

**MUHAMMED ASAD
- IZMEĐU RELIGIJE I
POLITIKE**

Talal ASAD

U aprilu 2011. održan je međunarodni simpozijum u Rijadu, pod pokroviteljstvom Centra kralja Faisala¹ za istraživanje i islamske studije kao i pod pokroviteljstvom Ambasade Republike Austrije u Saudijskoj Arabiji, o životu i radu moga oca Muhammeda Asada.

Konferencija je kao cjelina održana pod naslovom "Muhammad Asad – Život za dijalog" (*Muhammad Asad – A Life for Dialogue*), a organizatori su me zamolili da napišem poseban rad o temi "Muhammad Asad između religije i politike". Nažalost, nisam mogao prisustvovati simpozijumu tako da sam poslao svoj pismeni prilog kojeg je neko drugi trebao pročitati na susretu. Ono što slijedi blago je izmijenjena verzija rasprave koju sam poslao.

Trebao bih početi ispravljajući stav koji se uvriježio među ljudima koji se zanimaju za život i djelo moga oca, a to je da se njegova konverzija u islam može promatrati kao izgradnja mosta između islama i Zapada. Neki su ga čak opisivali kao evropskog intelektualca koji je došao u islam da bi ga liberalizirao. Ništa od toga nije daleko od istine. Kada je prigrlio islam (*aslama*, "predati se", arapski je termin) ušao je u bogatu i kompleksnu tradiciju koja se milenijum i po razvijala na različite načine – kako uzajamno kompatibilne tako i one koji su u konfliktu. Stoga je u svom sopstvenom životnom djelu nastojao koristiti metodologiju srednjovjekovnog španskog teologa Abu Muhammada ibn Hazma, često i obilato se koristio tumačenjima egipatskog reformatora iz devetnaestog stoljeća, Muhammada Abduhua, i opet, usprkos snažnom neslaganju u različitim bitnim stavkama sa sirijskim teologom četrnaestog stoljeća, Taqi al-Dinom Ahmadom Ibn Taymiyyom, pokušao je, kao i on, da integrira razum (*ʿaql*), tradiciju (*naql*) i slobodnu volju (*irāda*), da bi oblikovao koherentnu i distinktivnu viziju islama. Slučajno je to što je na njegov stav o sufizmu također utjecao Ibn Taymiyya, za kojeg je višak sufija, a ne sufizam kao takav, predstavljao predmet prijekora. Zapravo većina toga što je moj otac objavljivao u ranijim godinama svoga života ("Islam na raskršću", prijevod "Sahih

al-Bukhārija", periodičnjak "Arafāt", itd) bilo je upućeno i namijenjeno ne Zapadnjacima, već svojim koreligionistima muslimanima. Stoga, rekao bih da se zanimao manje za izgradnju mostova a više time da se kritički utopi u tradiciju islama koja je postala njegovom tradicijom, i sa ohrabrujućim članovima svoje zajednice (muslimanima) usvoji pristup kojeg je smatrao samom biti te tradicije. Njegova je autobiografija bila prva publikacija koja je oslovljavala nemuslimane (kao, naravno, i muslimane), djelo u kojem je pokušao široj publici izložiti ne samo kako je postao muslimanom, već i ono što je mislio da je divno u islamu. Prijevod Kurʿana na engleski jezik, kojeg je završio u kasnijem dijelu svoga života, nije bio samo prijevod: to je bila detaljna prezentacija njegove konačne vizije islama.

Moj otac nije bio politički već vjerski mislilac za kojeg su Kurʿan i Sunnet zajedno sačinjavali ono što je nazvao "najsavršenijim planom za ljudsko življenje". U vezi s tim je pisao o ideji islamske države, i čak pripremio prijedloge za islamski ustav u Pakistanu u ranim godinama postojanja te države. Te je prijedloge razradio u svojoj poznatoj knjizi, "Principi države i upravljanja u islamu". Međutim, njegovo je interesovanje za taj predmet opalo u kasnijim godinama kada je postao preokupiran svojim prijevozom Kurʿana.

Kao većina intelektualaca koji su živjeli dug život (rođen 1900., umro je 1992) njegovi su stavovi evoluirali i razvijali se putem refleksije i promjenjivih okolnosti. Ja ovdje ne mogu da upratim taj razvoj, ali ću ipak, dva desetljeća nakon njegove smrti, pokušati interpretirati i rekonstruirati ono što vjerujem da je bila njegova vizija islama, razmišljajući o onome što je rekao i napisao. U tome će ponekada doći do mog potpunog neslaganja sa onim što je napisao, a ponekada ću pokušati da učinim eksplicitnim ono što vidim kao vrijedno, ali se to podrazumijeva u njegovim stavovima, te ću to razraditi.

