova dva je tekst iz 29. sure: „Raspravljajte sa sljedbenicima Knjige samo na najljepši način“ (29:46). Druga se jasno odnosi na kršćane, budući da raspravlja o kršćanskoj doktrini: „Sljedbenici Knjige, ne pretjerujte u svojoj vjeri i ne govorite o Bogu ništa osim istine: Mesih, Isa, sin Merjemin, nije ništa doli Poslanik Božiji i Riječ Njegova Merjemi upućena i Duh od Njega. Pa vjerujte u Boga i njegove poslanike i ne govorite o ,Trojstvu' – prestanite, bolje vam je – jedan je jedini Bog, On je iznad toga da dijete ima. Sve što je na nebesima i na Zemlji pripada Njemu i najbolje se u Njega uzdati.“<sup>22</sup>

21 „Sljedbenici Svetog teksta“ u *The Glorious Qur'an*, prev. na engl. Pickthall, Mohammed Marmaduke (Elmhurst N.Y.: Tahrike Tarsila Qur'an, 2006); „sljedbenici ranijih objava“ koriste prevoditelji i urednici Adil Salahi i Ashur Shamis djela Qutb, Sayyid, *In the Shade of the Qur'an (Fi Zilal el-Kur'an)*, (Leicester: The Islamic Foundation, 1999, rev. ed. 2003).

22 Kur'an, 4:171, preveo Abdel Haleem. *Ve la tekulu selasatun* bih radije preveo: „Ne govorite: ,Trojica su', jer riječ *selasa* znači ,tri', a ne ,Trojstvo“ (koje bi bilo *salus*).

Iako se za tekstove o kojima ću diskutirati iz treće sure uobičajeno kaže da se odnose ili na kršćane ili na Jevreje, kontekst i sadržaj ove sure ukazuju da se barem neki odnose na kršćane, iako Jevreji nisu isključeni.

Da bih temeljitije raspravljao o ovim tekstovima, slijedit ću jednog od najistaknutijih savremenih *mufessira*, tj. egzegeta Kur'ana iz šiitske perspektive. (Zato ovo poglavlje i poglavlje dr. Akramija koje mu prethodi imaju jedan zajednički temelj.<sup>23</sup>)

*Tefsir* koji sam odabrao zove se *el-Mizan* ili „ravnoteža, vaga“ koji je napisao Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabatabai i objavio 1970-ih.<sup>24</sup> Mahmoud Ayoub, i sam šiitski teolog, koristi ovaj komentar kao jedan od svojih izvora za antologiju na engleskom *Kur'an i njegovi tumači* [*The Qur'an and Its Interpreters*], gdje se u drugom tomu diskutira o trećoj suri.<sup>25</sup> Dr. Ayoub kaže za Tabatabaijev komentar da je upućen mladim muslimanskim intelektualcima i da Kur'anu pristupa „s filozofskih, socioloških i tradicionalnih gledišta“.<sup>26</sup> I Jane Dammen McAuliffe uključuje Tabatabaija u svoju antologiju o „kur'anskim kršćanima“ i diskutira njegov doprinos nešto detaljnije.<sup>27</sup>

Tabatabai je rođen 1903. u Tabrizu; studirao je u svetom gradu Nedžefu u Iraku, gdje se fokusirao na filozofiju. Kasnije je držao nastavu u Komu, gdje je spajao izučavanje filozofije

---

23 Dr. Amir Akrami koristi Tabatabaijevo djelo i u jednom zanimljivom članku, nedavno objavljenom kao dio niza dijaloga „Izgradnja mostova [Building Bridges]“. Vidjeti Seyed Amir Akrami, „Particularity and Universality in the Qur'an“ u *Communicating the Word: Revelation, Translation, and Interpretation in Christianity and Islam*, David Marshall (ur.) (Washington, DC: Georgetown University Press, 1991), str. 85-89.

24 Puni naziv djela je: Sayyid Muhammad Husayn Tabatabai, *Al-Mizan fi Tefsir al-Qur'an* (Beirut, 1973/74). Engleski prijevod se može naći na: [www.shiasource.com/al-mizan/](http://www.shiasource.com/al-mizan/).

25 Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters, vol. II: The House of 'Imran* (Albany N.Y.: State University of New York Press, 1992).

26 Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters, vol. I* (Albany N.Y.: State University of New York Press, 1992), str. 7.

27 Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 1991), str. 85-89.



s mističkim pristupom, oprimjerenim u djelima Mulla Sadre. Također je pisao o komparativnom misticizmu i komparativnim studijama religije. U svojoj egzegezi nastoji poštovati veze između odvojenih ajeta više nego što je to uobičajeno u tefsirskoj tradiciji, a pažnju usmjerava i na gramatičke i filozofske aspekte. Diskutirao je tradicionalnu egzegezu kroz hadisku literaturu, ali odvojeno.

Umjesto da elaboriram pristup Kur'anu koji Tabatabai zastupa u predgovoru svom komentaru, prvo ću se okrenuti tekstovima o sljedbenicima Svetog teksta iz treće sure, *Ali 'Imranova porodica*. Prilično poznat ajet iz ove sure (3:64), poznat je kao ajet o „riječi zajedničkoj“ i dao je ime novijoj inicijativi velike grupe muslimanskih religijskih vođa kojom su odgovorili na govor pape Benedikta koji je održan u Regensburgu. Ovaj ajet i Muslimansko-katolički forum, osnovan kao reakcija, zavređuju našu pažnju.

Tekst ajeta o „riječi zajedničkoj“ je ovaj: „Reci: ,O, sljedbenici Knjige, dođite riječi zajedničkoj i nama i vama: mi štuujemo samo Boga, mi Mu nikog ne pridružujemo i nikog, osim Boga, za gospodara ne uzimamo.' Ako se oni okrenu, reci: ,Svjedočite da smo mi Njemu predani.“<sup>28</sup> Bez obzira što je prijevod „riječ zajednička“ postao prilično uobičajen, ja više volim arapske riječi *kelimetin seva'in* prevesti kao „riječ jednaka“ ili „riječ pravična“.

U ovom ajetu Muhammed se poziva da podstakne „sljedbenike Knjige“ da dođu s iskazom koji odgovara nekim od osnovnih načela muslimanske vjere: mi štuujemo samo jednog Boga, koji nema druga i nikoga se, osim Boga, ne smije uzeti za gospodara. Međutim, istovremeno, ovaj ajet predviđa situaciju u kojoj neće biti takvih, odgovarajućih iskaza, jer dalje glasi: „Ako se oni

---

28 Prijevod prema M. A. S. Abdel Haleem, *The Qur'an: English Translation and Parallel Arabic Text* (Oxford: Oxford University Press, 2010), str. 59. Svoju diskusiju ovog ajeta razradio sam za jednu konferenciju o Riječi zajedničkoj, održanoj na Institutu Mater Dei u Dublinu u decembru 2013. Vidjeti moj članak „A Common Word or a Word of Justice?“, u *The Future of Interfaith Dialogue: Muslim-Christian Encounters through A Common Word* (Cambridge University Press, 2018), str. 192-203.

okrenu, reci: „Svjedočite da smo mi Njemu predani.““ Posljedna riječ u izvornom tekstu je dvosmislena, budući da riječ *muslimun* može značiti i „oni koji se predaju Bogu“, ali i „muslimani“. Jasno je da ovaj tekst govori o dvije strane i jasno je, također, da se one pokušavaju usaglasiti, ali vjerovatno neće uspjeti u tome, budući da ajeti koji neposredno prethode spominju mogućnost da će se ta druga strana okrenuti, da će iznevjeriti.

Ovaj poziv da se priđe riječi jednako posljednja je riječ u raspravi između poslanika Muhammeda i izaslanstva kršćana iz Nedžrana koji su mu došli u Medinu da ispituju stav nove religije o Kristu. Nakon rasprave o kristologiji i identitetu pravih *muslimun*, onih koji se potčinjavaju Bogu, Muhammed je pozvao izaslanstvo da se predaju Bogu, ali su oni izjavili da su to već učinili, time što su kršćani. Muhammed je uzvratio – prema el-Vahidijevom tradicionalnom tumačenju – da ih tri stvari sputavaju da budu pravi muslimani, a to su: tvrdnja da Bog ima sina, štovanje križa i jedenje svinjetine.<sup>29</sup> Prema el-Vahidiju, Muhammed je predložio da Bog odluči među njima (*mubahala*), što se povezuje sa 61. ajetom – ali, kada su kršćani to odbili, Muhammed ih je pozvao na tzv. riječ zajedničku.

Prema jednoj kasnijoj predaji, Muhammed je iskoristio situaciju – u kojoj kršćani iz Nedžrana nisu bili sigurni u svoj cilj – da im nametne porez.<sup>30</sup> Sasvim je jasno da se ova kasnija predaja koristi kao opravdanje situacije u kojoj kršćani priznaju muslimane kao sebi nadređene, pristajući da plaćaju *džizju*. Međutim, u Kur'anu, oni su se okrenuli i izbjegli izazov. Ovo „okretanje“ spominje se u ajetu o riječi zajedničkoj još jednom: „Ako se oni okrenu, reci: „Svjedočite da smo mi oni koji su Bogu predani.““ Kada se ajet o riječi zajedničkoj tumači u svjetlu ove predaje, izgleda kao da je, zaista, verbalni ekvivalent poreza (*džizje*): kršćani priznaju da Muhammed govori istinu o tome šta znači biti *muslimun*, oni

29 *Al-Wahidi's Asbab al-Nuzul (Great Commentaries on the Holy Qur'an)*, prijevod na engleski Mokrane Guezzou (Louisville, KY: Fons Vitae, 2008), str. 44.

30 *Al-Wahidi's Asbab al-Nuzul*, str. 49.

koji se potčinjavaju Bogu. Ako ovdje kršćani i muslimani imaju riječ zajedničku, to je zato što kršćani prihvataju da muslimani ispravno svjedoče istinitu riječ o jedinstvu Boga. Stoga se neke muslimanske egzegete pozivaju na muslimansko vjerovanje ili *šehadet* kao objašnjenje onoga šta se ovdje podrazumijeva.

Međutim, šta zaista Tabatabai kaže o ovom ajetu? On diskutira ajete 64-78, u kojima se riječi *ehl el-kitab* koriste sedam puta kao jedna tekstualna jedinica. Za razliku od predaje koju sam upravo naveo, on tvrdi da te riječi označavaju sve sljedbenike Svetog teksta općenito, a ne samo kršćane.

Još jedan zanimljiv aspekt ovog komentara je što on skreće pažnju na etičko značenje „riječi zajedničke“: prići nekoj riječi znači ujediniti se u značenju te riječi tako što će se djelovati u skladu s njom.<sup>31</sup> On kaže: „Ovaj ajet poziva sljedbenike Knjige ne u teorijski, nego u praktični monoteizam.“ Dakle, radi se o potčinjavanju onome što Bog zahtijeva u praktičnom životu. Zapravo, Tabatabai daje jedno političko tumačenje ovog ajeta: niko ne smije prevladati nad nekim drugim – samo je Bog Gospodar. Ovo se čini relevantnim u situaciji u kojoj je Iranom još vladao šah, prije revolucije. Pred kraj komentara ovog ajeta, Tabatabai kaže: „Gospodar je isključivo Allah, nema gospodara osim Njega. Dakle, prijedlog je da se čovjek podredi autoritetu drugog čovjeka, čovjeka kao što je i on sam... ali, takav prijedlog... nikada neće prihvatiti čovjek koji se predao Allahu.“<sup>32</sup>

Ajet 65. slijedi odmah, s još jednim obraćanjem sljedbenicima Svetog teksta: „Zašto raspravljate o Ibrahimu, kada su Tevrat i Indžil objavljeni tek poslije njega? Zar ne shvatate?“ Ovo je jedan od ajeta koji razmatra situaciju u kojoj se Jevreji i kršćani nisu usaglasili oko naslijeđa na koje polažu pravo. Tvrde da su sljedbenici Svetog teksta, ali, zapravo, nemaju znanja o onome na što polažu pravo.

31 Sayyid Muhammad Husayn al-Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an*, o 3:64-78, engleski prijevod na [www.shiasource.com/al-mizan/](http://www.shiasource.com/al-mizan/).

32 Sayyid Muhammad Husayn al-Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an*, str. 9-42.

Objasnio sam da je to što je sporno u terminu *ehl el-kitab* zapravo tvrdnja da se posjeduje znanje o objavi. Dakle, njihova tvrdnja da je Ibrahim Jevrej ili kršćanin „proističe iz neznanja, ne zaboravnosti“.<sup>33</sup> Ovo znači da oni ne posjeduju pravo znanje o Ibrahimu/Abrahamu. U ovom momentu, Tabatabai objašnjava da se riječ *musliman* u „Ibrahim je bio *musliman*“, naravno, ne odnosi na sljedbenika Poslanika islama – to bi bio sličan oblik neznanja – nego na nekog ko se potčinjava Bogu.

Nakon ovih dvaju ajeta, sljedbenicima Svetog teksta se obraća, još jednom, u četiri ajeta zaredom (69-72) ovako:

Neki od sljedbenika Knjige veoma bi voljeli da vas zavedu u nevjerstvo, ali oni samo sebe u zabludu vode, iako to i ne shvataju. O, sljedbenici Knjige, zašto poričete Božije objave kada ste mogli vidjeti da su istinite? O, sljedbenici Knjige, zašto istinu miješate s neistinom? Zašto skrivate istinu kada ste je prepoznali? Neki od sljedbenika Knjige govore jedni drugima: „Početkom dana, vjerujte u ono što je objavljeno muslimanima, a onda krajem dana to odbacite, da se, možda, i oni vrate.“<sup>34</sup>

Čini se da je ovo jedna od onih hijazmičkih rečenica, gdje se vanjski dijelovi obraćaju dijelu sljedbenika Knjige koji su nepravedni prema vjernicima jer ih zavode na stranputicu i odbacuju istinu koju su, prvobitno se činilo, prihvatili. U srednjem dijelu, dva pitanja upućuju se sljedbenicima Svetog teksta općenito: Zašto poriču istinu? Zašto miješaju istinu s neistinom?

U svom komentaru, Tabatabai naglašava značaj 70. ajeta, koji on prevodi: „Zašto niste uzvjerovali u ono što vam se prenosi od Allaha kada ste tome posvjedočili?“ On ukazuje na to da ne vjerovati u Božije objave nije isto što i ne vjerovati u Boga. Oni odbacuju Božije znanje nakon što im je objašnjeno, zato što ne vjeruju da su Allahove ruke širom raširene.<sup>35</sup> Ovo se odnosi na

33 Ibid, str. 12-42.

34 Kur'an, 3:69-72, prijevod na engleski Abdel Haleem, *The Qur'an*, str. 59-60.

35 Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an*, o 3:64-78, str. 16-42.

Božiju moć da spusti objave i milost na onoga na koga On hoće, iako Jevreji hoće ovo „rezervirati“ za sebe – vidjeti Kur'an (3:73): „Sav blagoslov je u Božijim rukama; On je daje kome On hoće.“ U svom poglavlju ovdje, dr. Akrami ukazuje na sličnu metaforu u petoj suri; u ovom slučaju Kur'an se obraća Jevrejima koji kažu da je Bog stisnute ruke. Naprotiv, Kur'an uzvraća: „...oni su ti koji su stisnute ruke i odbačeni bili zbog toga što su rekli. Ne, uistinu su Božije ruke širom pružene: On daje koliko On želi.“<sup>36</sup> Dakle, to znači da je njihovo nevjerovanje, zapravo, odbijanje da povjeruju kako Bog još može spuštati objavu. I opet, Tabatabai se fokusira na praktično značenje ovoga: ne radi se o ajetima o svetim tekstovima, nego o religijskim činjenicama koje oni skrivaju. Posljednji ajet, koji kaže da dio sljedbenika Knjige početkom dana prihvata ono što odbaci krajem dana, tumači se kao uputa na promjenu *kible* (smjer ka kojem se okreće pri molitvi) od Jerusalema ka Mekki, a čime Jevreji nisu zadovoljni.

Ono što mi se sviđa u Tabatabaijevom komentaru je to što izvodi teološki zaključak: oni koji odbijaju da dijele svoje religijsko naslijeđe, zapravo, odbijaju da vjeruju da Bog još može komunicirati s ljudima. Ko smo mi da kažemo da je Božija objava prestala, kao što se i mi kršćani pretvaramo da jest?

Posljednje dvije upute na sljedbenike Svetog teksta u ovom dijelu treće sure nalaze se u 75. i 78. ajetu. U 75. ajetu naznačava se jasna razlika: „Ima ih od sljedbenika Knjige koji bi ti, ako bi im povjerio gomilu zlata, vratili to netaknuto.“ Međutim, ima i drugih, koji to ne bi vratili, zato što, kažu, nemaju obaveze prema krivovjercima. „Govore laži o Bogu i svjesni su toga!“ A opet, u nekoj vrsti poređenja, u 78. ajetu govori se o onima koji „izopačuju Sveti tekst uvrćući svojim jezicima... govore da je to od Boga, a od Boga nije. Govore laži o Bogu i svjesni su toga“.

Dakle, metafora je ovdje da je sljedbenicima Svetog teksta povjereno nešto vrlo dragocjeno, što im daje znanje, ali neki od

---

36 Kur'an, 3:5:64 (dio), prijevod na engleski Abdel Haleem, *The Qur'an*, str. 119.

njih odbijaju to podijeliti s drugima – tvrde da to pripada samo njima. Čineći to, svjesno iskrivljuju ono što im je dato. Prema Tabatabaijevom mišljenju, ovo se odnosi na Jevreje koji sebe nazivaju odabranim narodom i od svoje religije prave rasnu religiju. On smatra da je ta ništavna cijena za koju su prodali objavu – *dunjaluk*, ovaj svijet ili ovozemaljske dobiti i bogatstvo.

Napokon, šta je s iskrivljavanjem Svetog teksta? Slažem se s dr. Akramijem da Tabatabai ovdje ne govori o pojmovima kao što su *nesh* ili derogacija (prema kojoj kasnija objava u Kur'anu derogira neku raniju) ili *tehrif* ili krivotvorenje (prema kojem su Jevreji i kršćani izmijenili napisano ili značenje objava datih njima), budući da su ovo mnogo kasniji pojmovi koji se ne mogu naći u Kur'anu – barem ne na način na koji ih kasnija predaja tumači. Zapravo, Tabatabai kaže da oni „izriču laži koje su izmislili protiv Allaha, istim tonom i na isti način kao kada uče Knjigu“.<sup>37</sup> Kada se primijeni na kršćane, kritika je da oni izriču vjeru kao da je ona dio objavljene istine ili učitavaju Trojstvo u Indžil (Evandjelja) koji je, po Kur'anu, objavljen Isusu.

Svi ovi tekstovi dolaze iz istog dijela treće sure, a opet je teško naći jednu zajedničku nit u njima. Zbog toga komentatori daju različite identitete za *ehl el-kitab* u ovim ajetima. Čini se da nisu posebno konkretni ili da, u najmanju ruku, ne dozvoljavaju više mogućih konteksta.

Ipak, glavna poruka u ovim tekstovima je jasna. Ona se može sažeti ovako: činjenica da ste primili Sveti tekst ne znači da imate nešto čime ćete se razmetati ili hvalisati. To znači da ste dobili određeno znanje o Božijoj uputi, ali, s tim znanjem dolazi i određena odgovornost – ostati vjeran Bogu. Za Kur'an, ovo podrazumijeva otvoreno prihvatanje činjenice da Bog može dati novu uputu kako bi potvrdio istine prethodnih svetih tekstova i kako bi ih čuvao i nad njima bdio.<sup>38</sup>

37 Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an*, 31-42.

38 Vidjeti Kur'an, 5:48: *musaddik/muhejmin*.

Nakon ovih sedam koncentriranih tekstova o sljedbenicima Svetog teksta, o njima se i kasnije govori, u još četiri ajeta u trećoj suri. Ajeti 98. i 99. glase: „Reci: ,O, sljedbenici Knjige, zašto odbacujete Božije objave? Bog vidi sve što radite.“ Zatim: „Reci: ,O, sljedbenici Knjige, zašto odvrćate vjernike od Božije staze i hoćete je iskriviti, a znate i sami da je istinita? Bog nije nemaran prema onome što radite.“<sup>39</sup>

I opet se čini da je kontekst polemičan: sljedbenici Svetog teksta ne samo da odbacuju Božije objave nego pokušavaju skrenuti vjernike sa staze istine. Muslimanska tradicija smješta ove tekstove u situacije konflikata između vjernika i jevrejskih plemena u Medini. U skladu s ovom tradicijom, Tabatabai tvrdi da se ovi ajeti odnose na propise o ishrani: neki Jevreji htjeli su da se vjernici pridržavaju njihovih strožih propisa o *košeru* (*kašrut*).<sup>40</sup>

Malo dalje, vjernici se opet spominju nasuprot sljedbenicima Svetog teksta: „[Vjernici!] Vi ste najbolja zajednica koja se javila među svijetom: vi naređujete da se čini što je dobro, a zabranjujete ono što je zlo i u Boga vjerujete. Da sljedbenici Knjige tako vjeruju, bilo bi bolje za njih...“ (3:110). Ovaj tekst pravi jasnu razliku između zajednice (*ummeta*) vjernika i sljedbenika Svetog teksta koji ne vjeruju. Ovo je jedan od tekstova u kojem se, čini se, ogleda to odvajanje *ummeta* i sljedbenika Svetog teksta, koje bi mnogi muslimani smjestili u medinski period, dok neki moderni učenjaci, kao što je Fred Donner, omdedavno tvrde da se ovo odvajanje moglo desiti, zapravo, tek mnogo kasnije.<sup>41</sup>

U svom komentaru, Tabatabai kaže da je zajednica vjernika bolja ako je, i onoliko koliko je, jedinstvena, pa zato, „da sljedbenici Knjige tako vjeruju, bilo bi bolje za njih, ali su oni podijeljeni i razjedinjeni“.<sup>42</sup> U ovome se ogleda upozorenje koje Kur'an često

39 Prijevod Abdel Haleema, str. 63.

40 Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an*, o 3:98-101.

41 Vidjeti Fred Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2010).

42 Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an*, o 3:102-110: str. 16-22. On diskutira vrlo malo predaja o podjelama, što važi i za podjele u muslimanskoj zajednici.

vezuje uz Jevreje i kršćane: o njihovoj razjedinjenosti, kako unutar jedne grupe, tako i međusobnoj, i govori protiv njih, jer time pokazuje da nisu ostali vjerni onome što su primili. U ovom pogledu, Kur'an se, zasigurno, slaže s mnogim ekumenskim kršćanima koji smatraju nedostatak jedinstva ljagom na licu kršćanske crkve.

