

UTICAJ AMBIJENTALNOSTI NA ČOVJEKOVO DRUŠTVENOPOLITIČKO DOZRIJEVANJE: PRIMJER BLAGOSLOVENOG MUHAMEDA – GRAĐANINA SVIJETA PAR EKSELANS

Bajram Dizdarević

Medresa „Mehmed Fatih” u Tuzima, Crna Gora

Davud Efendić

*Katedra za akaid, tesavvuf i uporedne religije, Fakultet islamskih nauka,
Univerzitet u Sarajevu, Bosna i Hercegovina*

U radu planiramo ispitati kako različite ambijentalnosti i socijalne uslovljenosti slojevito utiču na čovjekovo društvenopolitičko dozrijevanje toliko da pomenuta dozrijevanja katkada ne samo da nisu identična već gotovo da nisu niti kongenijalna. Samo prisustvo božijih odabranika u gradovima puno govori: riječ je o njihovom htijenju da utiču na magistralni kulturni i intelektualni tok, te da odatle kasnije zapljusnu sve tačke na geografskoj kružnici, sve to da poruka koju žele uputiti najlakše dopre do svih. Naravno, to je pokazatelj njihove brige, a ne nipošto patološke težnje za supremacijom. Opet, budući da je blagosloveni Muhamed prve godine svojega života proveo u pustinj-skim predjelima, on u izvjesnom smislu predstavlja sukus obje identitetske jezgre, što će uticati na njegovu kasniju jasnoću verbalnog izražaja, misaonu bistrinu, ali i kulturnu širinu koja je sposobna da se nosi sa svom ljudskom divergentnošću, te da je na odgovarajući način usmjerava. Pomenuto usmjerenje nema ništa sa dominantno uvriježenom muslimanskom percepcijom pastirstva, koje je posve depersonalizirano (pandan pastirstvu u političkom kontekstu bio bi „mehdijanizam”)¹ budući da je upravo budućnosni aspekt u Muhamedovom djelovanju neizostavan, a što je vodilo kasnije oformljenju izrazito snažnih institucijskih modela unutar muslimanske *Ume*.

Kontakt autora: dizdarevic_b@outlook.com

Kontakt autora: davud.efendic@fin.unsa.ba

1 Martin Hajdeger ističe da „neprava budućnost ima karakter očekivanja” (Heidegger 1985: 383).

Ključne riječi: *grad, pustinja, identitetska jezgra, blagosloveni Muhamed, pastirstvo, društvenopolitičko dozrijevanje*

Uvod

Za razliku od mekanskog perioda u kojemu blagosloveni Muhamed dominantno utiče na ljudsku savjest, htijući je podsjetiti na njezinu primordijalnost i čistotu¹ i na taj način u izvjesnom smislu isprovocirati njezino zakržljalo, lažno, (samo)zaboravno odnošenje prema životu, svijetu i na koncu samom Bogu, medinski period karakterističan je po jasnome ustanovljenju društvenopolitičkih modaliteta koji najjasnije pokazuju svu dinamičnost, provodljivost, ali i aktuelnost onoga čemu je pečatni Poslanik prethodno svoje drugove poučavao. Nakon što osoba pročita da su svi božiji odabranici djelovali u gradovima, te da je ukupnost njihovoga djelovanja bila koncentrisana na gradski ambijent, nije moguće a da se ne zapita zašto je to baš tako budući da je riječ o božanski predisponiranim putevima. Sasvim je logično da nastavi ispitivati šta je to što gradski život karakteriše, čime je uslovljen, šta uopšte znači i predstavlja. Naravno, i nasuprot tome, šta predstavlja život izvan grada, te da li se ove dvije identitetske varijacije isprepliću ili posve izdvojeno a naporedo konstituišu.

Naravno, bilo koju osobu da upitate šta je to što grad čini gradom, odnosno selo selom, otprilike će vam ponuditi približne odgovore, no vjerujem da će rijetko ko moći prozrijeti razloge poslanja poslanikâ stanovnicima gradskih četvrti, te da li to na bilo koji način znači svojevrsnu marginalizaciju sela, te na koji način pomenute ambijentalnosti utiču na čovjekovo društvenopolitičko dozrijevanje, odnosno na njegovo ukupno promišljanje društvenog konteksta.