Prva i najvažnija ideja u viziji moga oca ima veze s njegovim uvjerenjem da se pristup islamu zasniva na razumu, i da je stoga potreban argument da se postane i biva muslimanom. Kada sam bio dječak, on mi je znao govoriti da čovjek mora pokušati uvjeriti druge muslimane, kao i

¹ Tekst preuzet sa web stranice: <http://islaminteractive.info/content/muhammad-asad-between-religion-and-politics> (pristupljeno 23.5.2012)

one koji ne vjeruju, ne silom, već razumom: to je ono što Kur'an podrazumijeva riječima "nema prisile u vjeri" (*lā ikrāha fi-ddīn*). Istakao je da u Kur'anu Bog uvijek oslovljava ljudska bića pozivajući ih na razum. Ako pažljivo čitate, shvaćete da se Kur'an stalno uključuje u raspravu sredstvima provokativnih pitanja pošto očekuje da Njegovi slušaoci razumiju raspravu. Pa kada islamska poruka ne uspije ubijediti razumom, on je insistirao da muslimani moraju živjeti u uzajamnom prihvatanju sa sljedbenicima svih "religija", a od toga proističe drugi kur'anski ajet: "Vama vaša vjera, meni moja" (*lakum dīnakum wa liya d-dīn*). Bog otkriva svoju poruku u određenom trenutku u historiji preko Muhammeda, a.s., "posljednjeg Poslanika", ali on ne kontrolira sve u svijetu. Ljudi su slobodni da izaberu ono što će vjerovati i kako će djelovati: "Mi smo doista polog (razuma i volje) ponudili nebesima, i Zemlji, i planinama, pa su odbili da ga ponesu i od njega se sustegli bijahu, a čovjek polog ponesu, doista je čovjek nepravedan spram sebe i neznanica velika" (*Innā 'aradnā-l-amānata 'ālas-samāwāti wa-l-ardi wa-l-jibāli fa abayna an yahmilnahā wa ashfaqna minhā wa hamalahā insānu innahu kāna zalūman jahūlan*). [Sūratu l-Ahzāb, 72].) Moj otac je tvrdio da Božanska intervencija nije u osnovi islamska ideja. Jedino čudo u islamu je sami Kur'an. Otuda još jedan od njegovih omiljenih kur'anskih ajeta: "Allah ne mijenja ono na čemu jedan narod jeste, sve dok taj narod ne izmijeni sebe!" (*Inna 'llāha lā yughayyiru mā bi qaumin hatta yughayyirū mā bi anfusihim*). [Sūratu r-Ra'ad, 11].)

Sjećam se da je moj otac često učio sljedeće ajete: "Onima koji su vjerovali, i onima koji su bili jevreji, i kršćani, i Sabijci, koji su u Boga i Onaj Svijet vjerovali i dobra djela radili, pripada nagrada njihova kod Gospodara njihova! Njima nema straha i oni neće očajavati." (*Inna -lladhīna āmanu walladhīna hādu wa-nnasāra wa-sšābi'īna man āmana billāhi wa-l-yaum-il-ākhirī wa 'amila sālihan falahum ajruhum 'inda rabbihim wa lā khawfun 'alayhim wa lā hum yahzanūn*). [Sūratu l-Baqarah, 62].) Znao bi reći da nema ničeg poput tih ajeta ni u hebrejskoj Bibliji ni u Evanđeljima. Ajeti su izražavali islamsko učenje da sljedbenici judaizma i kršćanstva, "narodi knjige" (*ahl al-kitāb*), pripadaju istoj tra-

