

IDŽTIHAD I ISLAM U DUHU VREMENA KOD MUHAMEDA İKBALA I ALIJA ŠARIJATIJA

Seid Halilović

*Grupa za savremeno religijsko mišljenje,
Centar za religijske nauke „Kom”, Beograd, Srbija*

Sprovođenjem praktičnih verskih propisa u svom individualnom i društvenom životu musliman se približava tajnama večnog blaženstva i višnjih realnosti univerzuma. Zapravo, ti propisi plod su božjeg znanja. Njihove finalne formulacije predstavnici briljantne pravne baštine islama nalazili su u verskim izvorima – stručnim procesom koji nazivamo *idžtihad*. Naravno, da bi što bolje upoznali predmet tih propisa, oni su nužno bili usredsređeni na empirijska dostignuća i društvene kontekste svog vremena.

Muslimanski reformisti, pod uticajem dominantne moderne nauke, *idžtihad* poistovećuju s empirijskim istraživanjima. Na taj način, oni odbacuju uzvišene i nepromenljive saznanje osnove *idžtihada*, koje sadrže religijsko otkrovenje i racionalno saznanje. Oni međutim zanemaruju to da moderna nauka nipošto nema moć da prosuđuje o svim realnostima i vrednostima kako su to naivno želeli naučnici iz XIX veka.

Fundamentalne promene u značenju *idžtihada* u ovom radu pratimo prvenstveno koristeći metodu detaljne analize sadržaja popularnih dela dva slavna muslimanska reformistička mislioca, Muhameda İkbala i Alija Šarijatija. Prvi insistira na tome da danas samo moderno empirijsko saznanje ima naučni kredibilitet i da se isključivo njime treba rukovoditi u svim aspektima života. A kod drugog čitamo da se u svetlu *idžtihada* islam mora menjati i uskladiti s modernom naukom i novim društvenim potrebama.

Ključne reči: *idžtihad, islam, Kuran, tradicija, modernitet, reformizam, empirizam, sociologija, Muhamed İkbal, Ali Šarijati*

Tradicionalni idžtihad i savremenost u islamu

O terminu *idžtihad* nisu diskutovali samo noviji muslimanski mislioci, koji su najčešće težili tome da islamsko verovanje i propise obnove u skladu s modernim saznanjem i životom. Dugi niz vekova *idžtihad* je bio predmet obuhvatnih i stručnih rasprava u svim krugovima tradicionalne učenosti širom islamskog sveta. Brojni predstavnici briljantnih naučnih disciplina u islamu od najranijih perioda takođe su raspravljali o tome kako islamske propise ispravno razumeti u duhu vremena i u svetlu društvenih običaja. Ni ta rasprava nipošto nije bila novina u diskursu kasnijih muslimanskih reformističkih mislilaca. Novina su zapravo bila reformistička tumačenja značenja i procesa *idžtihada*. O tom inovativnom *idžtihadu*, kao i o različitim tradicionalnim definicijama ovog pojma, govorimo na stranama koje slede.

Prvenstveno, *idžtihad* u arapskom jeziku znači „pripremiti se za to da se uloži trud i da se trpe teškoće”. I reči *džahd* i *džuhd* označavaju trud i teškoću (Ragib Isfahani 1972: 99). U tehničkom smislu, *idžtihad* predstavlja naučni proces u kom se utemeljenim dokazima nastoji odrediti šta se praktično od muslimana traži u islamskom verozakonodavnom sistemu. Osoba koja realizuje taj stručni proces i dolazi do zaključaka naziva se *mudžtehid*. Dakle, *mudžtehid* ulaže ogroman naučni trud da u osnovnim verskim izvorima pronade jasne praktične propise koji se moraju slediti. A to nipošto nije jednostavno i često predstavlja izuzetno složen stručni proces. Naime, samim tim što prihvata islam, musliman se obavezuje da će sprovesti propise te vere. Ali ti propisi nisu uvek formulisani u izvornim tekstovima tako da se precizno i jasno mogu shvatiti svi detalji njihove praktične realizacije. Često je potrebno da se uloži dodatan stručni napor i da se dokaže šta je tačno i detaljno to što musliman treba da sprovede u delo. Pronalaženje i utemeljeno formulisanje takvih dokaza jeste upravo – *idžtihad*. Dokaze i praktično rešenje, naravno, treba pronaći u samim verskim izvorima o kojima će u nastavku biti više govora. Ovo posebno ističemo da bi se uočila razlika između ove definicije *idžtihada* i jedne od najranijih definicija ovog pojma. Prema staroj definiciji, *idžtihadom* se određuju praktična rešenja onda kada ta rešenja ne pronađemo ni u *Kuraniu* ni u verskim predanjima, odnosno u *sunetu*. *Idžtihad* u tom slučaju biva poistovećen s ličnim mišljenjem *mudžtehida* i predstavlja samostalan izvor verskih propisa. Drugim rečima, kada bi želeo da nam preciznije objasni šta je bio njegov dokaz pri formulisanju određenog praktičnog rešenja, *mudžtehid* bi mogao da nam kaže da nije pronašao dokaz u *Kuraniu* i *sunetu* i da mu je zato dokaz bio – njegov lični *idžtihad*. Tu definiciju *idžtihada* mi ovde ne koristimo. To znači da *idžtihad* na ovim stranama nipošto nije izvor verskog saznanja, već proces pronalaženja rešenja u verskim izvorima (Sadr b. d.: 53–59).

Izvore pomoću kojih *mudžtehid* nalazi i otkriva praktične propise islama možemo podeliti u tri sledeće sazajne kategorije:

1. U prvom redu, on se usredsređuje na intuitivna saznanja koja se dobijaju neposrednim božjim otkrovenjem verovesnika. Ona su direktan plod božjeg znanja, a svi ljudi ih mogu koristiti i razumeti onda kada dobiju formu pojmova i reči. U islamu to su *Kuran* i verska predanja. Kada se u njima želi pronaći određeni praktični propis, najpre je potrebno utemeljenom racionalnom metodom dokazati da su ti tekstovi odista kredibilni i da u upravo toj originalnoj formi sadrže božje znanje. Do takvih propisa čovek može doći isključivo ovim putem i nipošto ih ne bi mogao otkriti ukoliko bi se oslonio samo na moć svog razuma. Oni naravno obuhvataju razne dimenzije čovekovog kako individualnog, tako i društvenog života, budući da u tu grupu spadaju detaljni propisi o verskim obredima, o poslovnim obavezama i o političkim normama vernikovog života.
2. U procesu *idžtihada* bitnu ulogu ima i racionalno saznanje. Ono, razume se, nema intuitivnu prirodu i kao pojmovno saznanje stiče se uz pomoć racionalnih argumenata. No, božje otkrovenje ne može biti u suprotnosti s rezultatima racionalnog saznanja iako se otkrovenje nesumnjivo nalazi na znatno uzvišenijem stepenu epistemičke vrednosti i izvesnosti. Štaviše, poruka otkrovenja nipošto ne može biti ni to da racionalno saznanje nema kredibilitet u onom domenu u kom razum može razotkriti istinu. Jer, u tom slučaju, porušio bi se glavni princip kojim se dokazuje i istinitost samog otkrovenja. Ako bi zapostavio racionalne dokaze, vernik ni na koji drugi način ne bi mogao ispravno da dokaže temelje svog verovanja, to da postoji prvo načelo, da se njemu vraćamo i da je ono cilj našeg putovanja, odnosno da njemu vodi put božjih vrednosti i verovesničkih učenja. Stoga ne bi bilo moguće dokazati da koračanje tim putem znači i to da smo u obavezi da sledimo božje otkrovenje i da koristimo verska saznanja. Zaključak glasi da se otkrovenjem nikada ne opovrgavaju razum i zakoni razuma, već se oni u islamu svestrano poštuju i podržavaju. Upravo tako treba razumeti i popularno naučno islamsko pravilo prema kome sve ono što prosudi razum isto će prosuditi i verski zakoni.
3. Oslanjajući se na dve spomenute sazajne platforme otkrovenja i razuma, proces *idžtihada* razvija se nigde drugde nego u fizičkom životu i – u vremenu. Želimo da kažemo da se *mudžtehid* nužno mora posvetiti svim novim pitanjima i događajima koje uslovljavaju različiti vremenski i geografski konteksti, i naravno nastojati da svoje odgovore ponudi u svetlu osnovnih verskih izvora i učenja o ukupnim

aspektima života. S tim u vezi, on se nesumnjivo mora obuhvatno i ispravno upoznati s novim izazovima, koji se javljaju u posebnim vremenskim uslovima i pod uticajem raznoraznih društvenih fenomena. Najčešće njemu tada mogu biti od ključne pomoći precizna naučna saznanja koja se temelje na empirijskim podacima. I to znači da empirijsko saznanje predstavlja treću kategoriju izvora bez kojih *mudžtehid* ne bi mogao uspešno da utvrdi šta su sve verski propisi i kako ih se vernik mora pridržavati u svom praktičnom životu.

Dakle, *idžtihad* je zaista širok stručni proces u čijim različitim fazama ključnu ulogu imaju sva tri spomenuta saznanja izvora: otkrovenje kao prepoznatljiva forma religijskog saznanja, razum i, napokon, empirijski podaci. Smatramo izuzetno korisnim da se još malo zadržimo na analitičkom vrednovanju ovih izvora. Najpre, osvrnimo se još jednom na krucijalni značaj *Kurana* i *suneta*.

Kuran i sve pređašnje nebeske objave suštinski se povezuju s tajnovitom svešću koja nadilazi stepen čovekovog razuma, njegovog unutrašnjeg blaga, misli i eventualne snage genijalnosti. Otkrovenje i učenja verovesnika ne stižu se niti razmišljanjem, niti tako što će neko biti savršeno genijalan. Do njih se ne može doći jer isključivo predstavljaju božji dar koji se spušta odozgo (Tabatabai b. d.: 104). Čak najgenijalniji ljudi i oni s najvišom čistotom i snagom unutrašnjeg bića ne bi mogli da iskažu nešto što bi pripadalo saznanjnoj kategoriji kuranskih učenja, propisa i zapovedi. Jer, ponovimo, bitna odlika kuranskih poruka ogleđa se u tome što se do njih ne dolazi, već se one spuštaju. To znači da izvrsna čistota duha i moć razuma verovesnika nipošto ne mogu biti izvor božjeg otkrovenja, već samo snažan pokazatelj da je upravo verovesnik spreman da primi i prenese teško breme božjeg znanja, kao direktan božji dar. Verovesnik Muhamed je odista bio neko čija će duhovna i intelektualna uzvišenost ostati zauvek nedostižna, ali i pored toga on nije mogao biti uzrok pojave *Kurana*, već samo njegov primalac (Dževadi Amoli 2006: 79).