U radu upravo planiramo ispitati mogućnost odgovarajućeg političkog ozbiljenja motreno kroz primjer blagoslovenog Muhameda budući da on u izvjesnom smislu personifikuje sukus obje identitetske jezgre, a pritom je građanin svijeta u punom značenju te riječi.

Čovjek kao političko biće i njegova društvena uslovljenost odnosno ambijentalna uslovljenost

Jednako kao što je čovjek u dubini svoga bića religiozan², isto tako čovjek je nužno i političko biće budući da ne može živjeti izvan društva, ne može

1 Rešid Hafizović ističe da „niko kao bića slobodne volje nije tako otvoren za kušnju gubljenja svijesti o vlastitoj izvornoj prirodi” (Hafizović 2015: 117).

2 Za dostatnije razumijevanje pojmova religija i religioznost te religijske dimenzije islama preporučujemo tekst Orhana Jašića „O religiji i religioznosti” (Jašić 2014: 83–111).

se posve samoizolirati budući da nije niti bog niti zvijer¹. Upravo ga samo njegovo prisustvo u društvu čini sudionikom toga društva, pa makar on ništa konkretno ne poduzimao i sve samo šutke posmatrao². Naravno, i pored navedenoga, treba istaći da je za čovjekovu političku profilaciju suštinski važno njegovo samoodnošenje, tako da i Aristotelovo određenje čovjeka kao *zoon politikon* nipošto nije nauštrb toga da on unutar vlastite osame koja izvana neće biti narušena niti determinirana osnaži vlastitu samosvijest. Naposljetku, da suptilnije samoodnošenje nije prisutno, ljudi ne bi bili u stanju organizirati se kao politička zajednica, te bi se isključivo slijepo pokoravali anonimnim autoritetima u društvu, što bi trajno onemogućilo njihovo dostatno političko dozrijevanje (Prole 2022: 240–245). Dakle, mogli bismo, s određenom zadržkom, istaći da se izvan društva, u ljudskoj osami, krije krunska potentnost za kasnije interveniranje u društvu. Naravno, osamu samo rijetki mogu istripjeti, što čini i njihovu percepciju društva drugačijom, usljed, između ostaloga, i fizičke odmaknutosti. Konstantna upućenost na ljude potpuno poništava ukupnost ljudskoga viđenja, te njihovu percepciju reducira na isključivo jednu perspektivu. U ovom kontekstu vrlo nam je značajno pomenuti osamljivanje pečatnog Poslanika, a što se u njegovome poslaničkom dozrijevanju vidno zanemaruje i predstavlja marginalnim, te se navodi kao puka informacija. Štaviše, nije nam poznato šta je Poslanik u tim danima i noćima činio, te šta je njegovu misao zaokupljalo. Naravno, sama ta samost vrlo je simbolična za naše društvo, i to dvojako, usljed toga što živimo u kulturi koja u kontinuitetu usljed mnoštva posvjedočuje samoću i teško je se oslobađa, čak je njome, rekli bismo, određena, te usljed toga što je pomenuta „samost s Bogom” nužnost za ljudsko dublje, dostatnije razumijevanje čovjeka i svijeta, te njegovo kasnije društvenopolitičko dozrijevanje, koje će, naravno, snažno biti ukorijenjeno u ovisnosti o Bogu, odnosno u onome što se u sufijskoj tradiciji oslovljava „duhovnim siromaštvom” (*faqr*) (Schimmel 1975: 120–124)³. Pošto u

1 Zanimljivo je istaći da Maks Horkhajmer u izvjesnom smislu ljudsku individualnost izjednačava s njegovom upućenošću u društvo i uopšte s interesovanjem kada je posrijedi politički kontekst. On ističe da „individualnost slabi kada svaki čovjek odluči da djeluje sam za sebe. Kad se običan čovjek povlači iz učestvovanja u političkim poslovima, društvo teži da se vrati zakonu džungle, koji krši sve preostatke individualnosti. Apsolutno izolirani individuum uvijek je bio jedna iluzija” (Horkheimer 1989: 139).

2 Upravo modernu i postmodernu, smatra Erih From, karakteriše pokoravanje anonimnim autoritetima. I dok je ranije čovjek izražavao poslušnost bogu, ocu, partiji, poslodavcu, i tome slično, više nije siguran kome se potčinjava, no ono što je posebno začuđujuće, i pored „fizičkog” odsustva autoriteta, izgleda da čovjek nikada nije bio poslušniji. To otuda što njegove potrebe nalažu takvo njegovo ponašanje (From 2019: 119).