diciji koja kulminira u islamu. Oni su bili ranija otkrovenja (Kur'an govori o ranijim poslanicima, poput Abrahama, kao muslimanima) koja su se iskrivila s vremenom, ali im se ipak mora priznati da sadrže istinu. Možda su doktrinalno pogrešna, ali su uslijedila iz činjenice zajedničke tradicije koju se treba poštovati. Za razliku od historijskog kršćanskog pogleda, kontinuirano prisustvo vjernika u jednoj ranijoj "religiji" u istoj tradiciji (odnosno, judaizmu) ne smatra se skandalom u islamu. Na tu se tradiciju gleda kao na indiciju toga kako je lahko ostati uporno privržen nekom pogrešnom motrištu. Znao bi reći da u "pravoj islamskoj tradiciji" nema jednostavne razlike između prijatelja i neprijatelja, nema jednostavne razdjelnice koja kategorizira sve narode svijeta u dobre i zle. Mom je ocu to, stoga, značilo da je tradicija islama ne samo podstrekivala muslimane da toleriraju sljedbenike svih drugih "religija", već ih je ohrabivala da ih sve smatraju zaslužnima podjednakog poštovanja. Poštovanje je značilo mogućnost da se sa saosjećanjem sluša ono što su imali reći o svojim najdubljim nadama i posvećenostima. U tom smislu poštovanje nekoga je bio način da se on/ona uključi u krug prijatelja. Iako se u islamskoj historiji poštovanje općenito pridavalo onome što danas nazivamo "monoteističkim (ili abrahamskim) religijama", moj je otac insistirao da se moraju poštovati vjerovanja i rituali svih "religija". Priznao je da postoje ajeti u Kur'anu koji kritički spominju jevreje ili kršćane, ali je smatrao da su to bili odgovori na specifične historijske prilike u Poslanikovom životu i da su se odnosili na posebne grupe čiji je stav u određenim situacijama ukazivao na teškoće saveza između njih i muslimanske zajednice koja se tek rađala. Neki muslimani se u naše doba možda pozivaju na te ajete, ali je moj otac insistirao da ti stavci nisu bili doktrinalne izjave o judaizmu ili kršćanstvu unutar islamskog plana stvari. U svakom slučaju, božanska je istina pripadala široj tradiciji unutar koje su se sve tri religije pojavile, a nije pripadala aktualnoj praksi muslimana, jer je iskrivljavanje i nerazumijevanje božanske poruke bilo ne samo među jevrejima i kršćanima, već i među muslimanima.

Ipak, za mog je oca razum bio bitan ne samo radi ohrabrivanja muslimana da oslove

nemuslimane na način ispunjen poštovanjem i da razmišljaju o svojoj sopstvenoj "religiji". On je vjerovao da je razuman diskurs središnji za način kojim se muslimani trebaju baviti međusobnim neslaganjima – bilo u javnim pitanjima ili u privatnom životu. Prema njegovom mišljenju, duboka neslaganja nikada ne bi trebala voditi osuđivanju drugih muslimana kao nevjernika (*takfir*), da bi trebali ostvariti pokušaje nagovaranja u kojima svaka strana poštuje drugu čak i kada se ne može postići dogovor. Stoga je citirao Poslanikove riječi: "U neslaganju učenih u mojoj zajednici je blagoslov" (*ikhtilāf 'ulamā ummati rahmah*). I on sam snažno se razilazio sa mnogim drugim muslimanima oko tačnog tumačenja islamske doktrine i prakse. Međutim, prezirao je vjerski bigotizam, zadrstost (*ta'assub, tashaddud*) i neumjerenost (*ghulūww*), i mrzio je okrutnost koja se čini u ime vjerskog ubjeđenja – bilo da je čini rulja, pojedinci ili država. Čovjek je musliman ako se izjašnjava kao musliman. Iskrenost te izjave je pitanje između njega ili nje i Boga.

Moj je otac smatrao općenito "religiju" (i kao musliman, posebno islam) esencijalnom za razlučivanje između moralnog ispravnog i pogrešnog, i u tome je tražio opravdanje za islamsku državu. Jednom je to sažeo napisavši sljedeće: "Niti jedan narod ni zajednica ne mogu spoznati sreću osim i dok nisu istinski ujedinjeni iznutra; i niti jedan narod ili zajednica ne mogu biti istinski ujedinjeni iznutra ako ne postignu veliki stepen jednoglasnosti oko onoga što je ispravno i pogrešno u djelima ljudi; a nije moguća nikakva jednoglasnost osim ako se narod ili zajednica ne složi oko moralne dužnosti koja proizlazi iz stalnog, apsolutnog moralnog zakona. Očito je da samo religija može obezbijediti takav zakon i, sa njim, osnovu za dogovor, u bilo kojoj grupi, o moralnoj dužnosti koja obavezuje sve članove te grupe." ("Principi države i upravljanja u islamu", 1961, str. 6, u originalu istaknuto). Zanimljivo je da se ovaj argument za neophodnost islamske države zasniva ne na onome što je on često nazivao "slijepom poslušnoću prošlosti", već na "razumu".

Za mog su oca ova etika i zakon bili nerazdvojivi – posebno za muslimane od kojih se zahtijeva da budu poslušni Božijoj volji. Narav-

no, moj otac je priznavao da nije svaki neetički čin podložan zakonskom sporenju, ali je vjerovao da država treba biti izgrađena na religijskim osnovama jer jedino država može dati "božanskom zakonu" snagu koja tom zakonu treba da bi bio zakon – a Božiji zakon (Božija volja) je izvor sve istinske moralnosti i sreće. Međutim, sa zabrinutošću postavljam pitanje [mome ocu]: ako je država esencijalno bitna za moral neke zajednice, je li moguće da nemuslimani žive etično unutar neke islamske države?

