



Bajram Dizdarević i Haris Veladžić

Poimanje tradicije u muslimanskom teološkom mišljenju

UDK 28-42

Sažetak

Budući da je svijet u kojem živimo sve kompleksniji, odgovori na goruće probleme s kojima se ljudi u širem kontekstu suočavaju, a posebno muslimani, ne mogu biti niti brzopleti, niti jednostrani i uski. Zapravo, čini se da je suštinski bitno postaviti prava pitanja. Otuda su i muslimanski intelektualci nastojali pretresti sve ono što su prethodno podrazumijevali, i apriori držali neupitnim, da bi na koncu mogli valjano osvjetliti i najtamnije kutke vlastitoga kulturalnog i intelektualnog horizonta. U odnosu na ukupno muslimansko nasljeđe, bilo je onih koji su htjeli snažno raskinuti s prošlošću, percipirajući je kao breme koje onemogućava istinske intelektualne uzlete muslimanskog čovjeka, a i onih koji su u odnosu na tekovine savremene civilizacije nastojali napraviti beskompromisni odklon, da bi ono što drže vrijednošću na taj način trajno zaštitili, odnosno konzervirali. No, niti selefijaska niti modernistička misao nisu u stanju ponuditi interpretativni uklon koji će ponuditi snažno svakovrsno određenje muslimanskom čovjeku. Da bi hermeneutički okvir bio istinski autentičan, neophodno je ontološko utemeljenje u konstitutivnoj tradiciji (Kur'an i sunnet), uz povijesni interpretativni kontinuum, a što će učiniti da osjećaj za historiju i vrijeme bude posebno istančan, što bi naposljetku dovelo do snažno utemeljenih društvenih modaliteta koji će biti prepoznatljivi po relevantnosti i provodljivosti.

Gljučne riječi: tradicija, *ratio*, poslaničko nasljeđe, religija, sekularizam.

Uvod

U ovom radu bavit ćemo se različitim percepcijama *tradicije* kod muslimanskih intelektualaca, koji su, pogođeni izuzetno nezavidnom intelektualnom, socijalnom, ekonomskom, na koncu i političkom slikom muslimanskog svijeta, na različite načine pokušavali riješiti poteškoću i prividnu kontradiktornost između tekovina moderne civilizacije i onoga što muslimanska tradicija kao takva predstavlja.

Budući da nije moguće očekivati jedan unificirajući pristup kada je posrijedi razumijevanje muslimanskog nasljeđa, u radu će biti istaknuti značajniji pristupi u razumijevanju spomenute zaostavštine, ali i same recepcije i percepcije konstitutivne muslimanske tradicije (Kur'an i sunnet), uz njihove vidljive društvene refleksije, odnosno konsekvencije.

Naravno, spomenuti odnos nužno mora biti specificiran, budući da je uslovljen i vrlo karakterističnom ambijentalnošću. Tako da, ako govorimo o euro-američkom prostoru, moramo računati na vrlo bremenit političko-pravni kontekst koji od muslimana zahtijeva jedno snažno, dinamično, i intelektualno osviješteno, a ne okoštalo pozicioniranje, budući da je riječ o geografskom prostoru koji je trenutačno politički najpotentniji.

Pored svega što planiramo u radu izložiti, na kraju ćemo posebno istaknuti pristup koji držimo relevantnim, kontekstualnim, ali i reprezentativnim, te koji, na koncu, omogućuje životnost i dinamičnost muslimanskog uma, i to zahvaljujući kontinuumu između onoga u šta se vjeruje i onoga na šta su muslimani najdirektnije upućeni, budući da bez prvotnog muslimanski čovjek sklon čavati zatvoren u jednom reduciranom, samodovoljnom svijetu, unutar kojega nije u stanju promišljati svijet niti participirati u bilo kakvom intelektualnom gibanju svijeta, budući da se izmakao u odnosu na metafizičku perspektivu koja mu je prethodno bila imanentna. Takvim otklonom, transcendirajuća moć mišljenja i osjećaj za ukupnost reducirani su na partikularnost i jednodimenzionalno intelektualno zahvatanje, koje nikada ne može biti relevantno. S druge strane, bez potonjeg riječ je o jednom beživotnom pristupu koji

uživa u lažnoj samodovoljnosti, koja je rezultat kulturalnoga redukcionizma, a koji nužno vodi intelektualnom i kulturalnom samouništenju.