3 U *Rječniku sufijsko-tarikatskih izraza* nalazimo sljedeće objašnjenje pomenutog pojma: „Siromaštvo. Ebū Muhamed Ruvejm je kazao: 'Fakr je nepostojanje svakog postojanja i samolišavanje svakog nepostojanja.' Fakr je, u stvari, bogatstvo (*ginā*) samo i isključivo uz

savremenoj kulturi i okolnostima koje čovjeka dominantno misaono određuju samost nije moguća budući da nije isplativa, a konstantnu upućenost na ljude osnažuju ljudske zemaljske ambicije odnosno motiv isplativosti, otuda on biva određen osjećanjem samoće, a potreba da konstantno bude s drugima zapravo je neosvijesteno kompenziranje, ali i zamagljivanje prijeko neophodnoga osjećanja „samosti s Bogom”, a što ga iznutra opterećuje i muči (Jašić 2019: 89–91).

Nas u ovom dijelu rada interesuje koliko je zapravo čovjek u stanju osluhivati potrebe društva, usmjeravati društvo, prepoznavati odgovarajuće interpretativne tokove koje će osnaživati i intelektualno podmlađivati, te da li je za takvo što predisponiran čovjek na selu ili u gradu, ili su možda i jedan i drugi sposobni za takvo što. Naravno, danas nije moguće kao nekada podvući jasnu crtu razgraničenja između sela i grada budući da je selo gotovo stopljeno i izjednačeno s gradom, no ipak su prisutne određene razlike koje ne treba ignorirati. Čovjek na selu koncentriran je na konkretan, opipljiv rad, dočim nije u stanju da se nad životom mentalno nadnese. U stvari, ne prepoznaje uopšte potrebu za tim budući da su mu njegove obaveze isuviše jasne, te se ne upušta u bespotrebne intelektualne vratolomije koje njemu ne donose bilo kakvu korist. S druge strane, grad kao poprište najrazličitijih intelektualnih gibanja središte je kulture, te je čovjek koji živi u gradu u stanju prepoznati i akceptirati najrazličitije interpretativne i kulturne tokove. I dočim je čovjek na selu predisponiran za svojevrsnu jednodimenzionalnost usljed vlastite kulturne, time neminovno jezičke i religijske, učaurenosti i osjećanja samodostatnosti, čovjek u gradu je njegovanijeg uma, imanentna mu je intelektualna izobrazba, a pluralnost tokova koji su u gradu prisutni doprinosi otvorenosti njegovoga uma, spremnosti na dijaloziziranje i usvajanju novih spoznaja, te naposljetku prepoznavanju toka koji se drži dostatnim.

Budući da se čovjek u *Kurani* karakterizira kao biće kojemu je sve potčinjeno i dato na upravljanje, to pretpostavlja da je čovjek dovoljno potentan i intelektualno i fizički da sebi najprije sve stavi na raspolaganje, a da naposljetku to valjano i upotrijebi¹. U načinu upotrebe onoga što mu je podastrto

dragog Allaha i ništa drugo. Pod *fakrom* se tako ne misli na materijalnu neimaštinu, već apsolutno pouzdanje u Boga i zadovoljstvo onim što je On Svome robu udijelio na ovome svijetu” (Čemo 2022: 65).

- 1 Naravno, to nipošto ne znači da je čovjek gospodar bilo čega, i pored njegove pozicije koja je unutar poretka stvorenog središnja. Smatramo da je ovo važno napomenuti budući da se svojevrsno „obogotvorenje čovjeka”, a na račun Boga čija je pozicija u srednjovjekovlju bila središnja (govorimo o evropskom geografskom prostoru), odražava i na muslimansku ukupnu samopercepciju. Tako, između ostalog, Enes Karić ističe da će „islamski modernizam pod utjecajem zapadnih filozofskih učenja o čovjeku kao planetarnom gospodaru, sintagmu *halifeten fi l-erdi* (doslovno: zastupnik na Zemlji) redovito tumačiti kao božiji zastupnik na Zemlji (*halifetullah*)” (Karić 2005: 183). S druge strane, Ahmet Davutoglu ističe da je