Bez obzira na sve ove negativne tekstove, dva završna teksta, čini se, naglašavaju one bolje odlike sljedbenika Svetog teksta. Prva je u 3:113-114:

Ali, nisu oni svi isti. Ima među sljedbenicima Knjige onih koji su čestiti, koji klanjaju noću i padaju ničice, koji vjeruju u Boga i Sudnji dan, koji naređuju da se čini dobro i odvrćaju od zla, koji se natječu u dobrim djelima.

Dio Tabatabaijevog komentara je o pitanju da li se ovi ajeti odnose isključivo na Jevreje ili ne. Glavna stvar ovdje je da postoje razlike među sljedbenicima Svetog teksta u etičkom i religijskom ponašanju. Neki od njih su čestiti, što znači da „pouzđano izvršavaju Božije naredbe“. To znači da su čvrsti u vjerovanju i poslušnosti. Tabatabai zapaža da ovi ajeti spominju glavne kriterije koje će Bog koristiti da donese sud i da će neki od sljedbenika Knjige steći svoju nagradu kod Boga. Međutim, nije jasno na koju grupu se tačno ovaj tekst odnosi. Spominje se nekoliko grupa, većinom Jevreji, kao što je Abdallah ibn Selam i drugi konvertiti iz judaizma.

Dakle, naizgled, oni moraju biti konvertiti da bi bili spašeni. Ovdje ću, ako dozvolite, citirati Mahmouda Ayoubu:

U osnovi ovog pitanja... jest nespremnost ranih učitelja *tefsira*, kao i kasnijih komentatora, da prihvate ove [pozitivne] ajete u njihovom doslovnom smislu. Oni ih tumače kao da se odnose na muslimane Poslanikovog društva uopće, ili, barem na one sljedbenike Knjige koji su prihvatili islam.<sup>43</sup>

43 Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, vol. II: *The House of Imran*, str. 298-99.



Ovo tumačenje je, u osnovi, kratkovidno u tefsirskoj tradiciji, od kojeg se Tabatabai, nažalost, nije distancirao. Da li ovu grupu čine Jevreji ili kršćani nije toliko važno; ono što je važno, jest da su oni konvertovali u islam. Nasreću, pojavilo se nekoliko modernih muslimanskih tumača s inkluzivnijim tumačenjem, a dr. Amir Akrami je zasigurno među njima. Doduše, i on iznosi svoj stav vrlo obazrivo i kaže da Tabatabai „niti odobrava, niti sputava da se ovaj ajet otvori za inkluzivnije tumačenje“.<sup>44</sup> Ovo bismo mogli povezati s nekoliko ajeta u Kur'anu koji kažu da će oni koji vjeruju u Boga i u Sudnji dan i koji pravično postupaju dobiti svoju nagradu kod Boga.<sup>45</sup>

Jedan kršćanski tumač Kur'ana mogao bi biti sklon protumačiti da se riječi „čestita zajednica“ (*ummetun kai'metun*) među sljedbenicima Svetog teksta odnose na one koji se noću mole, koji stoje i padaju ničice dok izgovaraju Sveti tekst. Ovo bi se sasvim dobro moglo odnositi i na liturgiju koju mole monaške zajednice. Moguće je ovo povezati i s nekim drugim ajetima koji pozitivno govore o kršćanskim monaškim zajednicama, kao što su ajeti 5:82-84.<sup>46</sup> Naravno, muslimani mogu ovdje upućivati i na svoje molitvene položaje, ali, u najmanju ruku, možemo reći da se čini kako ovdje postoji opća potvrda valjanosti molitve ljudi u obliku izgovaranja Božijih objava.<sup>47</sup>

Posljednji tekst dolazi potkraj treće sure (3:199) i također je pozitivan, barem prema sljedbenicima Svetog teksta:

---

44 Akrami, „Particularity and Universality in the Qur'an“, str. 5.

45 Vidjeti, naprimjer, 2:62, gdje se vjernici, Jevreji, kršćani i Sabijci spominju zajedno.

46 Kur'an, 5:82-83: „Budi siguran da ćeš otkriti... da su najbliži prijatelji vjernicima oni koji govore: 'Mi smo kršćani', jer su među njima i oni posvećeni učenju i isposnici. Ovi ljudi se ne ohole i kada slušaju ono što se objavljuje Vjerovjesniku, vidjet ćeš da su im oči pune suza, zato što prepoznaju Istinu. Oni govore: 'Gospodaru naš, mi vjerujemo, pa računaj i nas među svjedoke vjere.'“

47 Vidjeti Oddbjørn Leirvik, „Prostrate and Erect: Some Christian-Muslim Reflections on Religious Body Language“, *Studies in Interreligious Dialogue* 16 (2006), str. 29-40.

Neki sljedbenici Knjige vjeruju u Boga i ono što je objavljeno vama i ono što je objavljeno njima: pokoravajući se Bogu, ne bi nikada prodali Božiju objavu za ništavnu cijenu. Ovi će ljudi imati nagradu kod svoga Gospodara: Bog brzo račune svodi.

Element koji smatram zajedničkim ovom i prethodnom tekstu je ideja poniznosti, kako u molitvi, tako i u moralnom ponašanju. I opet, ovo je isti spoj riječi iz teksta u petoj suri koji se javlja u još jednoj suri koja upućuje na sljedbenike Svetog teksta u raspravi s kršćanima. Međutim, u svim slučajevima, muslimanska tradicija objašnjava ideju „sljedbenika Svetog teksta“ tako što te ljude označava kao konvertite u islam. U slučaju 199. ajeta, naprimjer, tefsirska tradicija povezuje ovaj ajet s Negusom iz Abesinije, zato što postoji predaja koja kaže da je Poslanik citirao ovaj ajet kada je čuo za njegovu smrt. Ovdje bi se, u najmanju ruku, podrazumijevalo da Negus nije bio musliman, budući da su, kako Tabatabai kaže, neki krivili Muhammeda što moli za nekog ko nije njihove vjere. Međutim, najvažnija stvar, prema Tabatabaijevom komentaru je to da Božija nagrada nije rezervirana za neki određeni narod ili neko posebno pleme. On, također, dodaje da ovaj ajet uklanja zla koja se u prethodnim ajetima pripisuju sljedbenicima Svetog teksta i hvali te ljude na poseban način.<sup>48</sup>

Smatram da je njegov opći teološki zaključak valjan i kršćani će ga moći prepoznati: mi griješimo kada tvrdimo da posjedujemo Božiju objavu tako da se možemo postaviti iznad drugih. Kur'anska kritika, koja se podrazumijeva u ideji „sljedbenika Svetog teksta“ koristi teološku argumentaciju protiv ove tvrdnje: Božija moć da opet daje Svoju milost uvijek prevagne nad našim religijskim tradicijama, čak i kada su zasnovane na dugoj historiji zavjetne ljubavi. Nema ništa pogrešno u tvrdnji da je neko Božiji odabranik ili u vjerovanju da se Bog utjelovio. Međutim, ako nam ova tvrdnja postane štiti od toga da se saslušaju drugi i njihova poruka o Bogu, zato što smatramo da već znamo sve o Bogu, onda je to

---

48 Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an*, o 3:190-199, str. 6-9.

temeljni nedostatak vjere u Boga koji je „uvijek veličanstveniji“, što i muslimani i kršćani znaju.

Da citiram Tabatabaija posljednji put: „Božija ruka je još uvijek otvorena.“ Zahvalan sam za priliku da čujem dr. Akramija i učim od njega i od Allamaha Tabatabaija. Njihove spoznaje pomogle su mi da počnem uviđati da postoji kritika religije u Kur'anu koje imaju mnogo zajedničkog s čuvenim djelom *Religionskritik* švicarskog teologa reformiranih crkvi Karla Bartha. To je dobar podsjetnik da ekumenske i međureligijske dimenzije Washingtonskog teološkog konzorcija, koji je organizirao predavanja o al-Alawiju, mogu dovesti do plodonosne razmjene.



## 11. Nasilje u ime religije

*Anthony C. E. Quainton*

TEMA: Navodi nas na razmišljanje kada u naše vrijeme čitamo o mladim muškarcima i ženama koji odgovore na poziv Islamske države Iraka i Levanta (ISIL), kao što bismo se, možda, začudili što su mladi muškarci i žene, mnogi siromašni i neobrazovani, odgovorili na poziv pape Urbana II u križarski pohod, da preotmu Jerusalem iz muslimanskih ruku. Sljedbenike obiju religija, sve u svemu, zadovoljava da žive u miru unutar vlastitih zajednica, a opet nas oba naša sveta teksta podstiču da idemo svijetom i širimo objavljenu riječ. Ne možemo predvidjeti da li će ta unutrašnja protivrječja oslabiti radikalne islamističke pokrete. Ne možemo znati da li će hedonističko i materijalističko pretjerivanje u društvima Zapada potkopati naše vrijednosti slobode i jednakopravnosti. Čvrsta i dosljedna politika obuzdavanja mogla bi, u konačnici, dovesti do mirnijih odnosa između političkog islama i liberalne demokratije. Nasilje u ime religije nije odgovor.

Nisam naučni ekspert ni za nasilje ni za religiju. Međutim, tokom svoje duge karijere u Službi za vanjske poslove služio sam u dvije muslimanske zemlje, u Pakistanu i u Kuvajtu, te u jednom

složenom multireligijskom društvu – Indiji. Što se tiče nasilja, imao sam tu nesreću da radim kao koordinator za protivterorizam u Carterovoj administraciji i kao pomoćnik sekretara za sigurnost u Clintonovom Državnom sekretarijatu. Nasilje koje nas je tada najviše zabrinjavalo dolazilo je iz religije u kojoj praktično niko više ne vjeruje: komunizma u svojoj marksističko-lenjinističkoj verziji. Međutim, nasilje u ime religije je tema za koju sam se interesirao neko vrijeme, kao kršćanin koji se bori s nasilnim izazovima savremenog svijeta.

Može se reći da je priča koju ovdje razmatramo, za kršćane (i za muslimane) počela 1095. u Clermontu (Francuska). Ondje je, u prisustvu nekoliko stotina plemića i svećenika, papa Urban II ohrabrio svoje slušatelje da krenu u veliki križarski pohod i ponovo osvoje Jerusalem iz ruku muslimanskih Turaka. Njegova publika odgovorila je sada čuvenim povcima: *Deus vult, Deus vult!* „Bog to želi, Bog to želi!“ I tako je počeo jedan posebni period krvoprolića u kojem je ubijeno hiljade kršćana, i bogatih i siromašnih, iz svih krajeva Evrope, te njihovih žrtava, tadašnjih muslimanskih stanovnika Svete zemlje. Svima je obećano mjesto u raju, budu li te (ne)sreće da umru za svoju vjeru.

Ovi davni događaji imaju svoga odjeka u savremenim pozivima Islamske države Iraka i Levanta (ISIL) za uspostavom islamskog hilafeta. Križari su otišli da osnuju kršćansku državu u Svetoj zemlji i oko nje, gdje bi kršćani bili zaštićeni, a njihova vjera sigurna. Poraziti takozvane nevjernike bila je moralna obaveza tadašnjim kršćanima, kao što je danas džihadističkim muslimanima.

Naravno, nasilje između kršćana i muslimana potječe iz vremena barem stotinu godina prije križarskih ratova, od kada se islam počeo širiti iz svoje domovine na Arabijskom poluotoku i obuhvatio svu kršćansku Sjevernu Afriku i Bliski istok, kao i Iberijski poluotok. Na sjevernoj strani Mediterana ta se bitka nastavila sve do kraja 17. i početka 18. stoljeća, s vrhuncem 1698. u

čuvenoj Bitki kod Beča, kada su Turci konačno odbijeni. Ponovno osvajanje bivših kršćanskih zemalja, *Reconquista*, kako se zove u Španiji, stoljećima je bio cilj kršćanskih vladara, ne samo u Španiji nego i u Svetom Rimskom Carstvu. To je jedna preduga i presložena priča da bismo je ovdje prepričali, međutim, dobro je sjetiti se da borba između kršćana i muslimana u ime religije nije nešto što su izmislili al-Kaida i ISIL, nego nešto što ima duboke korijene u historiji zapadnog svijeta. Čak i u novije vrijeme bilo je primjera za to: Grci su ubijali Turke nakon Prvog svjetskog rata, a Turci su vršili masakr nad Armenima 1915/16.

Međutim, može se, dakako, argumentirati da hiljade godina religijskih ratova nema mnogo veze s religijom, nego s ambicijama kršćanskih i muslimanskih vladara, željnih da odbrane svoju teritoriju i moć. Odbrana vjere od neprijateljskih snaga koju su obje strane smatrale nevjerničkim bila je sekundarni cilj. Međutim, koliko god da je tačna ta tvrdnja, nema sumnje da je nasilje u ime religije već dugo vremena s nama, i, s obzirom na prirodnu ljudsku sklonost nasilju, vjerovatno će i biti još dugo vremena.

Dobro je i za kršćane i za muslimane da zapamte da se kod nasilja u ime religije uopće, ili čak ni primarno, ne radi o nadmetanju između islama i kršćanstva. Hinduisti i muslimani počinili su strašna krvoprolića jedni nad drugima 1947. u vrijeme podjele Indije. Sunije i šiije borili su se jedni protiv drugih po raznim dijelovima Bliskog istoka, a obje su strane onu drugu karakterizirale kao heretičku. Nedavni bombaški napadi na šiijske džamije u Jemenu i Iraku samo su noviji slučajevi.

Slično ovome, religijski ratovi koji su uslijedili nakon protestantske reformacije, čiju ćemo 500-godišnjicu proslaviti ili obilježiti 2017, doveli su do nekih od najkrvavijih bitaka u evropskoj historiji, budući da se svaka strana borila da dominira političkom scenom u ime svog ogranka kršćanstva. U regiji velikih jezera u Africi, možda najbrojnijoj kršćanskoj regiji na svijetu, kršćani se bore jedni protiv drugih izuzetno okrutno: Tutsi

protiv Hutua u Ruandi, savez plemena Nuer protiv plemena Dinka u Južnom Sudanu itd. Naravno, kod mnogih ovih sektaških sukoba, koji na prvi pogled izgledaju kao religijski, češće se radi o borbi za vlast, moći i kontroli teritorije ili o dugo tinjajućem suparništvu i animozitetu između klanova i plemena. Kako Akbar Ahmed ističe u svojoj knjizi *Čičak i dron* [*The Thistle and the Drone*], u toj borbi ogleda se borba između centralnih vlasti i perifernih centara moći. Grupe na periferiji često su religijske manjine koje centar želi kontrolirati, a u nekim slučajevima i eliminirati.

U vrijeme kada su mnogi današnji kršćani odrastali, jedna od glavnih crkvenih himni bila je *Naprijed, Kristovi ratnici* [*Onward, Christian Soldiers*]. Ti su ratnici „marširali s Kristovim križem kao da idu rat“. Ova himna više nije u većini crkvenih pjesmarica, izbačena je – da se ukloni implicitna nasilna militantnost kršćanske vjere. Naravno, ova himna ne poziva u rat, nego poziva kršćane „kao da“ idu u rat – to jest s vjerom, uvjerenjem i opredjeljenjem.

Još jedna, popularnija himna, koju su s velikim poletom pjevali i katolici i protestanti, također ima ratničku temu. *Podignite križ* [*Lift High the Cross*] podstiče kršćane ovim riječima:

Dođite braćo, stope Kapetana da slijedimo našeg,  
našeg Kralja pobjednika, Krista, sina Božijeg.  
Na tom putu vođene znakom pobjedničkim,  
Božije vojske stupaju maršom osvajačkim.  
Svaki novorođeni Raspetoga sluga  
na obrvi nosi znak onog umrloga.  
Znak je to od kojeg legije satanine strahuju,  
a anđeli iz štovanja lica svoja kriju.

Slika je jasna. Krist je naš Kapetan. Bodre nas da idemo pobijediti zlo. Svako od nas je „novorođeni sluga“, a jezikom moderne himne borbe za ljudska prava rečeno: *Mi ćemo nadjačati*. Neprijatelj nije islam, nego đavo, iako ima onih koji su zaključili da je islam satanski, s nesretnom posljedicom da se ovaj poticaj na pobjedu nad sataninim legijama proširilo na poziv u borbu protiv snaga džihadističkog islama.

Novi razvoj događaja, čini se, ukazuje na to da ulazimo u novu i opakiju fazu upotrebe nasilja u ime religije. Gledamo s užasom odrubljivanja glava, silovanja i mučenja, koja u ime islama čine fanatici koji se bore pod zastavom ISIL-a. Čujemo poziv za stvaranje svjetskog hilafeta i pitamo se gdje bi taj poziv mogao odvesti. Navodi nas na razmišljanje kada čitamo o mladim muškarcima i ženama koji se priključuju ISIL-u, baš kao što bismo se, možda, čudili zašto mladi muškarci i žene, mnogi siromašni i neobrazovani, odgovaraju na poziv u Prvi križarski rat 1095. i u kasnije križarske pohode.

Dakle, ako je historija svirepa, a sadašnjost užasna, šta da radimo mi kršćani i muslimani? Kakva je to transformacija koja će nam omogućiti da ostavimo iza sebe ovu sklonost nasilju, a ono je previše očigledno u našim društvima i vjerama? Jedno rješenje na koje se najčešće ukazuje jest da intenzivno čitamo i analiziramo svete tekstove jednih i drugih. Slobodno možemo reći da je vrlo, vrlo malo kršćana pročitao cijeli Kur'an. (Doista, vrlo je malo kršćana koji su pročitali i iz Biblije baš svaku riječ.) Sumnjam da većina muslimana nije pročitala Bibliju, Stari i Novi zavjet, od korice do korice. Iako sam duboko uvjeren da nam je potrebno više skripturalne pismenosti i da se bolje informiramo o vjeri jednih i drugih, nisam siguran da bi neko površno čitanje svetih tekstova riješilo sve naše probleme. Oba sveta teksta puna su plemenitih i nadahnjujućih riječi, ali oba sadrže i podsticaje na borbu. Postoji obilje primjera u judeo-kršćanskoj tradiciji o tome kako Bog odobrava nasilje Jevreja nad onima koji su autohtoni „okupatori“ Svete zemlje. Isus izričito kaže da nije došao da donese mir, nego mač. Biblijski učenjaci umješno objašnjavaju nasilje, međutim, vjerovatno neki laik koji čita Stari i Novi zavjet neće steći sliku potpuno miroljubive religije na koju se opetovano pozivamo.

Jedan od razloga za to je što tenzije između islama i kršćanstva raspiruju laži o temeljnoj prirodi obiju religija. Za razliku od naših



prijatelja u budističkoj, hinduističkoj i konfučijanskoj tradiciji, mi samouvjereno tvrdimo da posjedujemo konačnu istinu, nama objavljenu u svetim knjigama kroz riječi naših poslanika i pro-roka. Kršćanstvo dodaje i element utjelovljenja, Boga koji je postao čovjek kako bi poboljšao svijet i porazio grijeh. U našim dvjema religijama, duboko se vjeruje da smo baš mi bogobojazni i da imamo obavezu da izvršavamo ono što mi kršćani zovemo evangelizacijom, širenjem vjere među onima kojima vjera nije ista kao naša. Naši sveti tekstovi podstiču nas da idemo i širimo objavljenu riječ. Nažalost, to nam ostavlja vrlo malo prostora za kompromis, a gdje nema kompromisa, česta posljedica je nasilje.

Moglo bi se reći da i u kršćanskom i u muslimanskom svijetu proces sekularizacije podriva ovo iskušenje evangelizacije. Mi smo prezauzeti zarađivanjem novca i življenjem lagodnog života da bismo propagirali vjeru. I zaista, sljedbenici obiju ovih religija u našem društvu uglavnom se zadovoljavaju da žive mirno u svojim zajednicama, bez okretanja nekakvom nasilnom prozelitizmu. Međutim, nedavna spaljivanja crkvi u Pakistanu, otmica asirskih kršćana u Iraku i napadi na Kopte u Egiptu i Libiji ukazuju da još imamo puta koji moramo preći, prije nego što ostavimo nasilje u ime religije u prošlosti.

Jedna novija knjiga, profesora Johna Owena s Univerziteta u Virginiji, naslova *Sučeljavanje sa političkim islamom* [*Confronting Political Islam*], bavi se mnogim ovim problemima i postavlja pitanje: „Kako se suočiti s ovim izazovom?“ Profesor Owen nudi odgovor: biti fleksibilan, biti strpljiv i biti vjeran sebi. Sve ovo zajedno je razuman i logičan savjet. On tvrdi da je ključ razumijevanja političkog islama prepoznavanje njegove raznolikosti i odnos prema njemu u skladu s tom raznolikošću. On poziva na strategiju obuzdavanja koja podsjeća na strategiju Georgea Kennana prema Sovjetskom Savezu nakon Drugog svjetskog rata. Kennanova strategija pozivala je i na strpljenje te da se ne očekuje brza transformacija, nego da se čeka na to da se unutar

komunističkog svjetonazora pojave unutrašnja protivrječja. Naravno, otvoreno je pitanje da li su to uporedive unutrašnje protivrječnosti u radikalnom islamskom stavu, iako se jasno može tvrditi da njegovi ciljevi protivrječe snazi modernizacije kapitalizma orijentiranog na tržište, koji je unaprijedio standard miliona građana u svijetu, uključujući mnoge i u samom muslimanskom svijetu.

Kako će ta snaga utjecati na razvoj mišljenja muslimana nije nam ni približno jasno. U središtu argumentacije profesora Owena je podsticanje zapadnih društava da ostanu vjerna svojim najvišim vrijednostima slobode i jednakosti. On tvrdi da će utjecaj sekularnih društava, koji stvara veću otvorenost, veći napredak, veće slobode i veće blagostanje, s vremenom podriti najstrožije i najgroznije aspekte političkog islama. Tome se i ja nadam. Međutim, moramo prepoznati i rizik da bi hedonistička i materijalistička pretjerivanja savremenog zapadnog svijeta mogla samo povećati otpor muslimanskih zagovornika čistijeg, discipliniranijeg društva. Profesor Owen ne očekuje preobraćenje islamista ka zapadnim vrijednostima u njihovoj ukupnosti, ali tvrdi da je, s vremenom, moguće približavanje.

Iako je teorijski moguća pobjeda jedne strane nad drugom, čini se malo vjerovatnim da će se to desiti za našeg života. Odgovor bi, zapravo, mogao biti primjena čvrstog, dosljednog i beskompromisnog obuzdavanja, ili postepenog ograničavanja, što bi, s vremenom, moglo voditi ka boljim i mirnijim odnosima između političkog islama i liberalne demokratije. Ostaje da se vidi da li će ta suzdržana strategija moći izdržati politički pritisak nasilnijih odgovora s obje strane ove velike debate. Pozivi na rat protiv ajatolahā u Iranu, koje čujemo u posljednje vrijeme, kako u Tel Avivu, tako i u Washingtonu, trebalo bi da nas podsjetu da je za neke na našoj strani, nasilje jedini ispravan put za poraz snaga nasilnog političkog islama. Sve veća polarizacija između radikalnog džihadističkog islama i militantnih snaga na Zapadu,

zasigurno postavlja pitanje o tome da li postepeni pristup može uspjeti. Možemo se samo nadati da hoće.