Poput brojnih zagovornika islamske države, moj je otac smatrao da iako su nemuslimani imali pravo na potpunu zaštitu kao građani, oni ne bi mogli zauzimati najviše pozicije u islamskoj državi. On nije mislio da je to slučaj nepravednog postupanja prema nemuslimanima već, suprotno tome, priznanje činjenice da se od nemuslimana ne bi trebalo tražiti da budu "potpuno lojalni" (kako je on to nazvao) državi koja utjelovljuje ideologiju dosta različitu od njihove. Drugim riječima, država je imala pravo da zahtijeva potpunu odanost od onih koji se mogu povinovati i obezbijediti poslušnost od drugih na normativnim osnovama. Pošto nemuslimani nisu mogli ispuniti ovu dvostruku ulogu u jednoj islamskoj zemlji, moralo je postojati neko formalno priznanje te činjenice.

Želim započeti svoj odgovor ističući to da je zahtjev države za apsolutnom lojalnošću i jedinstvom svojih subjekata potpuno moderan. Političko jedinstvo svih građana i njihova bezuslovna lojalnost državi principi su nacionalne države na koje se poziva posebno u odgovoru na nacionalne krize (rat, ekonomska katastrofa, itd), ali predmoderni oblici vlasti ih nisu mogli zahtijevati i nisu ih trebali. Za predmoderne vladare bila je bitna odanost plemića, generala i upravitelja, a ne odanost običnih podanika. Zapravo, prijašnji vladar je imao daleko manje učinkovite moći nad svojim podanicima nego što to ima vlada moderne zemlje – djelomično zbog većih birokratskih, informacijskih i tehnoloških sredstava koje posjeduje, kao i većih društvenih i geografskih prepreka sa kojima se prijašnji vladar suočavao. Moderna vlada također ima prednost i na konstitutivnim/ustavnim osnovama. Moderna država je struktura različita od vladara i podanika, i njena ustavna dužnost

je da se održava kao država bilo kojim sredstvima. Ne postoji nikakav prostor unutar njene teritorije koji je neovisan o njenom apsolutnom autoritetu. Debata u javnoj sferi može krucijalno utjecati na formiranje autoritativnih normi, ali je moderna država ta koja putem svojih različitih sredstava autorizira te norme. Samo zbog toga ništa u prošlosti (uključujući i islamsku prošlost) ne korespondira modernoj državi.

Baš zbog toga što je osnovno obrazloženje moderne države strah od vanjskih i unutarnjih neprijatelja, ona koristi svoju moć da zahtijeva poslušnost. U liberalnoj državi određeni izuzeci ovoj općoj prinudi mogu uzeti oblik "savjesnog protivljenja" – tako da se građanin kojeg duboko lično uvjerenje sprječava da služi u vojsci, na primjer, može zakonski povući iz te obaveze. Liberalna država to ne smatra neposluhom već primjenom subjektivnog prava. Ipak, država oštro razdvaja "savjesno protivljenje" i "građansku neposlušnost" gdje samo potonja čini prekršaj naspram javnog reda.

Uz ovu osobinu moderne države, nije iznenađujuće da neki muslimani smatraju da je potpuna odanost državi u kontradikciji sa apsolutnom lojalnošću koja se očekuje prema jednom i jedinom Bogu, i da oni o toj državi govore kao o "pravom idolu društva", tj. *'al-ma'būd al-haqīqi li-l-mujtama'*. (Slučajno, ovaj stav slijedi samo iz striktnog monoteizma, i odražava ono što bi se moglo nazvati "negativnom političkom teologijom.") Čak i islamska objava vjere (*shahāda*) i sama specificira apsolutnu lojalnost samo Bogu i Njegovom Poslaniku i ne spominje odanost nekim zemaljskim vladarima ili nekoj ovozemaljskoj organizaciji. Naravno, islamske zemlje se brinu o moralnim normama. Međutim, ma šta neko mislio o tome, striktno govoreći, kur'anska doktrina o "naređivanju onog što je dobro i zabranjivanju onog što je loše" (*'amr bil-ma'rūf wa nahy 'an al-munkar*) logički ne pretpostavlja državni autoritet. Drugim riječima, ne pretpostavlja da jedino institucija koja je podložna suverenu može tu doktrinu sprovesti u praksu, iako sprječava logiku jedne potpuno individualističke moralnosti. Naravno, tačno je da su u muslimanskoj historiji vladari na sebe preuzimali dužnost reguliranja vjerskog i moralnog ponašanja (ponekada rigorozni-

je nego u nekim drugim vremenima), usprkos principu da "nema prisile u vjeri" (*lā ikrāha fi d-dīn*). Međutim, autoritativne norme za javno ponašanje nisu određivali historijski muslimanski oblici vladavine kao što ih danas određuje zakon moderne države. Zajednice pravnikā, koji su bili neovisni o vladi (profesionalno i novčano) određivali su te norme.