krije se u stvari ljudska odgovornost. Bog konstantno čovjeka upućuje na obazriv, nepristrasan i pravedan odnos prema svemu budući da obratan odnos vodi potiskivanju tragova u svijetu koji upućuju na Boga, što naposljetku vodi čovjekovom samourušavanju odnosno samootuđenju¹. Nama se ovdje čini suštinski bitnim sljedeće pitanje: da li je čovjek koji je odrastao na selu i određen je upravo tom kulturom u stanju razlučiti i prepoznati odgovarajući kulturni tok koji će osnaživati? U slučaju da nije, šta mu je činiti, da li se isključivo treba prepustiti kontekstu i svakodnevnoj kolotečini, odnosno ako primijeti da može uticati i doprinijeti, na koji će način to učiniti? Čini nam se zanimljivim u ovom kontekstu istaći da su svi božiji poslanici i vjerovjesnici živjeli u gradu, te da su upravo tom kulturom bili iznijansirani, što možemo dvojako tumačiti: budući da sela, što smo prije i istakli, korespondiraju s nevinošću i čistotom, dočim su gradovi prepoznati kao mjesta u kojima su prisutne sve poročnosti duše, otuda je i logično da božiji čovjek potiče upravo iz takve sredine, te da bude „čovjek iz naroda” da bi mogao poslužiti kao „dokaz protiv tog naroda”. Ukoliko bismo pretpostavili da potiče iz sredine koja je strana onima kojima se poruka upućuje, tada bi božiji čovjek izgubio u kredibilitetu i relevantnosti. Naravno, naslućujemo da je to jedan od razloga, a čini nam se da je istaknut i u samom *Kuranu* budući da „jezik naroda” možemo razumijevati u kontekstu svega onoga po čemu je neki narod karakterističan. Uostalom, ako božiji čovjek ne bi mogao sve to jasno prepoznati i primijetiti, između njega i recipijenata poruke koju on treba da uputi bio bi nepremostiv jaz. Naravno, osim pomenutoga, vrlo je bitno istaći i samu moć recepcije i percepcije budući da je ona, i pored izvjesne lijenosti kojom može biti ophrvan, ipak građaninu imanentna, a što sve njega opunomoćuje da upravo on kreira društveni, odnosno u izvjesnom smislu politički kontekst. Naravno, sve ovo ne ističemo da bismo marginalizirali položaj osobe koja živi na selu. Naprotiv, isključivo uvažavamo određene okolnosti koje neminovno utiču na ličnosti budući da niko izvan svoga vremena odnosno izvan vlastite kulture ne može niti govoriti niti djelati.

Ipak, grad kao poprište intelektualnih strujanja upravo usljed toga može doprinijeti intelektualnoj zbrkanosti i duhovnoj otuđenosti ukoliko osoba ne bude znala da prepozna autentični (u)tok iz kojega će crpsti smisao, odnosno na koji će se naslanjati. Zbog toga i ne čudi što nerijetko osoba iz grada doslovno „bježi” na selo kad god joj se pruži prilika za takvo što². Ona jasno

„antropocentrična epistemologija postala središte moderne zapadne filozofije” (Davutoglu 2020: 67).

1 Rusmir Mahmutćehajić navodi da „čim zapadne u zaborav, jastvo je zamračeno. A kada čovjek djeluje u toj zamračenosti, jastvo je nasilno i sebi i svijetu” (Mahmutćehajić 2011: 24).

2 Abdulah Bošnjak navodi da se i na „razini izmiješanosti sa stvorenjima javlja osjećaj stiješnjenosti i odsustva prostiranja u grudima” (Bošnjak 2019: 48).

