

FENOMEN RADA U TEORIJI I PRAKSI ISLAMA

Suljo BOROVINA

Sažetak

Aktuelno stanje islamskog (muslimanskog) svijeta zahtijeva svaki put iznova traženje razloga njegove fragmentiranosti, partikularizma i stagnacije. A razlozi mogu biti samo u idejama i(li) praktičnom djelovanju. Stalna stagnacija islamskog svijeta na moralnom, političkom i ekonomskom planu, neprijateljima islama je poslužila za kompromitaciju i same Ideje, doktrine (vjere) islama.

Ljudski svijet je nastao Božijom voljom i opstoji zahvaljujući prirodnim, Božijim zakonitostima a raste, razvija se ili propada zahvaljujući ljudskom djelovanju. Čovjek je »bačen« na zemlju i prinuđen na djelovanje, akciju, rad, kako bi mogao zadovoljiti svoje novonastale individualne i društvene potrebe. Za sve što je čovjek izgradio može zahvaliti radu, koji je kroz čitavu povijest tretiran kao teškoća, monotona i beskonačna aktivnost koja se jedva da izdržati. Rad je u čovjekov život unosio duboke promjene, nekad sa pozitivnim, a nekad sa negativnim posljedicama. Dakle, on označava dva različita oblika ljudskog angažmana u svijetu. U jednom se radi o tome da rad (dobar) pruža osjećanja ispunjenosti, zadovoljstva i uspješnosti, a u drugom (loš) on znači muku, prisilu, trud, naprezanje, žrtvovanje i propadanje. Ne postoji niti jedan drugi termin u bilo kojem jeziku koji je toliko proturječan u odnosu na ono što opisuje. Međutim, ako čovjek spozna svoju poziciju i svoju misiju na ovom svijetu, stvari i nisu toliko komplicirane. Islam je jasno definirao rad kao strogu obavezu za koju će ljudi biti nagrađeni ili će ostati bez nagrade, zavisno od karaktera, oblika i sadržaja njihovoga rada. Dakle, rad u islamu nije samo ekonomska kategorija (djelatnost kojom se ostvaruje neka korist), već je istovremeno etička, moralna i socijalna kategorija. Koliko god islam kategorički zahtijeva od ljudi da rade, isto toliko kategorički zahtijeva da njihov rad bude realiziran na pravedan, moralan i solidaran način. Jedino tako je moguće graditi prosperitetnu zajednicu, društvo i civilizaciju. Dakle, u sadržaju rada, tj. (ne)činjenju dobra ili činjenju zla, leže razlozi uspona ili stagnacije svagog društva, pa tako i društava islamskog (muslimanskog) svijeta.

Ključne riječi: Bog dž.š., čovjek, Poslanik a.s., Islam, Kur'an, Hadis, Šerijat, društvo, »radno društvo«, vlasništvo, teorija, vjera, religija, doktrina, ideologija, rad, djelovanje, praksa.

UVOD

Jedna ovakva tema se nameće sama po sebi zbog činjenice da islamski svijet već odavno stagnira (od 10. stoljeća). Današnje islamske (muslimanske) zemlje se ponašaju i doimaju kao zemlje Zapadne Evrope u Srednjem vijeku koji je stvorio feudalni režim. Nikakav zajednički nacionalni projekat nije moguć jer ga potkopavaju partikularni, pojedinačni interesi, te se državne organizacije doimaju kao kvazi-države. Državna ideologija se temelji na vjerskoj (islamskoj) doktrini, ali se pomoću nje manipulira masama na način da se ideologija transformira u demagogiju. Nepokoravanje stavovima i vrijednostima elita, koje imaju moć i vlast u muslimanskim državama, znači živjeti u rezignaciji ili se iseljavati. Zato je opravdano i uvijek iznova aktuelno postavljanje pitanja i traženja razloga takvog stanja u islamskom svijetu. Je li te razloge moguće tražiti u odnosu islamske doktrine prema radu, ljudskoj djelatnosti koja je bit čovjeka kao *sui generis* bića, i koja je u osnovi razvoja ili stagnacije svakog društva. Samo rad, Božijom voljom, izdiže čovjeka iz prirodnog načina bivanja i uspostavlja ljudski svijet, prolazni, historijski u okviru datog, stvorenog, prirodnog svijeta. To je »osobena stvarnost u kojoj se duh spaja sa materijom i stvara novi svijet – svijet ljudskog postojanja« (Filipović, 2004:12), svijet prolaznosti koji je rezultat specifičnog ljudskog djelovanja i nije neprirodan, niti je izvan prirode. On se razvija, stagnira ili propada zavisno od ljudskog djelovanja (»Allah neće izmijeniti stanje jednog naroda dok taj narod ne promijeni sebe« - Ku'ran), i samo u svojoj konačnici podliježe općim prirodnim, Božijim zakonima i zakonitostima koje ne može izbjeći ništa što je stvoreno, što postoji.

Islam se pojavio kao univerzalistička religija jer se obraća svim ljudima, sve ljude poziva. Taj poziv je značio da se na Zemlji stvori društvo, zajednica, putem ljudske akcije, društvo bez ugnjetavanja i tlačenja jednih od strane drugih, bez obzira koje boje kože, rase ili porijekla bili. Naravno, u tom ljudskom djelovanju Božija pomoć neće izostati, obećana je. Tu dobru volju prema ljudima i njihovu plemenitu akciju na uspostavljanju reda i poretka na Zemlji, Šerijat¹ je trebao operacionalizirati. Dakle, Šerijat je trebao obezbijediti garancije da se Božija volja i plemenita akcija – rad ljudi – implementiraju u svijetu. U klasičnom, prvobitnom islamu u vrijeme hulefairrašidina je tako i bilo. U to vrijeme islamska ideologija je dopuštala svakovrsni »pluralizam različitih tendencija, veliku slobodu duha i veliki razvitak filozofske i znanstvene misli.« (Rodinson, 1988:95). Time je Islam svojom pojavom na svjetskoj srednjovjekovnoj sceni, početkom 7. st., izazvao jednu od najradikalnijih promjena u dotadašnjoj historiji ljudske misli. On je predstavljao ne samo vjeru, nego pravnu i kulturnu jezgru jedne nove civilizacije, koja se nevjerovatnom brzinom proširila na velikom prostoru. Usprkos nepostojanju neke središnje političke i organizacione veze, izuzev ovih prvih četrdeset godina (vrijeme hulefairrašidina), ona je, ipak, bila jedinstvena. To jedinstvo je postignuto zahvaljujući osnovnom temelju i izvoru islama - Kur'anu i sistemu osobnog i društvenog prava - šerijatskom pravu, koje je bazirano na Kur'anu i Hadisu. Šerijatsko pravo je jamčilo svakom muslimanu puna građanska prava, kao i drugim pripadnicima drugih vjera. U svom učenju islam se nije ograničio samo na vjerovanje i moralne norme, već je obuhvatio kompletna čovjeka sa svim njegovim aktivnostima i manifestacijama, čitavu praksu.

1. Šerijatsko pravo je jamčilo puna građanska prava ne samo muslimanima, već i svim pripadnicima drugih vjera. Ono je bazirano na Kur'anu i Hadisu, koji su izvor i temelj islama.