Nasilje u ime religije zasigurno nije odgovor.



## 12.

# Nasilje u ime islama: porijeklo, razvoj i izgledi transformacije

*Amr Abdala*

TEMA: Pretpostaviti da današnje želje da se vrati čista ili slavna prošlost imaju samo muslimani koji su siromašni ili koji nemaju zapadno obrazovanje – bilo bi pogrešno. Visoka obrazovna postignuća umjeren su, pa i snažan faktor među radikalnim militantima. U svakoj bliskoistočnoj državi u kojoj centralna vlast odnedavno slabi, posljedične nasilne borbe za moć podrazumijevaju i pozivanje na povratak religiji. Da bi unaprijedile pravdu i mir, vlasti moraju provoditi vladavinu prava i koristiti vojnu silu samo protiv jasno definiranih vojnih ciljeva. Politički lideri moraju ustrajavati, nenasilnim sredstvima, na ispravljanje nepravde nanesene muslimanskim narodima. Oni koji ih obrazuju treba da odbace ideju da civilizacija mora biti i imperija. Obrazovanje se stječe i u zatvoru.

Moje iskustvo državnog tužitelja u Kairu, između 1978. i 1986, dalo mi je određeni uvid u religijske elemente koji pomažu da se objasni militantni džihadizam s kojim živimo u današnjem svijetu. Pokušat ću opisati ideološke izvore današnjeg nasilja, zajedno sa snagama realpolitike koje su stvorile prilike da se ta ideologija

širi. Na kraju ću ponuditi određene mogućnosti reagiranja na ovu ideologiju koje mogu biti temelj nadi da se traži mir i pravda.

## **Ideološka dimenzija**

Današnji militantni džihadizam je jedan odgovor na pitanje: „Kako nam je to pošlo po zlu?“ On izrasta iz muslimanskog uvjerenja da je 600 godina islam pobjeđivao i prevladavao i kao civilizacija i kao imperija. (Civilizacija i imperija prečesto se izjednačavaju – što je greška o kojoj ću govoriti u zaključku.) Militanti zahtijevaju obnovu te izgubljene slavne prošlosti.

Historijsko pamćenje o vojnim pobjedama nad jakim neprijateljima u životu islamske zajednice i danas je moćno naslijeđe. S Božijim nadahnućem, Muhammed, poslanik iz Mekke, kojeg je podržavala samo njegova žena Hatidža i nekoliko prijatelja, pobijedio je otpor koji je njegovo vlastito pleme Kurejšija pružalo istini o jednom Bogu – i o Božijoj skrbi za siromašne, što je poruka koja je ugrožavala njihov paganski način življenja. Od preseljenja u Medinu, Poslanik je uspio, obavezom na lojalnost ili sklapanjem saveza, ujediniti plemena cijelog Arabijskog poluotoka. Postao je njihov duhovni i svjetovni vladar. Za 50 godina od njegove smrti, Poslanikovi sljedbenici pripojili su pokrajine velikih carstava, Bizantskog i Perzijskog, pod svoju pravednu vlast. S vremenom će se jedna civilizacija, koju su Muhammedova poruka i život nadahnuli, proširiti od Španije do Indije i obuhvatiti dvije trećine poznatog svijeta.

Naravno, tokom stoljeća islamske vladavine bilo je sukoba i neuspjeha – što je tema koja zaslužuje ozbiljnu historijsku studiju. Mongoli i križari zadavali su joj udarce. Unutrašnje propadanje slabilo je islamska društva. Evropska ekonomska snaga počinje konkurirati i, s vremenom, preko nacionalnih država i industrijske revolucije, nadmašila je muslimanske zemlje. Arapski svijet i cijeli

muslimanski svijet pretrpjeli su šok vidjevši egipatsko društvo kako pada pred naukom i upravom koje je 1798. donijela okupacija Napoleona Bonapartea.

Tokom stoljeća ili dva evropske prevlasti, muslimani su razmišljali kako da odgovore na zapadni izazov. Neki su odgovorili tražeći da prilagode svoju religiju obrascima modernosti. Drugi su tvrdili da je islamska slabost posljedica njihovog skretanja s puta čiste prakse najranije generacije Muhammedovih sljedbenika.

Pogrešno bi bilo pretpostaviti da današnje želje da se vrati čista ili slavna prošlost imaju samo muslimani koji su siromašni ili koji nemaju zapadno obrazovanje. Posao državnog tužitelja u Kairu počeo sam 1978. u jednom od gradskih kvartova gdje sam se bavio lopovima, ubicama i silovateljima. Svaki tužitelj u tom sektoru držao je jastučić s tintom na svom stolu kako bi se optuženici, nakon saslušanja, mogli potpisati otiskom prsta.

Pet dana nakon što sam prešao u Ured tužitelja za nacionalnu sigurnost – koji se bavi državnom sigurnošću, špijunažom i terorizmom – desio se atentat na predsjednika Anwara Sadata. Sljedećih pet godina uglavnom sam proveo saslušavajući članove Islamskog džihada, organizacije odgovorne za atentat i povezane zločine. Ispostavilo se da su ovi ljudi uglavnom završili visoke škole, ljudi formirani modernim idejama. Nikada nisam morao upotrijebiti jastučić s tintom, jer su svi oni bili dobro obrazovani! Ispostavilo se da visokih obrazovnih postignuća nema toliko u nemilitantnoj, neradikalnoj većini muslimanskih građana, dok su među radikalnim militantima visoka obrazovna postignuća umjeren ili snažan faktor. Militanti nisu ludi. Ideologija koju su prihvatili ima unutrašnju logiku. U njihovoj analizi, kao mjera iskvarenosti njihovih vlastitih društava služi jedan posebni narativ o slavnoj islamskoj prošlosti. Pravda zahtijeva nasilje, koliko god ga je potrebno, da bi se dokinula sadašnja korumpiranost i slabost njihovog društva.

Jedna komponenta svih poziva na obnovu islama određena je ideja džihada. Džihad se može razumjeti i poučavati kao lična

i unutrašnja borba da čovjek svoju volju podredi Božijoj. Džihad se može razumjeti i kao neophodna borba, koju je Bog naredio, da se odbrani zajednica vjernika od represije i istrebljenja koju poduzimaju vanjski neprijatelji. Militantni džihad u naše vrijeme poziva muslimane da vrše tu svoju dužnost i protiv, uvjetno rečeno, iskvarenih Poslanikovih sljedbenika, uključujući političke režime, i protiv stranih nemuslimanskih pristalica ovih režima i stranaca koji podstiču moralnu iskvarenost.

## **Dimenzija realpolitike**

Međunarodni i regionalni interesi u dosluhu su s ovom ideološkom dimenzijom militantnog džihadizma. Taj dosluh dospio je pred oči svijeta s događajima 1979. godine.

Prvo se desila uspješna revolucija koju je predvodio ajatolah Khomeini u Iranu, smijenivši zapadno orijentirani i sekularni režim Pahlavija i uspostavivši Islamsku Republiku Iran. Potom je zaključen mirovni sporazum između Egipta i Izraela kojim je Egipat uklonjen s liderske pozicije među arapskim zemljama koje su aktivno bojkotirale Državu Izrael i nastojale oslabiti je. Posljednji događaj je sovjetska invazija na Afganistan, s ciljem podrške komunističkom režimu.

Kao odgovor na ove tri promjene u vlasti bliskoistočnih država, pokrenule su se nove snage. Novi režim u Iranu tražio je saveznike kako bi na druge zemlje proširio svoj antizapadni šiitski islamski obred. U nastojanju da se suprotstavi iranskom utjecaju, vojska sekularne vlade Saddama Husseina u Iraku krenula je protiv šiitske sile Irana. Posljedica je bila desetogodišnje krvo-proliće na obje strane.

U Egiptu su oni koji su se suprotstavljali sklapanju mira s Državom Izrael i oni koji su se suprotstavljali dominaciji egipatske vojske u državnoj politici, kao i primjeni neislamskih propisa i

prakse, imali zajednički cilj. Predsjednik Anwar Sadat ubijen je u atentatu.

U Afganistanu, lokalne plemenske vojske sklopile su savez s jednom ideološki nadahnutom grupom koja je uzela ime „Učenici“ (*Taliban*). Zajedno su privukli podršku militantnih džihadista iz drugih država, među kojima su najpoznatiji Ayman al-Zawahiri iz Egipta i Osama bin Laden iz Saudijske Arabije. Zato što su pružali otpor sovjetskim snagama u Afganistanu i dali obećanje da će slabiti preambicioznu vlast Sovjetskog Saveza, talibanima su pružile pomoć i vlade Sjedinjenih Država i Saudijske Arabije. Posljedica, ostala i nakon povlačenja Sovjeta iz Afganistana, bila je u raspoloživosti brojnih iskusnih boraca koje je još uvijek mobilizirao internacionalni džihad.

## **Današnja stvarnost**

Bliski istok i dalje se suočava s brojnim izazovima. Ubrzani rast populacije stvara potrebu za infrastrukturom, školovanjem i zapošljavanjem koji prevazilaze ono što državna ekonomija može zadovoljiti. Zbog nemogućnosti da se zadovolje zahtjevi palestinskog stanovništva, arapsko-izraelski sukob i dalje traje. Sve dostupnije telekomunikacije, uključujući internet, nude priliku i za produktivnu ekonomsku aktivnost i za podrivanje postojećih političkih i poslovnih struktura.

Val narodnih prodemokratskih protesta koji zovemo Arapsko proljeće (započeo u srednjem Tunisu u decembru 2010, a onda se proširio na Egipat) prisilio je predsjednike, Ben Alija u Tunisu i Hosnija Mubaraka u Egiptu, da, nakon višedecenijske vladavine, odstupe s vlasti. Međutim, slične pobune u Jemenu, Bahreinu, Libiji i Siriji nisu dovele do stabilnosti, nego do krvavih i dugotrajnih građanskih ratova.

U svakoj državi u kojoj je stega centralne vlasti oslabila vidimo da se, u posljedičnim nasilnim borbama za vlast, poziva



na religiju. U Bahreinu, pripadnici marginaliziranog šijskog većinskog stanovništva sklopili su savez s aktivistima za ljudska prava, zbog čega su morali trpjeti otpuštanja s posla, hapšenja i mučenja, a tamo gdje je vlada imala prevlast srušene su i neke njihove džamije. U Iraku, nakon pada sekularnog režima Saddama Husseina, uspon šijskih političkih vođa, bilo u vlasti ili na čelu privatnih vojski, izazvao je nasilne reakcije sunija. Djelujući u sjevernom Iraku i Siriji protiv vlada u Bagdadu i Damasku, vojno i finansijski osposobljena Islamska država Sirije i Levanta (ISIL, ili na arapskom *Daesh*) terorizira nesunijsko i nemuslimansko stanovništvo.

## Tračak nade

Uprkos metežu koji je uzeo maha po Bliskom istoku i usponu vojnih i džihadističkih grupa, ima razloga za nadu. Mogu se poduzeti koraci da se donesu pravda i mir.

Vlasti mogu doprinijeti preobražaju radikalnih militantata koji djeluju u ime islama. Vlast može primijeniti pravne propise prema osumnjičenim za počinjena teroristička djela, međutim, vojnu silu treba upotrijebiti samo protiv jasno određenih militantnih ciljeva. Također, mora preuzeti odgovornost i biti osjetljiva za civilne žrtve koje bi mogle biti posljedica vojnog djelovanja. Vlasti ne smiju koristiti nezakonitu praksu kao što je mučenje. Uz pomoć budnih i neovisnih medija, vlade bi morale osigurati jasnu i otvorenu transparentnost pravnog djelovanja i vojnih operacija.

Politički lideri moraju, koristeći nenasilna sredstva, ustrajavati na ispravljanju nepravde nanesene muslimanskim narodima i državama. Političke vođe ne smiju praviti kompromis oko nepravde. Moraju graditi pristupe kojim će razotkriti zapadnjačke dvostruke standarde, ali tako da uvjere i vlade i narod na Zapadu – moraju apelirati na njihov osjećaj pravde i pravičnosti! Mediji i

nevladine organizacije mogu pomoći razvoju kulture nenasilnog protivljenja represivnoj praksi državnih vlasti i insistirati na pluralizmu i učešću kao temeljnim islamskim principima!

Religijske institucije, uz nevladine organizacije i vlasti, principe i vrijednosti slavne islamske prošlosti moraju učiniti relevantnim i za naše vrijeme. Učitelji Kur'ana treba da istražuju i promoviraju zapostavljene ajete, usredotoče se na toleranciju i miroljubivu koegzistenciju, čak i u vrijeme sukoba. U tumačenju se ne smiju tražiti samo pravni odgovori. Kreativniji pristupi obrazovanju i širenju informacija mogu se naći izvan tradicionalne uloge muškog imama.

Stare doktrine moraju se preispitati. Pedagozi treba da odbace konfuznu ideju da neka civilizacija mora istovremeno biti i imperija. Treba da naglase pozitivne aspekte zapadne civilizacije koji su kompatibilni s islamskim principima. Mogu učvrstiti, na islamskim osnovama, principe jednakopravnosti rodova i etničkih, rasnih, religijskih i nacionalnih grupa. Mogu jačati osjećaj poštovanja prema raznolikosti, a istovremeno podsticati očuvanje progresivnog islamskog identiteta. Moraju graditi mehanizme kojima će pomoći ljudima da identificiraju krute represivne tradicionalne norme i običaje koji se pogrešno smatraju islamskim.

Ekonomski planeri treba da istraže uspješne modele razvoja u društvima Singapura, Costa Rice i Malezije i da nastoje razviti mjere koje će omogućiti društvenu mobilnost prema gore. Planeri obrazovanja, uključujući i one u religijskim institucijama i nevladinim organizacijama, treba da naglase, na svim obrazovnim nivoima, islamske principe miroljubive koegzistencije sa svim drugim grupama.

Obrazovanje se odvija i u zatvorima. Tokom boravka u zatvoru, nakon što su izvršili atentat na predsjednika Sadata, lideri Islamskog džihada počeli su voditi agresivnu raspravu s nekim islamskim učenjacima. Koristili su vrijeme u zatvoru

da ponovo iščitavaju Kur'an i literaturu. Ovi ljudi, uvjereni i potvrđeni militanti, sada su se udubljavali u Kur'an i tragali za jednostavnim sloganima. Počeli su da dijele pa i objavljuju komentare Kur'ana, nudeći uvide u velike kur'anske teme o ljudskoj samilosti, pravednoj raspodjeli, savjetovanju i izgradnji mira pred Božijim očima. Neke od ovih djela posjedujem i voljan sam dati ih da što šire budu dostupna. Ovi bivši nasilni militanti imali su mogućnost da, putem radionica deradikalizacije, dospiju do preko 20.000 mladih militanata u zatvorima.

U mjeri u kojoj je moguće smjelo početi poduhvate koje sam spomenuo, postoji i nada da se, u ime islama, možemo suočiti s današnjom prijetnjom nasilja.

Link za video: <https://www.youtube.com/channel/UCUBbjn5UyjPhiNkZHeRHscw>.

### *Ka transformaciji radikalnih militanata Bliskog istoka*

Pristupi	Ko ih primjenjuje?
Religijski pristupi	
Proširiti religijska tumačenja izvan legalističkih tekstualnih. Istražiti i isticati „zapostavljene“ ajete koji se fokusiraju na toleranciju i miroljubivu koegzistenciju, čak i u vrijeme sukoba.	Religijske institucije, nevladine organizacije (NVO) i vlasti
Promovirati moderna, a islamski zasnovana rješenja sukoba koja naglašavaju nenasilje i miroljubiva sredstva rješavanja sporova.	
Izgraditi kreativnije pristupe obrazovanju i širenju informacija u religijskom kontekstu, koji prevazilaze tradicionalnu ulogu muškog imama.	
Učiniti principe i vrijednosti „slavne prošlosti“ relevantne za savremeno doba.	

Kulturni pristupi	
Jačati osjećanje poštovanja prema raznolikosti i, istovremeno, podsticati očuvanje progresivnog islamskog identiteta.	Religijske institucije, nevladine organizacije (NVO) i vlasti
Isticati pozitivne aspekte zapadne civilizacije koji su kompatibilni s islamskim principima.	
Učvrstiti principe jednakopravnosti rodova, etničkih, rasnih, religijskih i nacionalnih grupa, na islamskim osnovama.	
Graditi mehanizme koji će pomoći ljudima da identificiraju krute represivne tradicionalne norme i običaje koji se pogrešno smatraju islamskim.	
Politički pristupi	
Ustrajavati, koristeći nenasilna sredstva, na ispravljanju nepravde nanesene muslimanskim narodima i državama. Nema ustupaka nepravdi.	Vlasti i nevladine organizacije (NVO)
Izgraditi pristupe za razotkrivanje zapadne politike dvostrukih standarda, tako da uvjere i vlade i narod na Zapadu. Apelirati na njihov osjećaj pravde i pravičnosti.	Vlasti i nevladine organizacije (NVO)
Razviti kulturu nenasilnog protivljenja represivnoj praksi državnih vlasti. Ustrajavati na pluralizmu i učešću kao temeljnim islamskim principima.	Nevladine organizacije (NVO) i mediji
Odbaciti pojednostavljenu i stereotipnu sliku o muslimanima i insistirati na utvrđivanju uzroka i razloga muslimanskog nasilja.	Zapadne nevladine organizacije (NVO)

Razvojni pristupi	
Istražiti uspješne modele razvoja novih razvijenih društava (kao što su Singapur, Costa Rica i Malezija) u svrhu razvoja mjera koje će omogućiti mobilnost prema gore.	Vlasti i nevladine organizacije
Naglašavati islamske principe i miroljubivu koegzistenciju sa svim drugim grupama na svim obrazovnim nivoima.	Religijske institucije, nevladine organizacije (NVO) i vlasti
Pravni i vojni pristupi	
Primijeniti vladavinu prava protiv osumnjičenih za počinjene terorističke akte.	Vlasti
Suzdržati se od nelegalne prakse kakva je mučenje.	
Koristiti vojnu silu protiv jasno određenih vojnih ciljeva.	
Preuzeti odgovornost za civilne žrtve koje su posljedica vojnog djelovanja i pokazati saosjećanje.	
Osigurati jasnu i otvorenu transparentnost pravnog djelovanja i vojnih operacija.	Vlasti i mediji

## *Faktori koji doprinose radikalizmu i militantnosti na Bliskom istoku*

Religijski faktori		
Slika slavne muslimanske prošlosti koja se može obnoviti.	Visok	Visok
Tekstualne dihotomije u tumačenjima islamskih izvora.	Nizak	Visok
Jaka privrženosti islamu kao načinu života; izvršavanje religijskih obaveza kao što su pet dnevnih namaza i ramazanski post.	Visok	Visok
Mržnja nemuslimana.	Nizak	Visok
Kulturni faktori		
Nezadovoljstvo određenim aspektima zapadnog načina života.	Srednji	Visok
Nezadovoljstvo što muslimani usvajaju zapadni način života.	Srednji	Visok
Usvajanje vrlo legalističkog i konzervativnog muslimanskog načina života.	Nizak	Visok
Politički faktori		
Snažan osjećaj nepravde i to što strane vlade krše pravila muslimanskog svijeta, posebno u Palestini.	Visok	Visok
Zapadna vanjska politika smatra se politikom dvostrukih standarda.	Visok	Visok
Nezadovoljstvo državnim vladama kao neislamskim.	Visok	Visok
Nezadovoljstvo državnim vlastima kao korumpiranim i autokratskim.	Visok	Visok

Razvojni faktori		
Osjećaj relativne prikraćenosti (siromaštvo udruženo s visokim očekivanjima).	Nizak/ Srednji	Visok
Pripadnost urbanim grupama kojima su oduzete privilegije.	Srednji	Visok
Visoka obrazovna postignuća.	Nizak	Srednji/ Visok
Ljudski faktori		
Evidentirana tendencija ka devijacijama/anomiji.	Nizak	Nizak
Prijemčivost na vršnjački utjecaj u pogledu političke i društvene militantnosti.	Nizak	Visok
Neodređeni psihološki/individualni faktori.	Varijabilan	Varijabilan
Lični gnjev prema državnoj vlasti ili drugim „neprijateljima“.	Visok	Visok

Za obje tabele: Amr Abdalla, 2004. (ažurirano 2014). U slučaju korištenja ili prenošenja, molimo, navesti izvor.



## 13.

# Afrički nacionalizam i njegove posljedice po međureligijske odnose

*Sulayman S. Nyang*

TEMA: Pozivajući se na iskaz Tahe Jabira al-Alwanija: „Ja sam dijete Adema i Have“, i podstaknut njegovom spremnošću za međureligijski dijalog, bivši gambijski diplomata podsjeća nas da je Musa poveo svoj narod iz Afrike, Isa kao dijete bio izbjeglica u Africi, da su Muhammedovi učenici bili dobro primljeni kod kršćana u Etiopiji. Uspješni postkolonijalni graditelji država kao što su Nyerere, Nkrumah i Senghor odupirali su se težnjama da se narod mobilizira plemenski ili religijski. Uspon Boko Harama u Nigeriji i al-Shababa u Somaliji novi su razvojni elementi u afričkoj historiji. Ljudske grupe moraju izučavati svoje stare tekstove i učiti njihovu dublju historiju.

Život je vrlo kratak, a vi sada čitate riječi nekog ko je vrlo blizu razdjelnici između živih i mrtvih. Kada čitate Toru, kada čitate Novi zavjet, kada čitate Kur'an, vi, zapravo, pokušavate razumjeti smrt. Dr. Taha al-Alwani ovo je vrlo dobro znao. Bio je veliki čovjek i proveo sam mnoge trenutke s njim. Kada je osnovao



Fakultet islamskih i društvenih nauka u Leesburgu (Virginia), bio sam jedan koji se obratio prvim diplomcima. Bog je, Svojom mudrošću, odlučio da on ode; mogao sam ja otići prije njega, ali Bog ima razloge što je odlučio tako.

Kada smo počeli ispitivati međuvjerski dijalog u kontekstu Afrike i kako su kolonijalni i postkolonijalni narativi utjecali na međuvjerski dijalog, ja sam ovo uzeo kao svoje polazište: da je dr. al-Alwani bio jedan od onih intelektualaca koji su došli u Ameriku s Bliskog istoka i da je bio div. Kada smo počeli istraživati muslimane u SAD-u i kada je John Esposito osnovao Centar u kojem sam bio pomoćnik direktora projekta, dobili smo novac od Dobrotvorne fondacije Pew – oni daju novac Jevrejima, kršćanima, afroameričkim kršćanima, evangelističkim kršćanima, Latinoamerikancima i drugim.<sup>1</sup> Dr. Alwani napisao je glavni članak u knjizi, kao kruni tog projekta.<sup>2</sup> Pokušao je objasniti dijalog između muslimana i američke prakse. Ovaj rad sada je klasik, a njegova zaostavština klasični narativ. Zato danas, kada veličamo njegovo ime i kada govorimo o muslimansko-kršćanskom dijalogu u Africi, imamo vrlo važno polazište.