1. Dinamiziranje muslimanskog nasljeđa: realnost ili utopija

Kada govorimo o muslimanskim intelektualcima, treba uzeti u obzir da su poticali iz različitih intelektualnih krugova, te su jednako tako nudili različite, nekada i dijametralno suprotne odgovore. Tako su se jedni beskompromisno zalagali za usvajanje svih tekovina savremenog svijeta, bez bilo kakvog propitivanja i kritičkog percipiranja onoga što se usvaja, te za odbacivanje tradicije i svega onoga što je imalo i najmanjih primjesa tradicije iz razloga što su na nju "sručili" odgovornost njihove svakovrsne zaostalosti, pri čemu se prije svega misli na tehničko-tehnološku, odnosno intelektualnu inferiornost. S druge strane, oni koji se oslovljavaju *puritaništima* ili *ortodoksnim reformistima* bespoštedno su se zalagali za zatvaranje u odnosu na bilo kakve savremene tekovine, sve to kako bi navodno sačuvali "čistim" ono što su oni smatrali sakralnim i suštinskim, a ukoliko bi se u tome uspjelo, to bi, shodno njihovom mišljenju, značilo svakovrstan napredak i rehabilitaciju doba koje se označava zlatnim u muslimanskoj historiji. Svakako, između ove dvije krajnosti, postoje i drugi rukavci muslimanskog mišljenja, o čemu će u nastavku biti više riječi.

Budući da posve simplificirajuće motri cjelokupnu situaciju, te da polarizirajuće istupa i na koncu prosuđuje, spomenuti selefijski pristup "vjeri oduzima moć, životnost, odnosno ostavlja je na razini apstrakcije koja nije kadra izložiti sva očitovanja dinamičkih veza, koje se prirodno (htjeli mi to ili ne) razvijaju u rasponu između vjere i života, vjere i kulture"¹, a sve to zbog pristupa u kome je naglašen beskompromisni redukcionizam i ekskluzivitet, neuvažavanje povijesnog kontinuumu muslimanskog mišljenja, te konkretnih društveno-političkih prilika. Kao da ne žele priznati ono što predstavlja samu stvarnost u koju se svakodnevno i oni sami osvjedočuju.

¹ Adnan Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom*, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, Sarajevo, 2006, str. 38.



Riječ je o tome da se “historija svake islamske etno-kulturalne društvene grupe ili zajednice i drugih religijskih tradicija, samo što islam mnogo jače poentira značaj vremena i historije, prirodno razvija u dijalektici Tradicije – konstitutivne, odnosno normativne i interpretativno-intelektualne Predaje i Inovacije savremenosti – kontinuiranog dinamičkog povijesnog razvoja.”²

S druge strane, modernistički pristup insistira na tome da se *čovjek moderne* oslobodi okova tradicije koji ga pritišću, jer upravo u tome vidi suštinski razlog njegove zaostalosti. Nastoji svoju stvarnost dotjerati po mjeri euro-američke, pri čemu religija ne bi igrala značajniju ulogu u kreiranju ili obrazovanju takve stvarnosti. Tradiciju vide kao glavnu zapreku ili suštu suprotnost svemu onome što modernost i savremenost predstavljaju, pri čemu “zaboravljaju da islamska vjerska tradicija predstavlja korijene bez kojih nije moguć siguran i produktivan povijesni rast muslimana u današnjem svijetu, te da radikalno-progresivni odnosno tehničko-tehnološki raskid s islamskom tradicijom (presijecanje tih korijena) uzrokuje jednu epohalnu krizu pojedinačnih i kolektivnih islamskih identiteta.”³

Ono što modernisti posebno naglašavaju, što je ustvari jedna od inačica moderne, jeste *ratio*, pri čemu cjelokupno muslimansko nasljeđe drže upitnim iz razloga što nije podložno mjerilima koja oni ispostavljaju kao jedino relevantna. Usljed takvog pristupa koji njeguju kao da polovično istupaju, budući da i sržne vjerske istine katkada predstavljaju oprečnost matematičkim/ razumskim mjerilima, te takav pristup ne bi trebalo prenaglašavati, budući da je nemoguće, također, pozitivistički provjeriti određene Poslanikove, alejhisselam, hadise koji govore, na

primjer, o eshatološkim događajima, a na koncu i vjerovanje u Božiju transcendentnost jedno je od datosti koje muslimanski um tokom povijesti nikada nije dovodio u pitanje. (Nejasno je šta se hoće reći, a ni rečenica nije dovršena)⁴ Zanimljivo je kako, naprimjer, danski filozof, teolog i književnik, te utemeljitelj egzistencijalizma Søren Kierkegaard navodi da vjera na svojevrsan način predstavlja i paradoksalnost, tako da je nepodvodiva pod mjerila razuma, budući da je ona ta koja postavlja i pomjera granice (ne)razumnog, a to argumentira kroz Abrahamovu/Ibrahimovu, alejhisselam, ličnost na eklatantan način. Pripadnicima svih triju monoteističkih religija poznati su događaji u vezi sa Abrahamom/Ibrahimom, alejhisselam, a koji se tiču njegove spremnosti da žrtvuje vlastitog sina kako bi udovoljio Božijem zahtjevu. Kierkegaard smatra da je bilo ljudski reagirati na takav zahtjev Boga beskompromisnim odbijanjem, te bježanjem skupa sa sinom, koga je trebalo sačuvati od takve sudbine. No, snagom vjere, Abraham/Ibrahim, alejhisselam, reagira drukčije, pri čemu postojeću paradoksalnost takvoga postupanja snagom vjere nivelira, te i dan-danas taj njegov čin predstavlja vrhunac čovjekovog predavanja Božijoj Volji. Da je riječ o posve paradoksalnom postupanju možemo shvatiti ukoliko zamislimo da se osoba odlučila na isti postupak kako bi se identificirala s Abrahamovom/Ibrahimovom, alejhisselam, ličnošću, i to nakon što je prisustvovala propovjedi u crkvi, gdje je svešteno lice upravo govorilo o spomenutom događaju.⁵