Čovjek i njegova pozicija u svijetu

Islam čovjeka pozicionira i situira na zemlji kao Božijeg namjesnika, podređujući mu sve što je stvoreno, apriori mu stavlja svu prirodu na raspolaganje (»Bog je onaj koji je sve stvorio radi vaše koristi«- Kur'an) i obavezuje ga da upravlja svijetom i prirodom, te da ih koristi za potrebe života. Po Kur'anu, čovjek je uzrok i cilj stvaranja (20:28). Bog je stvorio Sunce i Mjesec, prirodu i sve njene plodove, vrijeme i mjesto, boje i ukuse, plug i srp, samo da bi olakšao čovjekov život na zemlji (6:96-99, 17:70). Na kraju, stvorio je čovjeka kao svog namjesnika na Zemlji (2:20), podjednako vodeći računa o njegovim potrebama tijela kao i potrebama duše, o interesima zemaljskog kao i zagrobnog života. Ulogu namjesnika, upravljača na Zemlji, dobio je zahvaljujući tome što je nosilac aktiviteta i (sa)znanja,² i tek kao takvom mu je dat ovaj svijet na upravu i raspolaganje. Njegova moguća veličina je u njegovoj mogućnosti »proizvođenja stvari – radova, činova i riječi« (Arenth, 1991:20) putem kojih smrtnici jedino i mogu naći svoje mjesto u kosmosu. Čovjek je doslovno »bačen« (H. Arenth) na zemlju da ispuni svoju misiju. Sudbina svakog čovjeka, po islamu, je ishod njegovog slobodnog izbora i slobodne volje, jer u »vjeri nema prisile« (2:256). Međutim, islam određuje sudbinu i onih koji su izabrali nevjerstvo, a to je vječna patnja na "onom" svijetu u džehennemu – paklu. To je jedina podjela koju je islam učinio među ljudima - podjela na one koji vjeruju i one koji ne vjeruju. Stvar je slobodnog izbora čovjeka šta će odabrati - vjerovanje ili nevjerovanje u Boga. No, bez obzira na čovjekov izbor islam traži život na ovom svijetu koji ne znači puko vegetiranje, već život u kojemu čovjek svojom aktivnom ulogom postaje čovjekom i potvrđuje se kao čovjek. To treba ostvariti kroz svoju misiju zastupnika na Zemlji ne zaboravljajući »svoj udio u zemaljskom životu«³ (28:77). Dakle, rad mu je stroga obaveza. Islam je dao do određenog stepena vlast čovjekovim hedonističkim i sebičnim željama, ali ne prihvata maksimiziranje zadovoljstava na račun minimiziranja vjerskih obaveza. Prihvata razdvajanje čovjekove ekonomske i vjerske sfere interesa i rada. Naređuje strogo čovjeku da radi, ali ne dozvoljava hegemoniju ekonomske sfere. Ne dozvoljava čovjeku sva svjetovna zadovoljstva i kao ideal uspostavlja ravnotežu između hedonizma i spiritualizma. Promovira princip »srednje mjere« kao filozofiju života. Tom ravnotežom je moguće postići i materijalna i duhovna zadovoljstva. Ne smije se izgubiti iz vida da, prema islamu, sve na ovom svijetu, uključujući i čovjekov život i imetak, pripada Bogu, ukoliko je čovjek po svojoj slobodnoj volji odlučio da slijedi Božiji put. To je svojevrsan ugovor s Bogom, dobrovoljno odricanje od svoje autonomne slobode u korist slobode u okviru božanskog načina života. To je vjera ili iman.

² U Islamu je znanje ispred vjerovanja („I znaj da nema Boga osim Allaha“! (47:19). Prve riječi, prva Kur'anska poruka je: „Čitaj, uči, u ime Gospodara...“ (97:1).

³ Ovaj ajet u cjelini glasi: „I nastoj da time što ti je Allah dao stekneš onaj svijet, a ne zaboravi i svoj udio na ovom svijetu i čini drugima dobro.“

Takvim konceptom čovjeka, kojemu se podređuje »sve što je stvoreno na Nebesima i Zemlji,« islam je odbacio ekstremna učenja židovskog normativizma i materijalizma i kršćansko učenje askeze (”Ne brinite se za život, šta ćete jesti ili šta ćete piti, ni za tijelo svoje, u šta ćete se obući.«- Evandjelje, po Mateji, 25, 26) i »iskonskog grijeha« zbog kojeg je čovjek protjeran iz »raja« i kažnjen radom na zemlji (» Idi na zemlju i obdjelavaj je u znoju lica svoga.« - Evandjelje, po Mateju). Svojom pojavom islam je mijenjao (nastojao da mijenja) preživjele oblike i ranijih objava i društvenih deformacija prakse. Promjena stanja i mijenjanje svijeta je bitan cilj islama koji je realiziran preko arapskih beduina iz pustinje, koji su za pola stoljeća izgradili vanredno značajnu kulturu i civilizaciju.

Značaj rada u islamu

Ovakvom pozicijom i ulogom čovjeka u svijetu, islam, dakle, pridaje veliki značaj radu. Kur'an nedvosmisleno ističe da je čovjek samo ono što stvori i uradi. (»Čovjeku ne pripada ništa drugo osim što zaradi« (50:36). Međutim, stvaralaštvo čovjeka, kao djelatnog bića, ima značenje rada, činjenja, tj. proizvođenja od već stvorenih stvari (homo faber), za razliku od Božijeg staralaštva koje je sveobuhvatno, univerzalno i nedostupno čovjeku, niti bilo kojem drugom stvorenju. Samo Bog stvara iz ništa, a ljudi prizivaju od već stvorenog. Takav Bog (stvaratelj), Stvoritelj, obavezuje i čovjeka, kao njegovo stvorenje, na djelovanje (rad) primjereno njemu i njegovoj ljudskoj vrsti. Poslanik Muhammed a.s. je svojom cjelokupnom životnom praksom pokazivao vrijednost rada u islamu. Nikada se nije poslužio čudima i čarolijama jer je znao da čovjek ne može izaći iz ljudskih granica i okvira utvrđenog reda u prirodi, uspostavljenog Božijom voljom. Zadaća čovjeka i jeste da spozna taj opći red, zakonitosti u svijetu, prirodne i društvene, kako bi njime mogao upravljati i valjano raspolagati. Zato je princip rada, žrtve i nauke Poslanik Muhammed a.s. podigao na nivo najuzvišenijeg i najčišćeg ibadeta. Govorio je ljudima, kada bi ih zatekao u ibadetu, u molitvi u vidu neobavezujućeg namaza, posta ili drugih vrsta verbalnih molitvi, da bi volio (bilo bi mu draže) da ih je zatekao kako oru i siju ove površine zemlje na kojima ibadete, jer »od takvog rada bilo bi koristi i ljudima i životinjama.« (Đozo, 1974:10). Kakav stav prema radu i obaveznosti rada ima islam zorno pokazuje nekoliko narednih hadisa: »Dužnost je svakog muslimana da radi i zarađuje na pošten i na dozvoljen način;« »Nema bolje hrane za čovjeka od one koju on zaradi sopstvenim radom;« »Ko se ne brine kako će steći imovinu, ni Bog se neće brinuti kako će ga strpati u pakao;« »Ima tako velikih grijehova, koje ne može ništa izbrisati osim brige i borbe za egzistenciju;« »Ko omrkne umoran od rada svojih ruku, omrknuo je oprošten od grijehova.«⁴

Poslanikov ashab, Omer r.a., kada je postao halifa (vladar) išao je tako daleko u vrednovanju rada da je naredio da se bičuju oni ljudi koji bi se zatekli da lijenčare i besposličare. Ali, pored kategorički istaknute obaveze rada kategorički je naglašen i njegov strogo etički karakter. Rad nije samo ekonomska kategorija, po islamu, već ima naglašenu svoju moralnu i socijalnu dimenziju, tj. mora biti realiziran na pošten i pravičan način, u okviru normi koje su propisane Kur'anom i Sunnetom, kao primarnim izvorima islama.