Kada govorimo o međuvjerskom dijalogu u Africi, u kontekstu kolonijalizma i postkolonijalne Afrike, moramo se vratiti u Afriku – onom što u životu zovem „svojim prijateljem“. Afrika postaje vrlo zanimljivo polazište za nas kao ljudska bića, ako taj kontinent motrite kao arenu ibrahimskih/abrahamskih narativa. Ako ste Jevrej, kršćanin ili musliman, možda je nećete gledati na taj način, ali postoje putevi na kojima su odnosi između ove tri religije čvrsto povezani s kontinentom Afrika.

Ako ste Jevrej, svake godine proslavljate Seder. To vas vraća u priču o Adamu i Evi – a čuli ste kako to dr. al-Alwani kaže: „Ja

---

1 Zahid Bukhari H. et al., *Muslims' Place in the American Public Square: Hopes, Fears, and Aspirations* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004), s radovima Johna Esposita, Sulaymana S. Nyanga, Tahe Jabira al-Alwanija i Mumtaz Ahmad.

2 Taha Jabir al-Alwani, „Toward a Fiqh for Minorities: Some Reflections“ u Bukhari et al., str. 3-37.

sam dijete Adema i Have.“ To je narativ koji svi prihvatamo. Ta mi metafora odgovara za Afrikance. Ne možete biti Jevrej, ukoliko se ne vraćate Tori; morate se vraćati Mojsiju koji izvodi svoj narod iz Afrike. Oni ne kažu „iz Afrike“, kažu „iz Egipta“, ali, Egipat je dio Afrike. Dakle, možete vidjeti kako je važan taj narativ. Kada govorite o Africi i međuvjerskim odnosima, vidite početak naše drame u Africi.

Potom, kada govorite o kršćanstvu – uvijek ovo naglasim kršćanima – Isus Krist je bio izbjeglica u Africi. Došao je u ovu Afriku kao beba, kao prognanik. Ako govorite o dijalogu, u Africi je bilo dijaloga kada je on došao kao izbjeglica. Sada, u novije vrijeme, imamo Sirijce koji idu kao izbjeglice u Evropu i kažem nekim svojim studentima koji istražuju Afriku i međuvjerski dijalog: „Kada je Isus Krist bio na križu, govorio je aramejskim, a aramejski u ovom trenutku u Siriji umire.“ Dakle, kada istinski istražujete međuvjerski dijalog i kada znate kako je važno razumjeti ga, moramo znati da ljudi mogu naučiti živjeti kao ljudi.

Kada se vraćate u Afriku, možete vidjeti kako ovaj kontinent služi kao polazište Hebrejima, kršćanima i muslimanima – i Muhammed je bio izbjeglica. Zato su sve tri religije, uključene u međuvjerski dijalog, uhvaćene u problem izbjeglica: koristi se izbjeglički narativ. Krist i izbjeglička priča. Muhammedovi učenici koji su otišli u Etiopiju gdje su ih kršćani dobro primili – izbjeglički je narativ. Dakle, kada govorite o međuvjerskom dijalogu, morate obratiti pažnju na fenomen izbjeglištva i kako taj fenomen postepeno gradi temelj za svaki smislen dijalog. Upravo sada čitamo kako mnogi Sirijci koji su otišli u Njemačku i Evropu moraju naučiti šta znači biti izbjeglica. U Siriji nisu bili sigurni; a, eto, sada su prisiljeni asimilirati se.

Dakle, dok gledate Afriku, vidite kako vas prate izbjeglice i megafenomeni, bilo da ste u teološkom, historijskom ili sociološkom narativu. Vratite se u Afriku. Ako posmatrate afričku situaciju danas, možete vidjeti kako je utjecaj afričkog nacionalizma na međuvjerski

dijalog postao sasvim očigledan za mnoge afričke lidere. Sjetite se Kwamea Nkrumaha iz Gane, koji je katolički lider i vidite koliki je njegov doprinos međuvjerskom dijalogu u Africi. Kada je Nkrumah postao čelnik Gane, shvatio je da ako dozvolite da se Ganci dijele duž etničkih linija, nećete ih nikada moći ujediniti. Ako im dozvolite da se polariziraju kao protestanti i kao katolici – imat ćete problem. Zato se on nazivao „nedominacijskim“ kršćaninom. Nkrumah je imao problema s određenim ljudima, ali ako gledate međuvjerski dijalog, vidite da je pokušao usaglasiti se sa svim ljudima Gane. Ibrahim Inyass (ili Niass) iz Senegala bio je blizak Nkrumahu. Bio je ugledan u Senegalu. Možda je imao problema s Senghorom u Senegal, ali Ibrahim Inyass je imao dobre odnose s Kwameom Nkrumahom. Kwame Nkrumah jasno se odredio: ako želite stvoriti Afriku afričkog jedinstva, morate biti vrlo oprezni u pogledu etničke pripadnosti Afrikanaca, rasizma i drugih podjela.

Kwame Nkrumah uočio je da, ako hoćete stvoriti novu vrstu nacionalizma, potrebna vam je nova etika i novi način odnosa postupanja prema svim ljudima. To je jedan od razloga zašto je Kwame Nkrumah u Gani izdao knjigu koja nosi naslov *Consciencism*.<sup>3</sup> Djelo *Consciencism* postalo je vodič za razumijevanje kako pregovarati s drugima. Tako, kada ozbiljno motrite afrički nacionalizam i njegov utjecaj na međuvjerski dijalog, možete vidjeti kako afrički lideri uviđaju da se, ako zaista hoće stvoriti ikakvo međusobno jedinstvo, moraju osvrnuti i pogledati u vlastite svete tekstove te vidjeti kako da se odnose jedni prema drugima.

Ovdje se adamovska metafora pokazuje u punom sjaju. Jedna stvar koja pomaže afričkim grupama koje su se organizirale protiv kolonijalizma, bila je priznati njihovu ljudskost – da su

---

3 Kwame Nkrumah, *Consciencism* (New York: International Publishers, 1980). *Consciencism* se ponekad prevodi kao *Savjesnost*, iako je ova doktrina više poznata po podnaslovu ove knjige „filozofija i ideologija dekolonizacije“ ili, još češće, kao *nkrumahizam*, filozofija koja uključuje promociju afričkog jedinstva, afirmiranje afričkih civilizacija i ideologija i ekonomskog napretka Afrike. (Prim. prev.)

djeca Adamova. Danas govorim mladima, vama, milenijalcima u američkom društvu: „Na vas veoma utječe DNK, dakle, ne vraćajte se Adamu da biste vidjeli osnovu jedinstva svih nas. Danas je DNK vaš način da se ujedinite putem nauke, zato što ste zarobljenici STEM-a: nauke, tehnologije, inženjerstva i matematike. A tako vi definirate svoje narative.“ Kršćani, Jevreji, muslimani – svi se oni drže uloge Adama i Eve. Tako se nalaze i tako se određuju. Kada govorimo o afričkom nacionalističkom narativu i njegovom utjecaju na međuvjerski dijalog, vidimo da su afrički lideri poput Kwamea Nkrumaha, Juliusa Nyererea (Tanzanija) i Leopolda Senghora (Senegal) – svi bili katolici. Sva trojica ovih afričkih intelektualaca koji su imali ogroman utjecaj na afričku misao bili su katolici. Oni su neki od naših najboljih vođa; nažalost, imamo i Mobutua (Zair) i druge. Iz ova dva narativa naslijedili smo dilemu: imate najbolje lidere koji su katolici i najgore lidere koji su katolici. Dakle, moramo odlučiti kako to tumačiti i kako voditi međusobni dijalog.

Kada govorimo o dijalogu, međuvjerski dijalog je vrlo važno područje. Jedna stvar koju sam naučio u danima kada sam bio uključen u međuvjerski dijalog u Sjedinjenim Državama jest da mi razgovaramo, ne samo da razvodnimo naše religije nego da elaboriramo mjesta gdje se približavamo i mjesta s kojih se udaljavamo. Približavanja i mimoilaženja vrlo su važni termini u ujedinjavanju.

Sada je ova metafora u afričkom kontekstu vrlo moćna: vidite da afrički lideri, žele li ujediniti svoj narod, moraju imati određeni narativ. To je jedan od razloga zašto su Kwame Nkrumah, Leopold Senghor i Julius Nyerere shvatili: hoće li unaprijediti dijalog, moraju osigurati da se narod ne dijeli po rasnim razlikama. Kwame Nkrumah pozvao je mnoge Jevreje iz Južne Afrike kada su trpjeli aparthejd. To je dio historije Gane. U Gani imate mnoge Afrikance iz Južne Afrike i iz Zimbabvea – mi smo primili i ljude poput Roberta Mugabea (kasnije premijera Zimbabvea). Mnogi

od njih bili su dobro prihvaćeni u Gani, a potom, kada su se vratili u domovinu, bili uspješni lideri. Ovim se danas stvara novi narativ o tome kako se političari koji nastoje graditi mostove među sobom, a kako bi gradili države i nacije, sada moraju nositi sa specifičnim religijskim problemima.

Ljudi, kao što je bio Kwame Nkrumah, osuđivani su zbog svojih sklonosti marksizmu, međutim, on je uviđao da mora saradivati s ljudima različitih religija. Tako, u Gani, naprimjer, imate grupu Frafra i grupe koje su muslimanske; mi se moramo dogovarati s njima. A potom se moramo sporazumijevati s muslimanima iz svih dijelova Afrike. Tako se stvara avangarda. To je jedan od razloga zašto, kada motrite dekolonizacijski pokret u Africi, možete vidjeti kako se međuvjerski dijalog razvija među liderima. Iz vlastitog iskustva u Gani, jednoj maloj zemlji, znam da su političari koji su se pojavili u vrijeme stjecanja neovisnosti počeli polarizirati društvo po religijskim osnovama. To nije funkcioniralo, zato što su neki od njih htjeli uzeti religiju za osnovu podjele zemlje. Na kraju, mnogim političarima postalo je jasno da moramo voditi dijalog u narodu. Ako uzmemo Nigeriju, vidjet ćete kako neki američki sociolozi na nju gledaju kao na univerzum i jasno vide da u tom univerzumu ima kršćana skoro isto koliko i muslimana. Zato jedan američki sociolog govori o „hegemoniji kultura“, a pod tim se podrazumijeva da ljudi nisu podijeljeni duž etničkih ili religijskih razlika, oni su podijeljeni jednostavno zbog kulturnih razlika. A ako ih je kultura već ujedinila, bilo da su kršćani, muslimani ili neke autohtone religije, oni se ne dijele. To je vrlo važno u razvoju međuvjerskog dijaloga u tom univerzumu. Ovo postaje očigledno u kulturnim događajima. Pogledajmo vjenčanja, tu dolaze svi. Taj narativ postaje važan da bi se izgradili mostovi među ljudima različitog religijskog porijekla, sa zajedničkom kulturom.

Ako uzmemo Gambiju, možemo vidjeti isti fenomen. Ali Mazrui, koji je napravio dokumentarnu televizijsku seriju *Afrikanci*:

*Trostruko naslijeđe*,<sup>4</sup> pokušao je objasniti religije u afričkim društvima. Došavši u Senegal, na vlasti je našao Leopolda Senghora koji je bio katolik. Pripadao je manjini, ali je vladao Senegalom 20 godina. Kako se to dogodilo? Zbog kulture. Među ljudima nema diskriminacije na osnovu religije. Oni vas identificiraju na osnovu zajedničke kulture. A ta je kultura važna za dijalog, budući da učite kako ga voditi.

Sada osmotrimo Sjedinjene Države: mogli ste, sve donedavno, naći da su muslimani koji su došli ovdje uglavnom bili dio američkog rata protiv komunizma. Ja ih zovem djecom hladnog rata. To je jedan od razloga što, u američkoj historiji, muslimani nisu bili marginalizirani. To je jedan od razloga što je Reagan, kada se sastao s Gorbačovom u Reykjaviku 1986 – možete vidjeti video – rekao: „Dolazim iz zemlje gdje ima crkvi, sinagoga i džamija.“ Međutim, činjenica je da ako hoćete posmatrati međuvjerski dijalog kroz historiju, morate razumijevati političare i tumačiti sve što oni rade. Šta im je u fokusu? Onda morate vidjeti koliko su religijski lideri zainteresirani za dijalog.

Kada je riječ o međuvjerskom dijalogu u zajednicama – različitim crkvama, sinagogama i džamijama, koje se dogovaraju i pregovaraju u Americi ili u muslimanskom svijetu – valja posvetiti posebnu pažnju brojnim pitanjima. Dr. al-Alwani posebno se interesirao za to kako se muslimani, teorijski govoreći, uključuju u dijalog. Ako ste musliman, poznajete historiju muslimana u Španiji. Arapi su u Španiji bili duže nego što Evropljani žive u ovoj zemlji<sup>5</sup> – od 711. do 1492. To je dugo vrijeme. Otkako su Evropljani pristigli u Jamestown 1607. pa sve do sada – to je još uvijek mnogo manji broj godina od onog koji su Arapi živjeli u Španiji. Dakle, ono što pokušavam reći ljudima koji učestvuju u međuvjerskom dijalogu, a oni pokušavaju shvatiti situaciju u Afganistanu i drugim dijelovima svijeta, jeste da, kada vodite međuvjerski

4 To je jedna nagrađivana, ali kontroverzna serija, zasnovana na knjizi dr. Alija Mazruija *The Africans: A Triple Heritage* (Little Brown and Co., 1986).

5 Sjedinjenim Američkim Državama. (*prim. prev.*)

dijalog i kada govorite o muslimanima koji učestvuju u njemu, pogledajte kamo se bio uputio dr. al-Alwani potkraj svog života. Mi smo ljudi, živimo na jednoj planeti. Moram prihvatiti to ko sam i ko su ljudi koji na ovoj planeti žive sa mnom.

Želim podijeliti još dvije stvari s vama.

Kada istražujete afrički nacionalizam i njegov utjecaj na međuvjerski dijalog i kada posmatrate afričke zemlje danas, vidite da imamo Boko Haram u Nigeriji, da imamo al-Shabab u Somaliji: to su nova kretanja u afričkoj historiji. U Africi su sada svi međuvjerski pokreti u ozbiljnoj krizi: u Somaliji, u Keniji, u Centralnoj Africi. Čak se i papa, koji je posjetio Centralnu Afriku, morao baviti tom krizom. Ondje nisu imali takve krize prije. Sada imate elemente koji koriste religiju da prave podjele u narodu. To su ekstremisti koji su se izrodili iz krize koju imamo u Afganistanu i iz sadašnjeg haosa na Bliskom istoku, u pogledu Sirije; njih ranije nije bilo, čak ni među Arapima. Ako istinski analizirate ove narative, posebno na Bliskom istoku, kao i način na koji se religija počinje manifestirati u svijetu, možete s više strana vidjeti da je ovu krizu izazvao hladni rat. Zato se isti onaj narod kojeg su Sjedinjene Države podržavale u borbi protiv komunista u Afganistanu okrenuo protiv Amerike. To je cijena koju danas plaćamo.

Dakle, kada govorite o međuvjerskom dijalogu, morate obratiti pažnju na to kako ljudi nastoje komunicirati međusobno i graditi mostove. Kada ste u Americi i uključite se u međuvjerski dijalog, vaši imami, vaši rabini i vaši pastori moraju naučiti živjeti zajedno, kao Amerikanci, i onemogućiti ekstremistima da nadvladaju. Ekstremisti su jedan problem s kojim se danas moramo nositi.

Drugi problem danas je od presudne važnosti: ljudi moraju shvatiti da, ako se ne vrte svojim starim tekstovima, ako ih ne izučavaju, ako ne posmatraju historiju svojih tekstova, neće se moći uključiti u smislen i svrhovit dijalog s drugim ljudima.

Bilo da posmatrate Afriku, Ameriku ili cijeli svijet, kada gledate međuvjerski pokret, vidite da smo napravili ogroman napredak. Ne tako davno Nacionalni savjet crkvi okupio je jedan broj učenjaka – jevrejskih, afroameričkih, nekih portorikanskih i drugih. Svi smo bili u Santa Feu (Novi Meksiko) i pokušali razmatrati vrijeme 500 godina nakon Kolumba te koji su načini za međuvjerski dijalog. I muslimani su imali svoje učenjake ondje – ja sam bio ondje i jedan učenjak s Kariba – svi mi smo pokušavali osmotriti vrijeme 500 godina nakon Kolumba. Šta se s nama desilo? Kako možemo izgraditi mostove za međuvjerski dijalog?

Uistinu mogu reći da je danas međuvjerski pokret u Americi živ. Dr. Taha, iako je umro, živi je svjedok. Vrijedno je radio da poboljša stvari, čemu sam svjedočio, a znam i mnoge druge koji će posvjedočiti njegov doprinos.

Zaključimo ovu priču. Vratimo se kući i počnimo sebi postavljati pitanja. Napredujemo li ili ne? Neki me studenti pitaju: „Dr. Nyang, imamo ovog čovjeka, Donalda Trumpa, šta mislite o njemu?“ Amerikanci su suočeni s velikim problemom. Ostavljam njima da odluče šta će se dogoditi.







## 14.

# Međureligijski dijalog i upravljanje u Africi: odgovor Sulaymanu Nyangu

*Kwasi Kwakye-Nuako*

TEMA: Od religije smo napravili obavezu idenja u crkvu, u džamiju, u hram, a smrt nam svima zuri u lice. Gdje plemenska osjećanja eksplodiraju, mnogi vide religijski sukob. Svrha religije je razumjeti sljedeće: Zašto sam ovdje? Šta radim? I gdje idem odavde? U prošlosti Afrikanci bi sjeli da razmotre svoje sukobe, a onda rekli: „Idem pitati Staramajku“ i vratili se pregovorima s mudrim rješenjima. Mi se opet moramo prihvatiti rješavanja sukoba metodama koje su se ranije koristile širom ovog kontinenta.

Dr. Sulayman Nyang iznio je lijep pregled postkolonijalnog nacionalizma u Africi i njegovog utjecaja na međuvjerski dijalog. Ja ću ponuditi kršćanski pogled.

Unaprijed moram reći da je to što sam kršćanin posuđena ideja. Međutim, služba u kršćanskoj crkvi i na akademiji pomogla mi je da razmišljam o svijetu u kojem živimo i kako da od njega napravimo bolje mjesto. Ponekad, kad nosimo oznake, te oznake na nas utječu, umjesto da pravimo oznake onoga što je dobro za nas.

Kada gledam šta je dr. Nyang podijelio s nama, čini mi se da je afrički nacionalizam tekući proces. Dekolonizacija u Africi poprimila je novu formu. Bilo bi od koristi da sebi postavimo jedno jednostavno pitanje, šta je nužno u situaciji gdje se Afrikanci – a mogao bih dodati i potomci Afrikanaca – uvijek bore za nešto, uvijek bore za nešto što drugi dobiju besplatno. Smatram da cijela zamisao misija u Africi proističe iz ove ideje. Dakle, nacionalizam kojem Afrikanci teže jedan je zanimljiv fenomen: moramo zaroniti dublje da bismo pokušali naći uzrok tim dešavanjima. Ljudi stvaraju ideje i ljudi su ti koji ih nastoje staviti u funkciju.

Ako pogledamo šta se dešava ondje, vidimo da ti lideri koje Sulayman spominje daju sve od sebe, ali da je Afrika još uvijek u metežu. Ako gledamo kontinent, posebno u kršćanska područja, vidimo djelo kršćanskih misionara koji su na kontinent došli iz različitih zemalja, a koji nisu prakticirali stvari u Africi koje su u vlastitim zemljama smatrali važnim. Životi kojima su misionari živjeli u vlastitim zemljama, nisu životi koje su im Afrikanci omogućili kada su bili s njima. Zgrade njihovih misija, njihove crkve i njihove parohije bile su odvojene od zajednice, a opet su tvrdili da grade zajednicu među ljudima. Bez izbora na institucije koje su osnivane uz pomoć kršćana, da služe narodu, na njih se nije gledalo kao na dio kulture tog naroda, zato što je postojao jaz između njih i onoga što je tamošnji narod zaista zanimalo. Društva i domaće elite koje su misionari stvorili, težili su zaštiti svog povlaštenog položaja i kretanje ka političkoj neovisnosti smatrali prijatnom njihovim interesima. Ne čudi što su borci za slobodu smatrali da su kršćanski misionari i njihovi lideri suprotstavljeni afričkom dekolonizacijskom procesu. Dakle, pohađanje škole, učenje engleskog i ponekad to što je zaboravio *lingua franca*, u očima misionara činilo je dobrog naučnika, ali lošeg učenika u smislu njegovog odnosa s vlastitom zajednicom.

Ako pratimo ovu nit, možemo shvatiti pojavu afričkih „kršćanstava“, koja obuhvataju pentekostalce, harizmatične kršćane i

druge. Šta se dešava? Čini mi se da bi trebalo prihvatiti činjenicu da, bez obzira na to što se Afrikanci izjašnjavaju kao kršćani decenijama, i što se kontinent predstavlja novim bedemom kršćanstva, kao što je to Phillip Jenkins dobro napisao,<sup>1</sup> zašto se, onda, Afrikanci tako srčano i snažno danas bore? Zašto se ljudi još uvijek bore da spoje kraj s krajem kada su prigrlili religiju koja ih uči ljubavi i saosjećanju, bratstvu i žrtvovanju? Postavljam ova pitanja nama, da razmislimo o kršćanstvu o kojem smo čitali i koje vidimo u crkvama u Africi, i onim ljudima koji se bore s ovim problemima i koji traže načine da donesu slobodu širom Afrike. Ponekad nam je ugodno ono što čujemo u medijima, ali nismo sigurni šta se dešava. Potrebno nam je da se osvrnemo i pogledamo iza onoga što vidimo, da postavimo sebi pitanje: „Ako se ovi problemi još uvijek dešavaju, možemo li gledati još dublje da nađemo nešto bolje?“

Pa šta se onda dešava? Dosta smo govorili o kolonijalizmu i njegovim posljedicama, a možemo uzeti dosta vremena i da govorimo o tome. Smatram da je uredu reći da je njegov utjecaj na Afrikance zaista odredio kako Afrikanci opažaju sebe. Dok govorimo o afričkom kršćanstvu i mogućnosti Afrikanaca da se oslobode, ne možemo okrenuti glavu od oblika vlasti koji također doprinose neizvjesnosti situacije o kojoj govorimo. Mi smo gradili vlast po uzoru na američku, bez punog razumijevanja njenih ideoloških osnova. Tako, vidimo da na ovom kontinentu, kao što je Sulayman rekao, ljudi žive zajedno, bez obzira na vjeru. Muslimani i tradicionalisti živjeli su zajedno dugo prije pojave zapadnih kršćana u Podsaharskoj Africi. Koegzistirali su bez mnogo teškoća. Zašto sada postoji sukob s Boko Haramom u Nigeriji, zašto al-Shabaab i odmetnute grupe fundamentalista stvaraju konflikte po cijeloj Istočnoj Africi?