Uglavnom, sloboda u promišljanju, na kojoj insistiraju modernisti, ne podrazumijeva kritičko motrenje vlastite i tuđe stvarnosti, već više ogoljenost od bilo kakva vlastita ušatorenja. Međutim “osvajanje slobode“ ne znači i osvajanje smisla.

² Adnan Silajdžić, *Ogledi o sunnetu i hadisu*, El-Kalem, Sarajevo, 2019, str. 61–62.

³ Ibidem, str. 63–64. Također, S. Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, ABC International Group, Inc., Chicago, 1994, str. 71–72.

⁴ Prof. dr. Samir Beglerović navodi da “snažan prodor modernog znanstvenog pogleda na svijet – koji u prvi i jedini plan postavlja diskurzivni razum, insistira na empirijskoj dokazivosti tvrdnje, što nadalje zahtijeva kvantitativnu mjerljivost rasprostranjenoga fenomena – jednostavno nije ostavio prostora intuitivnome promišljanju, vjerovanju u Onostrano, oslanjanju na sudbinu i sl. Još manje je ostavio prostora

daljnemu pounutrenju religijskih aksiomskih tvrdnji, insistiranju na liječenju fizički nevidljivih bolesti duše, srca, konačno, pretpostavljanju Tradicije modernim obrascima življenja.” (Samir Beglerović, *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića: vjerski i kulturni razvoj bosanskih muslimana u prvoj polovini XX stoljeća*, Bookline, Sarajevo, 2014, str. 326.) Ovakvih intelektualnih gibanja ni sami muslimanski intelektualci nisu bili pošteđeni, što se, kako smo prethodno naveli, itekako odrazilo na njihovu valorizaciju sveukupnog muslimanskog nasljeđa, odnosno njegovu relativiziranju.

⁵ Usp. Søren Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, Verbum, Split, 2000, str. 13–30.

Između slobode i smisla uvijek postoji ponor koji se mora premoštavati. Tradicijom svakako!⁶

Ne čudi što je uvijek među muslimanskim intelektualcima bilo onih koji su s izvjesnom dozom bojazni i s rezerviranošću motrili na tako akceptiranu slobodu. Riječ je o onoj slobodi koja u oslobađanju od bilo kakvog smisla prepoznaje vlastiti smisao. Iščitavajući o muslimanskom zlatnom dobu ili “najsveobuhvatnijem iskustvu suživota (*convivencia*) koji je evropska historija zapamtila”⁷, kada su oni bili ti koji su pomjerali granice u kulturi, umjetnosti, književnosti, filozofiji, arhitekturi, medicini, farmakologiji, prirodnim znanostima, prosto je nemoguće ne zapitati se za razlog nepojavljivanja jedne savremene tehnološke aparature koja je vidljivi aspekt nadmoći Zapada na tako pogodnom tlu? Mogući odgovor uočava se u saznanju da naprosto muslimani nikada nisu bili u stanju da prirodu doživljavaju kao nešto isključivo profano, te im je to onemogućavalo jedno krajnje eksploatatorsko odnošenje spram nje,⁸ dočim je “za modernog čovjeka priroda postala poput prostitutke kod koje se uživa bez ikakva osjećanja obaveze i odgovornosti spram nje.”⁹

Odnos prema *tradiciji* ili onome što u našem slučaju znači Božiju Riječ i Poslaničko, alejhisselam, sveukupno nasljeđe prenosi se na naš odnos prema svemu postojećem, zbog čega je ovo pitanje suštinski važno, jer ne samo da problematizira sveukupnost muslimanskog nasljeđa, ono istovremeno na izvjestan način, kada je posrijedi modernistički pristup, odražava prometejsku notu suprotstavljanja Nebu kako bi se zahvatilo što više zemaljskog prostora, jer “nikakav idžti-had-slobodno promišljanje tradicije, koji ignorira sama vrela tradicije, poput onog modernističkog, kako onog na Istoku tako i onoga na Zapadu, tražeći supstancijalnu promjenu vječne paradigme, također ne spašava niti uspostavlja ikakvu valjanu tradiciju, niti snagom takve tradicije spašava svijet i čovjeka u njemu. Tradiciju, zapravo, treba

primiti kao živi organizam, kao vlastito duhovno i fizičko rodoslovlje iz koga svaki budući pojedinačni ili komunitarni potomak ima izvući sve najbolje duhovne gene kao dobar epistemološki i egzistencijalni predujam da svom vremenskom času primjeri vlastitu tradiciju i vlastite duhovne korijene, s jedne strane, a svoj vremenski čas da ukotvi i njegovu duhovnu aromu i tradicijski senzibilitet zaštititi snagom te duhovne tradicije, s druge strane.”¹⁰