Rad, društvo i vlasništvo u islamu

Idealno društvo nije moguće ali to ne znači da mu ne treba težiti i u tom cilju raditi. Idealno islamsko društvo je svoju izgradnju zasnivalo na osnovama Ku'ana i Suneta i tom idealu je bilo najbliže u vrijeme Poslanika a.s. i prve četvorice halifa. U tom periodu islam je ušao u svaki aspekt ljudskog ponašanja, djelovanja i interakcije. Fundamentalne teorijske osnove tog idealnog društva su bile: monoizam, pravda, jednakost i solidarnost, te stalna akcija na činjenju dobrih djela (rada) i zabrani činjenja zla i loših djela (»Svaki čovjek je na gubitku osim onoga koji vjeruje i radi, čini dobra djela...« - Ku'ran, sura, 103). Naravno, bazična ustanova na kojoj se gradi i može graditi društveni i pravni sistem svakoga društva, pa tako i islamskog, jeste svojina - vlasništvo.⁵ Nijedno društvo ne može postojati bez svojine - vlasništva, ali može bez prava na svojinu (vlasništvo). U osnovi, dva su pojava klasična oblika svojine moguća: kolektivna i privat-

4. Svi ovi hadisi su preuzeti od Vehbije Hodžića, Glasnik IVZ, br. 7-9, Sarajevo, 1957., str. 281-283.

5. Opravdano je praviti distinkciju između pojmova svojine i vlasništva. Čovjek tek u zajednici može postići svoju autonomiju, postati individuum. Time se svojinski odnos tek u zajednici konkretizuje institucionalizacijom svojine kao odnos posjedovanja, raspolaganja i korištenja. Dakle, čovjek sa zajednicom (društvom) postaje svojinsko biće, a iz svoje vlastitosti može stvarati vlasništvo. Vlasništvo je, prije svega, društveni odnos koji je predušlov društvene proizvodnje. »Ipak, ne može se kazati da je prvo nastala svojina, pa tek onda vlasništvo, jer čovjek - bez zajednice - ne može stvarati vlasništvo, niti vlast bilo koje vrste...« Galbrajt, 1978:131). Sva rasprava oko diferenciranja svojine od vlasništva svodi se na to da je čovjek kao svojinsko biće širi pojam od čovjeka kao vlasnika. Vlasništvo je pravna, ekonomska i socijalna kategorija (institucija), ali uvijek i politički fenomen, bez obzira radi li se o vlasništvu nad zemljom, stvarima, prostorom ili ljudima, uvijek se radi o vlasništvu nad sredstvima za proizvodnju. Zato je pitanje vlasništva ključno pitanje organizacije društva. Ne postoji mogući model življenja izvan svojine - vlasništva (privatne, društvene, državne, plemenske i dr), a ona je kroz povijest sticana svim sredstvima, najčešće nasiljem i ratovima.

na svojina (vlasništvo), a u novije vrijeme se javlja i tzv. »mješoviti« oblik vlasništva (kombinacija državnog – kolektivnog i privatnog u formi dioničarskog vlasništva). Kolektivno se obično veže za tzv. agrarna društva, dok je privatna svojina karakteristika građanskog društva. Naravno, ovakva podjela je uslovna, u idealno-tipskom smislu, što najbolje pokazuje tretman svojine - vlasništva u islamu. Po njemu, Bog je jedini vlasnik svih stvari na nebu i Zemlji (2:107., 2:255., 2:284., 5:120., 48:14) Međutim, Bog kao krajnji i neograničeni vlasnik ne koristi neposredno svoju svojinu, već je svom namjesniku (čovjeku) povjerio posjede na Zemlji (2:30., 20:40). Dakle, čovjekovo pravo svojine je uvjetno, ugovorno i sve dok je čovjek odan Bogu, on to pravo može koristiti i uživati. Naravno, ovo pravo kao i svako drugo pravo prate njegove obaveze i dužnosti.

Islam ukupnu svojinu dijeli na društvenu, državnu i privatnu. Društvena svojina se odnosi na resurse u prirodi, koje je Bog stvorio tako da svi ljudi na njih imaju jednaka prava. Pojedinaac ih može koristiti do te mjere dok to korišćenje ne ugrozi važeće pravo drugih. Tu spadaju: šume, pašnjaci, rijeke, planine, rudnici i mora. Društvena svojina se može pretvoriti u privatnu kroz čuvanje, korišćenje i rad. Voda uzeta iz rijeke postaje privatna stvar, ptica uhvaćena u prirodi je postala privatno vlasništvo. (Savremena sekularna društvena praksa socijalističkog sistema je to omogućavala kroz pravni institut tzv. »uzurpacije«). Islam je u samom startu omogućavao i privatizaciju rudnika, s tim da onaj ko privatizira rudnik mora plaćati »zekat« (porez), kao dokaz privatnog vlasništva. Međutim, postoji i druga verzija po kojoj je Poslanik zabranio privatiziranje rudnika. Ali, šiije su naplaćivale porez od jedne petine (hums) na mineralna bogatstva, zlato, srebro, kalaj, naftu, što također govori da je privatno vlasništvo u islamu bilo dozvoljeno.

Pored privatnog vlasništva islam poznaje i kategoriju državne svojine. Kur'an eksplicitno označava neke predmete kao Božiji posjed i posjed Poslanika. Pored određenih prirodnih resursa koji ne mogu biti privatizirani, Kur'an sav ratni plijen stavlja na raspolaganje Bogu i Poslaniku (8:1). Islamska država pružima te predmete a poglavar islamske države djeluje u svojstvu čuvara. Kasnije će se ratni plijen moći privatizirati izuzev jedne petine koja pripada državi. Sva neobrađena zemlja i zemlja predana bez borbe i prisile je državna svojina. Inače, zemlja predstavlja najvažniju kategoriju islamske države. Nakon osvajanja Iraka i Sirije jedan broj istaknutih sljedbenika Poslanika a.s. je tražio da se zemlja podijeli među onima što su se borili. Međutim, drugi halifa, Omer r.a., na nagovor Alije r.a., nije dozvolio podjelu zemlje među pojedincima. Pozivajući se na Kur'an, naredio je da zemlja ostane u rukama prvobitnih stanovnika, s tim što će oni zauzvrat plaćati određeni »porez« na zemlju, a taj prihod bi se koristio za društveno dobro i plaće ratnicima. Međutim, u vrijeme Poslanika a.s. bilo je podjele zemlje među pojedincima kada su osvojene zemlje Hajber, Benu Nadir i Benu Kurejza (Namani F., Rahnema A., 1996:111). U osvojenim zemljama gdje populacija nije prihvatila islam vlasnici zemlje su plaćali »porez« na proizvod sa svoje zemlje (harač). Porez su, također, plaćali i muslimani (ušr). Ovdje postoji potpuna saglasnost i kod sunnijskih i kod šiijjskih pravnika da islam priznaje i podržava pravo na privatnu svojinu i vlasništvo – u kapitalu, zemljištu, gotovini i drugim stvarima, »uključujući i ljudska bića« (Nomani F., Rahnema A., 1996:113). Kur'an potvrđuje činjenicu da su u islamu pojedinci ovlašteni na svojinu (2:188., 2:254., 4:7., 4:92., 17:26) i sigurnost privatne svojine se garantira strogim kaznama: »Kradljivcu i kradljivici odsijecite ruke njihove« (5:38). Prema Poslaniku a.s., osoba