U bogatoj naučnoj disciplini o metodologiji islamske jurisprudencije, *sunet* obuhvata sledeće tri kategorije istorijskih podataka koji su precizno zabeleženi:

- a. sve što je verovesnik Muhamed govorio;
- b. sve što je on činio;
- c. sva dela koja su drugi počinili u njegovom prisustvu, a on ih je prećutno odobrio.

U različitim islamskim školama, *sunet* dobija šire značenje i u svetlu verovesnikovog autoriteta usmerava se pažnja na još neke najistaknutije baštini-

ke ranog islama, kao što su određeni članovi verovesnikove blažene porodice (*ahl al bejt*), ili pak njegovi bliski prijatelji (*ashab*). A naj snažnije dokaze za to da je verovesnikov *sunet* kredibilan i da ga je nužno slediti pronalazimo upravo u *Kuranu*:

„A Mi smo poslali svakog verovesnika da bi mu se, prema božjem naređenju, pokoravali...” (*Kuran* IV: 64).

„Onaj ko se pokorava verovesniku, pokorava se i Bogu...” (*Kuran* IV: 80).

„Zaista vi u božjem verovesniku imate divan uzor...” (*Kuran* XXXIII: 21).

„... Ono što vam verovesnik dâ, to uzmite, a ono što vam zabrani, ostavite...” (*Kuran* LIX: 7).

Ni u jednoj od navedenih kuranskih poruka ne spominje se nikakav uslov kojim bi se ograničila nužnost da se sledi verovesnik, što će reći da je *sunet* apsolutno i u svim vremenskim i geografskim kontekstima kredibilan. Naravno, postoji i očigledan racionalan dokaz kojim se potvrđuje da je *sunet* jedan od osnovnih izvora *idžtihada* i da u njemu treba tražiti praktične propise islama. Naime, u *Kuranu* se o tim propisima govori univerzalno i uglavnom se ne spominju detalji o tome kako te propise sprovesti u delo. Jednostavno, samo se istakne da je nešto propisano, bez daljih objašnjenja o tome kako se na primer detaljno obavlja molitva ili hodočašće u gradu Meki, odnosno šta su kvantitativni okviri obavezne milostinje u islamu (Eslami 2005: 105–107). O tome i o svim drugim detaljima jasne instrukcije nalazimo u *sunetu*. Otuda, ukoliko *sunet* ne bi bio kredibilan, logično bismo mogli zaključiti da verski propisi u islamu nisu dobili potrebnu finalnu formulaciju. Takav zaključak pak bio bi u suprotnosti s osnovnom namerom objavljivanja *Kurana*. S druge strane, u samom *Kuranu* se poručuje da će verovesnik ponuditi detaljna objašnjenja o svemu o čemu u *Kuranu* iščitavamo samo opšte odrednice: „... A tebi objavismo *Kuran* da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje...” (*Kuran* XVI: 44).

Rekli smo da je verske propise moguće pronaći i u racionalnim sudovima, odnosno u onome što čovek shvata svojim razumom. Takvi sudovi nazivaju se racionalnim dokazima u procesu *idžtihada*. Naravno, pojam razum u tradicionalnim naučnim disciplinama ima različita značenja. I mi ga ovde ne koristimo u značenju teorijskog razuma kojim se inače dokazuje da su *Kuran* i *sunet* istiniti i da ih je nužno slediti. U ovoj oblasti razum označava praktični

razum, to jest sazajnu moć kojom čovek prepoznaje dobro i loše, odnosno korisno i štetno (Ajazi 2007: 227–228). Zapravo, praktičan razum pomaže nam u tome da ispravno razumemo propise i njihove tačne predmete. U određenim slučajevima jasne instrukcije o tome šta činiti, u čemu je čovekov interes i u čemu šteta, mogu biti plod čak samostalne aktivnosti ovog razuma, bez ikakvog dodatnog uticaja religijskih tekstova. Drugim rečima, racionalne dokaze u procesu *idžtihada* možemo podeliti u sledeće dve kategorije:

1. Nekada su takvi racionalni dokazi samostalni i iz njih možemo dobiti verski propis bez potrebe za ikakvom dodatnom premisom iz verskih tekstova. Na primer, jedan racionalan dokaz glasi da sve što razum okarakterise kao dobro, odnosno kao loše, isto to će vera proglašiti obaveznim, odnosno zabranjenim. Na osnovu toga, možemo zaključiti da je u veri zabranjeno nasilje i za taj zaključak neće nam biti potreban nikakav dodatni sud koji bismo pronašli u verskim tekstovima.
2. Za neke druge racionalne dokaze pak potrebno je unapred pokazati da određena dodatna premisa postoji u verskim tekstovima. Prema jednom racionalnom dokazu, primera radi, kada je neko delo obavezno u veri, obavezno će biti i sve što nas uvodi u to delo. Da li na osnovu toga možemo dokazati da je uvodno pranje lica i ruku za molitvu obavezno? Da, ali isključivo pod uslovom da unapred iznesemo dokaz, u formi religijskog teksta, za to da je sama molitva obavezna. Bez te religijske premise ovaj racionalni dokaz ne bi bio validan u procesu *idžtihada* (Sadr b. d.: 313).

Napokon, preostaje nam da detaljnije analiziramo mogućnost upotrebe nauke i naučnih sudova u procesu *idžtihada*. Ranije smo već ustanovili da su empirijski podaci katkad od izuzetne koristi za *mudžtehidu*. S tim u vezi, najpre treba odgovoriti na pitanje da li je nauka ograničena samo na empirijska saznanja. U sazajnom stadijumu religijskih tradicija odgovor je nužno odričan. Naime, nekoliko stotina godina nauka je obuhvatala i izvesne sudove o bićima koja nisu osetna. Takva nauka nesumnjivo je pripadala kategoriji racionalnih osnova verskih učenja. Osim toga, u briljantnim centrima tradicionalne učenosti na Istoku i na Zapadu naučnim sudovima su se smatrali i izvesni sudovi o vrednosnim istinama. I njih su *mudžtehidi* rado koristili prilikom formulisanja islamskih propisa u svetlu opšteg pravila o tome da sve ono što prosudi razum isto će prosuditi i verski zakoni. Međutim, u modernom dobu nauka dobija sasvim drugačije usmerenje i nova potpuno ograničena značenja. Na tragu popularne definicije nauke iz perioda dominacije empirizma, koja će biti izrazito zastupljena i u krugovima muslimanskih modernističkih mislilaca, nauka gubi vezu s metafizičkim i vrednosnim isti-

nama i njeni sudovi više nikada neće imati kognitivnu izvesnost. Drugim rečima, moderna nauka se poistovećuje s hipotezama koje su ograničene na osetne realnosti. Na modernom Zapadu, upravo takva nauka dobija isključivi kredibilitet i sve ostale kategorije racionalnog i religijskog saznanja bivaju progane u grupu nenaučnih sudova. Smatraće se naime da obeležje naučnog mogu imati samo empirijski sudovi i da se empirijskim saznanjem moraju tumačiti svi individualni i društveni propisi, kao i sve realnosti koje su istinite. Razlika između ove definicije nauke i nauke u saznanom stadijumu religijskih tradicija suštinska je i nepremostiva.

Izuzetno zanimljivo je to što značaj empirijskih saznanja nikada u ranijim periodima nisu zanemarili ni markantni predstavnici naučne tradicije islama, koji su, razume se, dobro znali da samo u religijskoj tradiciji mogu pronaći putokaze ka unutrašnjim istinama postojanja. Oni su mnogostruko koristili empirijska saznanja iako su bili svesni da ona nemaju kognitivnu snagu racionalnih i izvesnih saznanja. U procesu *idžtihada*, njima su empirijska saznanja bila od ključne pomoći u analizi određenih verskih propisa prilikom preciznog prepoznavanja njihovih predmeta koji su se pojavljivali kao novi fenomeni u kontekstu promena u vremenima i mestima. To ovde moramo detaljnije objasniti.

Kada govorimo o izvorima *idžtihada*, mislimo na izvore koji nam pomažu u tome da pronađemo verske propise. No, svaki propis ima svoj predmet i *mudžtehid* taj predmet mora dobro upoznati pre nego što se upusti u sami proces *idžtihada*. Predmete verskih propisa možemo podeliti u tri kategorije:

1. Predmeti nekih verskih propisa pripadaju narodnim fenomenima, običajima i navikama. Da bi ih dobro razumeo, *mudžtehid* se mora osvrnuti na posebnosti svog društva i precizno se upoznati s njima.
2. Postoje i stručni predmeti koji su povezani s nekom posebnom naučnom disciplinom. Tada se *mudžtehid* mora obratiti stručnjacima za tu oblast ukoliko sam nije jedan od njih.
3. Neki predmeti, naravno, mogu biti direktan proizvod verske tradicije i njih *mudžtehid* upoznaje kroz detaljnu analizu verskih tekstova.

Ovde dolazimo do fundamentalno značajnog zaključka. Shvatili smo, naime, da vremenski i čak geografski konteksti imaju značajnu ulogu u procesu *idžtihada*, međutim, oni ne pripadaju grupi onih izvora pomoću kojih otkrivamo verske propise. Drugim rečima, vreme i mesto su elementi koji nam pomažu u tome da prepoznamo predmet nekog verskog propisa, ali ne i da odredimo sam propis. Samo religijskim saznanjem možemo doći do verskih propisa. I ti propisi nužno bivaju stabilni i stalni sve dok postoji njihov predmet. Mnogi predmeti se nikada ne menjaju, a neki predmeti koji

se promene zahtevaju da se iznova proveri koji verski propis važi za njihovu novu i izmenjenu formu. Upravo zato, *mudžtehid* mora odlično poznavati vremenske i geografske kontekste jer mu oni ključno pomažu u tome da prepozna promene u predmetima verskih propisa. I naravno, kao što rekosmo, sve to on mora saznati pre početka stručnog procesa *idžtihada*. U protivnom, ukoliko ne bude precizno upoznat s pitanjima i predmetima iz svog vremena, odnosno s posebnostima njihovog novog konteksta, rezultati njegovog *idžtihada* u slučaju savremenih pitanja i izazova nipošto neće biti validni i produktivni.