Važno je spomenuti da je muslimanski svijet, bez obzira što je u dobroj mjeri pod utjecajem modernističkih strujanja, ipak pokazao visok stepen imunosti kada je posrijedi problematiziranje Poslaničkog, alejhisselam, nasljeđa, koje se uvijek, bez obzira na brojne hadiske discipline koje se bave valorizacijom Poslanikovih, alejhisselam, hadisa, što ustvari ide u prilog važnosti i izuzetno njegovana načina na koji muslimani Poslaničko, alejhisselam, nasljeđe doživljavaju, držalo sakralnim i naprosto neodvojivim od Božije Riječi. Tako su pristupi poput, naprimjer, Fazlurrahmanova ili Arkounova završili bezuspješno.¹¹

Budući da su modernisti smatrali da je tradicija ili sveukupno muslimansko nasljeđe ono što koči muslimansku inteligenciju, oni su se shodno takvom stavu nastojali na svaki mogući način osloboditi pritiska koji im je pričinjavala, no, bilo je i onih koji su smatrali da je ustvari duboka podijeljenost između vjerske i svjetovne inteligencije prouzročila uštogljenost i sterilnost muslimanskog uma, koji naprosto nije ni dobio pravu priliku da bljesne, da bi naposljetku tradicija ili prebogato nasljeđe, koje nije na odgovarajući način promišljano ili iskorišteno, bilo označeno krivcem. Tako će, na primjer, Muhammed Asad kazati kako “uzrok intelektualnog, a time i duhovnog pada cijelog muslimanskog svijeta nije u navodnoj pretjeranoj svjetovnosti muslimanskih naroda nego, naprotiv, u nedostatku svjetovnosti – među njihovim vjerskim vođama: neuspjeh koji je rezultirao postepenim otuđenjem muslimanske vjere od muslimanske

⁶ A. Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom*, str. 42.

⁷ Ibrahim Kalin, *Ja, Onaj drugi drukčiji svijet (Uvod u historiju odnosa islama i Zapada)*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2019, str. 209.

⁸ Usp. A. Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom*, str. 60.

⁹ S. Hussein Nasr, *Susret čovjeka i prirode*, El-Kalem, Sarajevo, 2001, str. 13.

¹⁰ Rešid Hafizović, *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom*, El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 38–39.

¹¹ Usp. A. Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom*, str. 42.



realnosti.”¹² Član Akdemije nauka i umjetnosti Bosni i Hercegovine prof. dr. Rešid Hafizović kazat će da je “zlatno doba islamske znanosti, kulture i civilizacijskih dostignuća posvjedočilo univerzalnu upotrebu metode idžtihada unutar svih polja muslimanskog mišljenja koje nikada nije poznavalo podjelu na sveto i svjetovno, kao što ni vjerujuća tradicija islama, to jeste sami primarni izvori islamske vjere ne poznaju niti priznaju takovrsnu podjelu”,¹³ te bismo mogli konstatirati da razlog dekadencije muslimana nije u samom pomanjkanju svjetovnosti među vjerskim vođama, kako je to utvrdio M. Asad, što je ustvari posljedicom, dočim je razlog sama bipolarnost znanosti na svete i svjetovne,¹⁴ što se prenijelo i na samu stvarnost, pri čemu je, između ostalog, muslimanska misao u svojim najprefinjenijim formama ostala uskraćena za praktičnu ravan, te se na teoretskoj razini unapređivala bez bilo kakvih konkretnijih političko-pravnih reperkusija. Profesor Adnan Silajdžić, pak, smatra da dekadencija započinje sa desetim/trećim stoljećem, i to nakon formativnog perioda islama, nakon čega su se vodile nesuvisle iscrpljujuće rasprave koje su samo golicale ljudski um, a nisu se bitnije ticale stvarnosti,¹⁵ a to sve zbog prevalirajućeg intelektualnog konformizma (*taglid*), što je vodilo statičnoj, a ne dinamičkoj, egzistencijalnoj, živoj vjeri (*din*). Sve je to značilo da se “nekad jedinstveni muslimanski znanstveni univerzum razbija na pojedinačne, razdvojene i neovisne religijske, antropološke, političko-sociološke i čisto vjerske signature. Tu se formirala nekritička i ahistorijska svijest. Rezultat takvog stava i procesa bio je da muslimani postaju marginalizirani socijalni, kulturni, politički, ekonomski, vojni i državni faktor, koji će na planu svijeta, kao cjeline, biti instrumentaliziran u ove ili one svrhe.”¹⁶

¹² Muhammed Asad, *Šeriat*, El Kalem, Sarajevo, 2017, str. 160.