koja pogine braneći svoju svojinu je šehid (prema nekim navodima). Dakle, u legitimnost privatne svojine u islamu nema sumnje, ali postoje različita mišljenja o mehanizmima za utvrđivanje privatnog vlasništva. Uspostavljanje prava privatne svojine, izuzev imovine stečene naslijeđivanjem, oporukom ili poklonom, je moguće prikupljanjem, eksploatacijom ili traganjem za onim prirodnim resursima koji ranije nisu proglašavani privatnom svojinom. To, također, uključuje kultiviranje i obrađivanje neobrađene i neplodne zemlje, kojim obrađivač stiče »inicijalno« pravo svojine, što je savremeno društvo riješilo institutom uzurpacije. Drugi način ostvarivanja prava na svojinu uključuje ekonomske aktivnosti koje obuhvataju trgovanje ili kupovanje i prodavanje, iznajmljivanje zemlje ili mašina i najamni rad, te dobiti od trgovine, poljoprivrede i vrtlarstva.

Legitimnost privatne svojine u islamu utvrđuje se na dva načina: Prvi pristup ne postavlja pitanje kako se uspostavlja »inicijalno« pravo na svojinu, sve dok to pravo ne krši Šerijat. I pravnici i ekonomisti se slažu da privatna svojina treba da bude plod nečijeg rada, ali ovdje je definicija »rada« vrlo fluidna, promjenljiva, jer se ta spona rad – vlasništvo vrlo lahko prekida institucijom naslijeđivanja, oporuke ili poklona. Po ovom pristupu posjedovanje nečega je dokaz privatnog vlasništva, ukoliko se ne dokaže suprotno. Islam dozvoljava da faktori proizvodnje mogu biti iznajmljeni i da njihov proizvod koristi onaj ko ih iznajmljuje. Ovaj pristup je, dakle, blizak, skoro identičan kapitalističkom, a koriste ga i sunnijski i šiitski pravnici. Drugi pristup legitimno pravo na svojinu povezuje sa direktnim radom upotrijebljenim za osiguranje »početnih« prava vlasništva. Ovaj pristup bi se mogao nazvati »teorija vrijednosti prirodnih resursa«. Po ovoj teoriji dohodak ostvaruje samo direktni proizvođač koji je primijenio svoj rad na prirodne resurse, i njemu pripada. Tako bi vlasnici zemlje, kapitala, sredstava za proizvodnju ostali bez imalo proizvoda, ali bi imali »plaću« za ulogu koju njihovi faktori igraju u finalnom proizvodu. Po ovoj teoriji rad se ne smatra samo jednim od faktora proizvodnje, nego je on odlučujući faktor koji daje pravo na proizvod onome ko ga neposredno proizvodi, ko obavlja rad. Tako kapitalista ne bi mogao posjedovati šume, tvornice, izvore nafte, jer da bi uspostavio vlasnički odnos morao bi sam da radi na svojim naftnim poljima ili šumama. Islam mu ne bi dozvolio da eksploatira najamni rad i ubira proizvode svojih radnika. Naravno, i ova teorija se poziva na izvore (Kur'an i Hadis) i nalazi da nije dopušteno unajmljivati neku osobu u svrhu prisvajanja proizvoda njenoga rada, bilo da se radi o sakupljanju drva, prenošenju vode, obrađivanju zemljišta ili hvatanju (lovu) ribe. Ako bi neko unajmio takvu osobu, proizvod njenog rada bi, prema ovoj teoriji, pripadao njoj za rad koji je direktno obavila u prirodi, a ne njenom poslodavcu. Protivnici ove teorije se pozivaju na činjenicu da je Poslanik a.s. primio pet vrtova kao zaostavštinu od nekog čovjeka, na kojima nije sam radio, ali od čijih plodova je imao koristi. Iz ovog njegovog čina se da zaključiti da islam dozvoljava iznajmljivanje sredstava i rada, tj. najamni rad.

Geneza teorijske misli o radu u islamu

Teorijska misao o radu, kao što se vidi iz ove analize vlasništva u islamu, postoji od kada i sami islam. Ona u izvorima nije data kao cjelina, već je razasuta u cijelom Kur'anu i Sunnetu, te sekundarnim i tercijarnim izvorima (idžma i kijas). Njom su se islamski učenjaci počeli baviti mnogo prije pojave ekonomske nauke, kao posebne discipline. Prvi koji su se, inače, pojavili na intelektualnoj sceni islama, a doticali su se problematike fenomena rada i odnosa vlasništva,

jesu pravnici. Oni su razvili pravne škole a ekonomskih pojava su se doticali samo u kontekstu njihovih globalnih pogleda na društvo, tek toliko koliko ih je nužda tjerala da odgovore izazovima svoga vremena. Prvi koji je od pravnika posvetio jednu raspravu isključivo ekonomskim pitanjima, bio je Abu Jusuf (731-798), i u njoj ističe odgovornost vladara u pogledu udovoljavanja potreba njegovog naroda. Samo koju deceniju kasnije Muhammed ibn Al-Hasan (750-804) već piše traktat »Knjiga o zarađivanju na pošten način«, u kojoj raspravlja o načinima poštenog zarađivanja, kritikujući sufiste koji se protive ekonomskim djelatnostima, a u isto vrijeme ne oklijevaju da prihvate hranu od drugih koji je zarađuju. Pored ove dvojice, niz pravnika i sufista su se bavili ekonomskim pitanjima i uglavnom je njihova pažnja usmjerena na aktivnu ulogu države i vladara u obezbjeđivanju zadovoljavanja osnovnih potreba.⁶

⁶ Abu Ubaid (umro 838) je pisao o „pravu vladara nad podanicima i pravu podanika u odnosu na vladara“. Asad Al-Muhasib (umro 859) pored radova iz tesavvufa napisao je i jedan rad o načinima zarađivanja za život, pozivajući se na propise Kur'ana i Sunneta. Jumaid Bagdadi (umro 910) sufista, živio je kao trgovac sa znatnim imetkom, trošeći ga na siromašne prijatelje. Maverdi (umro 1058), također, raspravlja o državi i upravljanju, dužnostima vladara, javnim prihodima i rashodima, zajedničkom zemljištu i pravu države da kontrolira zemljište i tržište.