Muslimanski modernisti, poput Muhameda Ikbala i Alija Šarijatija, imaju sasvim drugačije misaono usmerenje. Za njih, moderna nauka postaje kredibilan izvor *idžtihada* i verskih propisa, što znači da je *idžtihad* proces koji se mora sprovoditi u skladu s metodama moderne empirističke nauke. Na tom putu, videćemo, oni će odlučno nastojati da *idžtihad* redukuju u okvire empirijskog naučnog fenomena. No, takvo ekskluzivno oslanjanje na empirijsko saznanje biće moguće samo onda kada se poništi veza između *idžtihada* i njegove dve uzvišene i nepromenljive saznanje platforme, a to su božje otkrovenje i racionalno saznanje. Dovoljno će biti da oni iznesu tvrdnju da božje otkrovenje, to jest *Kuran*, ne sadrži propise i zakone koji bi bili nepromenljivi i koji bi uvek i u svim kontekstima ostali validni. I baš u tom stilu Ikbal nam objašnjava kako *Kuran* poziva da prihvatimo autoritativnost moderne nauke, dok Šarijati ističe da se *Kuran* svojim simboličkim jezikom trajno usklađuje s ljudskim saznanjima koja se uvek menjaju (Sachedina 1990: 197). O tome opširno govorimo u nastavku.

Metoda razumevanja *idžtihada* u skladu sa saznajnim principima empirizma svakako se može sagledati kao plod modernog redukcionističkog pristupa ukupnoj religiji (Halilović, M. 2015b: 56). Naime, kad god bi ustanovili da je tekst *Kurana* ili nekog predanja u suprotnosti s empirističkom naukom, muslimanski modernisti iz XIX i iz prve polovine XX veka odvažno bi radili na tome da ponude nova tumačenja teksta – *u skladu s naukom*. Zanemarujući suštinske razlike između moderne i tradicionalne definicije nauke, oni su mislili da tako vraćaju nauci značaj koji je imala u ranijim periodima razvoja islamske civilizacije. Pokazalo se, međutim, da modernisti ne mogu povratiti muslimanskim društvima snagu i samopouzdanje, koje su ona sve više gubila u susretu s naučnim i kulturnim dostignućima modernog Zapada. Položaj muslimana nipošto više nije bio kao onda kada su na arapski jezik prevodili markantna dela starogrčke naučne baštine. Tada su oni prihvatili samo one elemente koji su bili u duhu saznanje tradicije islama u njenim univerzalnim smernicama i koji su, samim tim, mogli da budu uzrok njenog dodatnog obogaćenja. Ovog puta, pak, u senci političke, ekonomske i naučne moći modernog Zapada, nametnuta je nova dominantna platforma koja

sadrži i rešenje nedoumice o tome koji naučni stadijum prihvatiti kao osnovu i merilo. Rešenje je, naravno, bio empiristički saznajni stadijum i samo on je mogao biti merilo ispravnosti modernih tumačenja *Kurana* i *idžtihada* (Silajdžić 2006: 20–21). Dalekosežne konsekvence fundamentalne promene u pristupu razumevanju islama odlično uočava jedan od najmarkantnijih iranskih mislilaca XX veka Morteza Motahari i piše: „Neke mislioce zaista interesuju savremena pitanja i oni razmišljaju o sadašnjosti i o budućnosti, međutim, oni nažalost olako *troše* islam. Verujući da merilo jesu današnje sklonosti, oni u ime slobodnog *idžtihada* ističu da merilom islama treba smatrati dominantan duh ovog vremena, a zaboravljaju da islam mora biti merilo istine i neistine. [...] U svakom slučaju, ekstremni reformizam koji možemo pronaći i u šiitskom i u sunitskom islamu zapravo znači to da islam ukrasimo nečim što nije islam, odnosno da ga očistimo od onoga što jeste islam, i to s ciljem da ga uskladimo s bojom i s duhom vremena. U tome se krije velika opasnost...” (Motahari 2011: 87–88).

Okončanje religijskog otkrovenja i idžtihad kod Ikbala

Počeci kolonizacije delova Azije i Afrike bili su određeni uglavnom ekonomskim ciljevima. Već u XVII veku u Holandiji, Francuskoj i Engleskoj ozbiljno se razmišlja o tome da se znatno proširi ekonomski uticaj naprednih evropskih zemalja i s tom namerom osnivaju se trgovačke kompanije i u Indiji. Upravo engleska Istočnoindijska kompanija prvi put će sredinom XVIII veka stati u odbranu svojih interesa koristeći oružane snage. Proces pokoravanja i osvajanja biće nastavljen, i u drugoj polovini XIX veka Velika Britanija će trijumfalno potući islamsko carstvo Mogula (Kampanini 2011: 29–30). U tom periodu, porodice u indijskom društvu osnovni vrednosni prioritet vide u očuvanju svog tradicionalnog identiteta, ali istovremeno bivaju izložene i sve snažnijem udaru popularizacije zapadne kulture i modernog načina života. Logično je bilo očekivati da nezadovoljstvo i visok stepen antibritanskog raspoloženja postanu znatno izraženiji među muslimanskom populacijom u Indiji (Kostić 2015: 76).

Za rešenjem nastale svestrane krize počinju da tragaju i modernistički mislioci u redovima indijskih muslimana. Naravno, modernističke ideje i pokreti već duže su bili prisutni u nekim delovima arapskog sveta. U jugoistočnoj Aziji, pak, među prvim zastupnicima novog pristupa tumačenju islama, kulture i života izdvajaju se Sejid Ahmed-kan i Muhamed Ikbali. Neumorni muslimanski reformista Sejid Ahmed-kan (umro 1898) najpre se upoznaje s modernim empirijskim naukama Zapada i onda prvi put u indijskom društvu pokušava da ponudi *naučno* tumačenje islama. On je takođe

insistirao na tome da religiju ne treba mešati s politikom. Želeo je zapravo da umanjí nezadovoljstvo koje su muslimani osećali prema britanskoj vlasti i da ih ohrabri u tome da se aktivno uključe u postojeći politički sistem, odnosno da sarađuju s vladarima. Njegovu modernističku viziju dakle karakterisali su pozitivan stav prema politici britanskog kolonijalizma i ideja o nužnosti reformističkog preporoda religije.

Muhamed Ikbal (umro 1938) postaće izuzetno popularan mislilac nešto kasnije, i to u jeku masovnih pobuna indijskog društva protiv kolonijalizma. I on je verovao da islam treba obnoviti u svetlu reformističkih ideja, ali nikada nije bio sklon politici kolonizatorske vlasti. Štaviše, on je u kolonijalizmu video jedan od najvećih političkih problema muslimanskih društava. U poređenju sa Sejidom Ahmed-kanom, Ikbal je mnogo temeljnije poznao tokove zapadne misli. On se obrazovao u Engleskoj i Nemačkoj, gde je doktorirao filozofiju. Odlično je poznao savremenu zapadnu filozofiju i na njenim osnovama želeo je da izgradi savremen i dinamičan islamski pogled na svet. Njegova ideja za rešenje složene krize koju je muslimanima nametnuo kolonijalizam takođe je imala filozofsko utemeljenje. Ikbal, u stvari, poziva na obnovu religijske misli zbog toga što smatra da su muslimanska društva nekoliko stotina godina slepo sledila tradiciju i zapala u dogmatsku zamrlost. Njegove misli usmerene su ka tome da se islamskom svetu ponovo udahne život (Espozito 2002: 701). Džon Espozito s pravom ističe da Ikbal, kao pesnik, filozof, pravnik, politički mislilac, muslimanski reformator i duhovni otac Pakistana, jeste jedna od najdominantnijih ličnosti u islamu XX veka. Jer, svojim pesništvom, životom i delom, Ikbal je pokrenuo milione i nadahnuo hiljade knjiga i članaka, a kako je bio jednako popularan i među obrazovanima i među neobrazovanima, politički aktivisti i intelektualci svake vrste nastojali su da upravo njega proglaše svojim izvorom i učiteljem (Espozito 1990: 111).

Ikbal nedvosmisleno sledi filozofiju empirizma XIX veka i prihvata da empirijsko saznanje predstavlja jedini način otkrivanja spoljašnjeg sveta i realnosti. No, empiristička filozofija koja njega privlači ima dodatnu boju Bergsonove filozofske metode i zbog toga Ikbal posebnu pažnju posvećuje unutrašnjoj energiji čovekovih osećanja. Naime, Anri Bergson (umro 1941), francuski filozof i dobitnik Nobelove nagrade za književnost 1927, želeo je da intuiciju uzdigne na rang filozofske metode (Delez 2001: 5). Bergson objašnjava da je intuicija neposredno i unutrašnje saznanje života i da je zato treba razlikovati od naučnog saznanja. Međutim, on smatra da u moći instinkta treba prepoznati intuiciju i zarobljenu životnu energiju i, drugim rečima, on intuiciju poistovećuje upravo s osvešćenim instinktom (Zlopaša 2015: 65). Ni kod Ikbala, kao što ćemo kasnije videti, intuicija i unutrašnja osećanja ne mogu nipošto imati značenje uzvišenih mističkih intuicija koji-

ma se razotkrivaju tajne same realnosti. Jer Bergson i Ikbal moraju ostati privrženi empirističkom pogledu na svet i uverenju da empirijsko saznanje predstavlja vrhunac čovekove sazajne moći. Zato oni intuiciju redukuju u okvire najnižeg instinkta, koji nema vrednost naučnog saznanja.

Ikbal prvenstveno namerava da ponudi model *naučnog* tumačenja religije. Zbog toga, posebno će biti važno da on jasno definiše odnos između nauke i religije. Jer Ikbal je potpuno svestan činjenice da je upravo nauka zadala teške udarce religiji u XIX veku. On odlično poznaje sazajne osnove moderne nauke i zato se ne može očekivati da će ponuditi, poput pređašnjih muslimanskih reformista, manje-više proste odgovore na tom polju. Na početku, on ističe da u istoriji islama nikada nije postojao sukob između nauke i religije i da zato i danas muslimanska društva moraju uložiti napor da se približe naučnoj civilizaciji koja se ubrzano razvija u zapadnim zemljama. Prema Ikbalovom mišljenju, muslimanima je na tom putu nedostajala samo zdrava politička volja koja ne bi bila pod pritiskom dominantnih zapadnih interesa i kolonijalizma (Abasi 2008: 24).