Smatram da bi trebalo pogledati uzroke ovakvog fanatizma. Polovini je uzrok vanjska politika. Pretpostavlja se da nijedan

---

1 Phillip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford University Press, 2011).

čovjek na kojeg ona utječe ne može ostati pri svome – samostalan. Međutim, sve ono što je dobro za Amerikance ne mora biti dobro i za Afrikance. To je rasadnik netrpeljivosti. Dr. Nyang spominje ono što se desilo u Afganistanu. Ko je uzdigao Osamu bin Ladenu? Dakle, ako ćemo govoriti o današnjim nacionalističkim sukobima među Afrikancima – kao kršćanima, muslimanima i tradicionalistima koji bi mogli sjesti da se dogovore – mi, također, moramo razmisliti i o tome koliko mi, iz ovog dijela svijeta, doprinosimo pometnji u svijetu. Ako to učinimo, vidjet ćemo da već imamo kulturu koja ih spaja, koja ih zbližava i koja im omogućava da sjednu i diskutiraju pitanja od zajedničkog interesa. Međutim, kada postoje pritisci izvana – kao kada vlade u Africi moraju za svoje budžete dobiti odobrenje odavde, iz Washingtona, DC, od Međunarodnog monetarnog fonda ili kada MMF postavlja uvjete i zamrzava plaće, po odluci petnaestak ljudi – onda razgovor između kršćana i muslimana skreće sa smislenog dijaloga o onome što je dobro za ljude.

Druga stvar koju bih volio spomenuti je što su, zbog tog naslijeđa kolonijalizma, afričke vlade slabe, još od svog osnivanja u vrijeme stjecanja neovisnosti. Vlasti ne jačaju. Država koja kontrolira vojsku, policiju i druge državne snage, nije u stanju u teškim vremenima pomoći ljudima. Kada se religiozni ljudi pokušavaju iznijeti s društvenim problemima i međureligijskim odnosima u vrijeme kada su vlasti slabe, onda razgovor teži tome da postane monolog, a ne dijalog.

Ako smo uistinu posvećeni međuvjerskom dijalogu u Africi, moramo oživjeti pravu prirodu Afrikanaca, koja uviđa svetost života i koja prihvata cjeloviti svjetonazor tolerancije koji je postojao i prije pokreta ka neovisnosti.

Ono što je za sada neovisnost donijela kontinentu jest smutnja, ukorijenjena u pokušajima da budemo ono što nismo – kopirajući Zapad. Ona vrsta religioznosti koja se ušuljala u ovdašnje zemlje – naprimjer, takozvani harizmatički pokreti – ne

poštuje nikog zbog svog doslovnog tumačenja Biblije i, uz prateću aroganciju, guši svaki konstruktivni razgovor. Čak i njima, u toj istoj kršćanskoj vjeri, postaje teško razgovarati s crkvama na kontinentu o stvarima od značaja. Dakle, kada takvi kršćani uključe ljude drugih vjera, to često postaje monolog, jer oni mašu Biblijom ljudima pred očima, kako bi uvjerali sve druge da konvertuju u njihovu vjeru. To nije dobro za međuvjerski dijalog. Međuvjerski dijalog zahtijeva uzajamno poštovanje – uvažavanje naše ličnosti. Afrički svjetonazor prihvata ljude kao ljude. Ovakva gledišta moraju se ponovo odgajati. Smatram da se moramo fokusirati na diskusiju o važnosti života i preispitati život u novom svjetlu. Ovaj život se ne smije zasnivati na kapitalizmu, nego u životnom korijenju onog što nas čini ljudima – a što je osnova *ubuntua* – čovječnosti. Mi, također, moramo ispitati kako diskutiramo o našim različitim religijskim uvjerenjima. Moramo sjesti i razgovarati o svim pitanjima koja su važna za nas; međutim, ima ljudi koji malo poznaju druge religije iz svoje blizine.

Bilo je takvih pokušaja u mnogim afričkim zemljama. Parlament Gane je 2011. usvojio zakon o osnivanju mirovnog vijeća. Katolički kardinal iz Gane bio je predsjedavajući. Poglavar ahmedijskog muslimanskog pokreta i glavni imam Gane, zajedno s drugim kršćanskim i građanskim vođama bili su članovi Vijeća. Dakle, može se vidjeti da vlast pokušava okupiti religijske vođe na razgovor o miru, zbog čega su bili u stanju spriječiti konflikte oko izbora 2012. i kasnije.<sup>2</sup> Možemo vidjeti da pokušaja ima i drugdje u Africi. U Beninu, vodi se međuvjerski dijalog, a kršćani i muslimani rade zajedno. Imaju radiostanicu koju ljudi zovu i govore o pitanjima od značaja za njih. Program vode imami i pastori, dok je publici dat znatan prostor da razgovara o problemima.

---

2 William A. Awınador-Kanyirige, „Ghana’s National Peace Council“, Global Centre for the Responsibility to Protect, brief, august 2014. Dostupno *online*: <http://www.globalr2p.org/media/files/2014-augustpolicy-brief-ghananational-peace-council.pdf>.

To je nešto što traži naš napor. Potrebno je da idemo dalje od učtive konverzacije i zaranjamo dublje u srž naše čovječnosti i tražimo kako da najbolje pomognemo jedni drugima, a da ne dozvolimo da religija postane prepreka našem napretku. Nije sva svrha religije, kao što znate, ići u crkvu. Svrha religije je razumjeti naše mjesto u ovom svijetu, postavljati važna pitanja i nastojati naći odgovore na njih. Zašto sam ovdje? Šta radim? Kamo ću ići odavde? Mi smo doslovce od religije napravili zadatak odlaska u crkvu, džamiju, hram, zaboravljajući na egzistencijalna pitanja koja sebi moramo postavljati i na pokušaje da nađemo odgovore. Kada se vratimo temeljima i kada se prihvatimo ovih pitanja, vidjet ćemo da nikog ništa ne sputava, jer se svi bavimo istim pitanjima koja se tiču naših života.

Bili mi kršćani, muslimani ili Jevreji, nevažno je kada nam smrt gleda u oči. Zločinom se ne poštuju naša religijska naslijeđa. Ako hoćemo ozbiljno raditi za čovječno društvo, moramo se usredotočiti na to šta nas čini ljudima, te na pitanja koja svakodnevno postavljamo kako bismo našli utjehu u životu. Afrički sukobi se nastavljaju. Nekad plemenska osjećanja planu, a nekad ljudi takve događaje vide kao religijske sukobe, međutim, ljudi govore da su to plemenski sukobi. Nije mi cilj da se ovdje izvinjavam za one koji zastupaju takva gledišta; trebalo bi znati bolje i shvatati da to nije ispravno.

U prošlosti, ljudi bi se okupili, raspravljali i došli do zajedničke ideje: „Pitat ću Staramajku“, a Staramajka uvijek je davala prave odgovore na njihova pitanja i oni bi došli do mudrog rješenja. Moramo se ponovo prihvatiti tradicionalnih metoda rješavanja konflikata, ranije korištenih širom kontinenta, te početi međusobni dijalog koji će poboljšati život i donijeti svijetlu budućnost ovom kontinentu. Inače, put na kojem je konflikt mijokaz neće nikog odvesti na željeno odredište.



## 15.

# Kur'anske osnove međuvjerske tolerancije

*Abdulaziz Sachedina*

TEMA: Taha Jabir al-Alwani učio nas je da obraćamo pažnju na to šta nas i kako nadahnjuje da volimo druge i brinemo za njih. U islamu postoji ugrađeni temeljni pluralizam. Postoje različiti načini tumačenja Kur'ana; postoje različiti načini tumačenja sunneta. U poruci „natječite se međusobno u dobročinstvu“ prepoznaje se da nema teološkog načina za rješavanje religijskih razlika. Čekamo božanski obračun, kada će Bog sve ljude obavijestiti o stvarima u kojima se sporimo. U međuvremenu, imamo model kako da vršimo političku vlast. Kada je četvrti halifa, Alija, slao Malika ibn Aštara da izvrši manji zadatak u kršćanskom Egiptu, dao mu je ovu uputu:

Napuni svoje srce saosjećanjem i milošću prema svojim podanicima, budući da su oni od dvije vrste: ili su tvoja braća u vjeri ili su ti jednaki po stvaranju. Ne postupaj nečovječno prema njima, jer su stvoreni kao i ti... Oni i nesvjesno mogu griješiti, njihove mahane ih mogu savladati, zato im daruj oprost svoj... u mjeri u kojoj se nadaš da će tebi Bog dati Svoj oprost i smilovati ti se.

Šejh Jabir al-Alwani ističe se kao jedan od najboljih naučnika koji su razmatrali različite načine kojima se mi, kao pripadnici



različitih zajednica, možemo približiti jedni drugima u smislu stvaranja duhovnih veza i zajedničke duhovne i moralne sudbine ljudskih bića.

U naše vrijeme govoriti o pluralizmu u religijskim zajednicama nije lahko. Mnogi religiozni ljudi odbacuju ideju pluralizma zato što ona nekako razvodnjava i ugrožava njihovo isključivo pravo na istinu. Ljudi tvrde da imaju pravo na istinu, a polaganje prava na istinu uvijek, na neki način, kontrolira određena grupa. Općenito, ovo pravo uzima se za isključivi temelj ekskluzivnog prava na spasenje neke vjerske zajednice. Dakle, teško da unutar vjerskih zajednica ima diskusije o religijskom pluralizmu kao važnoj metodi koegzistencije s drugim religijskim zajednicama, zato što se takva jedna ideja njima doima kao neka vrsta prepuštanja monopola na religijsku istinu drugima.

Taha Jabir al-Alwani uveo je jednu vrlo važnu ideju o koegzistenciji vjerskih zajednica – i mene je nadahnulo njegovo djelo. Moja knjiga *Islamski korijeni demokratskog pluralizma*<sup>1</sup> neka je vrsta nastavka njegovog razgovora s religijskim zajednicama. Slušao sam ga na panel-diskusiji na Univerzitetu Georgetown i na Univerzitetu George Mason, te Univerzitetu George Washington. Ideja tolerancije je nešto što i ja istražujem, sa svojim kolegom i prijateljem, prof. Davidom Novakom, Jevrejom, koji uvijek govori kako ga njegova jevrejska tradicija ne ograničava u potrazi za istinom i u moralnom ponašanju.

On smatra i da je naučio dobrih stvari i iz kršćanstva i iz islama. Drugim riječima, prema njegovom mišljenju, mi ne živimo u krugovima koji se isključuju, nego u krugovima koji se preklapaju, čime dobijamo područje zajedničko drugim tradicijama i pomoću čega možemo uvažavati svaku tradiciju, a istovremeno se pridržavati vrijednosti naših vlastitih zajednica. Kada govorimo o sekularnim naučnicima u akademskim krugovima, pridržavamo se ideje koegzistencije zasnovane na međusobnom razumijevanju

---

1 Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford University Press, 2001).

vjerskih zajednica. Međutim, valja imati na umu da je tlo koje nam je zajedničko s drugim zajednicama u velikoj mjeri djelo hermeneutike koju su izgradili znalci religijskih tekstova, koji vjerske zajednice smatraju normativnim.

Ovom hermeneutičkom procesu učio nas je dr. Taha Jabir al-Alwani, na temelju klasičnih tekstova, budući da se on obavezao otkriti temeljne tekstove koji omogućavaju propise o apostazi u islamu. Njegovo tumačenje bavi se starim pitanjem: kako se odnositi prema ljudima koji se ne slažu sa zvaničnim vjerovanjem u zajednici i koji se, po religijskom zakonu, proglase otpadnicima od vjere? Hoćemo li ih osuditi na smrtnu kaznu? Kako, tačno, da s ovim disidentima dogovorimo šta je naš isključivi prostor, kako bismo se prilagodili življenju uz različita mišljenja?

Moj cilj ovdje je podijeliti s vama pluralističku kulturu tolerancije i izvore i prepreke budućnosti međuvjerskih odnosa. Ja nisam nekakav idealist koji vjeruje da će se, ako jednom progovorimo o koegzistenciji, naše zajednice zbližiti i živjeti u miru. Ne smatram da će se to desiti još dugo, sve dok se i ukoliko se mišljenja ljudi ne promijene i prilagode na stvarnost religijske i kulturne raznolikosti. Neki nedavni načini tumačenja svetih tekstova suprotstavljaju se toleranciji.

I vi i ja dobro znamo da situacija religijskih manjina na Bliskom istoku ili u bilo kojoj zemlji nije zadovoljavajuća. Ovakvo stanje nije ograničeno samo na muslimanske zemlje; čak su i kršćanske i budističke zajednice, na različitim stranama svijeta, podlegle ovom isključivom religijskom shvatanju. Išli mi u Sudan, Irak, Iran ili bilo koju zemlju gdje zajednice i njihove vođe pokušavaju riješiti probleme u međuvjerskim odnosima, izvještaji o mnogim zajednicama obeshrabruju i zahtijevaju hitna rješenja za nasilje nad nedužnim posmatračima. U mnogim slučajevima, lideri su se morali baviti svojim nacionalnim ustavom zato što on nema odredbu o zaštiti prava manjina. Kako će se, zapravo, ova ustavna prava braniti, veliko je pitanje u muslimanskom

svijetu. Djelomično je problem u pravnim propisima islamske jurisprudencije kao takve, gdje nalazimo teškoće u iskazivanju potrebe za tolerancijom na osnovu propisa i pravila koji su izdali duh kur'anske i Poslanikove poruke. Pravno naslijeđe često je usmjereno na to da dijeli zajednice na vjerničke i nevjerničke. A jedna moderna država svoje obaveze prema svojim građanima mora definirati neovisno o njihovim razlikama u rodu, rasi ili vjervanju.

U globalnom društvu, ljudi pokušavaju živjeti jedni uz druge, kao zajednice ljudskih grupa koje imaju nešto zajedničko. Ima razlika među njima, ne žele se oni odreći svojih identiteta, ali opet postoji potreba za zajedničkim tлом koje će dati tu potrebnu koheziju društvu. Zato razmišljam o društvima o kojima sam čitao – u klasičnim islamskim, jevrejskim i kršćanskim izvorima – ne bi li me ovi izvori nekako uputili u mogućnosti koje imaju za novi egalitarni duhovni poredak. U svojim istraživanjima ovih izvora, saznao sam zasigurno jedno: pluralizam nije moderno pitanje. Bilo ga je u historiji, u svim vremenima.

Ako izučavate historiju Bagdada u 8. i 9. stoljeću, otkrit ćete činjenicu da je postojala jevrejska četvrt u gradu; postojala je i kršćanska. U današnjem Jerusalemu, usput rečeno, još uvijek možete naći ovakve četvrti određenih zajednica. U starim gradovima, kao što su Damask i Kairo, one još uvijek mnogo čuvaju vjerske aspekte ibrahimskih zajednica. I često se pitamo: kako su živjeli zajedno? Moderna politika mora se smatrati glavnim krivcem za podijeljene zajednice. Zar nije vrijeme da od političara zahtijevamo rješenje sukoba među zajednicama, sukoba koji muče moderne narode i iz njih izvlače nešto ružnije od onog čemu prirodno teže u izgradnji koegzistencije? Čudi kada shvatimo da se moderne strukture vlasti i politički identiteti stavljaju u funkciju održanja podjela i sukoba.

Kada sam istraživao klasične religijske tekstove u islamskoj tradiciji, kao i sve religijsko naslijeđe, u svima njima našao sam

složeni korpus znanja. U islamu, našao sam tradiciju koju je gradilo mnogo generacija. Ona se zasniva na svetim tekstovima. Kur'an nam govori o ljudskom naslijeđu i moralnim temeljima, zajedničim za sve, sa svrhom pouke o dobru i zlu. Kodificirana učenja (sunnet) dalje jačaju ova učenja i poučavaju nas o zajedničkim historijskim korijenima i resursima čovječanstva. Komentar, kojima se počeci mogu utvrditi još u doba poslanika Muhammeda, govore nam precizno kako se odvijao razgovor o zajedničkom moralnom tlu. Poslanik nije došao u nekakav religijski vakuum. Bilo je drugih religija koje su se prakticirale u Mekki; bilo je drugih religija koje su postojale u Medini. Stoga, za islam je nastala potreba uspostavljanja neke vrste funkcionalnog odnosa s različitim religijskim grupama. Da, jedna grupa će prevladati, zbog broja ljudi koji će prihvatiti tu poruku. Većina koja je prihvatila novu poruku predstavljala je problem za manjine. Kur'an je morao osigurati smjernice za međuvjerske odnose. Kur'an, međutim, naglašava i poseban identitet naše zajednice i potrebu da ova nova zajednice počne dijalog s drugim tradicijama. Kur'an pristupa ovom problemu pozivom na razumijevanje pluralističkog etosa ibrahimskih religija. Postoji jasna uputa u kur'anskom ajetu 3:84: „Reci: „Mi vjerujemo u Allaha i ono što je nama objavljeno i ono što je objavljeno Ibrahimu, Ismailu, Ishaku, Jakubu i plemenima, i u ono što je objavljeno Musau, Isau i poslanicima, od njihova Gospodara: mi ne pravimo nikakvu razliku među njima i predani smo Allahu.““ Kur'an ih obavještava da imamo zajednički cilj, za sve narode koji vode svoje duhovno porijeklo od istog praoca, prvog monoteiste (*muvehhida*), Ibrahima. Što je važnije, da bi smo se ujedinili i ispunili Božiju svrhu, potrebna nam je zajednička poruka koja će nas ujediniti ka tom cilju. Drugim riječima, Kur'an je otvoren u smislu međusobnih odnosa različitih religijskih zajednica. Smatram da je važno imati na umu da je to znanje, ta mudrost i danas dostupna, u klasičnim izvorima muslimana. A ti nam izvori govore baš to kako bi trebalo izgraditi globalnu zajednicu.

Kada je muslimanska zajednica osnovana u 7. stoljeću, postavilo se pitanje: hoće li nas iskustvo svetog odijeliti od drugih ljudi ili će to biti nešto što će pomoći zajednici da izgradi pravične odnose s drugima? Drugim riječima, postojalo je vrlo duboko razumijevanje onoga što učenjaci Kur'ana identificiraju kao *takva*, s kojom su sva ljudska bića stvorena: *takva* je moralna, duhovna svjesnost. Ljudi moraju njegovati tu svijest kako bi ih ona povezivala s drugim ljudima. Moralna duhovna svijest, u kur'anskoj terminologiji, ukazuje na to da je duhovnost vertikalna veza s našim Stvoriteljem, dok je moral vodilja za izgradnju horizontalnih odnosa među ljudima. Možete tvrditi da ste povezani s Bogom, ali valjanost te tvrdnje o povezanosti ovisi o vašoj sposobnosti da uspostavljate međusobne odnose s drugim ljudima. Kako ćete to uraditi? To je nešto što nalazim u duhovnoj praksi, u obredima koji su muslimani uspostavili u zajednici. Od zajedničke molitve – namaza u džematu – do vrhunskog životnog iskustva hodočašća u Meku, muslimanska pobožnost jednostavno poboljšava ljudska bića kako bi uspostavljala međusobne odnose pravično i pošteno.

Ovaj duh povezanosti, što je vrlo zanimljivo, nalazim i u teološkim učenjima. Ne odvajam teologiju da bih zanemario etiku. Etiku posmatram kao teološku etiku, etiku zasnovanu na religijskom shvatanju da nas Bog opskrbljuje načinom uspostavljanja veza o kojima govorimo. Teološka učenja u islamu, strogo govoreći, bave se pitanjem kako obučiti muslimanski um da bude svjestan ne samo božanskog prisustva nego da bude svjestan prisustva ljudskih bića, horizontalno. Šta se traži od vas? Ako se radi o pripadnicima vaše zajednice, šta oni traže od vas? Ako su pripadnici šire ljudske zajednice, šta oni očekuju od vas? Ovo me je navelo na etička razmišljanja koja su sastavni dio izgradnje idealne ljudske zajednice.

Etička razmišljanja duboko su religijski utemeljena. Zasnovana su na shvatanju da mi je Bog dao urođeno, nadahnuto znanje

o tome kakve odnose da uspostavljam s drugim ljudskim bićima. Ako On to nije dao, zašto me je stvorio s drugim ljudima? Zašto me nije stvorio zasebno, u nekom izoliranom području gdje mogu živjeti sam? Jedan od ciljeva stvaranja je odnos prema drugim ljudima. A kako ću ih ja uspostavljati, ako sam potpuno nesvjestan svojih obaveza prema njima? Uči li me religija da ih mrzim zato što – eto – nisu dio moje zajednice, ili da ne budem u dobrim odnosima s njima i ponižavam ih? Kako tačno da rješavam ovo pitanje, presudno za ljudsku dobrobit? U promišljanja etičkih pitanja u Kur'anu duboko su usađeni osjećaj pravde i poštenja. To je poenta religijske misli dr. Tahe Jabira al-Awanija: naučiti me da obratim pažnju na to kako sam nadahnut da volim druge ljude i brinem za njih. Pitanje o kojem, u ovoj fazi, treba promišljati jest: šta, tačno, etičke misli o Kur'anu, otkrivaju nama, običnim ljudima? Gdje ih treba tražiti? Uvjeren sam da se one nalaze u društvenoj praksi zajednice – u načinu na koji zajednica poučava svoje pripadnike da žive u miru i harmoniji s drugima.

Moramo imati na umu da, u islamskoj tradiciji, ne postoji „crkva“ koja bi predstavljala i posjedovala sve religijsko znanje i tradiciju unutar svoje nadležnosti. Mi nemamo instituciju poput „crkve“; nemamo nešto što bi bila *ecclesia* koja bi za nas definirala granice i ograničenja vjere ili granice i ograničenja zvaničnog vjeronjanja. Islam to ne čini. To što ne postoji crkva, međutim, stvara jedan problem, a to je da u historijskim okolnostima postoji jaz između vjerskog opredjeljenja i funkcionalnog uvjerenja. Suštinski, politička i društvena historija muslimanskih naroda otkriva realnost koju predstavljaju značajni događaji. Historija nam govori: „Ponašanje muslimana u određenom trenutku, u odnosu prema nemuslimanima nije u skladu s onim čemu islam naučava. Bilo je vremena kada su muslimani radili protiv onoga čemu ih je islam poučavao o milosti i saosjećanju prema cijelom stvorenom svijetu.“ Dakle, nalazimo uobičajeni raskorak između idealnog i realnog, kao u većini svjetskih religija.