⁷ Emil Dirkem (1902) će, suprotno Marxovoj tezi o potrebi ukidanja podjele rada, kao osnovnog uzroka „otuđenja“ i dezintegracije društva, pokazati pozitivne, integrativne strane podjele rada jer ona nužno ljude upućuje jedne na druge i čini ih međuovisnim, iz čega proizilazi potreba za saradnjom i solidarnošću (mehanička i organska solidarnost), jer niko individualno sam sebi nije dovoljan, niti može proizvesti sve što mu je potrebno da bi zadovoljio raznovrsne individualne i društvene potrebe.

Filozofi su druga grupacija ljudi, pored pravnika, koji su se u svojim radovima doticali problema rada i pribavljanja sredstava za život. Prvi među njima, koji je pokušao uskladiti Aristotelove poglede o etičkoj filozofiji sa islamskim učenjem uopće, bio je Ibn Miskevejh (umro 1030). On je pisao da »su ljudi po prirodi društveni... da ne mogu da žive bez uzajamne saradnje i solidarnosti.« (»Izvan zajednice može živjeti samo Bog i zvjer«-Aristotel). Stoga moraju služiti jedan drugom... cipelar koristi usluge stolara i uz to pruža svoje vlastite usluge, to bi bila nagrada kada bi njihova dva rada bila jednaka. Međutim, obično je rad jednoga bolji od rada drugoga. U tom slučaju dinar će predstavljati sredstvo koje će procijeniti i poravnati njih dvojicu.« (Abul Hasan M., Aidit Gazali, 1996:41). U jednoj drugoj svojoj raspravi on primjećuje da je zlato postalo univerzalno sredstvo: standard za sve vrste rada i zvanja i zamjena za sve i svašta. Sa Ibn Miskevejhom je završena prva faza u razvoju misli o radu u islamu i počela je druga, koju karakteriše dezintegracija centralne abasijske države (1058) i podjela islamskog carstva na regionalne sile koje su se zasnivale upravo na sili, a ne na volji naroda. Paralelno sa padom morala u društvu je rasla korupcija a time se povećavao jaz između siromašnih i bogatih. Međutim, još uvijek moćno islamsko carstvo, iako su sile dekadence počele djelovati, pružalo se od Maroka i Španije na zapadu do Indije na istoku. Tako širok prostor je još uvijek ostavljao dosta mogućnosti za trgovinu i privredu. Nestalo je državne centralne kontrole i muslimansko društvo je sve manje ličilo na ono sa početka širenja islama. Već od prve dinastije Omajida, pa do raspada dinastije Abasida, ono je bilo prostrano carstvo ujedinjeno političkim, ali i trgovačkim vezama u kojem su samo u početku osvajači Arapi bili i upravljači zemlje. Njih je vrlo brzo zamijenila klasa ljudi različitog etničkog porijekla koju sačinjavaju veleposjednici i trgovci, koji potiču od starih orijentalnih civilizacija Sirije, Egipta i Perzije. Međutim, na čitavom području su bili dominantni arapski kulturni elementi, naročito jezik i književnost, a posebno religija – vjera islam. Prvoj arapskoj državi, državi Omajida, nije trebala ideologija u političkom smislu, ali poslije 750. g. »abasidska se muslimanska država, pa i sama post-abasidska, oslanja nasuprot tome na ideologiju države, ideologiju kadrova i ideologiju upravljačke grupe (Rodinson, 1988:87). Naravno, ni tada još nije postojala čvrsta organizacija kontrole ideologije i regionalnim rukovodstvima u pokrajinama je ostavljena velika autonomija. Tek nakon propasti i takve abasidske države u islamskom svijetu je nastupila rezignacija i odsustvo sva-ke kontrole u oblasti rada i ekonomskih poduhvata. Nastupio je period opadanja islamskog carstva, rezignacija i beznađe stanovništva, a glavne ličnosti arapskog svijeta postaju sufisti koji čine svoj intelektualni bijeg iz takve realnosti u misticismu. Svakako, najznačajniji među njima, i najznačajnija ličnost arapskog svijeta tog

vremena uopće bio je Abu Hamid al-Gazali (1055-1111). I sam je jedno vrijeme boravio na abasijskom dvoru u ulozi savjetnika a onda se okrenuo misticizmu (te-savvufu). Njegove ekonomske ideje i uzgredne rasprave o radu imaju snažan pečat sufizma, a posebno je čuven po svom žestokom obračunu sa filozofima i filozofijom, koja je u tom vremenu bila počela nametati dominaciju svjetovnosti. Međutim, njegove norme da trgovac treba svoj zanat i svoju djelatnost usmjeriti ka ispunjavanju jedne od društveno obaveznih dužnosti, i da pojedinac treba da zarađuje ni manje ni više nego što mu je potrebno za hranu, odjeću i krov nad glavom, nisu mnogo utjecale na životnu praksu carskih dvorova. On je išao tako daleko da je proglasio nasilnikom svakog onog koji uzima od svjetovnog bogatstva više nego što mu treba. Njegove analize novca su slične Ibn Misavejhovim, samo što on i ovdje dodaje jednu sufijsku notu, osuđujući gomilanje novca iz razloga što je novac predviđen da olakša razmjenu, a njegovo gomilanje ometa taj proces. Poslije njega će Ibn Taimija (1263-1328) potpuno suprotno usmjeriti svoju pažnju i posvetiti se društvenim problemima kao što su: ugovori i njihovo izvršavanje, cijene, kontrola tržišta, javne finansije i uloga države u zadovoljavanju osnovnih potreba svojih stanovnika. On je smatrao, poput Platona, da društvo treba da vodi ulema (učenjaci). Njegova vizija društva je dobro opskrbljeno društvo, organizirano na osnovu slobodnog ekonomskog djelovanja, privatne svojine, ali uz moralna ograničenja vladara koji bi primjenjivao Šerijat i radio za opću dobrobit.

Ibn Haldunova »teorija vrijednosti rada«

Intelektualni vrhunac srednjovjekovne misli arapsko-islamskog svijeta, najosebujnija ličnost, nije bio ni pravnik, ni filozof, ni sufista ali je bio poznavalac svih disciplina svojega doba. Iznad svega je bio dobar historičar i najbolji analitičar društva i vremena koje je živio. Njegovo djelo *Muqaddima* je najveće djelo u oblasti društvene, političke i ekonomske analize u cjelokupnoj islamskoj tradiciji, koje razmatra probleme kao što su: podjela rada, novac i cijene, proizvodnja i raspodjela, međunarodna trgovina, formiranje kapitala i njegov rast, siromaštvo i prosperitet, stanovništvo, poljoprivreda, trgovina, makroekonomska oporezivanja, javni radovi i sl. Njegove analize nisu uspjele privući neposrednu pažnju njegovog vremena, jer to je bilo vrijeme dominacije normativnih radova, ali su itekako značajne i predstavljaju vrhunac srednjovjekovne misli i analize fenomena rada, proizvodnje i pribavljanja sredstava za zadovoljavanje potreba pojedinca i društva. Dakako, radi se o liku i djelu Ibn Halduna⁸, mislioca koji je evropsko vrijeme skolastike živio u arapsko-islamskom društvu, dakle, izvan duhovnih kretanja zapadne Evrope i njenog feudalnog društva. On je prvi u okviru srednjovjekovne teorijske misli uočio značaj djelatne prakse, odnosno rada kao izvora bogatstva. Čak je suštinu historije vidio kao izvještavanje o raznim vstama ljudskog rada, načinima stjecanja dohotka, naukama i zanatima što prate čovjeka kao dio njegovih aktivnosti. Ibn Haldun je razvio kompletnu teoriju društva, kakvu evropska znanost u to vrijeme nije poznavala. Svoje shvatanje društva i rada diferencirao je od do tada vladajućih pogleda filozofije i politike, pa i teologije, iako je prihvatao vjerske stavove da iznad svega stoji Bog – Allah dž.š. On citira kur'anski ajet: »Vama je (ljudima) potčinjeno sve što je na nebu i zemlji. Vama je potčinjeno sunce i mjesec, more, nebeski svod i životinja«, ali odgovornost čovjeka za svoja djela ne prenosi u potpunosti na Boga, pa zahtijeva: »Oni treba da nam dadnu i zemaljsko objašnjenje...«, (a radi se o astrolozima koji su tumačili da je bogatstvo i obilje Istoka dar zvijezda i horoskopa), koje se u suštini sastoji u činjenici: »Veće društvo donosi veći dohodak, jer je više