Ovaj markantni muslimanski mislilac ponudio je sasvim inovativna i nesvakidašnja objašnjenja o prirodi religije, o tome da islam sadrži konačno verovesničko otkrovenje i o odnosu između nauke i religije. Najpre, on deli ukupnu istoriju čovečanstva na dva perioda: period mladodobnosti i period punoletstva. U periodu mladodobnosti, čovek nije posedovao moć naučnog razmišljanja koja bi mu dala sposobnost da samostalno upravlja prirodom. Stoga, u društvenom životu se, poput životinja, vodio nekom vrstom instinktivnog saznanja, koje nazivamo i otkrovenje. Razlika između instinkta kod životinja i čovekovog otkrovenja krije se u tome što svaka životinja, na primer svaka pčela, neposredno ima tu pojedinačnu moć rukovođenja i ona joj pomaže da nesmetano funkcioniše i živi. U slučaju čoveka pak, tu moć rukovođenja, u formi otkrovenja, dobijaju samo odabrane i duhovno snažnije osobe. Čovekovi društveni sistemi formirali su se i razvijali u svetlu otkrovenja. Prema Ikbalovim objašnjenjima, verovesnici su bili učitelji svojih društava u periodu kada čovečanstvo još nije bilo zrelo. Oni su podučavali i upućivali ljude korak po korak, kao što učenici u školi prelaze iz nižih u više razrede. I onda, kada je čovečanstvo postalo punoletno, pojavio se poslednji verovesnik, Muhamed, s konačnim otkrovenjem. Ikbal smatra da on stoji između dva sveta, starog sveta u kom je otkrovenje sadržalo uputu i novog sveta u kom nauka menja pređašnja otkrovenja. Sam verovesnik Muhamed pripada starom svetu jer svoja saznanja nije dobijao uz pomoć empirijskog iskustva i naučnih eksperimenata, već u svetlu unutrašnje sazajne moći, koju Ikbal, videli smo, poistovećuje s instinktom. Ali, s druge strane, ono čemu nas on poziva jeste novi svet. Jer verovesnik nas uči da razmišljamo o prirodi i o istoriji i da budemo privrženi univerzalnim osnovama induktivnog

razmišljanja. Drugim rečima, on ne želi da nam ponudi nikakav sistem društvenog rukovođenja koji bi se oslanjao na neku vrstu neracionalnog saznanja. Tako Ikbal zaključuje da islam, kao plod konačnog verovesničkog otkrovenja, ne samo da nije u sukobu s naukom i induktivnom inteligencijom nego čak tome vodi. Jer Muhamed, kao poslednji verovesnik, svojom pojavom obelodanjuje da je okončan period rukovođenja koje se ne temelji na induktivnom saznanju i da počinje dominacija novog saznanja, to jest naučnih i empirijskih pregnuća.

Ikbalove empirističke analize relativno davno su prevedene i kod nas i dugo su se čitale, učile i s radošću prihvatale kao briljantan izvor naprednog islama. U Ikbalovoj izuzetno popularnoj knjizi *Obnova vjerske misli u islamu*, koju je preveo Mehmed Arapčić, tako smo čitali:

Za vrijeme mladodobnosti čovječanstva, psihička energija izaziva ono što ja nazivam vjerovjesnička svijest. [...] Međutim, pojavom razuma i kritičke sposobnosti, život u svom vlastitom interesu zabranjuje formiranje i razvoj neracionalnih načina svijesti kroz koje teče psihička energija ka prošloj fazi čovjekove evolucije. Čovjekom su prvobitno vladali strast i instinkt. Induktivno rezonovanje, koje jedino čini čovjeka gospodarom svoje sredine, jedno je ostvarenje i kad jedanput postoji, mora se pojačavati, sprečavajući razvoj drugih kategorija svijesti. Bez sumnje, antički svijet je stvorio velike filozofske sisteme u vrijeme kada je čovjek bio relativno primitivan i više ili manje rukovođen sugestijom. Ali ne treba zaboraviti da ova konstrukcija sistema u starom vijeku bijaše djelo apstraktne misli, koja nije mogla preći sistematizaciju maglovitih tradicija i religioznih vjerovanja i ne daje nam nikakav oslonac za konkretne situacije života (Ikbal 1979: 96).

U kontekstu svojih čudnih objašnjenja o prirodi konačnog religijskog otkrovenja i o odnosu između religije i nauke, Ikbal ovde formuliše jednu moguću kritiku svog stava i daje odgovor na nju. Kritika bi glasila: u skladu s navedenom analizom, pre verovesnika Muhameda ljudi nisu imali moć nikakve vrste racionalnog i deduktivnog razmišljanja, međutim, to nije ispravno zbog toga što su još u helenističko doba utemeljene briljantne filozofske škole naprednog racionalnog razmišljanja. Ikbal odgovara da on pod pojmom razum ne misli na čisti filozofski razum kojim možemo prosuđivati o univerzalnim i uzvišenim načelima postojanja, bez potrebe za empirijskim podacima i eksperimentima. Njega, kao sledbenika empirizma, isključivo zanima induktivni razum (Ahmad Bhat 2011: 44), a to je razum koji je prisutan u empirijskim naukama i koji nije bio korišćen pre pojave islama, kako to Ikbal naravno pogrešno tvrdi.

Bilo kako bilo, Ikbal hrabro insistira na tome da nakon verovesnika Muhameda i njegovog konačnog otkrovenja naučnu vrednost ima samo empirijsko saznanje. Nijedno drugo saznanje, osim empirijskog, više ne može biti moć kojom će se otkriti realnost, odnosno voditi čovekov individualni i društveni život. Naravno, Ikbal pod uticajem Bergsona veruje da se i dalje ne sme opovrgnuti mogućnost drugačijih kategorija saznanja, kao što je unutrašnje opažanje. Međutim, za Ikbala, ta unutrašnja saznanja više nisu merilo istine i realnosti, što znači da ona ne otkrivaju objektivni svet i više ne mogu uticati ni na čovekov individualni i društveni život. Drugim rečima, sve do perioda pojave verovesnika Muhameda religijsko saznanje, kao jedna vrsta unutrašnjeg saznanja koje je objavljeno ljudima u formi pojmova i reči, ključno je uticalo na model čovekovog života. Nakon Muhameda pak religijsko saznanje postaje samo jedan vid unutrašnjeg iskustva koje, poput svih drugih empirijskih podataka, mora biti predmet *naučnih*, to jest empirističkih, kritika i analiza.

Vratimo se prevodu Ikbalove uticajne knjige i nastavimo s čitanjem:

Vjerovjesnik islama stoji, izgleda, između starog i sadašnjeg svijeta. Po porijeklu njegove objave, on pripada starom svijetu, po duhu njegove objave, on pripada savremenom svijetu. U njemu život nalazi druge izvore svijesti koji odgovaraju njegovoj novoj orijentaciji. Rođenje islama je rođenje induktivne inteligencije. U islamu, vjerovjesništvo postiže svoje savršenstvo otkrivajući nužnost svoga sopstvenog ukidanja. Ovo obuhvata duboku koncepciju da život ne može biti držan zauvijek pod kontrolom; da bi se postigla puna svijest o sebi, čovjek mora biti konačno vraćen svojim vlastitim izvorima. Ukidanje svećenstva i nasljednog kraljevstva u islamu, konstantan poziv u *Kuranu* na razum i iskustvo, i važnost koju on pripisuje prirodi i istoriji kao izvorima ljudske svijesti, jesu različiti aspekti iste ideje konačnosti (Ikbal 1979: 96–97).

Ovde se verovatno nećemo moći otrgnuti utisku da čitamo novu verziju Kontovog popularnog stava o tome da teološki način razmišljanja postaje prošlost i da ga zamenjuje naučni način razmišljanja. Naravno, tu ideju možda ne treba sagledati kao originalno delo O. Konta ništa više nego kao izraz opšteg raspoloženja i prevladavajućeg saznajnog usmerenja u XIX veku i čak kasnije (Žažar 2008: 192). Ikbal nastavlja da piše u svom posebnom i izrazito reformističkom stilu:

Ova ideja, međutim, ne znači da je mističko iskustvo, koje se kvalitativno ne razlikuje od vjerovjesničkog iskustva, sada prestalo da postoji kao bitna činjenica. *Kuran* stvarno gleda u isto doba i *enfus* (ja) i *afak*

(svijet) kao izvore saznanja. [...] Ideja okončanja [verovesničkog otkrovenja], prema tome, ne bi bila shvaćena tako da ukazuje na to da je konačna sudbina života potpuno ukidanje emocije snagom razuma. To ne bi bilo ni moguće ni poželjno. Intelektualna vrijednost ove ideje je u tome što ona teži da stvori jedan nezavisni kritički stav prema mističkom iskustvu stvarajući uvjerenje da je svaki lični autoritet, pozivajući se na natprirodno porijeklo, završio u istoriji čovjeka. [...] Mističko iskustvo, ma kako ono bilo neuobičajeno i nenormalno, treba biti gledano od strane muslimana kao savršeno prirodno iskustvo, koje dozvoljava kritičko ispitivanje kao i drugi aspekti čovjekovog iskustva (Ikbal 1979: 97).

Pod snažnim uticajem dominantnog empirizma, Ikbal se dakle ne libi tvrditi da religijsko saznanje nije ništa drugo do lična unutrašnja osećanja, koja su korisna samo zato što je osoba zahvaljujući njima emotivno snažnija. Prema njegovom mišljenju, religijsko saznanje više ne prikazuje ni istinu ni put ka njoj. Jer je danas samo empirijsko saznanje konačno merilo svih naših vrednovanja i sudova.

Ovde postaje jasan i Ikbalov stav o *idžtihadu* kao osnovnom predmetu naše rasprave. On, naime, svakako prihvata da posle smrti verovesnika Muhameda praktične putokaze u verskom životu možemo odrediti *idžtihadom*. Međutim, *idžtihad* kod njega ne može značiti to da iščitavamo *Kuran* i verovesnikova predanja s ciljem da u njima pronađemo praktične propise islama. Jer religijsko saznanje, kao što smo rekli, nema kognitivnu vrednost. Otuda, praktične propise islama ne sadrže religijski tekstovi, već različite discipline modernih nauka, kao što su medicina, ekonomija i moderna politička nauka. U njima treba pronaći praktična rešenja našeg verskog modela života i u skladu s njima moramo ponuditi nova, *naučna*, tumačenja *Kurana* i *suneta*. Ovde je značajno prisetiti se da se empirijskim saznanjima pridaje značaj i u tradicionalnom *idžtihadu* prilikom analize predmeta verskih propisa, dok se sami propisi moraju pronaći u osnovnim verskim tekstovima. Međutim, ovde nam, prema Ikbalovoj definiciji *idžtihad*a, empirijske nauke ne pomažu samo u tome da se bolje i stručnije upoznamo s predmetom nekog propisa, nego one jesu i jedini izvor samih verskih propisa. Ovom pitanju još jednom ćemo se vratiti na sledećim stranama, nakon detaljnije kritike Ikbalove teorije o odnosu između nauke i religije.