¹³ Rešid Hafizović, *Spoznajna, prva vrijednost islama: prilog spoznajnoj teoriji u islamu*, Ibn Sina, Sarajevo, 2017, str. 31.

¹⁴ Tako Annemarie Schimmel navodi podatak da je jedan južnoindijski muslimanski dobrotvor 1850. g. koji je utemeljio koledž u Madrasu u kome su se pored tradicionalnih znanosti izučavale i “moderne znanosti” bio prinuđen od strane uleme da zatvori svoju “svjetovnu” instituciju. (Annemarie Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova: fenomenološki pristup islamu*, El- Kalem, Sarajevo, 2001, str. 231–232.)

2. Čovjek koji omeđuje svijet i svijet koji boji čovjeka

Budući da je savremeni svijet neporeciva realnost, sve ono što je taj svijet iznjedrio u nekom nas smislu određuje, iz razloga što se u odnosu na to moramo odrediti ili pozicionirati. Znajući za to, pojedini muslimanski intelektualci nastojali su iznaći rješenje na način da se kombinira između muslimanskih duhovnih vrijednosti i materijalnih dobara koje je Zapad iznjedrio. No, tu su se našli u svojevrsnom ćorsokaku, budući da je neizvodivo fizičku stvarnost odvojiti od one nematerijalne, metafizičke, koja ju je prozročila ili porodila, tako da se duboki utjecaj usljed takvog eksperimentiranja/kalemljenja ne bi mogao izbjeći.¹⁷

Interesantno je kako su muslimanski intelektualci tako osjetljive poduhvate pokušali racionalno opravdati, te im dati i historijsko utemeljenje. Naime, intelektualci poput Afganija i Abduhua smatrali su da muslimani trebaju prihvatiti sve što je Zapad od tehničko-tehnoloških izuma iznjedrio, te su to smatrali svojevrsnom protuuslugom Zapada, ukoliko se uzme u obzir prebogato, presadržajno muslimansko medijevalno intelektualno iskustvo, koje su istaknuti muslimanski intelektualci ucijepili u evropski krvotok, te na taj način omogućili ili, u najmanju ruku, potakli sve one vrijednosti koje će evropsko društvo kao takvo iznjedriti. U prvom redu tu se misli na demokratiju, parlamentarno uređenje, emancipaciju žene, dakle, sva ona pitanja koja i islam u punini afirmira, i, naravno, zajedno s tim, materijalna postignuća koja su neporecivi, vidljivi pokazatelj superiornosti Zapada u odnosu na ostatak svijeta.¹⁸

Neizostavno je spomenuti one muslimanske mislioce koji su se, razvijajući teoriju američkog sociologa religije Talcotta, (Garodi,

¹⁵ Prof. dr. Samir Beglerović ističe da “dimenzije pokoravanja/robovanja i dobročinstva upravo insistiraju na njenoj angažiranosti (misli se na religiju, op. a.) koja je, opet, bespredmetna ukoliko nije izgrađena na prihvatanju (repciji) i odmišljanju (percepciji) bitnih, temeljnih problema konkretnog vremena.” (Samir Beglerović, *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića: vjerski i kulturni razvoj bosanskih muslimana u prvoj polovini XX stoljeća*, str. 51–52.)

¹⁶ A. Silajdžić, *Ogledi o sunnetu i hadisu*, str. 26–27.

¹⁷ Usp. A. Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom*, str. 58.

¹⁸ Usp. A. Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom*, str. 57–58.

Muhammad Ayyūb, Arkoun, Talbī, Ali Marād, Fātima Marnisī itd.) zalagali za funkcionalnu, a ne strukturalnu promjenu religije, pri čemu su prihvatili sve one tekovine modernog/savremenog svijeta, uz mogućnost da religijske istine koliko-toliko žive u jednom takvom sekulariziranom svijetu.¹⁹ Interesantno je istaći da je Olivier Roy smatrao da je zapravo sekularizam, ne laicizam niti prisilni ateizam, izvanredna prilika za življenje vjere (*dīn*) u svijetu koji prethodno nije religijski obojen/determiniran, odnosno koji je religijski neutralan. On će kazati kako, ustvari, “nepostojanje razlike između države i religije sekularizira religiju više nego što politiku čini religioznom.”²⁰

Zapravo, i ovi autori prenebregavaju činjenicu da bi nekritičko prihvatanje svega onoga što je Zapad iznjedrio, sve i uz mogućnost da se u jednom tako metodološki reduciranom svijetu živi vjera (*dīn*), podrazumijevalo i svojevrsnu pogodenost svime onim što je postmodernom čovjeku svojstveno. Tu se prije svega misli na preizraženu sumnju, agnosticizam, te potpunu indiferentnost spram metafizičkih obzorja, odnosno poništenje i svođenje svekolikih stvarnosti na isključivo jednu, fizičku/čulnu stvarnost.