prepoznaje potrebu za mirom ili pribježištem, no zaboravljajući pritom da je mir prevashodno unutarnja kategorija koju čovjek treba da osvoji bez obzira na vanjski prostor koji ga okružuje, ali esencijalno ne određuje. No, to bježanje umnogome je karakteristično budući da upravo u tome naslućujemo čovjekovu iskonsku potrebu za čistotom odnosno primordijalnošću, koja, godinama gušena, ipak katkada ispliva na površinu. Mogli bismo reći da je čovjek uvijek između dvoga: primordijaliteta koji prijeti da se premetne iz jednostavnog u prost životni tok, te da time bude uskraćen za smisao i istinsko promišljanje života, te složenosti koja prijeti da čovjeka raščerupa, te da dodatno osnaži njegovu unutarnju raspršenost (*širk*) koja mu ne dopušta da životu pristupi integralno (*tevhīd*). Uostalom, čovjek koji se nužno opredjeljuje da se specijalizira u jednoj poddisciplini nužno sebe ograničava, te jedan širi kontekst od njega ostaje posve izdvojen (Božović 2016: 29), što sve doprinosi njegovom isključivo djelimičnom zahvaćanju iz znanja kao takvoga koje je sveobuhvatni atribut božiji, a što naposljetku vodi fragmentaciji njegovoga uma¹. Zapravo, jedan obgrljujući princip u savremenom obrazovanju nije niti prepoznat, te nismo u prilici govoriti o jednom suodnosu kada su posrijedi saznanja koja neminovno utiču jedna na druga. Tako imamo osobe specijalizirane u određenim znanstvenim oblastima, no, i pored toga, posve otupjele kada je posrijedi osjećaj za ukupnost². Naravno, sve se ovo posebno tiče čovjeka koji živi u gradu, te je jedna od opasnosti koja se na njegovom putu ispriječava, a koja mu onemogućava da podvrgne kritičkom sudu sve ono što mu se nudi kao „normalnost”, te da istinski izraste u političko biće. Ovo govorimo stoga što od čovjeka koji samo fragmentarno zahvaća u znanost, te ne postavlja pitanja koja nadilaze osjetilne datosti, ne možemo niti očekivati da ponudi odgovore ili makar pitanja koja će raskriliti horizonte koji će mu omogućiti nešto drugačiju percepciju stvarnosti i zbilje od one na koju je naviknut (Beglerović,

1 H. G. Gadamer ističe da je „opšta bit čovjekovog obrazovanja da sebe učini opštim duhovnim bićem. Onaj ko se prepušta partikularitetu, neobrazovan je... Obrazovanje kao uzvisivanje do opštosti je, dakle, zadatak čovjeka. Ono zahtijeva žrtvovanje posebnosti zbog opšteg” (Gadamer 1978: 38).

2 Čini nam se zanimljivim u ovom kontekstu navesti riječi Adnana Silajdžića kada je posrijedi muslimanski osjećaj za ukupnost. On ističe: „Muslimani svoju ukupnost mogu jedino ostvariti unutar božanskoga zakona artikuliranoga u šerijatu” (Silajdžić 2003: 50). Kada je u pitanju proces specijalizacije kojemu u savremenoj kulturi, čini se, više niko ne može umaći, zapažanje Fridriha Ničea čini se posebno zanimljivim. Naime, on ističe: „Usko specijalizovani naučnik liči na fabričkog radnika koji čitav život proizvodi vijak ili ručicu za neku alatku ili mašinu, u čemu zaista postiže izuzetnu spretnost. U Nemačkoj, gde ljudi dobro znaju da prekriju tako bolne činjenice divnim misaonim plaštom, obožava se kao moralni fenomen ova uska specijalizacija naših naučnika i njihova danas još veća udaljenost od prave obrazovanosti: 'vernost u malim stvarima', 'kočijaševa vernost' postaje izvrsna tema, a neobrazovanost u stvarima izvan granica discipline smatra se znakom plemenite skromnosti” (Niče 1997: 30).

Silajdžić, Hafizović, Jašić i Dizdarević 2023: 129–148). Naravno, to ne znači da pretpostavljamo da jedna osoba može da se usavrši u mnogobrojnim disciplinama, no, ipak, smatramo da osoba treba da raspolaze spoznajama iz domena opšte kulture, te ne smije dopustiti da se postignuća koja ona postiže instrumentaliziraju u ove i one svrhe, a da pritom nije niti sposobna da primijeti u kom smjeru sve to vodi, te da bude prosto nezainteresirana i indiferentna kada je posrijedi upotreba saznanja do kojih je ona došla¹. Dakako, govorimo o pukoj komercijalizaciji znanja kojoj danas više nego ikada prije, usudit ćemo se reći, svjedočimo. Svemu tome doprinijela je krajnja humanizacija ili povanjštinjenje znanja, te njegova odvojenost od metafizičkog zaleđa na koje se svako znanje esencijalno naslanja. U svemu tome čovjek se ponaša poput malog božanstva, on presijeca i odlučuje, i pored toga što je njegov vidokrug vidno reduciran, dočim mu Bog kao Sveznajući uopšte i ne pada na um. Naravno, sve to doprinosi krutosti u promišljanju i vrlo površnom zahvatanju u svijet. U stvari, zahvatanje je isključivo horizontalno, otuda i razarajuće.