Problem sukoba između nauke i religije Ikbal je u stvari rešio tako što je isključio svaku mogućnost da one dođu u međusobni dodir. On religiju prihvata i ceni kao saznanje koje je samo pre dominacije nauke moglo da odredi čovekove individualne i društvene smernice. Nakon pojave verovesnika Muhameda pak religija više nema nikakvu ulogu u usmeravanju čovekova života. Zato se Ikbalov model rešenja ovog problema svodi zapravo na to da

žrtvujemo religijsko saznanje i da prihvatimo primarnost empirističke nauke (Parsania 2001: 339). A s tim se očigledno ne mogu pomiriti oni koji u religijskom saznanju vide najuzvišeniju kategoriju intuitivnog znanja. Jer oni tvrde da religijsko saznanje jeste božja intuicija i najneposrednije opažanje realnosti s one strane svih racionalnih i empirijskih saznanja, te da kao takvo dobija formu pojmova i reči i biva objavljeno ljudima s porukama o blaženstvu i o ispravnom životu. I zaista, ogromna je i nepremostiva razlika između toga da otkrovenje smatramo najvažnijim izvorom izvesnog saznanja i da ga redukujemo na nivo psiholoških iskustava verovesnika. Ta dva oprečna modela ilustruju svu složenost intelektualnog sukoba između tradicionalnog i modernističkog pristupa razumevanju suštine otkrovenja (Halilović, M. 2015a: 80). Markantni Morteza Motahari, kog smo i ranije spomenuli, oštro kritikuje Ikbalovu teoriju: „Nažalost, neispravne su mnoge osnove ove filozofije. Glavna kritika glasi: ako ova filozofija bude ispravna, ona neće značiti samo to da više nisu potrebni novo otkrovenje i novi verovesnik, već će značiti da nam apsolutno nije potrebno nikakvo verovesničko otkrovenje. I to iz razloga što sada empirijski razum zauzima mesto otkrovenja i upućuje nas. Ako ova filozofija bude ispravna, onda će ona biti filozofija okončanja vere, a ne samo okončanja otkrovenja. Znači, želelo se reći da se islamsko otkrovenje pojavilo samo s ciljem da se obznane kraj epohe religije i početak epohe razuma i nauke” (Motahari 2013: 187).

Šta onda zaista znači to što je verovesniku Muhamedu objavljeno konačno i poslednje religijsko otkrovenje ako se Ikbalova analiza pokazala neispravnom? Odgovor na to pitanje ovde, naravno, želimo da formulišemo u skladu sa saznajnim stadijumom tradicionalnih naučnih disciplina u islamu. Naime, verovesničko otkrovenje jeste sveto i božje saznanje koje prevazilazi sva ograničenja racionalnih i empirijskih znanja. Njime verovesnik ne donosi ljudima samo saznanja koja bi oni inače mogli otkriti svojim pojmovnim naukama, već nas poučava nečemu što ljudi nikada ne bi samostalno mogli da shvate. U *Kuranu* o tom aspektu verovesnikovog učenja iščitavamo: „... i da vas nauči ono što ne biste znali” (*Kuran* II: 151). Otuda, to što je Muhamed poslednji verovesnik nipošto ne znači da čovečanstvo nakon njega može toliko napredovati da više ne oseća potrebu za religijskim saznanjem. Jer do nekih uzvišenih istina čovek nikada ne može doći sam, bez svetlosti verovesnikovog znanja. A to znanje, koje se dobija neposredno od Boga, jeste uistinu plod žrtvovanja sebe, unutrašnje ljubavi, napredovanja i tajnovitih ontoloških promena verovesnikovog bića koje dospeva do poslednje faze duhovnog uspinjanja. U poslednjoj univerzalnoj fazi, to jest u svetu božjih imena koji obuhvata brojne stepene dodatnog usavršenja, verovesnik preuzima na sebe odgovornost da upućuje i predvodi društvo u skladu sa svojim duhovnim položajem u tom svetu. Verovesnik Muhamed je prošao kroz sve

te stepene završnog duhovnog uzdignuća i upoznao sva božja imena. Došao je do samog vrhunca ontološkog napretka. Njega zato treba smatrati univerzalnom manifestacijom najuzvišenijeg i najvećeg božjeg imena. Nakon njega, nijedna nova istina ne može biti razotkrivena jer on je otvorio kapije svih nebesa. Otuda, kada se on pojavio u ulozi verovesnika, to je značilo da posle njega ne možemo očekivati nikakav viši stepen, niti savršeniji šerijat. On je poslednji verovesnik i njegovim šerijatom okončano je verozakonodavno otkrovenje. Drugim rečima, svi predstavnici tradicionalnog saznanog stadijuma islama čvrsto veruju da je verovesnik Muhamed doneo saznanja i putokaze kojima se osvetljaju sva vremena i koji su ljudima uvek potrebni. On ljudima otkriva puteve ka svim nebesima i istine koje čovek nikada ne bi detaljno shvatio niti empirijskim, niti racionalnim saznanjem. Motahari o tome piše: „Muslimanski mistici su došli do zaključka da je verovesništvo okončano zbog toga što su odjednom otkriveni svi individualni i društveni čovekovi stupnjevi i ceo put koji čovek treba da pređe. Kasnije, sve što čovek bude shvatio neće biti ništa povrh toga. I zato neće imati drugog rešenja nego da bude sledbenik. *Pečat verovesništva* je onaj ko je stavio pečat na sve stupnjeve. Nijedan stupanj nije ostavio, a da ga sam nije osvojio. Upravo to treba smatrati merilom okončanja verovesništva, a ne kojekakve ideje o racionalnom i empirijskom razvoju društva” (Motahari 2013: 176–177).

Napokon, možemo se vratiti definiciji *idžtihada* kod Ikbala i nedvosmišleno zaključiti da on u *idžtihadu* prepoznaje obuhvatan naučni proces, ali pritom misli na empirističku nauku. Naime, prema njegovoj inovativnoj ideji o okončanju religijskog otkrovenja, *Kuran* i verovesnikova predanja gube kredibilitet kao samostalni izvori *idžtihada*. *Mudžtehid* neće moći da odredi verski propis tako što će utvrditi da je sadržaj tog propisa obznanjen snagom verovesnikovog otkrovenja i objavljen u formi predanja. Isto naravno važi i za predanja u kojima je zabeleženo da je verovesnik počinio određeno delo, odnosno da je odobrio delo koje je počinjeno u njegovom prisustvu. *Mudžtehid*, shodno Ikbalovom mišljenju, svoj sud i *fatvu* mora odrediti prema empirijskim saznanjima i u skladu s induktivnom naučnom metodom (Kašmiri & Kiašemšaki 2012: 73). I u tom slučaju, jasno je da proces *idžtihada* znači to da se sledi i sluša moderna nauka, te da se na osnovu nje određuju verski propisi.

Ne možemo ovde ne primetiti da ovakva prekomerna očekivanja od moderne nauke jesu u stvari direktan rezultat maštovitih i neosnovanih želja predstavnika empirističke nauke XIX veka da samostalno odrede i organizuju sve društvene vrednosti i sve ono što čovek treba, odnosno ne treba, da čini. No, ubrzo su na samom Zapadu shvatili da moderna nauka nipošto nema takvu saznanju moć.

Nužnost vraćanja sebi i idžtihad kod Šarijata

Rani muslimanski reformisti, sa željom da što stručnije upoznaju Zapad, prvenstveno su bili usredsređeni na zadivljujuće rezultate zapadnih zemalja u oblasti modernih empirijskih nauka. Odvažnost u izučavanju prirode bila je osnovna karakteristika prvog perioda muslimanskog reformizma. Kasnije, kako se na Zapadu razvija klasična sociologija, tako i znatiželja za ovom naučnom disciplinom sve više postaje primarna odlika modernističke inteligencije u muslimanskim društvima.

Nužnost vraćanja sebi u uslovima dominantnog samootuđenja muslimana i njihove opčinjenosti Zapadom bilo je jedno od popularnih socioloških pitanja koje se postavljalo s ciljem da se ponovo razmišlja o ispravnom tumačenju islama i njegovog društvenog položaja. Tako se želelo oštro suprotstaviti i sve uticajnijim ateističkim tokovima u novim muslimanskim društvima, odnosno misliocima kojima je jedina društvena misija izgleda bilo to da se permanentno sukobljavaju s religijom i da se obrušavaju na osnovna religijska uverenja. U kontekstu upravo takvih socioloških diskusija, Šarijatijeve misli i dela privlače pažnju najširih masa iranskog društva krajem pedesetih godina XX veka i potiskuju u drugi plan sve ostale tokove muslimanskog reformizma u Iranu.

Ali Šarijati je rođen u istočnom Iranu 1933. u uglednoj učenjačkoj porodici. Njegov otac, Muhamed Taki Šarijati, bio je poznati verski učenjak i komentator *Kurana* s posebnim reformističkim idejama. Uz njega je Ali odrastao i očevi pogledi značajno su odredili osnovne smernice sinovljevog naučnog života. Ali Šarijati stiže veliku slavu nedugo nakon povratka iz Pariza, gde se kratko zadržao, 1964. godine. Ubrzo će postati najpopularniji predavač na Univerzitetu u Mašhadu i omiljeni govornik na velikim verskim svečanostima u organizaciji univerzitetske zajednice. Često je odlazio i u Teheran i tamo držao predavanja. Od 1965. godine, kao nezavisan mislilac, obraća se javnosti u novoformiranoj instituciji Hoseinije Eršad u prestonici i njegova predavanja tu dobijaju uticaj nesagledivih razmera u najširim narodnim masama (Sachedina 1990: 190–194).

Šarijati je često govorio o problemima muslimanskih društava koja su opčinjena Zapadom i o potrebi da se ona vrate sebi. Njegov glasan poziv odzvanjao je društvom u kom je islam bio prisutan nekoliko stotina godina kao ključna vrednost u srcu društvenog života. On poziva ljude da se vrate islamu, da se oslone na sebe, na islamsku kulturu i na *jedino svoje* što je Irancima sigurno bilo najbliže. Nesumnjivo, snažan religijski sadržaj Šarijatijevih poruka uzrokovao je oduševljenje najširih slojeva vernika u periodu kada su se sve više osećali kulturološki pritisci zapadnog modernizma. Njegove ideje bile su posebno privlačne i za one vernike koji su bili reformistički nastrojeni

i koji su tragali za inovativnim modelima tumačenja religije, nezadovoljni klasičnim i filozofskim pristupom baštinika tradicionalnih naučnih disciplina islama. I tako, Šarijatijeva odbrana vere postaje jedan od najinteresantnijih i najpopularnijih modela mišljenja u tom periodu.

Međutim, nisu svi pozivi i povici s transparentnim religijskim sadržajem nužno utemeljeni na izvornim principima saznanog stadijuma religije. Zato Šarijatijevu poruku da je potrebno vratiti se islamu ovde želimo podvrgnuti detaljnijoj analizi. Ako ona zaista ne pripada kategoriji reformističkih ideja, onda će njeno značenje biti to da je potrebno vratiti se religijskoj tradiciji koja je objavljena s nebesa i koja čoveka upućuje na stazu duhovnog uspinjanja ka Bogu. Otuda, ta religijska tradicija u sebi sadrži propise o svim promenljivim i nepromenljivim aspektima čovekovog života. Da li se navedenom porukom uistinu želelo to kazati ili je moguće da se polazilo od nekih modernističkih pogleda na islam? Da bismo ponudili utemeljen odgovor na ovo pitanje, moramo najpre jasnije shvatiti u kojoj saznoj platformi opčinjenost Zapadom i samootuđenje postaju predmet sve učestalijih savremenih rasprava.