Upravo pokušavajući da pruže adekvatno rješenje te dileme, autori poput Akbar Ahmada, Hāmid Algār, Āiše Lemu, Gai Eaton, Zakki Badawī i drugih smatrali su kako se muslimani ne bi trebali ustručavati pred tehnološki nadmoćnijim Zapadom, niti od te moći zazirati, naprotiv, muslimani trebaju prihvatiti tehnološku aparaturu Zapada, s tim što je najprije trebaju demistificirati, zato što je suština u tome ne hoće li se ili neće upotrebljavati zapadnjački izumi već na koji će se način upotrebljavati i na koji će im se način pristupiti, jednako kao što su muslimanski klasici bili dovoljno intelektualno osviješteni i širokih shvatanja da prihvate određeni teološko-filozofski instrumentarij, ali i da ga primjere vlastitim standardima.²¹

Dakle, nakon što smo razmotrili različita stajališta muslimanskih intelektualaca kada je posrijedi odnos prema tradiciji, pri čemu mislimo na sveukupno muslimansko nasljeđe, kako na normativnu tako i na interpretativnu tradiciju, čini nam se odgovarajućim i fleksibilnim rješenjem posljednje spomenuto, odnosno prihvatanje zapadnjačkog nasljeđa nakon što ga se prethodno demistificira, uz naglasak da “izmi koje smo nabrojali (modernizam, tzv. fundamentalizam, potom reformizam, revivalizam, scijentizam, mezhebizam...) neće nestati sa društvene scene u muslimanskim zemljama, stoga bi bilo izuzetno važno da svaki od tih pravaca ili trendova u tumačenju islama, ili u gledanju na islam i posezanju za njegovim učenjima, impregnira moralna učenja islama u svoje projekte. Ova potreba naročito se osjetila nakon strašnih kataklizmi tzv. Arapskog proljeća.”²² Na koncu “jedinstvo u islamu nije nikada značilo uniformnost i uvijek je obuhvatalo raznolikost.”²³ Što se tiče euro-američkog geografskog prostora, najprihvatljivijim društveno-političkim modelom čini se “sekularnost pred religijskim obzorom”²⁴. Na taj bi način muslimani mogli participirati ravnopravno na svim nivoima vlasti, ne možda na način na koji su uobičajili, budući da je odvojenost religijskih i političkih instanci nešto što se podrazumijeva u demokratski uređenim društvima, no, imali bi neophodne pretpostavke da posreduju sve one vrijednosti za koje tvrde da su Božanskim naukom naslijeđene i inspirirane, te, i oni sami kao takvi ne bi predstavljali svojevrsnu prijetnju za Zapad, u smislu projiciranja eurabije u Evropi. Eurabija je termin koji je prvi put upotrijebljen kao naslov jednog časopisa sedamdesetih godina prošlog stoljeća, a koji je izlazio s ciljem kulturalnog zbližavanja Istoka i Zapada, odnosno muslimanskog i judeo-kršćanskog svijeta, da bi naposljetku bio korišten od strane islamofoba, koji su ovim konstruktom implicirali

¹⁹ Ibidem, str. 58.

²⁰ Olivier Roy, *Sekularizam u suočavanju sa islamom*, Centar za napredne studije i El- Kalem, Sarajevo, 2012, str. 87.

²¹ Usp. Adnan Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom*, str. 60–62.

²² Enes Karić, “Tumačenja islama u svijetu na razmeđu stoljeća”,

ur. Elvir Duranović, Sumeja Ljevaković-Subašić, *Islamska tradicija Bošnjaka na razmeđu stoljeća: izazovi novih tumačenja islama*, Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka, Sarajevo, 2018, str. 18.

²³ S. Hussein Nasr, *Srce islama*, El-Kalem, Sarajevo, 2002, str. 136.

²⁴ A. Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom*, str. 62.



arabizaciju odnosno muslimanizaciju evropskog kontinenta, te animirali političke predstavnike i institucije da spriječe priliv muslimanskih azijskih imigranata.²⁵ Dakle, misli se prvenstveno na muslimanske manjine koje žive na Zapadu i, posebno, na autohtone muslimanske evropske narode (Bošnjaci, Albanci i drugi), kojima je evropska kultura kao takva prirodna, no jednako tako i na muslimanske narode širom Azije i Afrike, koji naprosto vape za istinskim demokratskim vrednotama, no, kojima je potrebno vremena da takve vrijednosti iznjedre i da se na njih jednostavno priviknu, jer čini se da i mi imamo pogrešnu predstavu euro-američkih naroda, kao da ti narodi ne decenijama nego stoljećima unazad njeguju demokratsku tradiciju, što naprosto nije tačno, iz razloga što su oni prošli kroz jedan mukotrpan proces kako bi iznjedrili sve one vrijednosti kojima se hvališu danas i koje drugima uznastoje, uz neke skrivene motive,²⁶ nametnuti kroz nekoliko godina,²⁷ a onda su, kako ističe Karen Armstrong “u razdoblju od tri stotine godina Evropljani i Amerikanci morali primjenjivati okrutne metode kako bi modernizirali svoje društvo.”²⁸ Vrlo je interesantno zapažanje Nerzuka Ćurka, koji navodi da “ono što kolokvijalno nazivamo muslimanskim svijetom samim sobom još uvijek nije sposobno za liberalnu demokratiju. Dolazak te demokratije na nosačima aviona povijesno će onemogućiti stvarnu demokratsku promjenu životnih okolnosti ljudi muslimanskog svijeta, pa se kao perverznan zaključak nameće ovaj: nasilnim izvozom demokratije najkonzervativniji politički mentori krupnog