Važno je sada naglasiti da to što ne postoji crkva zaista stvara mogućnosti pluralističkih tumačenja tradicije. Zapravo, zato što ne postoji jedna zvanična institucija koja bi govorila u ime cijele zajednice i njene tradicije, u islamu je pluralizam ugrađen u sami religijski sistem. Zato, kada vam danas neko iz muslimanske zajednice kaže: „Ono što ti ja govorim o islamu je jedini način mišljenja o islamu“, znajte da je taj potpuno u krivu. Činjenica je da postoje različiti načini interpretiranja i razumijevanja islamskih izvora. Postoje različiti načini tumačenja Kur’ana; postoje različiti načini tumačenja sunneta. U islam je ugrađen temeljni pluralizam. Čak je i jezik Svetog teksta pluripotentan. On vas vodi ka različitim hermeneutičkim kretanjima i zaključcima. Što više čitate Kur’an, to više (kao religijski misleći čovjek) nalazite u njemu skrivene dragulje. Ponekad izmiču vašem pogledu, ponekad ih vidite. Dakle, religijski principi koje su religijske vođe koristile u različitim vremenima da stvaraju harmoniju i grade dobre odnose između muslimana i nemuslimana uglavnom su nadahnuti objavljenim izvorima kao što je Kur’an. Kur’an traži od ljudi da razmišljaju. On ih podsjeća da razmišljaju o pitanjima s kojima se susreću u svjetlu upute koju daje objava.

U našem traganju za koegzistencijom među različitim vjerskim zajednicama, možemo identificirati tri smjera koja proističu iz Kur’ana. Ova su tri usmjerenja ljudi prihvatili u različitim vremenima da riješe probleme ponikle iz religijske raznolikosti.

Prema Kur’anu, može postojati neka *ekskluzivistička* dimenzija religije, tako da mogu reći da je samo moja religija i moja zajednica primila poruku istine i, time, i isključivo spasenje. „Isključivo“ ovdje podrazumijeva misao da je samo jedan način razumijevanja apsolutne istine, a on se izvodi tumačenjem vladajućeg mišljenja o svetom u prisvajajućem shvatanju zajednice. Drugim riječima, u jednom određenom trenutku postoji ta realnost i ta dominantna sveta paradigma i zajednica ih cijeni kao isključivo njene.

Ovo je moment isključivosti. Proglašava se jedini način na koji ljudi mogu razumijevati jednoću Boga. Nema kompromisa u pogledu ove temeljne i apsolutne tvrdnje o jedinstvu Boga. To je jedini način na koji ljudi mogu razumijevati religijsku istinu o Bogu.

Međutim, Kur'an predstavlja i jedno *inkluzivno* razumijevanje drugih vjerskih zajednica. Kur'an potvrđuje da je bilo mnogo održivih religijskih tradicija datih čovječanstvu u različitim historijskim momentima. U skladu s tim, čak i kada se samo jedna izdiže iznad drugih i kada se, vjerovatno, smatra nadmoćnom, inkluzivno gledište bi moglo biti da historijsku paradigmu neko slijedi kao musliman, neko kao kršćanin, neko kao Jevrej. U svima imate historijsku dimenziju uvjerenja u superiornost koja kontrolira način na koji motrite tradiciju kojoj pripadate. Međutim, istovremeno, vi ne poričete drugima mogućnost da imaju vlastitu tradiciju. Ovo ja identificiram kao inkluzivno gledište Kur'ana.

Postoji u Kur'anu i *pluralističko* gledište. Istina nije isključivi posjed bilo koje tradicije ili jedne zajednice. Iako smo skloni ovo smatrati modernom tendencijom, po kojoj želimo ublažiti tvrdnje o posebnom pravu na religijsku istinu, ona je, zapravo, ugrađena u Kur'anu. Vidjet ćemo kako Kur'an o tome govori. Kada posmatramo kur'ansko gledište o ljudskoj zajednici, nalazimo upečatljivim da se Kur'an bavi formuliranjem religijsko-političkog prostora za svaku vjersku zajednicu. Trebalo bi da svaka zajednica ima vlastiti prostor. Stoga, ne čudi što kroz islamsku historiju u muslimanskim zajednicama ne nalazimo razbuktavanje antisemitizma. Pozivam sve da detaljno pregledaju historiju i osmotre bilo koji period, uključujući i historiju Osmanskog Carstva. Ne smatram da nije bilo religijske ili etničke diskriminacije kod muslimana; međutim, nije bilo antisemitizma, nikada. Nemoguće je naći išta nalik evropskoj historiji kojoj se svjedočilo u posljednjem stoljeću. Djelomični razlog tome je kur'ansko pluralističko shvatanje svijeta. Pogledajmo šta Kur'an kaže:



Reci: „Ja se ne klanjam onima kojima se vi klanjate, a vi se ne klanjate Onome Kome se ja klanjam. Ja se neću klanjati onima kojima se vi klanjate, a vi se nećete klanjati Onome Kome se ja klanjam. Vama vaša vjera – meni moja vjera.“ (109:1-6)

„Vama vaša vjera – meni moja vjera.“ Kako vi možete imati svoju vjeru, a da ja nemam svoju? Ono što se ovdje prenosi na jednostavan način je princip koegzistencije: hajde da živimo zajedno. Drugim riječima, već postoji ideja da svijet funkcionira na različitim nivoima, s različitim ljudima, različitim karakterima i različitim duhovnim težnjama. Hoćemo li osuđivati ljude koji se ne slažu s našim duhovnim sklonostima? Zar ćemo to činiti? Kur'an kaže: „Ne.“ Postoji društveno specifično mjesto gdje možete tražiti vlastiti prostor; to je vaš prostor. Ali, ako ne želite prihvatiti taj princip, znajte da vam je Bog pokazao put koji možete slijediti kao vlastiti. Imate slobodu da idete tim putem ili da ga odbacite, to je vaš izbor. Prema onome što izaberete, snosit ćete posljedice. Drugim riječima, nema nepopustljivog zahtjeva da svi moramo biti duhovno klonirani, istovjetni, da moramo imati isti duhovni genom.

Sada, kada razmišljate o toj poruci iz Kur'ana, dolazite do sasvim drugačijeg razumijevanja bogocentričnog pluralizma. Ovdje govorim o Kur'anu. Pitali su me neki skeptici o ovoj pluralističkoj poruci: „Jeste li je Vi izmislili zato što ste liberalniji mislilac?“ Uvjeravao sam svoju publiku da to nisam ja izmislio. Pogledajmo šta Kur'an kaže u suri *el-Maide* (5:48), (prijevod na engleski A. J. Arberryja, s mojim umetanjima):

Svima vama [vjerskim zajednicama] Mi smo odredili ispravan način (*šir'a*) i otvoreni put (minhadž). Da je Bog htio, On bi vas sve od jedne zajednice (ummet) stvorio; ali, On je htio da vas iskuša u onom što vam je objavio [u obliku svetog teksta]. Zato prednjačite u dobrim djelima; Bogu ćete se svi [ljudi] vratiti; i On će vas obavijestiti o svemu u čemu ste se razilazili.

(Umetanja u uglatim zgradama su moja. Ovo je prijevod koji sam uzeo od A. J. Arberryja, koji je, prema mom mišljenju, najpouzdaniji prijevod.)

Dakle, svaka zajednica je, da tako kažemo, neovisna na svom putu i u svom ponašanju. „Da je Bog htio, On bi vas sve od jedne zajednice stvorio.“ Ne bi bilo razlika i svi vjerski ratovi bili bi besmisleni. Bog bi nas sve klonirao, da upotrijebim biomedicinski rječnik, da duhovno budemo isti. On to nije učinio. Zašto nije? Zato da nas „iskuša u onom što vam je objavio“. Zato se natječimo u dobrim djelima. To je jedini način da nešto objektivno prikažete: dobra djela, moralno ponašanje. Drugim riječima, takmičite se u moralnom ponašanju. „Bogu ćete se svi vratiti; i On će vas obavijestiti o svemu u čemu ste se razilazili.“

Uvjeravam vas da u određenim terminima nisam izobličio prijevod. Dakle, Bog je svakoj zajednici poslao sveti tekst, zakon, vlastite obrede, vlastiti sistem vjerovanja: zašto je to uradio? Razlog koji se nameće spontano je da ljudi moraju prestati osuđivati jedni druge pod izgovorom da ti drugi imaju lažne doktrine i prakse.

Šta da radimo s razlikama koje postoje u teologiji i praksi svake zajednice? Ovdje etika stupa na scenu. „Natječite se u dobročinstvu“ – u ovom svijetu je propis za zajednički život u harmoniji i miru. Poenta je da će se na kraju ljudi suočiti sa smrću i da ćemo se svi vratiti Bogu po okončanju ovozemaljskog putovanja. Tada će doći Dan obračuna i Bog će nas sve obavijestiti o stvarima o kojima smo se međusobno sporili. Dakako, ljudima će se iznova pokazati da nema načina da se riješe međuvjerske razlike kada se svako drži svog oružja i govori: „Moj put je pravi put, tvoj put nije ispravan.“ Kur'an jasno kaže da je ovo recept za uništenje i takva ekskluzivna teologija ne može funkcionirati. Moramo naučiti da koegzistiramo, živimo zajedno, jedni s drugima.

Kako to učiniti? Šta je, onda, zajednički temelj? Zajednički temelj je ono čime nas je Bog nadahnuo. Bog vas nadahnjuje

dobrim djelima. On vas nadahnjuje da činite dobro: pa, činite ga! Natječite se jedni s drugima u tome da nahranite gladne, da se brinete za siročad, da prekinete ratove i da zaustavite uništavanje svijeta. Ne ubijajte jedni druge. To je kur'anski pluralizam.

Ne tumačim preširoko, zar ne? Potrebna mi je vaša potvrda, vas, arabista! Arabisti mi mogu reći da li ja Kur'anu „naturam“ svoja značenja. Još jednom vas uvjeravam da se ne upuštam u nekakvu liberalnu procjenu kur'anskog teksta. Ne igram se s Kur'anom; ne vodim politiku. Ne zastupam nijednu lidersku poziciju, ni u jednoj zajednici; ne! Najmanje me zanima politika.

Ako će se kur'anski model pluralizma ili koegzistencije ostvarivati, kakav bi bio? Teološki ili etički pluralizam? To je moje pitanje. Ako je teologija izvor etike, onda dobro. Vjerovanje u Boga koji me je stvorio sa skupom ideja o tome kako bih trebao živjeti s drugim ljudima – bilo bi vrlo korisno. Međutim, ako mi teologija kaže da je svako ko ne vjeruje kao ja osuđen na pakao, onda mi ne treba takva teologija. Takva teologija ne postiže ništa.

Vrlo je zanimljivo – a to je moj izazov – da do sada nismo bili u stanju stvoriti jednu zajedničku teologiju međuvjerskih odnosa. Da bismo to napravili, moramo žrtvovati svoje isključivo pravo na istinu, koje je teološko. Zar je teološko da ja vjerujem u određene stvari, a niko drugi u njih ne vjeruje? Zato neću da pravim kompromise sa svojom vjerom. U trenu kada kažete „da nećete praviti kompromis“, vi ste u konfliktu s religijskim okruženjem u kojem vaša ideja ne stoji baš dobro. Bit će odbačena.

Javlja se drugo pitanje: „Kakva je, onda, uloga religije u javnom prostoru?“ John Rawls nas uči: da bi ijedno društvo bilo demokratski uspješno, tako što će poštivati demokratska prava ljudi, potreban nam je preklapajući konsenzus. Ako u javni prostor unosite opsežne doktrine, nanijet ćete štetu javnosti. Javnost će se uvijek sukobljavati oko doktrinarnih pitanja. Međutim, ako donosite opće razumijevanje onog što nam je, kao javnosti, potrebno, onog što nam je potrebno da živimo bolje, onda će nas

to natjerati da osmotrimo etičke uvjete odnosa s vama. Dozvolite da ovdje budem sasvim jasan. Ja ne koristim „etiku“ u nekom vrlo apstraktnom smislu; koristim etiku kao izvor reguliranja međuljudskih ličnih odnosa. Kako da se odnosim prema vama? Ako tvrdim da si mi brat, kakve obaveze imam prema tebi? Ako tvrdim da sam ti bližnji komšija, šta se očekuje od mene da činim za tebe?

Ovo me dovodi do kršćanske ideje *agape*, do „ljubavi prema bližnjem“. „Voli svog bližnjeg“ – temelj je kršćanske etike. Zato se kršćanstvo suštinski bavi podučavanjem; i, dozvolite da odmah kažem da tome i islam predano podučava. Ako je to ono što svi želimo, onda nam je bolje da nam zajednički cilj bude ostvarivanje pravde i pravičnosti. To je značenje zapovijedi: „Pa, natječite se u dobrim djelima.“ Ako ostanete ravnodušni na nepravdu koja se događa oko vas, onda ste moralno indolentni. Moralna ravnodušnost ne ide u dobro društvo. Ne možete biti indiferentni. Danas je, za našu zemlju, imigracija veliki problem. Ni vi, ni ja ne možemo ostati ravnodušni: „To me se ne tiče; ja nisam imigrant; ja sam ovdje građanin.“ Ne, bolje vam je da počnete brinuti o drugim ljudima kojima je potrebno mjesto gdje će osjećati sigurnima. Ako ne zauzmemo moralni stav o ovom pitanju, onda moramo shvatiti da će se nekim imigrantima kršiti temeljna ljudska prava. Osim toga, ako se ne zauzmete za one kojima se krše prava, onda ne shvatate suštinu poštivanja pravde na etičkom nivou.

Ovdje govorim o interakciji između normativne tradicije i praktičnih odluka. Poslaniku su jednom postavili vrlo zanimljivo pitanje: „O, Božiji Vjerovjesniče, reci nam o vjeri, sve.“ Odgovor koji je dao Poslanik vrijedan je pamćenja: „Pokoravajte se Bogu i budite dobronamjerni prema svemu što je Bog stvorio.“ Ovo je temeljno učenje islama. Ja govorim o interakciji između ljudi; ako tu interakciju ne oblikuje dobrota, kako bi se ona inače stvarala? U nedostatku zajedničke teologije međuvjerskih odnosa, šta nam preostaje?

Kultura tolerancije ovisi o etičkim osjećajima koje nam je Bog darovao. Svi mi suštinski posjedujemo znanje šta je ispravno, a šta pogrešno. U Kur'anu ima jasan iskaz da bi na Sudnjem danu neki mogli reći: „Nisam vjerovao u to i to, nisam vjerovao u Tebe, o, Bože.“ Ali, Bog će reći: „Jesi li znao da se od tebe očekuje da pravedno i pošteno postupiš prema svojim bližnjim? Jesi li znao da to moraš?“ Drugim riječima: „Prema Meni si odgovoran, čak i ako nisi vjerovao u Mene – do sada – pa šta! U redu, ne vjeruj u Mene; ima ih na hiljade koji ne vjeruju u Mene, ne hajem. Ali, ako se prema svojim bližnjima ophodiš loše, vidjet ćeš Me! Neću te pustiti.“ Ovo je ona vrsta jezika kakvu koristi Kur'an. Ne, nećemo biti pošteđeni ako ne budemo odgovorni prema svojim bližnjima.

Dolazimo do vrlo teškog pitanja. Sa svim ovim što sam govorio o Kur'anu, mogli biste reći: „Ali, zar to nije idealiziranje onoga čemu islam poučava? Šta sa ljudima iz ISIS-a? Oni ubijaju nemilosrdno, kako to objašnjavate?“ Ovo je vrlo važno pitanje. „Šta ćete i kako govoriti o terorizmu? Zar nije terorizam nadahnut islamskom mišlju o džihadu, borbi, svetom ratu, umiranju na Božijem putu?“ Sasvim je normalno da me to pitate, da me testirate, da tako kažem. „Ček, ček, čekaj samo trenutak. Ne prihvatamo to što nam govorite. Recite nam nešto o količini nasilja koju nalazimo u muslimanskom društvu. To je ono što ste vi muslimani radili u historiji, zar ne?“

U odgovoru ću se pozvati na vrlo osjetljiv dokument koji je nadahnjivao muslimanske pravnike stoljećima. Čak i danas, kada to čitaju, kažu: „O, Bože, moramo biti oprezni s tim.“ To je dokument koji je dao Omer ibn el-Hattab, drugi muslimanski halifa. A dao ga je stanovnicima Jerusalema. Ovo je vrlo važan dokument, sačuvan u historijskim izvorima.

Neki kršćanski svećenik je prišao halifi i rekao: „Morate nam dati kakvo jamstvo, zato što smo stanovnici Jerusalema.“ Vladala je zabrinutost zbog muslimanskih osvajača, hoće li pravedno postupati prema kršćanima kao manjini ili će preuzeti

njihove crkve i pretvoriti ih u džamije. Halifa je rekao: „Jamči vam se vaš život, vaša dobra, vaše crkve, koje nikada nećemo ni zauzeti, ni razarati.“ Zamislite s kakvim bi se problemom Egipat danas suočio da su muslimani preuzeli kršćanske crkve. Svjestan sam da se na koptske crkve danas vrše bombaški napadi; da u Pakistanu ili drugdje muslimanski militanti ugrožavaju živote i institucije pripadnika drugih vjerskih zajednica. Kada čujem za ovakvo nasilje, uvijek mi to presudno pitanje padne na pamet: „Šta se desilo s uputama koje je dao halifa Omer?“ Jer, to su bili vrlo eksplicitni nalozi: „Sve dok ne ugrožavate dobrobit naroda...“

Zar mi u Americi ne kažemo: „Sve dok ne dovedite u opasnost državu, bit ćete tolerirani u ovom dijelu svijeta?“ Još uvijek se sjećam jednog svog ljevičarskog studenta s Univerziteta Virginia kojeg je FBI neprekidno provjeravao i smatrao prijetnjom američkoj državi. Drugim riječima, sva društva, uključujući i naše, neprekidno strahuju od onih koji mogu ugroziti dobrobit države. Govorimo o institucijama. Institucije moraju biti otporne na bezočnu i neprekidnu prijetnju, čak i od vlastitih građana, zar ne?

Ovdje, dakle, dolazite do vrlo različitog shvatanja. Kur'an identificira druge abrahamske zajednice kao „sljedbenike Knjige“. Stoga su Jevreji, kršćani, zoroastrijanci, možda Sabijci, smatrani kao oni koji su dobili uputu od Boga. Svi ovi narodi obuhvaćeni su terminom „sljedbenika Knjige“. Zanimljivo, kada su muslimani osvojili Indiju, izdata je nova *fetva* da su čak i hinduisti sljedbenici Knjige. Drugim riječima, treba ih tolerirati kao i druge mono-teiste. Ne želim reći da se prema njima postupalo kao prema jednakopravnim građanima, hoću da budem pošten kada govorim o ovome. Ma kako to diskriminirajuće zvučalo modernom uhu, prema njima se postupalo kao prema građanima drugog reda, s manje prava od vladajuće zajednice. Sigurno je da ni u jednom srednjovjekovnom gradu muslimanskog svijeta „sljedbenici Knjige“ nisu tretirani kao jednakopravni građani. Nije postojalo „građanstvo“ u modernom značenju. Ipak, sljedbenicima

Knjige (*ehl el-kitab*) bila je data autonomija – vlastiti sistem, vlastite religijske institucije, vlastita organizacija – i ništa od toga muslimani nisu smjeli ni dirnuti.

Ispitajmo posljednji dokaz za potvrdu istinitosti mog uvjerenja da je dominantna paradigma društvene organizacije bila koegzistencija i uvažavanje jedne mjere imanentne jednakosti među svim ljudima. Moja referentna tačka ovdje je jedan pravni dokument. Želim da ovdje bude sasvim jasno da se pravni dokumenti koje sam istraživao bave politikom svog vremena. Pravni život je umnogome život koji žive i političari i građani. Očigledno je da se, u praktičnom smislu, može uočiti raskorak između idealnog i realnog. Može se vidjeti da u muslimanskim društvima ima momenata totalne netrpeljivosti. Moguće je to pripisati nekom konkretnom shvatanju svijeta. Svijet se u pravnim djelima muslimana, u jurisprudenciji, uključujući djela imama eš-Šafi'ija i svih drugih imama utemeljitelja pravnih škola, dijeli na *dar el-islam* i *dar el-harb*. Svijet je pod vlašću ili muslimanskih ili nemuslimanskih vladara. U domeni ovih drugih potencijalno postoji područje koje se mora osvojiti vojnim pohodima. To je *dar el-harb* (kuća rata). To su pravni konstrukti, a s pravnim konstruktima postoji problem, zato što ih se unosi u politiku države. Država je morala protumačiti kada se oduprijeti nemuslimanskim silama koje prijete njenim granicama. A od nje se zahtijevalo i da dva-triput godišnje vodi borbu s tim silama, da bi ih obuzdala. Vrlo je važno imati na umu da politika stvara probleme za mnoge religijske ideale.

Možemo vidjeti da to važi i danas. Govorio sam to svojim kolegama Jevrejima, kada su nas poslali u mirovnu misiju pod pokroviteljstvom jedne međunarodne organizacije za izgradnju mostova razumijevanja između Jevreja, kršćana i palestinskih muslimana u Jerusalemu. Ondje smo 15 dana boravili u Papin-skom institutu u Jerusalemu. Radili smo s vjerskim zajednicama. Palestinci su, iz razumljivih razloga, odbili doći. Njihovo odbijanje

zasnivalo se na tome što ih je sigurnosni aparat Izraela neprekidno ponižavao. Nisu mogli prihvatiti mjesto u ovom dijalogu među zajednicama. U dijalogu, kako znamo, svi treba da budu jednaki. Palestinci su duboko osjećali da ih se ne tretira jednako. To je uvjerenje bilo udarac ciljevima na čijem smo ostvarivanju djelovali. Stoga, završilo se tako što smo razgovarali s kršćanima i Jevrejima. Ponekad bi došli neki sufijski učitelji, ali sufijski učitelji ne predstavljaju većinu Palestinaca.

U ovakvoj situaciji, istražili smo vrlo različite političke oblasti, prakse i odlučivanja, te postali vrlo svjesni mnoštva problema. Htio sam objasniti da sam svjestan historijski problematičnih dijelova religijske prakse i provedbe religijskih propisa; ne želim to negirati, ne želim to opravdavati. Muslimani su imali šansu da vladaju; ponekad su ostavili dobre primjere državne politike, a ponekad, u drugim vremenima, bili potpuno neuspješni u očuvanju dostojanstva svojih bližnjih. Želim izbjeći samohvalu i tvrdnje koje zvuče tako prazno studentima historije: „To je bilo slavno doba!“ Ne želim biti apologeta; želim da razumijemo stvarnost situacije u unapređenju religijskog pluralizma.