Paradigmatski slučaj pečatnog Poslanika i sukus obje identitetske jezgre: blagosloveni Muhamed kao građanin svijeta

Kada su posrijedi božiji poslanici i vjerovjesnici, primjećujemo da se u njihovoj identitetskoj izobrazbi presijecaju oba identiteta: oni su građani u punom značenju te riječi budući da vlastitim vrijednostima koje Bog usađuje u njihovo duhovno biće utiču na vrijeme u kojem žive i boje ga vlastitim bojama, ne prezaju ni od čega, a svako njihovo odnošenje krajnje je prefinjeno i njegovano, te je plod njihove ukorijenjenosti u svijesti o Bogu. Opet, s druge strane, božiji poslanici i vjerovjesnici nisu prezali od toga da obavljaju zanatske poslove, odnosno da se bave stočarstvom. Štaviše, zajednička karakteristika svih božijih glasonoša jeste da su bili pastiri, kao da su njihovo duhovno vođstvo i dominantnost u odnosu na ljude kojima treba da odrede smjer i da ih oslobode tumornosti traganja morali biti manifestirani i na ravni posla koji su obavljali. Naravno, ne zanemarujemo važnost izravnog kontakta sa životinjskim svijetom, nevinim i čistim, a što se nužno odražava na ljudski karakter, te ga oplemenjuje. Dakako, i pored toga što su božiji ljudi obavljali i te poslove, to ih niti najmanje nije ukrućivalo, a kao da je to predstavljalo neku vrstu pribježišta i intime s Bogom koju je trebalo da (od)njeguju prije nego im se Bog jasno obznani i pod vidom riječi. Ono što je blagoslovenom Muhamedu pečina, za njih je najvjerovatnije stado, izvanredna prilika za osluhivanje tišine i kontemplaciju Boga, te, što je najvažnije, povremeno povlačenje od

¹ Mile Babić ističe: „Dominacija instrumentalnog uma u teoriji i praksi temelji se zapravo na nihilističkoj metafizici” (Babić 2019: 35).

ljudi i zaglušujuće buke koja im onemogućava da čuju i budu dotaknuti božanskim glasom.

Smatramo interesantnim pomenuti da Bog u *Kuranu* blagoslovenog Muhameda oslovljava sa *el-ummijj*, što Rešid Hafizović prevodi kao „građanin svijeta”, a što implicira da je riječ o božijem čovjeku koji ne poznaje granice svijeta, te kojemu je sve suštinski potčinjeno usljed toga što on svojim darovima posluhuje cjelokupni ljudski rod (Hafizović 2005: 49–52), te niko na te darove niti na njegovu blagoslovenu ličnost ne može imati ekskluzivno pravo (dogmatski partikularizam je gotovo svim religijama imanentan, no nerijetko biva pomiješan sa kulturološkom rezistentnošću, te nerijetko i muslimani zapadaju u to, pri čemu beskrajno i univerzalno nastoje ograničiti i prisposobiti, što suštinski nije moguće). To implicira da je blagoslovenoj poslaničkoj ličnosti imanentan građanski duh budući da je upravo on personifikacija uljudženosti, prefinjenosti, odmjerjenosti, civiliziranosti, te da je on svojom odnjevovanošću sve vrijeme isijavao ono što se oslovljava božanskim edebom (*al-adab al-ilāhī*) (Hafizović 2018: 91–93). Dakle, sve druge određenosti koje su i njemu kao i svim drugim ljudima bile prirodene, budući da je riječ o historijskom liku, ali i o povijesnoj i metapovijesnoj ličnosti, nisu ga ukrućivale, niti strogo geografski pozicionirale, naprotiv, njegovo dejstvo je premašivalo sve okolnosti i sva ušatorenja, te je naprosto nadilazilo sve moguće okvire. Sve to govori u prilog njegovome kosmopolitizmu, otvorenosti, te spremnosti na dijalog (uostalom, i sam *Kuran* poziva na dijalog), što je suprotno monolitnom, jednodimenzionalnom, krutom i, rekli bismo, agresivnom razumijevanju društvenopolitičkih prilika. Odrednicu „el-ummijj” mnogi autori razumijevaju u kontekstu Poslanikove intelektualne nedodirnutosti ili infantilnosti, što možemo, također, razumijevati u kontekstu njegove intelektualne širine koja je božanski predisponirana, te shodno tome i njegove spremnosti da uvaži najrazličitije kulturne i intelektualne tokove, dajući im puni legitimitet i uvažavajući ih, ali se pritom i snažno usprotivljujući svemu onome što čovjeka kao savršenu božiju kreaciju obezluđuje. Dakle, upravo usljed toga što od strane čovjeka nije poučavan, njegov um nipošto ne može biti instrumentalni niti fragmentarni, kao što ne može biti suštinski obojen ijednom pripadnošću, i pored toga što i u njegovom blagoslovenom djelanju prepoznamo ono što se uvrštava u običajno pravo (*adet*), no, to nikada nije bio središnji aspekt koji je determinirao njegov misaoni tok odnosno njegovo promišljanje svijeta i života, naposljetku i sami doživljaj Boga. Upravo je prenamaglašavanje običajne komponente karakteristika seoskog ili palanačkog mentalnoga sklopa ili intelektualne izobrazbe, dočim je Muhamedova izobrazba božanskoga porijekla, iz koje naposljetku ishodi otvorenost, te najdublje razumijevanje svih kulturnih, ali i religijskih divergentnosti (Armstrong 1994: 155–159).