⁸ Ibn Haldun je rođen u Tunisu 1332. godine, a potiče od južno - jemenskih Arapa čiji su preci prešli u Španiju u 10. st. Njegov otac se iz Španije preselio u Tunis. Ibn Haldun je slušao filozofiju, logiku, pravo, matematiku, gramatiku i druge znanosti, kod tada najpoznatijih profesora u islamskom svijetu. Bio je vrhovni sudija u Egiptu. Često je putovao na relaciji Tunis - Španija, da bi na kraju postao rukovodilac univerziteta u Kairu. Preselio je na ahiret 1406. godine. Djelo po kojem je stekao slavu zove se *Muqaddima*, što znači uvod, predgovor, prolegomena, a predstavlja teorijsku cjelinu čija je prvobitna namjena bila da omogućiti lakše razumijevanje povijesti i povijesnih zbivanja.

rada«(Sušić, 1982:83). Svoje antropološko objašnjenje rada Ibn Haldun temelji na osobinama čovjeka koje ga razlikuju od životinje, među kojima su najbitnije nauka i zanati, kao rezultati mišljenja kojim se čovjek odvaja i izdiže iznad ostalih živih bića. Svaku sličnost životinje sa čovjekom objašnjava rezultatom nesvjesnog instinkta, a ne mišljenja i refleksije: »Znaj da razlike u načinu života ljudi počivaju na različitim načinima dobijanja sredstava za život,« kazat će Ibn Haldun, a nekoliko vjekova kasnije u svojoj teoriji društva potvrditi Karl Marx (teorijom o »načinu proizvodnje«), ali i drugi društveni teoretičari. Nisu mu ostala nepoznata ni pitanja podjele rada, kao preduslova svake ljudske djelatnosti. On je rad podijelio na posebni i opći, a ovaj drugi je uzrok opće podjele rada koja nastaje razvojem društva. Najopćenitija podjela rada: grad–selo nastaje iz nemogućnosti da čovjek opstane i živi sam. Rad je »svrsishodna« djelatnost kojom se zadovoljavaju dvije vrste ljudskih potreba: primarne, koje se zadovoljavaju prehrambenim proizvodima, i luksuzne potrebe, koje se zadovoljavaju luksuznim proizvodima. On je u potpunosti razvio ekonomsku teoriju društva svog vremena, tj. u uslovima sitne robne proizvodnje i sve veće prevlasti trgovačkog kapitala. Trgovačku aktivnost vladara ocjenjuje kao štetnu po društvo, zbog mogućnosti privilegisanog položaja na tržištu, tj. stvarnja monopola, koji rezultira propadnjem tržišta. Dakle, nisu mu bila strana ni pitanja zakona ponude i potražnje, vrijednosti, novca, cijena, oblika proizvodnje i dr., što jasno izlaže u svojoj *Muqaddimi* kao »teoriju radne vrijednosti«, naglašavajući da u svim objektima imovine mora da postoji rad. »Sredstva za život i dohodak su vrijednost uloženog rada članova društva. Oni nemaju drugog načina da ostvare dohodak izuzev radom« (Sušić, 1982:73). Samo u većim naseljima - gradovima moguće je ostvariti pored »potrebnog rada« (»vrlo malo rada«), kojim se zadovoljavaju nasušne potrebe, i »višak rada« koji se troši za stvaranje luksuznih predmeta i proizvoda za razmjenu sa stanovnicima drugih gradova. Što je veća masa rada koja se ulaže to je veća vrijednost koja se njime ostvaruje. Samo gradovi imaju te uslove da mogu ostvariti veću masu rada i stvoriti bogatstvo koje vodi luksuzu i stvarima koje idu uz luksuz, smatra Ibn Haldun. Međutim, iako razmišlja u skladu sa praksom svoga vremena i uz dobro poznavanje visokih i bogatih civilizacija minulih u minulim vremenima, gdje se sav višak rada trošio na luksuz, Ibn Haldunu je sasvim jasno da »... sve te stvari predstavljaju opredmećeni rad« (Sušić, 1982:73), te da dohodak koji se stvara na tržištu (»svaki grad je tržište rada,« str. 80) korespondira količini rada koji se tamo obavlja. Zato su mali gradovi siromašni, što ne mogu uložiti puno rada da bi stvorili bogatstvo, te konstatira da su gradovi na Istoku bogatiji od onih na Zapadu, ne zbog povoljnog položaja zvijezda i horoskopa, već zbog brojnosti društva. Zato civilizacija, kao najviši stepen razvoja društva, po njemu, nastaje u gradu.⁹

⁹ Inače, Ibn Haldun društva dijeli u dva tipa: sjedilačka (gradska) i nomadska (seoska). Ova druga prethode prvim. Civilizaciju, kao najviši stupanj razvoja društva, poput Špenglera, smatra »kočnicom u razvoju društva i države« (str. 87), jer dohoci građana ne mogu u toj fazi društva da zadovolje potrebe zbog velikog broja luksuznih običaja i želja, te je iz tog razloga nužno njeno propadanje.

Ibn Haldun u svojoj *Muqaddimi* navodi tri načina dobijanja sredstava za život, odnosno ostvarivanja dohotka, za koji stalno naglašava da se dobija naporom i radom. »Izuzev rada ne postoji ništa što bi predstavljalo izvor dohotka«(str. 93). Ta tri načina su: poljoprivreda, zanati i trgovina, kao prirodni oblici stjecanja sredstava za život. Za poljoprivredu smatra da je moguće ostvarivanje rezultata bez velikog napora (»jer kiša čini polja plodnim«), međutim, i tu je potreban napor koji se kombinira sa prirodnim uslovima. Zanati se razvijaju i usavršavaju sa brojčanim rastom stanovništva. Razvijaju se u gradovima i traju sa civilizacijom, ali njihov razvoj i usavršavanje zavise od potreba za njima. To znači, potreba za zanatima (kao i za naukom, po I. Haldunu) javlja se tek kad u društvu naraste višak rada i prevaziđu nužne potrebe za život. Tada se višak rada u društvu koristi za zanate i nauku. Zanat je, dakle, više od

običnog mehaničkog rada, on je i umijeće: »Znaj da je zanat sposobnost u nečemu što je vezano s akcijom i mišljenjem« (Sušić, 1982:105). Tek ruka »podvrgnuta razumu« je spremna »da radi zanate«, što će čovjeku pružiti oruđa, kojima će on moći da mijenja prirodnu sredinu, a ne da joj se samo prilagođava poput životinje.