Fenomen opčinjenosti Zapadom može se naravno analizirati iz različitih sazajnih perspektiva. Široka rasprava o tome pokrenuta je pre Irana u mnogim drugim zemljama trećeg sveta. No, ono što je poticalo aktivne i učene članove svih tih društava da govore o svakodnevnom negativnim posledicama ovog fenomena nije bio samo kolonijalizam kao početni uzrok krize, već i sasvim novo usmerenje sociologije u XX veku. Šta time želimo da kažemo? Sociologija XIX veka još je na neki način bila pod uticajem racionalnih i religijskih saznanja iz predašnjih perioda i zato su sociolozi tvrdili da, u ulozi modernih proroka, mogu spoznati tokove cele istorije. U svojim naučnim delima oni su pisali o istoriji čovečanstva od samog početka pa sve do poslednje faze razvoja civilizacije. Naravno, sociolozi u XIX veku razlikovali su se međusobno po mnogo čemu, ali ono što im je bilo zajedničko jeste to što su svi sagledavali istoriju kao jednu pravu liniju. Istorija celog čovečanstva imala je isti početak i razvijala se istom putanjom koja je vodila ka modernom zapadnom društvu, i to je bio vrhunac civilizacijskog razvoja. Prema tome, svako društvo ima obavezu da se kreće ka zapadnoj civilizaciji, a Zapad mu na tom putu mora pomoći popularizacijom svojih civilizacijskih dostignuća.

Po isteku XIX veka, sasvim brzo postaju očigledni nedostaci empirističkog saznanja i sva ispražnjenost maštovitih ideja ranijih sociologa. Umesto da se sva društva i kulture smatraju jednakima i da se njihov razvoj sagledava u vidu samo jedne prave linije, sada se svako društvo promatra tako što se primarni značaj pridaje njegovoj posebnoj društvenoj strukturi. Ova fundamentalna promena u oblasti sociologije ohrabrila je uticajne mislioce u zemljama trećeg sveta da odlučno prestanu da, u analizi odnosa između Istoka

i Zapada, blagodatni civilizacije i pomoć traže samo na jednoj strani, te da se napokon usredsrede na kulturološke odlike i potencijale svojih naroda. Oni sada počinju da razmišljaju o novim modelima razvoja u skladu s potrebama svoje kulturološke platforme i o ozdravljenju društva u svetlu vlastitih mogućnosti i društvenih i ekonomskih bogatstava. Ponosno se vraćaju sebi.

Usredsredimo se ponovo na diskusiju koju smo ostavili otvorenom. Kada se poručuje da je potrebno vratiti se sebi, šta je zaista to čemu se moramo vratiti? Odnosno, šta je čovekov istinski identitet od kog se on ne bi smeo otuđiti? Naš odgovor zavisiće od analitičkog polazišta koje smo odabrali:

1. Zapad možemo vrednovati prema filozofskim i sazajnim principima moderne zapadne misli. Tada ćemo uočiti da se moderni Zapad otuđio od božje intuicije i da se danas zanemaruju metafizički aspekti čovekovog bića i univerzuma. S druge strane, prisetićemo se i značaja čovekove primordijalne duše, koja zapravo jeste manifestacija svih višnjih božjih imena. I tako zaključujemo da potreba da se vratimo sebi znači da se moramo vratiti iskonskom licu svoje duše, koje je okrenuto ka uzvišenim nebesima, i sprovoditi u svom životu sve praktične norme božje tradicije. Shvatićemo, u stvari, da su se otuđile od sebe i od odgovarajućeg sazajnog i civilizacijskog stupnja ne samo osobe u istočnim društvima koje su opčinjene Zapadom nego i sami članovi modernih zapadnih društava. I jedne i druge treba pozvati da se upute ka istom cilju kom streme njihove duše, a tome vodi putanja religijskog sazajanja i uzvišenih intuicija.
2. Zapad i fenomen opčinjenosti Zapadom takođe mogu biti predmet isključivo sociološke analize, koja se temelji na našim empirijskim sazajnjima. U tom slučaju, moramo znati da moderna sociologija XX veka nipošto nema moć da prosudi da li su i u kojoj meri različite kulture i civilizacije usklađene s istinom. Jedini sud novih sociologa jeste to da sve kulture i civilizacije treba poštovati kao rezultate čovekovog napora i volje, to jest da im se treba vratiti i pomoći da opstanu upravo zato što su predmet našeg slobodnog izbora.

Ova poslednja sazajna platforma usmerena je isključivo na zemlju i na prirodu. A kako prirodni svet nema stalnu formu, već se uvek menja, tako i oni koji zauzimaju ovaj stav ne žele ništa što bi bilo stalno, sveto i što bi prevazilazilo svakodnevne i permanentne promene. Štaviše, oni smatraju da bi promenljivoj prirodi čoveka i društva nužno štetio svaki fenomen koji bi bio nepromenljiv i stalan. Drugim rečima, zdravo društvo je prema njihovom mišljenju samo ono društvo u kom se različiti sistemi uvek menjaju sledstveno promenama u čovekovoj volji i njegovim zahtevima.

U okvirima moderne sociološke analize, dakle, čoveka i društvo treba posmatrati kao realnosti koje se uvek kreću. Stoga, kada se govori o pojmovima kao što su razvoj i napredak, nipošto ne treba pomisliti da se njima želi doći do jednog određenog cilja. Ono što se želi postići jeste to da prevaziđemo sadašnje stanje i da se krećemo ka novom stanju, koje će i samo morati da nestane čim se ustanovi. Samim tim, čovek i društvo zapadaju u samoootuđenje onda kada ne budu mogli da nastave da se kreću i da se menjaju.

Posebno je zanimljivo ispratiti kako noviji muslimanski reformisti tumače islam u ovakvoj saznajnoj platformi sociologije XX veka. Najpre, oni izuzetno jednostavno i privlačno podsećaju da je islam napredna religija koja će večno trajati. Islam je takav, prema njihovoj oceni, zato što se uvek menja u duhu vremena i što nije ograničen nikakvim stalnim okvirima zbog kojih ne bi mogao uvek da bude nov i savremen. Šarijata nas uči da je islam zapravo revolucija koja nikada ne prestaje:

Opasnost o kojoj govore pronicljivi i dalekovidni mislioci iz novijih vremena krije se u tome da duh jedne revolucije, nakon perioda učvršćenja u svom društvenom i istorijskom kontekstu, prestane da se kreće, da postane konzervativan i da se čak nazadno opire napretku društva. Drugim rečima, svaki pokret posle određenog vremena počinje da se poništava u formi institucije. [...] Poučen ovim naučnim i istorijskim iskustvom, jedan slavni revolucionarni mislilac iznosi teoriju o *stalnoj revoluciji*. Jer, misaona i revolucionarna škola ne bi smela da postane konzervativna institucija. Ključnu i sudbonosnu pomoć u tome pruža nam – *idžtihad*. On u islamu ima ulogu stalne revolucije (Šariati 1979: 15).

Šarijata ovde objašnjava da se praktični propisi i norme formulišu i sprovode s ciljem da se odgovori na potrebe posebnog društvenog i istorijskog konteksta jedne revolucije. Otuda, kako vreme bude prolazilo, postaće štetno insistirati na istim praktičnim rešenjima jer će se tako pokret obesmisлити i zaustaviti. Sve pozitivne strane jedne revolucije tada odjednom dobijaju u društvu ulogu remetilačkog i unazađujućeg elementa. Tako, već sada možemo nagovestiti da Šarijatijev poziv da se vratimo sebi i islamu predstavlja novu verziju modernističkog tumačenja islama, prema kojoj svaka božja svetost i racionalna stabilnost bivaju isključene iz religijskog saznanja. Religijsko saznanje, prema tom tumačenju, dobija istu vrednost kao i naša empirijska saznanja koja se menjaju zajedno s promenom njihovih materijalnih predmeta (Hosropanah 2003: 43–44). No, ovaj pristup treba detaljnije analizirati i takođe shvatiti koju ulogu ima *idžtihad*, kao osnovni predmet naše rasprave, u metodologiji razumevanja islama u smislu religije koja je uvek nova i čije se norme i propisi moraju permanentno menjati.

Šarijati ističe da upravo *idžtihad* daje religiji moć da se menja. Jer, prema njegovom mišljenju, *idžtihad* ne ostaje zarobljen u izumrlim osnovama i tradicijama koje ne mogu trajati ma koliko ih mi svakodnevno čitali i iznova komentarisali. *Idžtihad* je obuhvatan naučni pokret koji uporedo s neprekidnim razvojem nauka svakog trenu ima nov duh i nov život (Babolhavaeđi 1999: 191). On piše:

U svetlu *idžtihada*, kao najbriljantnije odlike naučne i dogmatske vitalnosti islama, nije postojala mogućnost da islamska misao ostane okamenjena u nepromenljivim okvirima vremena i da verski pogledi i propisi dobiju formu ustajalih tradicija, nasleđenih uverenja, ponavljajućih obreda i rasprava bez duha. Štaviše, zbog *idžtihada* islam nije prestao da se kreće na stazi promenljivih ekonomskih i društvenih uslova, u kojima se stalno rađaju nove životne potrebe i zahtevi. Nije se otuđio od novih vremena i novih podloga, već je uvek bio u pokretu, u procesu usavršavanja, razvijajući se i obogaćujući se kroz istoriju. [...] Čvrsto verujem da ono što je zaustavilo kretanje islama u vremenu i što je bilo uzrok tome da islamska kultura i pogledi postanu zastareli i okamenjeni jeste – smrt duha *idžtihada*. [...] *Idžtihad* označava slobodno i samostalno naučno pregnuće s ciljem naprednog razumevanja svih aspekata islama i njegove ponovne obnove u razvojnim pogledima učenih *mudžtehida* koji poznaju svoje vreme. *Idžtihadom* se otkrivaju njegova brojna značenja i isprepletene dubine koje u sebi skriva jezička slojevitost svete knjige i koje, poput same prirode, u svakoj pojavi pokazuju svoje novo lice. Napokon, u skladu s napretkom čovekove misli i nauke, tako se neprestano pronalaze u islamu nove istine, kao i novi propisi i pravne norme sledstveno promenljivim potrebama i reorganizaciji osnovnih i sporednih institucija različitih društvenih sistema, a sve na tragu razvoja istorije i izvesnog prosperiteta ljudske zajednice. Stoga, treba reći da je *idžtihad* osnovni uzrok stalnog pokreta, života i obnove kulture, duha i naučnih i pravnih sistema islama u svim promenljivim epohama (Šarijati 1979: 9).