kapitala dugoročno sprečavaju razvoj demokratije kao političkog oblika vladavine među muslimanima azijske geopolitičke ploče”²⁹, te “ako se globalni trijumf liberalne demokratije ne može izvesti bez nasilja, onda je taj trijumf, bez obzira što još uvijek nismo upoznali bolju ideologiju od liberalne demokratije, suvišan, nepotreban, kontraproduktivan.”³⁰

Uglavnom, muslimani danas više nego ikada prije moraju motriti svijet u njegovoj punini, te što cjelovitije zahvatati društvena zbivanja, bez obzira na to da li imaju religijski, kulturološki, strogo intelektualni, ili neki drugi prefiks. Pred muslimanskim čovjekom nalazi se krupna zadaća! Osoba čiji je *akl* osvjetljen valjanim metafizičkim obzorjem jedina je spremna sve vlastite kompetencije upregnuti i staviti u službu komunitarnoj dužnosti koja podrazumijeva komplementaran odnos između čovjeka i Boga. No, da bi takvo što bilo moguće, muslimani moraju prihvatiti sve ono što savremeni svijet ispostavlja kao jednu realnost, da bi naposljetku mogli toj realnosti, jednoj takvoj unificirajućoj, globalizirajućoj kulturi i vrijednostima ponuditi odgovore sa snažnim „bekgraundom“, kako bi naprosto i čovjek, u jednom svakovrskom pluralizmu, kulturološkom, religijskom, pa i pluralizmu morala, mogao da se opredijeli za one vrijednosti koje drži najpodesnijim, bez da se na njega vrše bilo kakvi prozelitistički pritisci. Slavoj Žižek će kazati kako je zapravo “liberalni univerzalizam iluzija, maska koja skriva vlastitu posebnost i nameće je drugima kao nešto univerzalno.”³¹ Dakle, muslimani moraju shvatiti da su dužni kontinuirano podmlađivati vlastito intelektualno i duhovno nasljeđe, ne osporavajući mogućnost da se to nasljeđe kritički motri, jednako kao što se sve ono što je drugačije i izvan njihova naslijeđenog vidokruga ne treba bespogovorno, nekritički odbacivati. Jedino tako mogu uspjeti da se ponovno usprave i postanu važan činilac u promicanju istinske intelektualnosti, što bi impliciralo u konačnici i njihova osviještena, planska, ciljana geopolitička pozicioniranja, posredstvom kojih je moguće potpunije štititi sve ono što se drži vrijednim i značajnim.³²

²⁵ Usp. Ibrahim Kalin, *Ja, Onaj drugi drukčiji svijet (Uvod u historiju odnosa islama i Zapada)*, str. 521.

²⁶ Noam Chomsky, *Intervencije*, Rubikon, Novi Sad, 2009, str. 15–18.

²⁷ Usp. Edward W. Said, *Orijentalizam*, Rešid Hafizović, Svjetlost, Sarajevo, 1999, str. 25–60.

²⁸ Karen Armstrong, *Bitka za Boga*, Šahinpašić, Sarajevo, 2007, str. 76.

²⁹ Nerzuk Ćurak, *Filozofija zagrljaja*, Rabić, Sarajevo, 2008, str. 92.

³⁰ Ibidem.

³¹ Slavoj Žižek, *Islam, ateizam i modernost*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2015, str. 18.

³² Usp. Adnan Silajdžić, *Ogledi o sunnetu i hadisu*, 19–21

Zaključak

U kontekstu razumijevanja tradicije, kroz sadržaj rada, nastojali smo ponuditi jedan opći pregled savremenog muslimanskog mišljenja, uz naglasak da nije moguće niti poželjno očekivati da jedan pristup potpuno potisne sve druge, te da on prožme ukupni intelektualni prostor, budući da onda više ne bismo mogli govoriti o dijalektičkom umu, ali smo, i pored toga, istaknuli pristup koji, shodno našem mišljenju i uvidu, ponajviše odgovara potrebama savremenog muslimanskog čovjeka, budući da mu omogućuje dinamično promišljanje svijeta, ali i interpretativno određenje.