Poput većine muslimana, moj je otac smatrao heretičkim identificiranje Boga sa njegovim stvorenjem. I pošto je moderna država stvaranje Njegovih stvorenja, čini mi se da slijedi da joj se ne može iskazivati apsolutna lojalnost. Naravno, oni koji podržavaju projekat islamske države također tvrde da se islamskom vladaru treba potčiniti samo ako on sam slijedi islamske norme i primjenjuje ih na pravi način na svoje podanike – oni se pozivaju na poziciju srednjovjekovnih teologa poput Ibn Taymiyye koji je insistirao na tome da nema ni govora o tome da se pretpostavi dužnost poslušnosti muslimanskog podanika muslimanskom vladaru, zapravo, bila je dužnost podanika da se bori protiv vladara ako ovaj nije slijedio islamske norme. To očito otvara pitanja o "pravilnoj primjeni" normi i ko će to odrediti u modernoj državi. Kratak odgovor bi glasio: sama moderna država, bilo direktno preko svoje legislature, administracije i pravosuđa, ili indirektno preko tijela koja je država propisno priznala i licencirala.

Moderna država je apsolutna u smislu u kakvom predmoderni oblici vladavine nisu nikada bili. Stoga mi nije potpuno jasno zašto je moj otac pretpostavljao pravo islamske države – kao moderne države – da zahtijeva apsolutnu lojalnost, i to koristio kao osnovu za razlikovanje među njenim muslimanskim i nemuslimanskim podanicima.

U suprotnosti onome što sam upravo rekao, zagovornici islamske države tvrde da apsolutna lojalnost proističe iz činjenice da u islamskoj državi "suverenost" pripada ne ljudima, već Bogu. Međutim, pošto kur'anska doktrina insistira da je sve u univerzumu podložno Božijem autoritetu, nije mi jasno kako država, ljudska konstrukcija, dobiva svoje posebno pravo da zahtijeva apsolutnu lojalnost od podanika. Sigurno je to da baš zato što se Božiji autoritet ne

može delegirati, onda niti jedan ljudski vladar islamske države ne može govoriti u Njegovo ime. Država može biti neophodna u našem savremenom svijetu za izvršavanje brojnih željenih funkcija koje samo ona može obavljati, i u tom kontekstu može za se prisvajati "suverenost" pod kojom se podrazumijeva niz ekskluzivnih prava i moći u odnosu na druge političke entitete nad svojom sopstvenom teritorijom i građanima. Ipak, država ne može steći teološko zvanje suvereniteta u islamu.

Zagovornici (koji stoje na stanovištu da država nastupa u ime Boga) iznijeli su tvrdnju da nemuslimani ne mogu pružiti apsolutnu lojalnost islamskoj državi u kojoj silom prilika žive, a ja smatram sljedeće: ne samo da mogu, već da sama ideja takve lojalnosti proističe iz činjenice da je država moderna, a ne proizlazi iz njene ideologije.

Ali šta još nemuslimani ne mogu činiti u islamskoj državi? Moj je otac insistirao na tome da svi građani islamske države, uključujući nemuslimane, imaju pravo na javno neslaganje, pravo da javno kritikuju vladu. Međutim, do koje mjere nemuslimanski građani mogu u islamskoj državi kritikovati vladu koja, striktno govoreći, nije njihova vlada? Nemam na umu jednostavno strah manjine da provocira većinu već također, i što je još važnije, pravo da bude u potpunosti uključena u državu da bi je kritikovala. To je zbog toga što snaga legitimnog političkog neslaganja ovisi o potpunom uključivanju oponenta u politički život države u kojoj on/ona živi. Još je važnije pitanje koje sam ranije postavio: ako je moralni autoritet države uistinu esencijalan za moral pojedinca, za nemuslimane se ne može smatrati da žive etički u državi koja nije njihova – i moglo bi se stoga tvrditi da ih moderna islamska država sprječava da to čine.

Islamska država može imati obavezu da zaštiti nemuslimane i da im dozvoli potpunu slobodu u pitanjima govora i vjerovanja, kao i određeni stepen autonomije. Međutim, obaveza države da zaštiti sve nemuslimane ne traži nikakvo pravo što se tiče potonjih; oni nemaju nikakvo pravo da u potpunosti sudjeluju u životu države. Posljedica te očite činjenice je politička institucionalizacija razlike između musliman-

ske većine i nemuslimanske manjine, a država se smatra aspiracijom i identitetom većine. Ali, moje jednostavno gledište je da ako država nije u potpunosti "njihova", nemuslimanski građani ne mogu biti uistinu predstavljeni modernom islamskom državom u kojoj žive – baš kao što nejevrejski građani Izraela (bilo muslimani ili kršćani) ne mogu biti predstavljeni jevrejskom državom – i stoga ne mogu kritički ili moralno učiti u njen život.