Zaključna razmatranja

Kompletna teorija (islamskog) društva koju je razvio Ibn Haldun, društvo ne vidi samo kao politički ili religiozni kolektivitet, već kao udruženost ljudi koju uslovljava rad kao nužna činjenica, mogla bi biti kritika evropskog skolastičkog mišljenja, koja se sasvim dobro uklapa u njegov raspad. A raspadanje skolastičkog mišljenja je i nastupilo kada je počelo racionalno dokazivanje dogmi. Tada se i filozofija počela izvlačiti ispod tutorstva teologije, a kritiku kršćanskog shvatanja rada izvršila je sama crkva reformacijom putem protestantskog pokreta.

Praktično, Srednji vijek na teorijskom planu nije dao ništa novo vezano za društveni rad, ako se izuzme Ibn Haldun i njegovo razumijevanje rada i društva. I sv. Augustin i Toma Akvinski su samo razvijali aksiološko učenje o radu, koje je nastalo u antičkoj Grčkoj i Starom Istoku, ali su mu samo dali kršćansku osnovu. Negatorskom odnosu prema radu antičke Grčke su samo dodali etičke motive, proglašivši rad Božijom kaznom, nedostojnim zanimanjem slobodnog čovjeka. Srednjovjekovni čovjek viših slojeva, u koje spadaju i crkveni, je smatrao prirodnim da živi na račun drugoga i od rada drugoga čovjeka. Tek će evropska Reformacija¹⁰ pokušati mijenjati te stavove, naglasivši značaj rada, i time donijeti prve vidljive znakove kapitalizma. Ali pad feudalnog društva je bio polagan i nije donio prekid, kao što ni pad grčke i rimske civilizacije nije izazvao potpuni prekid između antičkog i srednjovjekovnog društva. Kao što je srednjovjekovna podjela društva na vlastelu i kmetove proizašla iz strukture latifundija iz posljednjih dana Rima, a iz ustanove kolonata, slobodni zastupnik, koji je vremenom djelotvorno zamijenio roba, tako je i kasni feudalizam razvio zanatstvo i trgovinu kao preduslove nastanka novog »radnog društva« – industrijskog (kapitalističkog) društva. Poseban značaj i doprinos u razvoju trgovine (trgovačkog kapitalizma) i održavanja kontinuiteta imala je »orijentalna carska trgovina, premda ograničena opsega, bila je važna i predstavljala je temelj srednjovjekovne trgovine u talijanskim gradovima...«¹¹ (Roll, 1956:30). Porastom gradova i proširenjem tržišta povećavala se trgovina, bez obzira na stav crkve, izražen kroz bojazan sv. Augustina »da će trgovina odvojiti ljude od Boga« (Roll, 1956:32). Nepomirljivost rane crkve nije mogla spriječiti taj novi razvitak. I Toma Akvinski, iako je našao kompromis između teološke dogme i postojećeg ekonomskog života, trgovinu nije smatrao dobrom i pravednom. Naprotiv, on je dijelio Aristotelovo mišljenje da je trgovina neprirodan način stjecanja dobiti. On je u objašnjenjima svojih stavova razvio Aristotelove ideje o potrebi razmjenjivanja dobara, koja sadrže istu količinu rada i troškova, te kao teoriju vrijednosti zastupao nejasnu »teoriju troškova proizvodnje«. Time joj je dao etički oblik, jer troškove proizvodnje određuje po načelu pravde, »pravedne cijene«, koja na kraju treba da spriječi bogaćenje pomoću trgovine. Srednjovjekovna (Tomina) skolastika je trgovinu opravdavala jedino ako je ona bila namijenjena općem dobru, uz uvjet da osigurava jednaku korist objema stranama. Međutim, evropskoj trgovini potreban zamajac je davala trgovina Istoka, u srednjem vijeku arapsko-islamskog svijeta, sa drugačijim shvatanjima prema toj vrsti stjecanja sredstava za život. Ibn Haldun, uz poljoprivredu i zanatstvo, suprotno Aristotelu i Tomi Akvinskom, trgovinu ubraja u prirodni način stjecanja dohotka, bez obzira što u njenim okvirima

^{10.} Reformacija će kroz učenja M. Lutera i J. Kalvina napasti tradicionalnu katoličku crkvu i njeno tadašnje učenje (1517.g) čuvenom tezom protiv indulgencija (oprost grijeha) naglašavajući, upravo, značaj rada. Papinstvo je proglašeno ljudskom tvorevinom i odbačena je njegova bezgrešnost, kao i bezgrešnost koncila. Ti protesti protiv papinstva i crkve nisu značili protest protiv katoličke vjere, naprotiv, to je bio protest protiv pomanjkanja i nedovoljnosti vjere. Protestantski pokret će tražiti od vjernika da svoju vjeru potvrđuju radom, kao sredstvom pomoću kojeg se postiže spasenje i Božija milost. Dakle, tek će evropska Reformacija uzdići značaj rada i svakodnevnih djelatnosti na najviši nivo religijskih vrijednosti. Pošten rad, moralna disciplina i pravedno stečen kapital će postati najviše vrijednosti društva – radnog društva - zasnovanog na protestantskoj etici, slobodnoj konkurenciji i poduzetništvu. Tako će od 16. do 19. stoljeća »radno društvo« biti glavna odrednica zapadne civilizacije.

^{11.} Srednjovjekovni talijanski gradovi: Venecija, Firenca, Fjorentina, a posebno Milano, imali su sve pretpostavke za industrijsku revoluciju i razvoj kapitalizma mnogo prije Engleske (razvijenu manufakturu, trgovinu, radničku klasu i dr), ali im je nedostajala najvažnija karika: otvorenost - vanjska trgovina i vanjsko tržište, što je imala Engleska.

postoji mogućnost za prevare, podvale i sl. On jasno definiše trgovinu kao: »povećanje kapitala putem kupovine roba po jeftinoj cijeni a prodajom po skupoj...« i naglašava da »količina narasla na toj razlici se naziva profit« (Sušić, 1982:103). Takve stavove nemamo ni kod vođa Reformacije uprkos tome što je protestantsko učenje bilo uglavnom više u saglasnosti sa ekonomskim razvitkom toga vremena. Tek kada je u Evropi došlo do odvajanja crkvene religije od drugih područja misli, a posebno onih koja su se bavila svjetovnim problemima stjecanja bogatstva, bili su položeni temelji svjetovne ekonomske nauke, koje, kao što smo vidjeli, nalazimo kod Ibn Halduna dva-tri stoljeća prije pojave engleskih klasičnih politekonomista, Adama Smita i Davida Rikarda i njihove teorije radne vrijednosti. Dakle, sve pretpostavke za izgradnju islamskog društva kao »radnog društva« su postojale u okviru islamske doktrine i ideologije razvijene na osnovama Ku'ana i Hadisa.