U ovim zapažanjima Šarijati nas uverava da upravo *idžtihad* može spasti veru i biti uzrok da islam ne doživi krah posle svih civilizacijskih pobeda. Ali, *idžtihad* zato mora dati *mudžtehidu* moć da konstantno menja verske propise i tradicije u skladu s novim društvenim potrebama i kontekstima. *Mudžtehid* tako neće dozvoliti da islam ostane zarobljen u okvirima neke stalne forme određene tradicije ili propisa. Zanimljivo je uočiti da prema ovom analitičkom pristupu uzrok sunovrata religije kao revolucionarnog pokreta nisu zli lideri koji zloupotrebljavaju političke ideale te religije. Štaviše, slabljenju religije ne doprinosi ni diskreditovanje doktrinarnih i praktičnih

načela religije koja su vernici odlučno branili svim intelektualnim snagama nekoliko stotina godina. Ne, nego će religiju poraziti ni manje ni više nego dominacija i utemeljenje samih tih načela. Poraziće je verska načela, uverenja i propisi koji su krajnje savršeno formulisani i izloženi u naučnim delima slavni predašnjih predstavnika muslimanske mističke, filozofske i pravne baštine. Jer cela ta briljantna baština, koja je plod napredne misli ranijih učenjaka i *mudžtehida*, ipak je uslovljena minulim kulturološkim, ekonomskim, političkim i društvenim kontekstima. Stoga, nju danas ne treba braniti niti dozvoliti da postane dominantna iz prostog razloga što živimo u drugačijim i novim istorijskim i društvenim uslovima (Fasihi 2007: 19–20). Šarijati smelo razvija svoju izrazito reformističku metodologiju razumevanja islama:

Ne znam da li će biti neumesno da ponudim reformu islamoloških principa i misaonog i pravnog *idžtihada*. [...] Osnove koje su učvrstili predašnji verski učenjaci, teolozi i pravници svakako jesu bile izuzetno napredne u svom vremenu i čak se njima trebalo ponositi. Međutim, zašto to ne bismo promenili, reformisali, odnosno usavršili u skladu s intelektualnim i naučnim razvojem i duhovnim i društvenim napretkom čovečanstva? Samo fanatizam i intelektualna zarobljenost u predašnjim vekovima mogu nas dovesti do tog krutog i suvoparnog stava. A duh *idžtihada* apsolutno je u suprotnosti s takvom vrstom dogmatizma i slepog verovanja, naročito kada su posredi osnove i metode *idžtihada*, koji se nužno mora menjati i usavršavati zajedno s razvojem društva i čovekovih misli (Šariati 1977: 200).

Šarijati očigledno namerava da ponudi inovativno tumačenje tradicionalnih izvora *idžtihada* u šiitskom islamu, kom pripada. U tom sazajnom ambijentu, *idžtihad* je definisan kao naučno pregnuće s ciljem da se praktični propisi pronađu u jednom od četiri izvora, a to su: sveta knjiga, predanja (*sunet*), konsenzus i razum. O značaju *Kurana* smo već govorili, kao i o tome da *sunet* obuhvata sve ono što su kazali i učinili verovesnik i šiitski *imami*, odnosno svako delo koje su drugi počinili u njihovom prisustvu a koje su oni prećutno odobrili. Konsenzus u šiitskoj pravnoj školi ne tumači se kao opšta saglasnost svih učenjaka ili ljudi iz jedne generacije, odnosno iz jednog vremena, o određenom propisu. Naime, konsenzus ovde označava samo onu opštu saglasnost koja jasno pokazuje da su ti ljudi i učenjaci imali u rukama zapisani *sunet* koji obrazlaže neki propis, a koji nije sačuvan do našeg vremena. To znači da konsenzus nipošto nije samostalan izvor koji se može koristiti nezavisno od *Kurana* i *suneta*, već da je kredibilan isključivo kao znak kojim otkrivamo da je određeni propis bio obrazložen u *sunetu*. Podsetićemo se da smo na prethodnim stranama takođe ustanovili da razum, kao izvor *idžtiha-*

da, označava sasvim izvesne racionalne dokaze iz kojih možemo izvući verske propise, nekada uz pomoć dodatnog verskog suda, a nekada čak i bez toga. Naravno, ovde je korisno dodati da *mudžtehid* nužno koristi razum i kao svetiljku kojom ispravno prepoznaje *sunet*. Samo preciznim racionalnim analizama *mudžtehidi* mogu da provere istinitost predanja, da ih klasifikuju i da razotkriju njihov sadržaj, odnosno da otklone moguće nesuglasice koje se prikazuju u prvi mah prilikom upoređivanja različitih verskih tekstova. Jer autentičnost predanja uvek treba proveriti, što znači da *mudžtehid* nesumnjivo mora potvrditi da je predanje zaista originalno u sadašnjoj formi ili je pak izmenjeno dok je prenošeno do danas (Halilović, T. 2015: 6).

Šarijati želi da pokaže da ga spomenuti izvori *idžtihada* ne sputavaju u nameri da proces *idžtihada* poistoveti s promenljivim dostignućima moderne nauke. On zato nudi nova tumačenja sva četiri spomenuta izvora. Maločas smo videli kako on sasvim jasno ustanovljava da je simbolički jezik najznačajniji element religijskog otkrovenja i *Kurana* i da nam „isprepletene dubine koje u sebi skriva jezička slojevitost svete knjige” omogućavaju da kuranske poruke uvek iznova uskladimo s čovekovim promenljivim dostignućima. U istom stilu on o *sunetu* piše:

Ja u *sunetu* uočavam treći elemenat, pored verovesnikovih kazivanja i delovanja. Iako to ranije nisu spominjali, ipak to je svakako obuhvatnije, trajnije i univerzalnije od druga dva elementa. A to je verovesnikova metoda, koju on sprovodi da bi realizovao svoju verovesničku misiju i promenio društvene sisteme i institucije, odnosno da bi izveo misaone promene i revoluciju u društvenim tradicijama i u načinu vođenja zajednice (Šarijati 1982: 58).

Šarijati zapravo nije formulisao toliko obuhvatnije i trajnije značenje *suneta* koliko je ponudio sasvim novo tumačenje ovog izvora *idžtihada*. On naime želi da otkrije univerzalan duh verovesnikovih reči i dela i to vidi u verovesnikovoj nameri da plemenski društveni sistem promeni u sasvim napredno društvo. Šarijati veruje da se *mudžtehidi* moraju pridržavati upravo ovog duha *suneta* i da u tom slučaju nikada neće ostati zarobljeni u spoljašnjim formama verovesnikovih reči i dela, koje su nesumnjivo uslovljene minulim društvenim kontekstima i potrebama. Drugim rečima, *sunet* ne može biti kredibilan izvor *idžtihada* svojim sadržajem jer je on zastareo.

Neki zaključci modernističkih modela tumačenja islama i *idžtihada* toliko su začuđujući i nekompatibilni da se lako može uočiti da ni najekstremniji muslimanski reformisti ne bi mogli da prihvate sve njihove konsekvence. Navedena definicija *suneta* svakako u tom pogledu može poslužiti kao transparentan primer. Napokon, o poslednja dva izvora *idžtihada* Šarijati piše:

Umesto razuma i konsenzusa predlažem da dva izvora budu nauka i vreme. [...] Jer, zapravo šta znači razum kada se koristi ovako uopšteno? Dekart je govorio da je razum kapital koji je jednako podeljen među svim zdravim ljudima. [...] Nauka mora biti osnova u svakom istraživačkom radu, pa i u *idžtihadu* koji odista jeste praktičan proces. Kada kažemo nauka, mislimo na sve humanističke i prirodne discipline, kao što su fizika, hemija, medicina, geografija, astronomija, antropologija, sociologija, ekonomija, matematika, psihologija, političke nauke, pravne nauke i istorija. One *mudžtehidu* pomažu u svakom njegovom pojedinačnom *idžtihadu* i u tome da tačnije otkrije istinu, versku normu i praktični propis. Nužnost takvog pristupa danas se oseća, u slučaju savremenih *mudžtehida*, više nego ikada ranije. I očito vidimo koliko može biti tragično kada se oni toga ne pridržavaju. [...] Razum svi imaju i zasigurno naši *mudžtehidi* su razumni. Rade po svom razumu, ali to ne donosi rezultate. *Idžtihadu* je potrebna nauka. Svako pitanje u islamskom pravu, odnosno svaki verski propis, jeste pitanje za neku posebnu naučnu disciplinu i u toj disciplini treba saznati šta islam o tome kaže. To je *idžtihad*.

Četvrti princip je vreme. Naime, konsenzus verskih učenjaka i pravnika ne može izroditi potpunu naučnu izvesnost. Moguće je da o nekom pitanju svi budu saglasni, a da svi pogreše. U stvari, moguće je da jedno pitanje bude pogrešno protumačeno u određenom periodu i da se to kasnije ispravi. Biće u neku ruku nazadno i uskogrudno ako budemo prisilili razumne ljude u svim vremenima i do kraja sveta da slede i ponavljaju ono što su pređašnji učenjaci prosudili i smatrali ispravnim. [...] Vreme je nešto što uvek mora biti osnovni, nužni, logični i neizostavni princip u *idžtihadu*, odnosno onda kada želimo da dođemo do propisa, da nađemo rešenje i da odredimo koje su to praktične obaveze ljudi i šta oni treba da čine (Šariati 1977: 200).

U navedenim Šarijatijevim objašnjenjima konsenzus označava opštu saglasnost verskih učenjaka iz jednog perioda o određenom pitanju. Dakle, ponuđena je pogrešna definicija i upravo ona je podvrgnuta kritici. Mi smo već rekli da je konsenzus u ovoj raspravi kredibilan samo u slučaju da nam posluži kao izvestan dokaz da se dato pitanje pojavljuje i u *sunetu*. U protivnom, konsenzus neće imati nikakvu pravnu vrednost. Takođe, zanimljivo je da Šarijati razum u našoj raspravi, to jest razum kao izvor *idžtihad*a, definiše na način na koji su ga, u doba prosvetiteljstva, definisali zapadni racionalisti poput Dekarta. I onda, takav razum on kritikuje iz saznajne perspektive empirizma i pozitivizma. Zaista ne znamo da li su Šarijati i ostali muslimanski reformisti razmišljali u ovakvim slučajevima da odgovore na sledeća pitanja:

- Ima li razum u tradicionalnoj islamskoj jurisprudenciji isto značenje koje ima u zapadnim filozofskim školama racionalizma, gde se upravo razum smatra vrhuncem čovekovog saznanja? Nije li to možda razum koji karakterišu nadmaterijalnost i nepromenljivost i kojim se izvesno dokazuje da čovek s one strane razuma raspolaže uzvišenijim saznavnim moćima?
- Da li je pozitivistička kritika razuma i racionalnog saznanja zaista ispravna ili je već duže vreme odbačena na samom Zapadu?
- Može li empiristička nauka zaista popuniti prazninu svih univerzalnih pravila koja su formulisana uz pomoć neempirijskog razuma?