Stalno tragam za nekim političko-religijskim dokumentom koji bi poslužio kao obrazac za razvoj kulture tolerancije među svjetskim religijama. Gdje danas da tražimo dokument koji bi važio i za vas i za mene i služio i vama i meni? Mi smo Jevreji, muslimani i kršćani koji žive u Sjevernoj Americi. Želimo uspostavljati dobre odnose u zajednici, među svima nama.

Moj posljednji dokaz je još jedan historijski dokument. Moje jevrejske i kršćanske kolege često me pitaju da li je taj dokument dio privatne korespondencije koja se pripisuje halifi. I ja opetovano naglašavam da je dokument politička izjava četvrtog halife, Alije, u trenu kada je slao svog namjesnika u Egipat. Namjesnik, Malik bin Aštar, poslan je u mjesto gdje su muslimani bili osvajačka manjina, u zemlju koja je bila kršćanska.<sup>2</sup>

2 <https://www.al-islam.org/richest-treasure-imam-ali/imam-ali-s-letter-malik-al-ashtar-richest-treasure>.



Da su muslimani vladali sa stavom: „Nećemo se baviti kršćanima jer su oni već skrenuli s puta – za njih nema spasa“, onda bi se stvar riješila vrlo jasno, nasiljem protiv kršćanske većine. Desio bi se neki vid genocida i ubijanjem kršćana politički bi se riješio problem za muslimanske vlasti.

Ali, tu su bile upute halife, i želim da znate da se ne poigravam s prijevodom. Upute počinju savjetom: „Napuni svoje srce saosjećanjem i milošću prema svojim podanicima...“ Namjesniku je rečeno na koji način će vršiti političku vlast. „...Budući da su oni od dvije vrste: ili su tvoja braća u vjeri ili su ti jednaki po stvaranju.“ Ovdje Alija, četvrti halifa, daje upute namjesniku koji ih, kao halifin predstavnik, mora slijediti od riječi do riječi. „Ne postupaj nečovječno prema njima, jer su stvoreni kao i ti... Oni i nesvjesno mogu griješiti, njihove mahane ih mogu savladati, zato im daruj oprost svoj... u mjeri u kojoj se nadaš da će tebi Bog dati Svoj oprost i smilovati ti se.“

Ovo je jedan od onih iskaza, usput rečeno, koji su Ujedinjene nacije nedavno poslale arapskim vladama širom svijeta: „Jeste li zaboravili ovo učenje svog halife Alije? Bolje bi vam bilo da slijedite to učenje.“ Možete provjeriti web-stranice Ujedinjenih nacija i pronaći pismo halife Alije Maliku bin Aštaru i vidjeti koliko je verzija poslano po svijetu.

Muslimani ponovo moraju oživjeti ideju jednakosti u samom stvaranju ljudi, zato što je jedan od problema s religijskim zajednicama taj što su one samodopadno isključive. Zar Kur'an ne opominje muslimane sljedećom porukom: „Vi ste najbolja zajednica koja se među ljudima pojavila da ih vodi“ (Kur'an, 3:110).

Znači li ovo: „Ne želim dijeliti svoj spas ni s kim; ja sam najbolji?“ Taha Jabir al-Alwani ne bi to tako protumačio. „Zato što ste najbolji, nosite najveću odgovornost“ – tako bi on to interpretirao. Govorio je: „Ne, vi imate veće breme, da pokažete kako ste zaista umjerena zajednica (*umme veseta*). Kao umjerena zajednica, pokazujete primjer onoga što pronosite u životu.“

Gdje je locirana ova jednakost u stvaranju? Može li to biti u teologiji? Ili ona zauzima od Boga dato mjesto u religijskoj etici? Moj zaključak je da moramo uvesti religijsku etiku da nas pouči šta raditi. To je ono za šta Kur'an kaže: „Tako mi... duše i Onoga ko je s mjerom stvorio; pa je nadahnu [rasudnom moći] da razlikuje zlo od dobra; uspjeh će onaj koji je očisti, a propasti onaj koji je uprlja [iskvarenošću]“ (Kur'an, 91:7-10).

Mi smo prirodno nadahnuti dobrom i zlom, a oni koji odaberu biti dobri su oni koji će se spasiti. Drugim riječima, Kur'an govori o stvaranju čovjeka: zato što ste stvoreni na ovaj način, nadahnuti ste religijski određenom odgovornošću. Kako ćete živjeti u ljudskoj zajednici? Namjeravate li živjeti u ljudskoj zajednici s osjećajem nadmoći, da ste superiorni u odnosu na druge? To nije ono za šta nas je Bog stvorio. Ako se izvede širi zaključak iz ovog kur'anskog iskaza, uviđa se da to nije stvar superiornosti i inferiornosti; ne radi se o „ja spašen – ti proklet“.

Jeste li vidjeli raspravu Ivana Damaščanskog o teologiji Saracena (muslimana)? Vrijedi je pročitati, da se vidi kakva se debata vodila u Damasku u 8. i 9. stoljeću. Vodi se između Ivana Damaščanskog i muslimana. Ivan se uključio u polemiku protiv muslimana i nastojao dokazati netačnost tvrdnje da je islam Božija religija. Kroz cijelu historiju zajednica, vodili smo polemike u kojima smo nastojali dokazati da je drugi polemičar koji polaže isključivo pravo na spas – u krivu. Takvu teologiju ne zanima izgradnja mostova razumijevanja. Njena je jedina težnja da proglasi lažnim protivničko pravo na spas.

U konačnici, ostaje nam religijska etika koja nas sve dovodi pod šator Ibrahimov/Abrahamov, da ondje dijelimo zajedničko tlo „natjecanja“ u dobru. U današnje vrijeme ljudi ne mogu sebi dozvoliti da se drže teologija mržnje i tvrdnji o superiornosti. Naprotiv, moraju se angažirati u povezivanju jednih s drugima, kao „bližnjih“, kao „komšija“ i kao onih koji su „stvoreni jednakima“.





## 16. Religijska vjerovanja u pluralističkom društvu

*Daniel A. Madigan<sup>1</sup>*

TEMA: U ekosferi koju svi nastanjujemo nema granica. Isto tako, zato što smo jedna zajednica, ne možemo se pretvarati da je shvatanje onog što smatramo da je ljudski napredak privatna stvar – samo pojedinca, samo nečije porodice ili samo jedne zajednice. Bog nema višestruke planove za čovječanstvo. Međutim, ono što o Bogu vjerujemo i svjedočimo bitno se razlikuje. Ako hoćemo biti jedan narod pod Bogom, moramo dozvoliti da naša uvjerenja propituju oni koji drugačije vjeruju, baš kao i oni koji dijele naše mišljenje. Moramo skupiti hrabrosti i priznati da već dugo ne uspijevamo živjeti prema vlastitim idealima. Moramo prestati da se ponašamo kao prodavači. Od nas se očekuje da budemo besplatni uzorci.

Ovdje ću preuzeti rizik da ćete, možda, pomisliti kako iznosim stereotip sitničavog i nelogičnog jezuite, isusovca. Svako ko voli kopati po Oxfordovom *Rječniku engleskog* vidjet će da su riječi

---

1 Zahvaljujem dr. Richardu Jonesu što je uredio transkript mog predavanja.

„jezuitski“ i „talmudski“ sinonimi. Međutim, ovdje ne pravim nategnute špekulacije o značenju riječi. Namjera mi je pažljivo se usredotočiti na neke riječi koje su nam date tematski: *Religijska vjerovanja u pluralističkom društvu*. Svaka ova riječ bremenita je krupnim značenjem; svaku prepoznamo kao krajnje složenu i otvorenu za različite interpretacije.

Sada ljudi s oba kraja političkog spektra prepoznaju – bilo s užasom, bilo s radošću, ovisno koji kraj spektra posmatrate – da je plan izgradnje pluralističkog društva pod velikim pritiskom, ako ne i u velikoj opasnosti, ne samo u ovoj zemlji nego i u mnogim dijelovima svijeta. Neki bi htjeli zauzdati ili iskorijeniti druge – religijski druge, etnički druge ili ideološki druge. Neki se zadovoljavaju da te druge samo isključe ili marginaliziraju, a kako bi polahko stvorili, možda i legalnim putem, onakvo društvo za kakvim žude. Međutim, nadam se da nam sadašnje, kritično stanje svijeta neće skrenuti pažnju s pitanja kakvo pluralističko društvo želimo izgraditi kada se kriza završi. Šta mislimo kada kažemo da želimo graditi *pluralističko društvo*? Moramo imati dugoročnu viziju društva koja nastojimo izgraditi. U situaciji sukoba, svako se osjeća primoranim da zauzme stav ili stranu, a može nas zavarati i mišljenje da je definicija pluralističkog društva dovoljno jasna i da je svako može razumjeti: kao razlike, različitost, mnogostrukost – sve te poštapalice pluralističkog shvatanja.

I ranije sam govorio o razlici između pluralnosti i pluralizma. *Pluralnost* je jednostavna činjenica: postoji pluralnost religija; postoji pluralnost etniciteta; pluralnost religija i kultura itd. *Pluralizam*, s druge strane, jestav, politika. Reći da je nešto pluralističko znači da se nekako prihvata ta pluralnost. Možda to nije posebno pozitivno prihvatanje; možda je to samo slijeganje ramenima, kao da se hoće reći: „Nije važno koliko religija imamo kad nijedna nije istinita.“ Ili, pluralizam može ponekad biti teološko opredjeljenje, kada kažemo da Bog dozvoljava pluralnost, čak i da Bog *želi* tu pluralnost. Ili, to može biti odluka, kada neko kaže: „Ja imam svoj

stav, ali ću se odnositi prema svakom drugom stavu otvoreno, onako kako se odnosim prema vlastitom“ – što je relativizirajuće gledište. Alternativno, neki tipovi pluralista mogu reći da je istina tako složena, s toliko aspekata, da svako religijsko shvatanje daje samo jedan dio cjeline. Drugi se mogu smatrati pluralistima zato što vjeruju da su religijska opredjeljenja jednostavno pitanje ukusa, pa se, stoga, o njima ne treba raspravljati. Postoji čitav spektar stvari koje bi mogle značiti „pluralističko“, pa ne bismo smjeli žuriti sa zaključkom da znamo tačno kakvo je pluralističko društvo.

Jedan od uobičajenih načina zamišljanja pluralizma i pluralističkih društva je da su ona vrlo poželjna i vrlo globalna. Međutim, ovo meni liči na neku vrstu balkanizacije. Dopustite da objasnim šta mislim. „Balkanizacija“ se obično koristi da se označi raspad multietničkih država koji je nastao iz postimperijalnih situacija, naprimjer, pad Osmanskog Carstva i gubitak njegove vlasti nad Jugoistočnom Evropom, ili kraj francuskog, belgijskog, britanskog i ostalih imperijalnih režima u Africi i Južnoj Aziji. Postoji tendencija uspostavljanja zasebnih država ondje gdje se konfliktima oko religije, jezika ili plemena i tako dalje, upravlja stvaranjem *pačvorka*<sup>2</sup> od zasebnih država. Neko rukovodi pluralnošću uspostavom granica i otvoreno priznaje da se malo toga može uraditi, osim dozvoliti svakoj grupi da funkcioniра u vlastitoj sferi. Granice se crtaju tako da ne bi „nasrtali“ jedni na druge, a onda se te granice utvrđuju, kao i osjećaj zasebnog identiteta, tako da se razdvajanje ne bi dovelo u pitanje. Neko vrijeme ovo i funkcioniра.

Često se čini da je ovo to pluralističko društvo o kojem se govori u SAD-u. Zamišljamo naše društvo kao neki imaginarni mozaik različitih religijskih tradicija, tako da, zapravo, ne možemo ništa napraviti s raznolikošću, osim ostaviti svakog na svom

2 Pačvork (engl. *patchwork*, od *patch* što znači zakrpa) je tehnika šivenja od različitih komada tkanine, tj. od krpica, zakrpa, u jednu cjelinu, poput prekrivača ili komada odjeće. (*Prim. prev.*)

mjestu. Možemo definirati neki minimum zajedničkog prostora oko kojeg se svi – ili skoro svi – slažu, ali nakon toga kažemo: „Uredu, ostalo je vaš posao: vaši obredi, vaša teologija, vaši običaji i kultura, vaše shvatanje Boga i čovječanstva.“ Postavimo granice za koje mislimo da su manje-više neprobojni štit našim religijama i da će to nekako omogućiti miroljubivu koegzistenciju, kretanje naprijed, ka stvaranju idealnog pluralističkog društva. Niko ne dira ono što je sveto nekom drugom.

Međutim, želim podsjetiti da u ovome imamo šta naučiti iz našeg iskustva s ekologijom i zaštitom okoliša. Samo dva čovjeka, smatram, još uvijek misle da ima smisla donositi regulativu o zaštiti okoliša samo na nivou okruga, na nivou država, pa čak i na saveznom nivou: to su Donald Trump i Scott Pruitt. Međutim, svi mi znamo da nema apsolutno nikakvog smisla balkanizirati naš pristup okolišu, zato što nastanjujemo jednu jedinstvenu ekosferu. Dimnjaci termoelektrane na ugalj u Kentuckyju utječu na nivo Pacifičkog okeana, s katastrofalnim posljedicama po ljude čiji domovi mogu biti hiljadama kilometara udaljeni od Kentuckyja, ali čiji su domovi samo nekoliko centimetara iznad nivoa mora. Nema granica u ekosferi: ona nam je zajednička. Ustvrdio bih da ova spoznaja o okolišu – a to je nešto što svi počinjemo uviđati – treba oblikovati način na koji razmišljamo o religijskom pluralizmu. Kako nam uopće „balkanizacija“ koju sam opisao pomaže? Svako je smješten na vlastitu definiranu religijsku „teritoriju“: povremeno se susrećemo i pričamo jedni drugima o tim teritorijama. Kažemo: „O, vi vjerujete u ljubav? I mi vjerujemo u ljubav; to je vrlo lijepo!“ Ili: „Mir! I mi držimo do mira!“ Jedni drugima pokazujemo muzejske primjerke naših visokih religijskih ideala. Međutim, kao i u muzejima, svako može gledati, diviti se, ali ne smije ništa dirati.

Zapravo, ljudski život malo je zbrkaniji od toga: to su narodi na jugoistoku Evrope, izvorni Balkanci, na svojoj koži saznali. Postoji nešto što bismo mogli zvati ekologijom ljudskog društva, a

zato što smo svi jedno čovječanstvo, ne možemo se pretvarati da je naš način ponašanja ili da su naša shvatanja o tome šta znači biti čovječan, šta čini ljudski napredak, ili, kako izgleda idealno ljudsko društvo – da je sve to samo lična ili privatna stvar, samo za mene, ili samo za moju porodicu ili moju zajednicu. Budući da dijelimo jedan svijet – jedan je ekosistem ljudskog življenja. Nemamo pravo – a to je moja glavna poenta – skrivati se iza religijskih ili etičkih granica te tražiti pravo na neku vrstu imuniteta.

Vjerujem da Bog ima jedan plan za čovječanstvo. Ne može me neko uvjeriti da Bog ima više planova za ljude, kao da bi Bog rekao: „Ti si Kinez. Uredu, odlučio sam da budeš budist, konfučijanac ili taoist; ti nećeš, zapravo, vjerovati u Boga, ali ćeš imati ove svete tekstove i ovakvo shvatanje šta znači biti čovjek, shvatanje o sebi.“ Ili, da bi Bog rekao: „Ti si Indijac. Odlučio sam da ćeš biti hinduist, a ovo su tvoji sveti tekstovi“, i tako dalje – nekako kao da je Bog već odlučio da će različite rase živjeti u skladu s ovim zasebnim shvatanjima čovječanskog i božanskog, zapravo različitim shvatanjima sve zbilje.

Mogu razumjeti zašto neki muslimani oklijevaju da 48. ajet sure *el-Maide* tumače kao potvrdu onog što mnogi zovu religijskim pluralizmom. Kada Bog u Kur'anu kaže da je za svakog od nas On uspostavio zakon i način življenja, teško je vidjeti da ta raznovrsnost obuhvata one suštinske razlike u vjerovanju koje zapravo razlikuju religiju od religije. Mnogi će uočiti površne sličnosti među religijama ili jednostavno učitati im nekakvo imaginarno jedinstvo, ponavljajući tvrdnju da „sve religije poučavaju x“ ili „u svim religijama se vjeruje u y“. Samo oni koji uopće ne obraćaju pažnju na to čemu religije poučavaju i šta vjernici tvrde, misle da su sve religije iste. Mi, zaista, možemo biti isti kao ljudska bića, istog porijekla, istog dostojanstva i iste sudbine.

Međutim, ono u šta vjerujemo i šta svjedočimo značajno se razlikuje i imamo obavezu da vjerovanja drugih shvatamo ozbiljno. Shvatati ih ozbiljno ne znači „ne dirati ih“ – kao muzejske



ekspozate. To znači dozvoliti tim vjerovanjima da stave izazov pred naša čvrsta uvjerenja i da preispituju naša utvrđena gledišta.

Stvari oko kojih se mimoilazimo nisu samo marginalne. To su stvari u središtu onog što znači biti čovjek, zato što je naše razumijevanje Boga čvrsto isprepleteno s našim razumijevanjem ljudskog života i onog šta znači ljudski napredak. Ako ćemo više o tome, u kršćanskim krugovima mi ovo zovemo teološkom antropologijom – tehnički izraz za to da je ono što razumijevamo čovječanskim, neraskidivo povezano s onim šta vjerujemo o Bogu. Za vjernika, nema antropologije koja nije teološka antropologija. Teologija ne govori samo o onostranom, onom gore, nečemu u budućnosti. Ona govori o ovdje i sada. Teologija je o Bogu kao Stvoritelju i, naravno, svi mi učestvujemo u Božijem neprekidnom stvaranju našeg svijeta. Dakle, naše teološke antropologije u središtu su onoga što jedni drugima moramo reći.

Zato, pluralističko društvo ne može biti društvo s pačvorkom zasebnih religijskih zajednica, kao što su države – svaka sa svojim zasebnim shvatanjem božanskog i ljudskog, svaka sa svojom neovisnošću i autonomijom, kao i s pravom da ih se ne propituje – zato što dijelimo jedan ljudski ekosistem. Ono što jedan čovjek vjeruje u vezi s rasom ili ropstvom, s rodom ili etničkom pripadnošću, s ratom ili mirom, sa zdravljem i blagostanjem – to ima utjecaja na sve u društvu. Ne živimo izolirane živote.

Budući da naše uvjerenje ima utjecaja na sve i svakoga, svi smo mi odgovorni jedni drugima. Moramo biti odgovorni jedni drugima. Kad je riječ o stanju našeg prirodnog okruženja, većina nas je uvidjela pravo i obavezu da jedni druge smatramo odgovornima zbog načina na koji živimo, načina na koji vozimo, načina na koji proizvodimo energiju, načina na koji vadimo rudu, za to gdje pušimo cigarete, za to kako odlažemo naš otpad. Tako imamo i pravo i dužnost da jedni druge pozivamo na odgovornost zbog načina na koji se odnosimo jedni prema drugima; zbog stavova koje zauzimamo i načina na koji se obraćamo jedni

drugima; zbog nepravde koju ponekad nesvjesno činimo; zbog prava drugih koja imaju kod nas. Ovo sigurno nije slučaj većinskog odlučivanja ili tradicionalne kulture koja se nameće drugima. Većinu, kao i sve druge, treba preispitivati. Ovaj angažman je dug, složen proces koji zahtijeva strpljenje i smjernost. Dominantne kulture moraju se otvoriti za izazove i promijeniti se nakon susreta s različitim spoznajama o prirodi ljudskih odnosa. Pluralizam koji samo razdvaja po razlikama, a ne bavi se njima, nipodaštava čovječanstvo.

Ima još jedan razlog zašto ne možemo prihvatiti takav *pačvork pluralizam*. To je zato što je identitet svakog ljudskog bića društveno formiran – neću reći „društveno konstruiran“, zato što to zvuči malo postmoderno. Ono na šta mislim jeste da je naše čovječanstvo oblikovano u društvu. Identitet svake osobe je unakrsno isprepletena, tj. zapletena mreža odnosa s porodicom i prijateljima, odnosa kulture, religijskih vjerovanja i brojnih drugih stvari. Ne možemo nikako jednostavno etiketirati čovjeka, npr. musliman ili kršćanin.

Ja sam, naprimjer, Australac; ali, nisu svi Australci kršćani. Ja nisam državljanin ovdje, u SAD-u; ja sam ono što Poreska uprava voli tako srdačno zvati „nerezidentni stranac“. Ja sam svećenik. Očigledno nisu svi Australci svećenici, a nisu ni svi svećenici jezuiti, kao što sam ja. Ono što sam ja isprepletenost je svih ovih faktora i svih mjesta gdje sam živio – u Aziji, u Australiji, na Bliskom istoku, u SAD-u, u Ujedinjenom Kraljevstvu, u Italiji. Sve je to meni strašno važno, uključujući prijateljstva koja njegujem, sposobnosti koje sam stekao, gostoprimstvo koje sam osjetio. Neću vas iznenaditi ako kažem da nisu svi jezuitski svećenici studenti islama! Identitet svih nas – svake osobe koja čita ovaj esej – jedinstveno je tkanje mnoštva odnosa, mnogih faktora, da uopće ne bi imalo smisla da ja, naprimjer, kažem za jednog od svojih kolega na Georgetownu: „O, on je musliman“, kao da to nešto mnogo govori o njemu. Iako možemo biti različitih religija,

i on i ja smo univerzitetski profesori – što nas obojicu svrstava u privilegiranu manjinu, koja ima određeni jezik i stil, koja posjeduje određeni autoritet. Obojica smo bijelci – od pripadnosti toj grupi obojica imamo koristi. Naše razlike su stvarne, ali nijedna razlika niti zajednička karakteristika nas ne definira. Obojica smo jedinstveni i može nas se razumjeti samo na osnovu tog tkanja odnosa koje nas čini onim što smo. Ima još mnogo stvari koje se o čovjeku mogu reći, ali ideja da nam religijska etiketa daje baš mnogo informacija – prilično je klimava.

Dakle, ovaj pristup pluralizmu, koji u razgovorima u SAD-u i u Australiji često vidim na djelu – ideja da pravimo pačvork, s prostorom za muslimane ovdje i prostorom za kršćane ondje, te drugim prostorima za druge religije – kao kakve četvrti koje je Abdulaziz Sachedina opisao u starom gradu Jerusalemu – takva jedna ideja ne može proći. Ne, mi nastanjujemo jedan jedini ljudski ekosistem i, budući smo pripadnici tog ljudskog ekosistema kojeg je Bog stvorio, svako od nas je jedinstven. Ne definira nas to što smo pripadnici neke klase, neke nacije, neke religije, neke etničke grupe. Nema pačvorka; postoji samo tkanje i isprepletenost. Nije Bog ostavio jedini primjerak ovog svijeta statičnim i jednobojnim. Nema mjesta koje Bog neprekidno ne veze i tka u cjelinu.