Prema tome, ako naučna disciplina dozvoljava, i ako je metodološki dozvoljeno i moguće iz zaključnih razmatranja izvesti konkretan **zaključak** i odgovor na naprijed postavljeno pitanje: je li islamska doktrina uzrok stagnacije islamskog (muslimanskog) svijeta, onda odgovor je nedvosmislen i jasan – Nije! Razlozi stagnacije islamske civilizacije i ne-tranzicije islamskog srednjovjekovnog društva u "radno društvo," u "društvo blagostanja" do kojeg će doći evropski Zapadni svijet zahvaljujući "protestantskoj etici" (Weber), nisu u njenoj islamskoj doktrini, vjeri, već u napuštanju osnovnih vrijednosti i principa doktrine. Razlozi su, dakle, u ljudskom djelovanju (praksi, radu), zbog kojeg društvo i zapada u ekonomske probleme koji po pravilu rezultiraju siromašenjem stanovništva (a siromaštvo je, prema hadisu, blizu kufuru (nevjerstvu). U islamskom svijetu se tada postupalo tako što su se ograničavale slobode, "pluralizam tendencija," na način pretvaranja ideologije u demagogiju i konformizam vladajućih elita, kako bi se odbranio društveni poredak uspostavljen na principima Šerijata, što je upravo suprotno principima islamske doktrine. Kada je nastupila dekadencija islamskog društva ideologija se jednostavno prilagođavala njegovim dekadentnim potrebama. A ideologija je stvar čovjeka, a ne Boga.

LITERATURA (citirana)

1. Arenth Hanah, *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb, 1991.
2. Bloch Marc, *Feudalno društvo*, Naprijed, Zagreb, 1958.
3. Eggebrecht i grupa, *Povijest rada*, Grafički zavod, Zagreb, 1987.
4. Đozo Husein, "Islam – odnos prema svijetu", *Glasnik*, br. 37, Sarajevo, 1974.
5. Filipović Muhamed, *Metodologija znanosti I znanstvenog rada*, Svjetlost, Sarajevo, 2004.
6. Hodžić Vehbija, "Rad u islamu", *Glasnik*, br. 7-9, Sarajevo, 1957.
7. Galbreith J. Kenneth, *Ekonomija u perspektivi: kritička povijest*, MaTe, Zagreb, 1987.
8. Galbreith J. K., *Dobro društvo – humani plan*, Algoritam, Zagreb, 2007.
9. Gams Andrija, *Svojina*, Naučna knjiga, Beograd, 1988.
10. Nomani Farhand, Rahnema Ali, *Islamski ekonomski sistemi*, El-Kalem, Sarajevo, 1996.
11. Painter Sidney, *Istorija srednjeg veka*, Clio, Beograd, 1997.
12. Rodinson Maxime, *Marksizam i muslimanski svijet*, Globus, Zagreb, 1988.
13. Roll Eric, *Povijest ekonomske misli*, Kultura, Zagreb, 1956.
14. Sadeq M. Abul Hasan – Ghazali Aidit, *Pregled islamske ekonomske misli*, El-Kalem, Sarajevo, 1996.
15. Sušić Hasan, *Muqaddima*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1982.
16. Weber Max, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1989.

Summary

الموجز

RAMADAN WITHIN AND AMONGST US, THE BOSNIANS
SOCIAL ASPECT OF IBADAT IN THE MONTH
OF RAMADAN

ظاهرة العمل في الإسلام بين النظرية والتطبيق

سوليو بوروفينا

Zuhdija HASANOVIĆ

Intensive ibadat preformed in order to gain contentment of Allah subhanahu we ta'ala during the month of Ramadan by fasting, obligatory and voluntary prayers, Qur'an recitation, duwas, zikr, etc., we not only become closer to Allah subhanahu we ta'ala, but we also become spiritually stronger, we set ourselves free from animal desires and material interests and become closer to other human beings seeing them as the most perfect creation of Allah subhanahu we ta'ala, we see good and positive aspects of their personality and we have understanding for their flows, thus building most correct relations primarily within the family, but also within the community we live in.

Those who keep fast during the Ramadan are the ones that endorse mutual respect, consideration and understanding, they are the ones that tolerate flows and mistakes of others, through their engagements and activities they reflect perfection/excellence (ihsan) wherever they are.

Key words: gaining spiritual strength, fasting, prayers, Qur'an, good interpersonal relations.

إن حالة العالم الإسلامي الراهنة، تتطلب في كل مرة البحث من جديد عن أسباب فرقتة وتشرذمه وركوده. والأسباب تكمن إما في الأفكار و/أو في التطبيق العملي. لقد استغل أعداء الإسلام الركود المستمر على الصعيد الأخلاقي والسياسي والاقتصادي في العالم الإسلامي، ليشككوا في فكرة الإسلام ذاتها ويسئثروا إليها.

إن البشرية خلقت بإرادة الله، ويستمر بقاؤها بفضل السنن الإلهية الطبيعية، بينما تنمو البشرية وتتطور أو تهلك، نتيجة للفعل البشري. لقد "هبط" الإنسان إلى الأرض وأمر أن يعمل فيها من أجل تلبية احتياجاته الجديدة الفردية والجماعية. ويعود الفضل في كل ما بناه الإنسان إلى العمل، الذي ينظر إليه عبر التاريخ بأكمله على أنه نشاط صعب وروتيني لا نهاية له، وبالكاد يمكن تحمله. لقد أدخل العمل في حياة الإنسان تغييرات عميقة، تخض بعضها عن نتائج إيجابية، وأدى بعضها الآخر إلى نتائج سلبية. فالعمل إذن، يحدد شكلين متباينين من فعل الإنسان في الكون. الأول هو العمل الصالح الذي يمنح الشعور بالاكتمال والرضا والنجاح، والثاني هو العمل السيئ الذي يعني العذاب والإكراه والكدر والشدة والمعاناة والهلاك. ولا يوجد مصطلح آخر في أي لغة يقدم مثل هذا التناقض في ما يصف. فإذا عرف الإنسان مكانته ورسالته في هذا الكون، فإن الأمور ليست معقدة كثيراً. وقد عرف الإسلام العمل بوضوح على أنه فرض يكافأ عليه المرء أو يحرم من المكافأة، بحسب طبيعة عمله وشكله ومضمونه. فالعمل في الإسلام إذن، ليس مجرد فئة اقتصادية (نشاط تتحقق به فائدة ما)، بل إنه في الوقت ذاته فئة سلوكية وأخلاقية واجتماعية. ويقدر ما يلح الإسلام في طلبه من الناس أن يعملوا، بقدر ما يطالبهم أن ينجزوا عملهم بطريقة عادلة وأخلاقية وتضامنية. وهكذا فقط يمكن بناء مجتمع متقدم وحضارة مزدهرة. إذن، فإن أسباب تقدم المجتمعات أو ركودها تكمن في مضمون العمل، وفي فعل الخير أو عدم فعل الخير أو في فعل الشر، وهذا ينطبق على مجتمعات العالم الإسلامي.

الكلمات الرئيسية: الله عز وجل، الإنسان، رسول الله صلى الله عليه وسلم، الإسلام، القرآن الكريم، الحديث الشريف، الشريعة، المجتمع، "المجتمع العامل"، الملكية، النظرية، الإيمان، الدين، العقيدة، الأيديولوجيا، العمل، الأداء، التطبيق العملي.