Ipak, pitanje kako se etika može uvesti eksplicitno u javni život bilo je središnje u interesovanju moga oca. Njegova zaokupljenost etikom nalazi se u temelju razmišljanja o islamskoj državi. Ali mislim da je u ovom pitanju moj otac skrenuo u pogrešnom pravcu. Moje mišljenje je da je ono što je propustio osloviti upravo razlika između srednjovjekovnog vladara i moderne države, kao i između politike i države. Da je to učinio, možda bi bio manje posvećen promoviranju ideje islamske države – i stoga bi bio manje razočaran avanturom jedne takozvane islamske države u kojoj je bio lično angažiran (Pakistan). Vidio bi da bi moderna država (bilo sekularna ili islamska) mogla biti neophodna za brojne koristi koje građani danas dobivaju, ali da je ona također izvor ogromne okrutnosti i opresije.

Stoga mi se čini da za muslimane mogućnosti "političkog islama" možda leže ne u težnji da steknu državnu moć i da primijene božanski autorizirani zakon preko nje, već da prakticiraju javne rasprave – kroz borbu koja je rukovođena dubokim vjerskim obavezama koje su i uže i šire od nacionalne države.

Politika u tom smislu nije partijska politika, i to nije duel između već ustanovljenih parcijalnih interesa: radi se o vrijednostima u procesu otkrivanja (ili ponovnog otkrivanja) i formiranja (ili reformiranja) unutar kompleksnih tradicija. Takva politika pretpostavlja otvorenost i spremnost da se poduzmu rizici u suočavanju sa modernom državom, što država (i partijska politika) ne može tolerisati. Ova politika se može suočiti sa liberalnom državom suprotstavljajući se pojedinačnim politikama preko građanske neposlušnosti, ili čak ustajući protiv čitavog političkog poretka.

Završiću sa suštinskom poentom o moralnoj viziji moga oca i njenoj povezanosti sa državom i politikom, što mi se čini veoma bitnim.

Više puta meni je moj otac učio suru *at-Takāthur* [102], veoma osjećajno: "Zaokuplja vas nadmetanje u zgrtanju imetka sve dok grobove ne posjetite!" (*alhākumu-t-takāthur hatta zurtu-mu l-maqābir*). Znao bi reći da ovi ajeti osuđuju neprekidni konzumerizam i pohlepu u koju su ljudi, posebno u naše vrijeme, uhvaćeni: tu su i ajeti koji se odnose na "znanje istine/jamstva" (*ilm al-yaqīn*) i koji nastoje da upozore slušaoca/čitaoca da "džehennem ćete vidjeti sigurno!" (*latarawunna al-jahīm*), da je pakao zapravo način na koji on ili ona živi na ovom svijetu, a ne samo kazna u životu koji će doći. Moj je otac ove ajete čitao kao da znače da ako bismo mogli vidjeti jasno ovu istinu, shvatili bismo pakleni aspekt našeg kolektivnog života, štetu koju činimo sebi i drugima. To je bila središnja moralna briga za njega, ali također ukazuje na to gdje bi koncept islamske politike mogao početi. Od muslimana se očekuje da vjeruju da su pohlepa kao kolektivni način života (nezasitna želja za što više imetka) i egzibicionizam kao individualni stil (u kojem se teatralne prezentacije sebe i konzumerski izbori često miješaju sa moralnom autonomijom) zajedno odveli ljude od svjesnosti o objektivnim posljedicama načina na koji živimo: militarizaciji društava, rastućem jazu između bogatih i siromašnih, stalnoj destrukciji prirodne okoline, sve većim klimatskim i nuklearnim katastrofama.

Ipak, ono što se uvijek ne prizna je je to da način na koji sada živimo ovisi o posebnoj vrsti države, ne samo one koja zahtijeva apsolutnu lojalnost, već i one koja regulira i štiti ekonomiju preko vrijednosti konzumerizma i individualizma. Sekularna liberalna država ohrabruje paradoksalnu vrijednost prema kojoj je individualna "sloboda" (a posebno pravo na izražavanje, okupljanje i privatnost) afirmirana, a kolektivna "sloboda" se štiti preko sve nametljivijih "sigurnosnih" mjera. Pa ipak, niti individualna "sloboda" niti kolektivna sigurnost nisu imuni na sile globalnog kapitalizma koje potkopavaju "suverenost" modernih država, bilo islamskih ili sekularnih. U mjeri u kojoj

država služi liberalnoj ekonomiji (komodizacija svega da bi se stvorio beskrajni prostor izračunljivosti) "islamska politika" može pokušati da pronađe prostor izvan – ili čak protiv – a ne da cilja ka tome da zamijeni "sekularnu" državnu ideologiju "religijskom". To bi zahtijevalo politiku koja nastoji stvoriti moralna savezništva sa neislamskim pokretima i tradicijama, među populacijom u državi i izvan, sa sličnim etičkim interesima.