Naravno, moguće je pomenutu odrednicu razumijevati i u kontekstu odnosa po kojemu je blagosloveni Muhamed bio karakterističan, a riječ je o majčinskom razumijevanju svačijeg personalnog duhovno-intelektualnog hoda, pri čemu nije nikome upućivao zamjerke, razotkrivao ljudske slabosti, već je davao smjernice da bi se pomenutih smetnji na svom spoznajnom putu ljudi mogli osloboditi. To posebno dolazi do izražaja ukoliko znamo da su u neposrednom okruženju blagoslovenog Muhameda bili i licemjeri, no odnos pečatnog Poslanika i prema njima bio je upravo majčinski. Možda bismo upravo u tom njegovom majčinskom određenju mogli naslutiti manifestiranje božijeg imena (*el-Rahmān*) budući da se blagosloveni Muhamed na takav način odnosio prema svima, čak i prema najljucim poricateljima i prijetvornicima. Naravno, sve ovo aktualizira i problematizira način našeg odnošenja koji je dominantno određen najsitnijim društvenim marginalijama, pri čemu se nismo u stanju „uzdignuti” i „majčinski” komunicirati s drugima, usljed čega mogućnost samog dijaloziranja dovodimo u pitanje. Neizostavno, vrlo je teško misaono se dostatno pozicionirati a pritom biti pritisnut bremenom najrazličitijih društvenopolitičkih komešanja, no zadatak duhovno izraslih ljudi upravo i jeste to: ne motriti stvari niti društvene procese isključivo s vremenske distance kojom smo „sada i ovdje” determinirani, potrebno ju je nadići, te jednim „svevidećim” okom transcendirati upravo pomenutu zapetljanost, a sve to da bi se uopšte bilo u prilici ponuditi jedan okvir koji će možda tek kasnije zaiskriti i biti na istinski način oživotvoren. Dakle, katkada određenje u odnosu na aktualni trenutak čini da u pomenutom trenutku naše potencijalno djelovanje bude hermetički zatvoreno. Čini se da je sveukupno djelovanje blagoslovenog Muhameda bilo takvo da je uvijek računao na konac stvari, tako da je njegovo određenje u odnosu na društvene procese više determinirao konac stvari negoli ono što je pomenutoj stvari prethodilo, dočim je u našem slučaju uglavnom obratno, usljed čega i ne čudi jedno ničim opravdano muslimansko rezistentno, i samozatvarajuće, kulturno odnošenje¹. Ne čudi onda što neki autori, računajući na pomenuti aspekt, upravo islam nazivaju budućnosnom religijom.

1 Stihovi bosanskog pjesnika Maka Dizdara, u ovom kontekstu, pomalaju se kao besprijeekorni:

„Čovjek si u jednom prostoru i
Vremenu
Što živi tek sad i ovdje
I ne zna za bezgranični
Prostor vremena
U kojem se nalazim
Prisutan
Od dalekog jučer
Do dalekog sjutra
Misleći o tebi
Ali to nije sve” (Dizdar 1975: 20).