Šarijati je potpuno u pravu kada ističe da islam u svetlu *idžtihada* ostaje uvek nov i vitalan. Međutim, on se ne obazire na briljantne instrumente tradicionalnog *idžtihada* kojima se jemči trajna savremenost islamskih poruka i propisa. On ustanovljava sasvim inovativan *idžtihad* i ono što iz perspektive naučne tradicije islama zapravo ne može biti *idžtihad*. Jer Šarijatijevim *idžtihadom*, kao i ostalim modernističkim modelima *idžtihada*, nemilosrdno se poništavaju najuzvišeniji, nepromenljivi i sveti elementi pravne i metafizičke baštine islama.

Kratke zaključne misli

Religijska učenja i intuitivna saznanja božjih verovesnika čoveku pokazuju svetle staze večnog blaženstva. Donekle je nezamislivo da neko ko je privržen religijskom životu smatra da mu višnja saznanja nisu potrebna. Ipak, za reformističke mislioci koji sve realnosti u univerzumu i čoveku promatraju samo u svetlu modernog naučnog saznanja takav stav deluje prihvatljivo i čak izuzetno privlačno. U upravo takvom misaonom ambijentu Ikbala i Šarijati postaju sve omiljeniji autoriteti.

Detaljnijom analizom sadržaja nekih najpopularnijih Ikbalovih i Šarijatijevih dela jasno smo pokazali da ovi markantni mislioci temeljno menjaju *idžtihad* i redukuju ga u okvire potpuno empirijskog naučnog procesa. No, još nismo sigurni da li oni prihvataju sve konsekvence takvog začuđujućeg metodološkog pristupa. Radije bismo zanemarili slične sadržaje na različitim mestima u njihovim sjajnim knjigama. Međutim, ono što zabrinjava jeste objektivna opasnost da mnogostruke platforme reformističkog i modernističkog islama u njihovim uticajnim delima ne dovedu do praktičnog isključenja religijskog saznanja iz individualnog i društvenog života današnjih muslimana. Zato ovde kritikujemo njihova reformistička polazišta, kojima se realno može oslabiti duhovna snaga religijske tradicije.

Naposletku, moramo primetiti da u mnogim reformističkim tokovima u savremenom islamu još uvek dominantnu ulogu imaju naivne želje naučnika XIX veka koji su mislili da moderna nauka zaista može zameniti sve kategorije racionalnih i religijskih saznanja. Zato i ovde, čitajući Ikbala i Šarijatija, osećamo da ćemo u modernoj nauci pronaći saznanja o svim individualnim i društvenim propisima i o svim realnostima u ukupnom univerzumu. Možda Ikbala zbog toga ne treba preterano kудiti jer je on vremenski bio manje-više bliži periodu dominacije empirizma. Ali muslimanski reformisti koji su živeli i radili u drugoj polovini XX veka i zagovarali ovakve stavove pokazuju da zaista nisu bili dovoljno obavešteni o teorijskim osnovama zapadne filozofije i o neslavnoj sudbini pozitivizma i empirističke nauke.

Bilo kako bilo, u Ikbalovim i Šarijatijevim analizama *idžtihada* primarnost religijske tradicije žrtvovana je u korist dominacije empirističkog saznanja. *Idžtihad* kod njih više nije složeni stručni proces pronalaženja verskih propisa u izvorima koji nadilaze čovekove saznajne granice, a koji su uvek sveži, novi i savremeni. Oni poručuju da svaki verski propis jeste naučno pitanje čiji odgovor treba tražiti isključivo u empirijskim naučnim disciplinama.

Primljeno: 15. marta 2016.

Prihvaćeno: 24. aprila 2016.

Literatura

- Abasi, Valiolah (2008), „Ehjaje dini az didgahe ostad Šahid Motahari va Ikbal Lahori”, *Tolue nur* 25: 15–32.
- Ahmad Bhat, Bašir (2011), „Barresije dalajele enhetate tafakore eslami va rahhaje ehjaje an dar andišeje ostad Motahari va Ikbal Lahori“, *Andišeje takrib* 27: 39–58.
- Ajazi, Sejed Muhamed Ali (2007), *Melakate ahkam va šivehaje estekšafe an*, Kom, Pažuhešgahe olum va farhange eslami.
- Babolhavaeđi, Hosein (1999), „Dine ideoložik dar džahane modern”, *Nakd o nazar* 19–20: 181–193.
- Delez, Žil (2001), *Bergsonizam*, preveo s francuskog Dušan Janić, Beograd, Narodna knjiga.
- Dževadi Amoli, Abdulah (2006), *Tafsire mouzuije Korane karim; vahj va nobovat dar Koran*, Kom, Markaze našre Esra.
- Eslami, Reza (2005), *Madhale elme fekh: advar, manabe, mafahim, ketabha va redžale fekke mazahebe eslami*, Kom, Entešarate Markaze modirijate Houzeje elmijeje Kom.
- Esposito, John L. (1990), „Muhammad Iqbal i islamska država”, u E. Karić (prir.), *Suvremena ideologijska tumačenja Kur'ana i islama*, Zagreb, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske: 111–126.

- Esposito, Džon L. (prir.) (2002), *Oksfordska istorija islama*, Beograd, Clio.
- Fasihi, Amanolah (2007), „Roušanfekrane dini va orfi šodan dar sepehre din”, *Olume sijasi* 37: 11–44.
- Halilović, Muamer (2015a), „Božje otkrovenje ili religijsko iskustvo – analiza različitih modela razumevanja otkrovenja”, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (1): 79–98.
- Halilović, Muamer (2015b), „Kritički osvrt na Dirkemov redukcionistički pogled na religiju”, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (2): 53–70.
- Halilović, Tehran (2015), „Značaj tradicije u islamskim naukama s osvrtom na ideje ajatolaha Dževadija Amolija”, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (1): 1–16.
- Hosropanah, Abdolhosein (2003), „Roušanfekri va dr Šariati”, *Ketabe nakd* 26–27: 31–46.
- Ikbāl, Muhamed (1979), *Obnova vjerske misli u islamu*, preveo Mehmed Arapčić, Sarajevo, Starješinstvo Islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini.
- Kampanini, Masimo (2011), *Istorija Srednjeg istoka (1798–2006)*, prevela s italijanskog Nela Britvić, Beograd, Clio.
- Kašmiri, L. & Kiašemšaki, A. (2012), „Nakše akl va kijas dar edžtehad az didgahe ostad Motahari va Ikbāl Lahori”, *Tolue nur* 39: 57–78.
- Kostić, Ivan Ejub (2015), „Sličnosti i razlike u političkim mišljenjima Abul-Ale Mavdudija i Sajida Kutba”, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (2): 71–89.
- Motahari, Morteza (2011), „Nehzathaje eslami dar sad saleje ahir”, u *Madžmueje asar*, tom 24, Tehran, Entešarate Sadra: 22–98.
- Motahari, Morteza (2013), „Vahj va nobovat”, u *Madžmueje asar*, tom 2, Tehran, Entešarate Sadra: 153–263.
- Parsania, Hamid (2001), *Hadise pejmane. Pažuheši dar enkelabe eslami*, Kom, Daftare našr va pahše Maaref.
- Ragib Isfahani, Abulkasim al Husein (1972), *Mudžam mufradat alfaz al Kuran*, kritičko izdanje pripremio Nadim Marašli, Bejrut, Dar al katib al arabi.
- Sachedina, Abdulaziz (1990), „Ali Šarijati: ideolog iranske revolucije”, u E. Karić (prir.), *Suvremena ideologijska tumačenja Kur'ana i islama*, Zagreb, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske: 189–212.
- Sadr, Muhamed Bakir (b. d.), *Durus fi ilm al usul*, tom 1, Kom, Muasasat an našr al islami.
- Silajdžić, Adnan (2006), *Muslimani u traganju za identitetom*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem.
- Šariati, Ali (1977), *Ba mohatabhaje ašena*, Tehran, Hoseinije Eršad.
- Šariati, Ali (1979), *Edžtehad va nazarijeje enkelabe daemi*, Tehran, Našre Nazir.
- Šariati, Ali (1982), *Falsafeje talim va tarbijat*, Tehran, Entešarate Besat.
- Tabatabai, Muhamed Husein (b. d.), *Vahj ja šoure marmuz*, Kom, Dar al fekr.
- Zlopaša, Srđa (2015), „Subjektivnost u psihoanalizi i psihijatriji”, *Engrami* 37 (1): 63–74.
- Žažar, Krešimir (2008), „Modernost i klasična sociologija. Ambivalentnost klasične sociološke teorije”, *Revija za sociologiju* 39 (3): 183–204.

Ijtihad and Islam in the Spirit of the Age in Muhammad Iqbal and Ali Shariati

Seid Halilović

*Department of Contemporary Religious Thought,
Center for Religious Sciences "Kom", Belgrade, Serbia*

Implementing practical religious rules in his personal and social life, a Muslim is approaching secrets of eternal bliss and supreme realities of the universe. In fact, these rules are the result of God's knowledge. Brilliant representatives of Islam's juristic heritage found their final formulation in religious sources – through a professional process called *ijtihad*. In order to get to know the subject of these rules, they were necessarily focused on empirical achievements and social contexts of their time.

Under the influence of the dominant modern science, Muslim reformers identify *ijtihad* with empirical research. In this way, they reject sublime and unchanging cognitive bases of *ijtihad*, which comprise religious revelation and rational knowledge. However, they ignore the fact that modern science has absolutely no power to judge all the realities and values as scientists from XIX century naively wanted.

In this paper, we try to follow fundamental changes in the meaning of *ijtihad*, primarily using a detailed content analysis of popular works of two famous Muslim reformist thinkers, Muhammad Iqbal and Ali Shariati. The former insists that today only modern, empirical knowledge has scientific credibility and that it is the only one to follow in all aspects of life. In the works of the latter, we read that in the light of *ijtihad*, Islam has to change and go in line with modern science and new social needs.

Keywords: *ijtihad, Islam, the Quran, tradition, modernity, reformism, empiricism, sociology, Muhammad Iqbal, Ali Shariati*