Borba za osnaživanje javne vrline suprotstavlja se dominirajućem interesu za materijalnom akumulacijom, osiguravanju onoga što neko kao pojedinac uživa od drugih koji bi mogli žudjeti za tim. Strah je tamna strana zavisti, ali zavist nije jednostavno "prekomjerna želja", ona ukazuje na bolest u svijetu u procesu raspadanja. Naspram toga je politička borba za cilj koji prevazilazi strah od smrti i gubitka. Ova vrsta politike ne prihvata zahtjev liberalne države za sekularnom neutralnošću. Politika u ovom smislu proističe iz želje da se proširi i odbrani demokratski ethos (koji nastoji spajati preko odnosa među živim bićima) a ne liberalna demokratska država (koja nastoji homogenizirati sve što joj je podložno). Samo borba kao moralni/vjerski napor (*jihād*), borba bez straha od smrti ali ne borba za smrt, može održati brigu za poboljšanje zajedničkog života za muslimane i nemuslimane, životinje i ljude, i koja se može suočiti sa savremenim globalnim katastrofama koje je pokrenula žudnja za materijalnim dobitkom i vojnom moći.

Može se reći da islamska politika ima dva aspekta: prvi, da poziva sagovornike (nastojeći da ih pridobije) da promijene svoje individualne i kolektivne načine života u drugačijem smjeru, bilo da se to čini javno ili privatno. U svakom slučaju, nagovaranje pretpostavlja posebne senzibilitete kod slušalaca i odgovara očitom karakteru osobe koja nastoji da uvjeri, kao i materiji onoga što se zapravo kaže, uradi i pokaže. Senzibiliteti i osobine karaktera su zajedno ono što bi islamska politika mogla kultivirati na svoj posebni način. Počinjući sa individualnom vjerom (*imān*) – sa izgradnjom građanskih odnosa i prijateljstava sa nemuslimanima kao i sa muslimanima u prostorima unutar i izvan nacionalne teritorije: heterogenost naroda, okolina i

načina života u Kur'anu se smatra esencijalnim i stalnim uslovom svijeta, kako je moj otac često insistirao: "Mi smo vas od muškarca i žene stvorili i plemenima i narodima vas učinili, da biste se upoznavali!" (*inna khalaqnākum dhakarran wa untha wa ja'alnākum shu'ūban wa qabā'il lita'ārafu*). Ovo se ne odnosi naprosto na razliku nacionalnih država (zapravo, država se u Kur'anu uopće ne spominje) već na svaku vrstu razlike kao takve.

Međutim, postoji još jedan aspekt ove politike: ona nije natjecateljska (partije koje traže izbornu pobjedu) već konfrontacijska (izaziva masivnu moć države). Ova politika je "politička" ne u smislu borbe za moć, niti u smislu pokušaja da se predstavi samorazumijevanje jedinstva zajednice. Ona je "politička" jer obični podanici kolektivno zahtijevaju da se na njih obrati pažnja. Stoga se prakticira otvorena neposlušnost zakonu države u odgovoru na isključive – pa makar i zakonske – politike države, i u tome se odbacuje apsolutna odanost kao *širk* (osnovni grijeh pripisivanja Bogu takmaca). Ova politika se može vidjeti kao kolektivno izvršavanje *'amr bil-ma'rūf wa nahy 'an al-munkar*, ali bez oslanjanja na moći države, bez pretpostavljanja "nacionalnog jedinstva" i bez upotrebe ili prijetnje kaznom koju država može upotrebljavati i upotrebljava. Uzimajući u obzir globalni kapitalizam, i ambicije Imperijalnih Sila, ne suočava se čovjek samo sa "suverenom" državom već i sa međunarodnim tijelima koja preko nje rade da bi dominirali zajedničkim svijetom radi svog profita. Pretpostavka nacionalnog jedinstva je opasna iluzija sa kojom je moguća konfrontacija. Naravno da se i nemuslimani (uključujući religiozne i nereligiozne pojedince svih vrsta) uključuju u "građansku neposlušnost". Međutim, za većinu sekularista je ta praksa obično ukorijenjena u "moralnoj savjesti" – što je nešto što oni smatraju individualnim etičkim izborom.