S druge strane, pristupi kao što su selefij-ski, odnosno modernistički, i pored toga što su izuzetno značajni, dovode do samozatvaranja u odnosu na savremena intelektualna zbivanja, usljed čega je interpretativni uklon onemogućen,

odnosno, relativiziranjem sunneta blagoslovljenog Poslanika Muhammeda otvorena su vrata najrazličitijim interpretacijama kojima je uklonjena srčika i koje su posve prilagođene okolnostima, do te mjere da gube na vlastitoj autentičnosti i kredibilitetu. Marginaliziranjem značaja blagoslovljenog Muhammeda, odnosno ukupnog interpretativnog nasljeđa, hermeneutički se okvir isključivo kvantitativno proširuje, ali posve gubi na kvaliteti.

Usljed svega spomenutog, a što smo u radu i istaknuli, pristup koji istovremeno vlastiti kredibilitet crpi iz konstitutivne tradicije, a opet snažno insistira na jednoj kulturalnoj otvorenosti i inkluzivnosti, nipošto ne po cijenu samourušavanja, kao i na političkoj potentnosti, označili smo kao najpoželjniji model, budući da vodi koherentnom misaonom toku, ali i vrlo dinamičnom intelektualizmu.

Bibliografija

- Armstrong, Karen, *Bitka za Boga*, Šahinpašić, Sarajevo, 2007.
- Asad, Muhammed, *Šeriat*, El-Kalem, Sarajevo, 2017.
- Beglerović, Samir, *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaba Hadžibajrića: vjerski i kulturni razvoj bosanskih muslimana u prvoj polovini XX stoljeća*, Bookline, Sarajevo, 2014.
- Chomsky, Noam, *Intervencije*, Rubikon, Novi Sad, 2009.
- Ćurak, Nerzuk, *Filozofija zagrljaja*, Rabić, Sarajevo, 2008.
- Hafizović, Rešid, *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom*, El-Kalem, Sarajevo, 2004.
- Hafizović, Rešid, *Spoznaja, prva vrijednost islama: prilog spoznajnoj teoriji u islamu*, Ibn Sina, Sarajevo, 2017.
- Kalin, Ibrahim, *Ja, onaj Drugi drukčiji svijet (Uvod u historiju odnosa islama i Zapada)*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2019.
- Karić, Enes, Tumačenje islama u svijetu na razmeđu stoljeća, *Islamska tradicija Bošnjaka na razmeđu stoljeća*, Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka, Sarajevo, 2018.
- Kierkegaard, Søren, *Strah i drhtanje*, Verbum, Split, 2000.
- Nasr, Hossein S., *Ideals and Realities of Islam*, ABC International Group, Inc., Chicago, 1994.
- Nasr, Hussein S., *Srce islama*, El-Kalem, Sarajevo, 2002.
- Nasr, Hussein S., *Susret čovjeka i prirode*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.
- Roy, Olivier, *Sekularizam u suočavanju sa islamom*, Centar za napredne studije i El-Kalem, Sarajevo, 2012.
- Said, Edward W., *Orijentalizam*, Svjetlost, Sarajevo, 1999.
- Schimmel, Annemarie, *Odgonetanje Božijih znakova: fenomenološki pristup islamu*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.
- Silajdžić, Adnan, *Ogledi o sunnetu i hadisu*, El-Kalem, Sarajevo, 2019.
- Silajdžić, Adnan, *Muslimani u traganju za identitetom*, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, Sarajevo, 2006.
- Žižek, Slavoj, *Islam, ateizam i modernost*, Akademski knjiga, Novi Sad, 2015.

*Abstract*

Concept of Tradition in Muslim Theological Thought

Bajram Dizdarević and Haris Veladžić

Since the world we live in is increasingly complex, the answers to the pressing problems faced by people in a wider context, especially Muslims, cannot be hasty, nor one-sided or narrow. In fact, asking the right questions seems to be fundamentally important. Hence, Muslim intellectuals also tried to reexamine everything they had previously assumed and, a priori, considered unquestionable, so that, in the end, they could properly illuminate even the darkest corners of their own cultural and intellectual horizon. In relation to the overall Muslim heritage, there have been those who wanted to make a strong break with the past, perceiving it as a burden that prevents the true intellectual ascension of the Muslim man, but also those who, in relation to the achievements of the contemporary civilization, tried to make an uncompromising departure from it in order to permanently protect what they hold as value in that way, or to or conserve it. However, neither Salafi nor modernist thought is simply able to offer an interpretative approach that will offer a strong all-round determination to the Muslim man. In order for the hermeneutic framework to be truly authentic, an ontological foundation in the constitutive tradition (Qur'an and Sunnah) is necessary, along with a historical interpretive continuum, which will make the sense of history and time particularly keen and ultimately lead to strongly grounded social modalities that will be recognized for their relevance and conductivity.

Keywords: tradition, ratio, prophetic heritage, religion, secularism.