Stvarna vjerska identifikacija religiozne osobe, religijska etiketa koju on/a, možda, s vremena na vrijeme nosi, samo je jedan element čovjekovog identiteta. Nemojte me krivo shvatiti, ne mislim da je to jedini element i jedinstven slučaj, kao nešto što možete izostaviti, a da nešto ne promijenite – iako neki ljudi smatraju da je tako. Često ćete čuti da ljudi u intervjuima kažu: „Odgajan sam kao katolik, a sada sam x.“ Njihova religijska oznaka nije važna u smislu onog što oni jesu.

Iako kažem da je čovjekova vjerska identifikacija samo jedan element identiteta, nekim ljudima taj jedan element može biti presudan. Međutim, ima više značenja u kojima neka stvar može biti presudan element nečijeg identiteta. Prvo značenje je da je presudan element sveprožimajući element. Hoće se reći da on prožima sve

kod nekog čovjeka; to nije jednostavno samo dio. Nadam se da kod mene, naprimjer, to što sam kršćanin, što sam katolik, što sam isusovac – sve su to prožimajući elementi mog identiteta – nisu odvojivi jedan od drugog. Sve to prožima ono ko sam ja.

Međutim, nekim ljudima religijski identitet je element koji definira njihov identitet samo po tome što je koristan za označavanje granica isključivanja. Smatram da svi poznajemo ljude poput ovih; oni sebe definiraju po religijskom ili nacionalnom identitetu, međutim, za to nemaju pravog pokrića. Time se definira samo ko je izvan, ko je „drugi“. U mnogim situacijama, koristimo religiju kao element za određivanje granice, ne zato što religija prožima i uistinu oblikuje naš identitet, ne zato što daje sadržaj svemu što radimo i vodi nas u tome – kakvi smo učenici ili kakvi smo doktori, kakvi smo učitelji ili kakvi smo umjetnici – nego jednostavno zato što nam daje definiciju onog ko je „izvan“. Čujemo mnoštvo primjera za ovo u savremenom evropskom i američkom javnom diskursu: „Mi smo kršćanska kultura; prihvatiti toliko mnogo muslimanskih izbjeglica prijetnja je našem identitetu!“ Da su ove kulture zaista kršćanske u pravom smislu te riječi, onda bi evanđeoski imperativ primiti strance i pomoći onima u nevolji nadjačao svaki interes kulturne homogenosti. Da kršćanski identitet tih ljudi ima ikakvo dublje značenje, onda bi oni shvatili ozbiljno Isusovu ponavljaju opomenu da svako ko nastoji svoj život spasiti – izgubit će ga, a svako ko je spreman izgubiti svoj život zarad Isusa – naći će ga (Luka, 9:24, 17:33).

Naše religijske tradicije – posebno kada govorimo o judaizmu, kršćanstvu i islamu – ranije su prolazile kroz ovaj proces pokušaja da definiraju granice. Daniel Boyarin vrlo je poučno pisao na ovu temu, s obzirom na tzv. razlaz između kršćanstva i judaizma, tj. postepeni razvoj osjećaja da tu mora postojati jasna granica; to znači da, naprimjer, ne možete tvrditi da ste jevrejski kršćanin.<sup>3</sup>

3 Boyarin, Daniel, „Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my Border Lines)“, *Jewish Quarterly Review*, vol. 99, no. 1 (University of Pennsylvania Press, zima 2009), str. 7-39, DOI: 10.1353/jqr.0.0030.

Morate biti ili Jevrej ili kršćanin. Sad, život mnogih ljudi nije baš tako tekao i mnogi zadugo nisu u potpunosti prepoznavali granice, sve dok autoriteti s obje strane nisu počeli nadzirati te granice. Počeli smo primjećivati ono što je različito, a ne ono što je zajedničko.

U Kur'anu i islamskoj tradiciji vidimo nešto slično. Jesu li kršćani braća vjernici ili oni nisu vjernici? Gdje da povučemo granicu? Ko su *mu'mini*? Kakva je razlika između *biti mu'min* i *biti musliman*? Dakle, u počecima mnogih religijskih tradicija vidimo pokušaj da se shvati gdje su granice. Profesor Sachedina spominje Ivana Damaščanskog. Ivan je primjer za ovo, on je pokušavao objasniti kako on vidi islam kao nešto s pogrešne strane granice, kao herezu kao što su i ostale kršćanske hereze.

Tendencija u *pačvork pluralizmu* o kojoj sam govorio je da se naši religijski identiteti smatraju identitetima s granicama; oni načelno služe za određivanje ko je različit, ko nije kao ja, koga treba isključiti ili kontrolirati.

U SAD-u, ljudi s lakoćom govore o „jednoj naciji pod Bogom“, iako je Kongres, odgovarajući na val mišljenja, u zakletvu na vjernost dodao „pod Bogom“ tek 1954. To me začudilo, kako sam pisao – nije to loša definicija *ummata*, zar ne? Šta je islamski *ummet* nego jedna nacija pod Bogom? To je pravo pitanje za sve nas kao vjernike: šta u jednoj modernoj nacionalnoj državi uopće znači „nacija pod Bogom“? Iako ja nisam odrastao pozdravljajući zastavu i izgovarajući takvu prisegu, drago mi je da ima ljudi koji bi išli ka cilju da budu jedna nacija pod Bogom. Ali, šta to znači?

Imamo tako velik spektar odgovora na ovo pitanje, ima teoloških odgovora, a ima i etičkih odgovora. Podržavam stav profesora Sachedine u tome da zapravo ne možemo odvojiti teologiju od antropologije, budući da sva teologija obuhvata antropologiju. Sva teologija je u nekom smislu antropološka – zato što je Bog *Halik*, Bog je Stvoritelj, a mi živimo u Božijem svijetu, svijetu koji Bog i dalje stvara. Zato: nije li sva teologija također nužno i

politička? Zato što imamo različite odgovore na pitanje šta znači „jedna nacija pod Bogom“, a živimo zajedno u jednoj ljudskoj ekosferi, i jedni i drugi imamo pravo i dužnost da jedni drugima postavljamo izazove i da prihvatamo izazove. Nadam se da to što se zbiva u ovoj zemlji nije da većina, koja se sada izjašnjava kao kršćanska, jednostavno kaže: uredu je da su muslimani ovdje sve dok znaju svoje mjesto. Nadam se da će doći dan kada će većina biti spremna na izazov, da sasluša ono što muslimani predlažu, baš kao što smo slušali izazov, posebno u posljednjih 60 godina, onog što su nam Jevreji predlagali. Nadam se da ćemo ozbiljno shvatiti izazove drugih, bez jednostavnog svođenja svega ili na neku vrstu pačvorka odvojenih stvarnosti ili na mješavinu koja je naprosto samo legura.

Vrlo često ćete čuti da ljudi kažu: „O, da, to je tvoja istina.“ Ovo je opet *pačvork mentalitet*. Međutim, šta je s Istinom, s velikim početnim slovom I? *El-Hakk*? Jedna je istina. Ako je Bog jedan, a Bog je *el-Hakk*, onda je jedna Istina. Nema tvoje istine, moje istine, njihove istine. A moramo raditi da bismo naučili tražiti istinu zajedno, ne samo ostaviti to po strani kao preteško, ili, reći: „To je vaša istina; to je uredu za vas, ali je moja istina odvojena i različita.“ Ovakav posao traži od nas poniznost. Ni za jednog vjernika nema važnijeg političkog pitanja nego šta znači biti jedna nacija pod Bogom. Da bismo rješavali ovo pitanje zajedno, potrebne su nam dvije vrste poniznosti – ovdje ću se pozvati na rad svoje prijateljice i kolegice, Catherine Cornille.<sup>4</sup>

Prva epistemološka poniznost. Potrebno je biti ponizan u pogledu onoga šta znamo i mogućnosti ljudskog jezika da u potpunosti izrazi istinu o Bogu. Postoje ograničenja. Treba vremena. To će, kako Kur'an kaže, biti cilj koji se može ostvariti tek kada nam Bog objavi istinu o stvarima u kojima smo se mimoilazili

4 Vidjeti Catherine Cornille, *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* (New York: Crossroad Publishing Company, 2008). Cornille sumira svoj stav u radu: Catherine Cornille, „Conditions for Inter Religious Dialogue“, u *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, C. Cornille (ur.) (Chichester, UK: John Wiley & Sons, Ltd., 2013), UK. doi: 10.1002/9781118529911.ch2.

(Kur'an, 5:48). Međutim, to ne znači da u međuvremenu nema ništa da se radi – da nema ni za šta da se bori – kako bismo se pokušali približiti istini.

U svom sadašnjem radu, nalazim da su teološki izazovi koje islam postavlja pred kršćansku teologiju vrlo važni. Svako to pitanje – o Isusu, o Trojstvu, o Svetom pismu – savršeno je valjano pitanje. Svako to pitanje postavljali su i kršćani, a kršćani ih i dalje postavljaju. Dakle, nije jednostavno reći: „Ovdje je moj privatni prostor – moj teološki prostor – i ja ću govoriti o Bogu, a da neću ozbiljno razmotriti to što muslimani pitaju.“ Pitanja koja postavljaju drugi realna su pitanja. S obzirom na to da je samo jedan Bog i da je samo jedna „ekosfera“ ljudskog življenja, moramo slušati jedni druge, čak i ako znamo da nikada nećemo u potpunosti shvatiti istinu o Bogu.

Ova vrsta epistemološke poniznosti – poniznosti o tome šta možemo potpuno znati – nije samo relativizam, to je više realizam o ograničenjima ljudskog uma i ograničenjima ljudskog jezika. A ona predstavlja i poštovanje prema Bogu koji je uvijek „iza“. Kao što Kur'an, u suri *el-Ihlas* (112:4) kaže, ništa ravno Bogu nije. Bog nije samo Biće koje je beskrajno moćnije i bezgranično tajnovitije nego mi. Bog nije jedan od nas i mi nikada nećemo shvatiti Boga našim jezikom. Međutim, čak i ako ne možemo obuhvatiti istinu o Bogu, ta istina obuhvata nas i preobražava nas.

Druga vrsta poniznosti koju naš zadatak zahtijeva je moralna poniznost, priznanje da, uprkos svim velikim idealima koje ispovijedamo – imamo jednu neporecivu historiju moralnog neuspjeha. To nije samo historija; naši su neuspjesi i savremeni. Istinska moralna poniznost traži se od svih nas, kako bismo priznali činjenicu da je historija u kojoj smo iznevjerili naše ideale duža od slavne historije u kojoj smo živjeli u skladu s tim idealima. Možemo li smoći snage, biti poštteni i skupiti hrabrosti da priznamo jedni drugima – ne samo da smo sami pravili grijehe nego da smo se zajedno zapleli u mreže represije koje su

se protezale stoljećima – a to se nije dešavalo samo u našim međusobnim sukobima, nego i u našem zajedničkom propalom nastojanju da ostvarimo pravdu u svijetu?

Zajedno smo – historijski, a i danas – u nepravednim ekonomskim strukturama, u eksploatatorskoj trgovini naftom, oružjem i drogama, u trgovini ljudima i eksploataciji radnika, u sebičnim i hladno proračunatim savezima, u agresijama i dominaciji koje maskiramo u ruho civilizacije i religije, u zločinima uništenja čovječanstva, zločinima koje opravdavamo obraćajući se Tvorcu tog čovječanstva. Prečesto mrzimo one koji su drugačije rase, etničke pripadnosti, roda i uvjerenja i uskraćujemo siromasima u svijetu ono malo što im je potrebno da prežive.

Ova vrsta poniznosti od nas zahtijeva i da se prestanemo ponašati kao prodavači. Čuo sam ove prelijepe riječi od jednog metodističkog propovjednika u Rimu, prije nekih godinu i po. Rekao je da se uvijek ponašamo kao da smo prodajni predstavnici, kao da prodajemo nekretninu u novom kvartu: „Dođite i kupite ovdje, dođite i pridružite se našoj zajednici sa sigurnom kapijom“, kao da smo mi kršćani prodavci kraljevstva Božijeg. „Nismo mi prodavači“, rekao je. „Trebalo bi da budemo besplatni uzorci.“ Trebalo bi da budemo živi primjeri, da dajemo ljudima nagovještaj onoga kako bi ljudski život mogao izgledati kada bi se zaista živio „pod Bogom“.

Ako to ne činimo – bilo kao muslimani, kršćani, Jevreji, hinduisti, budisti, kao bilo ko – ako ne živimo kao besplatni primjerci određene vrste ljudi pod Bogom, da vjerujemo da je istina našeg čovječanstva pod Bogom, onda traćimo vrijeme i riječi. Zajedno, kao muslimani i kršćani, možemo naučiti (i besplatno ponuditi drugima) kako da živimo kao ljudi, na taj poseban način koji potječe iz vjerovanja u Abrahamovog/Ibrahimovog Boga. Do sada nismo napravili neki veliki posao ni dosegнули to da se čovječanstvo preobrazi prema Božijoj želji, kakva je objavljena u abrahamskoj/ibrahimskoj tradiciji. Ako Bog da, na tome ćemo sve više raditi.







## Pogovor

Pariz, San Bernardino, Brisel, Istanbul, Ankara i Lahore – ubistva i kaos u ovim gradovima na raznim kontinentima te beskrajne strane intervencije u spoju s brutalnim etničkim i religijskim ratovima u velikim dijelovima muslimanskog svijeta stvaraju utisak da živimo u duboko propalom svijetu. Doima se kao da su naučnici poput Bernarda Lewisa i Samuela Huntingtona, koji su govorili o sukobu civilizacija, naposljetku možda i imali nešto važno reći.

Nasreću, oni koji strastveno vjeruju u dijalog civilizacija imaju jednako jak protivargument. Možda je najveći izazov s kojima se suočavaju oni koji zagovaraju dijalog među kulturama i vjerama – opći nedostatak informacija o „drugome“. Bez obzira na to što živimo u doba informacija i tehnologije, postoji jedan začudan nivo nerazumijevanja i iskrivljavanja činjenica. Zato je dijalog civilizacija kao takav važna i hitna potreba za izgradnjom mostova i poboljšanjem razumijevanja.

Ova izvrsna zbirka je dobar primjer dijaloga civilizacija. Imamo povlasticu da u njoj nađemo misli i iskustva jedne izvanredne grupe istaknutih diplomata, naučnika, učenjaka i aktivista različitog porijekla. Njihovi radovi su i naučni i podsticajni. Prosvjetljeni smo cijelim spektrom tema koje su i relevantne

i aktuelne za naš svijet – od akademskih diskusija o tome šta šerijat (religijsko pravo u islamu) znači u poređenju s fanaticima Prvog križarskog rata i s pripadnicima ISIS-a.

Nadam se da će ljudi ovu knjigu čitati da steknu znanje, ali da će je čitati i kao poziv da djeluju. Ako vjerujemo da je svijet zaista razbijen, onda ne možemo učiniti ništa bolje nego obratiti pažnju na veliku judaističku izreku, koja se nalazi u srcu abrahamskih/ibrahimskih religija, a koja nas podstiče da se pokrenemo i izliječimo izlomljeni svijet: *tikkun olam*<sup>1</sup>.

Akbar Ahmed  
*Katedra za islamske studije „Ibn Khaldun“,  
Američki univerzitet, Washington, DC.  
Bivši pakistanski ambasador  
u Ujedinjenom Kraljevstvu i Irskoj*

---

1 *Tikkun olam*, hebr.: „popravak svijeta“, učiniti svijet boljim. (Prim. prev.)



## APPENDIX

### JA SAM MUSLIMAN

#### **Svjedočenje šejha Tahe Jabira Al-Alwanija**

*(Prijevod: Ali Altalib, unuk Tahe Jabira al-Alwanija)*

*Ja pravdu smatram svetom, veličam slobodu i štujem čovječanstvo. Kada iskazujem blagost prema slabima, podsjećam jake da uvijek ima neko ko je jači od njih. Savjetujem bogate da siromašni imaju prava kod njih, a siromašne podsjećam da je bogatima Bog povjerio bogatstvo da ostvare prava siromašnih. Volim dobrotu i blagost i odbacujem zlo. Pozivam ljude da se poštuju i odbace nasilje. Držim se užeta upute i zagovaram istinu. Borim se protiv laži i obmane i zabranjujem iskvarenost. Tražim pomirenje koliko god je ono moguće. Žudim za mirom i prezirem rat. Volim smjernost i težim dobrom životu. Smrt zove i ja vjerujem da je ovo most koji moram preći, preći iz kratkotrajnog života u onaj vječni. Želim najbolji kraj i tražim utočište kod Boga od onog suprotnog. Volim džennet i gnušam se džehennemske vatre. Tražim sigurnost i mrzim nepostojanost. Mrzim autoritarnost. Nisam profan, destruktivan, niti iskvaren.*

Moja loza vodi od Adema i Have, jer je Adem moj otac, a Hava moja majka. Svi pripadnici čovječanstva su moje sestre i moja

braća. Ne prezirem, neću iznevjeriti niti poniziti nijedno ljudsko biće, nego ću raditi na tome da ih upućujem, da osvijetlim njihov put i koračam zajedno s njima stazom ka džennetu. Nastojim da budem ograda koja će ih spriječiti da padnu u vatru džehennema. Volim svijet i pripadam mu. Volim svoje bližnje u svijetu, univerzumu, i među njima drveće, bilje, stijene, životinje, planine i rijeke. Bog, Najveličanstveniji, stvorio me je od ove zemlje. U tu zemlju će me On i vratiti, a iz te zemlje će me On ponovo oživjeti. Ovoj Zemlji pripadam i pozivam da je gajimo. Moja je želja da uzdižem istinu; moj cilj je da širim mir i sigurnost na njoj. Moj način je da se borim s vlastitom dušom, kako bi se mir ostvario, a sigurnost prevladala. Pozivam Bogu, Kojem se na kraju vraćam. Mir je moj cilj. Sigurnost je moja želja. Terorizam je moj neprijatelj. Sukob je moj protivnik. Unutrašnji mir je moja težnja.

Prepoznaješ li me? Znaš li na ovoj Zemlji ikoga ko odgovara ovom opisu?

*Ja sam musliman.*



## Autori

(abecednim redoslijedom)

**Abdalla, Amr** je bio viši savjetnik za političku analizu i istraživanja u Institutu za mirovne i sigurnosne studije na Univerzitetu Addis Ababa u Etiopiji. Sada je direktor za ocjenu i evaluaciju projekta Reforme naprednog obrazovanja u muslimanskim društvima, u Međunarodnom institutu za islamsku misao u Herndonu, Virginia.

**Akrami, Seyed Amir** je bio stipendist Henryja Lucea u Centru za međuvjerske aktivnosti na Univerzitetu Eastern Mennonite, Harrisonburg, Virginia, a sada predaje na Teološkom fakultetu Univerziteta Yale, New Haven, Connecticut.

**Alwani, Zainab** je profesorica islamskih studija na Teološkom fakultetu Univerziteta Howard, Washington, DC.

**Ansary, el-, Waleed** je univerzitetski profesor islamskih studija na Katedri „Kelal, Hisham and Laila Edris el-Swedey“ na Univerzitetu Xavier, Cincinnati, Ohio.

**Hibri, al-, Azizah Y.** je osnovala i predsjedava organizacijom *Karamah: Muslimanske advokatice za ljudska prava*, umirovljena je profesorica s Pravnog fakulteta „T. C. Williams“ na Univerzitetu Richmond u Richmondu, Virginia, te članica Američke komisije za međunarodne religijske slobode.

**Jones, Richard J.** je profesor emeritus misionarskih i svjetskih religija na Teološkom sjemeništu u Alexandriji, Virginia, te umirovljeni profesor s Katedre „Al-Alwani“ za muslimansko-kršćanske studije na Washingtonskom teološkom konzorciju.

**Madigan, Daniel A., S. J.** je vanredni profesor teologije na Univerzitetu Georgetown i viši saradnik u Centru za muslimansko-kršćansko razumijevanje „Prince al-Waleed bin Talal“, Washington, DC.

**Nuako, Kwasi Kwakye** je vanredni profesor svjetskih religija na Teološkom fakultetu Univerziteta Howard, Washington, DC.

**Nyang, Sulayman S.** bio je profesor afričkih studija na Univerzitetu Howard, Washington, DC. Ranije je radio kao zamjenik ambasador Gambije u Džeddi, Saudijska Arabija.

**Quainton, Anthony C. E.** je rezidentni ambasador i profesor američke vanjske politike na Fakultetu za međunarodnu službu, Washington, DC.

**Sachedina, Abdulaziz** je profesor i šef Katedre za islamske studije „IIIT“, Univerzitet George Mason, Fairfax, Virginia.

**Said, Abdul-Aziz** je utemeljio Program za međunarodni mir i rješavanje sukoba i bio prvi šef Katedre za islamski mir „Mohammed Said Farsi“ na Fakultetu za međunarodnu službu Američkog univerziteta, Washington, DC.

**Valkenberg, Wilhelmus (Pim) G. B. M.** je profesor religije i kulture i direktor na Institutu za međureligijske studije i dijalog pri Fakultetu za teološke i religijske studije Katoličkog univerziteta u Washingtonu, DC.

## O KNJIZI

Iznova potvrditi zajedničko duhovno putovanje Bogu i duhovnu odgovornost prema čovječanstvu, teret je koji svi dijelimo i protivotrov za fanatizam, predrasude i sve one ideologije koje su iznevjerile saosjećanje čovječanstva i osjećaj za pravdu. Cjelovitost društva i cjelovitost ličnosti – uprkos našim stalnim suptilnim razlikama – tema je muslimansko-kršćanskog dijaloga koji se vodi već osam godina u Washingtonu, DC.

Moć vjere kao moć da ujedini i prepozna ono što je zajedničko, preko medija komunikacije, jedan je put da se ovo ostvari i jedan element šire vizije iračkog pravnog naučnika Tahe Jabira al-Alwanija. Razgovor je počeo 2007. godine između Johna W. Crossina, franjevačkog svećenika koji je otvorio vrata četrdeset godina starog Washingtonskog teološkog konzorcija – do sada svekršćanskim – i Ahmeda Alwanija, sina Tahe Jabira al-Alwanija. Alwani mlađi je tražio institucionalnog partnera za očev projekt povezivanja islamske nauke i obrazovanja sa zapadnim društvenim naukama.

- *Moraju li religijska osjećanja i religijske ideje raspirivati društvene sukobe?*
- *Ko plaća cijenu posredovanja u sukobu?*
- *Koji je pravi način da se vrednuje ljudski rad?*
- *Ko i šta se podrazumijeva pod kur'anskom oznakom „sljedbenici Knjige“?*

U rješavanju ovih pitanja koja prave podjele, muslimanski i kršćanski mislioci ravnopravno prekopavaju po svojim najdubljim uvjerenjima. Povremeno su istoga mišljenja, a uvijek objasne suptilne međusobne razlike.