Čini mi se da za islamsku konfrontacijsku politiku poticajna sila ne mora biti individualna "svijest" (podložna stalnim redefinicijama kroz historiju) već utjelovljena sklonost koja se a) njeguje tokom vremena, b) poziva na autoritet iz diskurzivne tradicije koja odbacuje suverenost pojedinca i c) uključuje u stalnu borbu preko "građanske neposlušnosti" protiv komodiza-

cije okoline, ekonomije i ljudskih odnosa, što proističe iz ideje "zahvaljivanja Opskrbitelju" (*shukr al-mun'im*) – odnosno, zahvaljivanja božanskom davaocu na Njegovom obilju datom čovječanstvu, o čemu Kur'an više puta govori kao o Njegovim čudesnim znakovima (*ayāt*). Neki mogu otkriti poziv na očaranost u ovoj ideji, iako riječ *sihr*, koja je uobičajeni prevod "očaranosti", muslimani nikada ne koriste u ovom kontekstu. Ja tu riječ ovdje spominjem djelomično da problematiziram njenu upotrebu u post-weberovskim iskazima sugerirajući da se odnosi na nešto što društveni teoretičari rijetko primjećuju: susret sa čudesnim stvarima i događajima u svijetu, što je svijet kojeg je, kako muslimanski vjernik/vjernica smatra, načinio Stvoritelj. Na ovaj način, "očaranost" nije jednostavno prepreka razumu, nešto što se mora ukloniti kada se postigne modernost. Ona postaje osnova za uključivanje u svijet na jedan poseban način. Očaranost "očarava" nekoga iz obične indiferentnosti ka čuđenju omogućenom probuđenim osjetilima. Naravno, očaranost može zvesti (izvori samozavaravanja su brojni), ali gubitak očaranosti je više nego jednostavno uklanjanje izvora zablude. Zabluda sačinjava poseban ljudski gubitak.

Čini mi se očitim da bi ideja islamske politike trebala okrenuti čovjeka od modernog projekta islamske države koji u biti nije nikako drugačiji od bilo koje moderne države. Vjerujem da je usprkos svim njegovim djelima o islamskoj vladavini, ovo također širi stav implicitan u životu i djelu moga oca, i stoga najbitiniji dio njegove ostavštine.

I, na kraju, želim istaknuti da on nije bio usamljena ličnost koja je esencijalno pripadala Evropi, kako su neki tvrdili. On je pripadao bogatoj historijskoj tradiciji mišljenja i prakse unutar islama, tradicije (poput drugih) koja nudi mnoštvo interpretativnih mogućnosti. Poput svih drugih prakticirajućih muslimana, moj se otac ne nalazi izvan islamske tradicije već unutar nje, i poput njih, njegov život i mišljenje pokazuju različite pozicije koje se mogu zauzeti unutar nje. Oni brojni ljudi na Zapadu danas koji ocrnjuju čudnu netoleranciju islama nisu u pravu ne zato što je islam stvarno "tolerantan" (šta god to značilo), već zato što nema smisla

govoriti o "biti islama" – ili bilo koje druge "religije" što se toga tiče – ako osoba već nije na neki način predana njoj. Govoriti o biti religijske ili nereligijske tradicije dio je političkog diskursa nagovaranja ili odgovaranja i to nije neutralna vježba Razuma.

Predložio bih da je ovakvo viđenje života moga oca mnogo važnije od ideje "dijaloga između islama i Zapada" koji je sada postao popularan. Takozvani "dijalog između civilizacija" čini se da je zasnovan na dvostrukoj premisi:

a) da bi muslimani trebali uvjeriti Evropljane i Amerikance da islam nije izvor nasilja i, u isto vrijeme,

b) da bi Zapadnjaci trebali pomoći reformiranju islama. To je veoma snishodljiva ideja.

Možda je nedavni poziv na "dijalog" motiviran ne jednostavnom željom da se dopre do drugih već strahom od imigranata koji "vrše

invaziju"? U svakom slučaju, nadati se da muslimani mogu otvoriti umove za druge narode i tradicije i tako od njih učiti kritički – baš kao što je za nadati se da će Zapadnjaci željeti naučiti od islamskog mišljenja i iskustva na sličan način. Ipak, mislim da je takvo uzajamno učenje otežano razlozima globalne moći više nego religijskim ideologijama. Što se tiče reforme, treba imati na umu da je historija reforme u islamu praktično stara kao i sam islam.

Naravno, islamska reforma danas treba da bude zasnovana na svježem razmišljanju, ali je njena učinkovitost djelomično ovisna o istovremenoj reformi na samom Zapadu, ako je takva reforma moguća. Naposljetku, mi doista živimo u jednom međupovezanom svijetu.

S engleskog prevela
Dženita Karić