Do koje mjere je politička profilacija isprepletena sa gradskim iskustvom i akumuliranom gradskom kulturom te moći, dovoljno govori to da je sama riječ politika izvedena iz grčke riječi polis koja označava grad (Perović 2019: 101–149; Hafizović 2018: 58–59). Dakle, grad kao da je grad samo zato što pretpostavlja određenu vrstu doraosti društvenoj brizi, te kontroliranju vlastitih pobuda, posebno ukoliko su one nauštrb drugih ljudi. S druge strane, kada govorimo o islamskoj perspektivi, a kada je posrijedi etimološka perspektiva, ekvivalent politici bila bi riječ *sijāse* što doslovno znači „pripitomljavanje divljeg konja”¹, odnosno proces koji pretpostavlja inherentne manjkavosti koje vremenom treba da budu eliminirane. U ovom kontekstu, politika bi bila svojevrsni pokušaj uljuđivanja svih onih pobuda koje čovjeka stropošavaju i svode na animalnu narav. Mogli bismo kazati da je u zapadnoevropskom kontekstu sam pojam politike u dobroj mjeri određen i impregniran antičkim iskustvom, a što na neki način naslućujemo i iz etimologije na koju smo skrenuli pažnju, te da je upravo grad svojevrsno sklonište civiliziranih ljudi koji su u stanju adekvatno promišljati društvene probleme. To je i antičko razumijevanje pojma građanin. Nasuprot njemu stoje robovi odnosno neslobodni ljudi ili barbari. S druge strane, kada je posrijedi islamski pogled na svijet, odnosno kada je riječ o „političkom iskustvu”, kao da pojam gradskog bitno korespondira sa samom mogućnošću kontroliranja vlastitih pobuda, uz mogućnost jasnog primjećivanja te na koncu suočavanja sa vlastitim nedostacima i mahanama, da bi se vlastita ćud adekvatno odnjegovala po uzoru na pečatnog Poslanika, te okitila božanskim karakteristikama, sve to da bi na kraju mogla odgovoriti potrebama društva (Armstrong 2007: 313). Dakle, ovdje jasno primjećujemo da islamsko profiliranje političkog korespondira prevashodno s uljuđenošću i božanskim *edebom*, a ne toliko sa gradskim odnosno seoskim ambijentom. Ovako razumjevši, možemo kazati da je moguće biti „građanin” i na selu odnosno neuljuđen u gradu².

Možda je u ovom kontekstu zanimljivo pomenuti vrlo pronicljivo zapažanje Gadamera kada je posrijedi usporedba starozavjetnog odnosa prema liderstvu i antičke političke profilacije. On se, kada je riječ o starozavjetnom iskustvu, posebno usredsređuje na pastirski odnos koji je karakterizirao božije odabranike. Upravo je taj momenat, također, posebno naglašen u Muhamedovoj po-

1 U *Arapsko-bosanskom rječniku* autora Teufika Muftića nalazimo sljedeća značenja riječi *sijāse*: „Biti konjušar (seiz), uzgajati, njegovati, timariti; krotiti, dresirati; upravljati, ravhati, (ruko)voditi, uređivati; zapovijedati” (Muftić 2004: 692).

2 Vrlo su znakoviti stihovi pomenutog pjesnika M. Dizdara koji govore o odnosu između čovjeka i grada:

„Ostavi grad na ishodu ostavi grad na zapadu
Izgradi grad u sebi okreni lice svom gradu
Jer je vrijeme blizu” (Dizdar 1975: 58).

slaničkoj praksi. Za pastirski odnos karakteristično je takoreći jednodimenzionalno budući da imamo isključivo jednu osobu koja upravlja svojim „stadam“. Stado se nije u stanju usprotiviti, sluša zapovijedi svojega pastira, te gravitira na prostoru koji mu je prethodno izvana nametnut. No, ukoliko bismo pretpostavili da je zapravo sve to u korist stada, budući da bi se u slučaju neposlušnosti ili prepuštenosti samom sebi vrlo lahko moglo izložiti opasnosti, to nas dovodi do jedne sasvim opravdane racionalizacije takvog upravljačkog procesa. Opet, smatra Gadamer, tu se događa jedan vrlo opasan prekid, budući da nikome ne naumpada šta će biti sa stadam ukoliko pastira ponestane. Dakle, umjesto na stado, ovdje je akcenat na pastiru. On predstavlja ključnu kariku u starozavjetnom, mogli bismo kazati, s rezervom, kasnije ćemo objasniti i zašto, i u kuransko-sunetskom političkom odnosno društvenom profiliranju. Upravo usljed toga što su božiji odabranici isuviše harizmatični, te što svu pažnju upravo oni privlače, njihov odlazak neminovno dovodi do jedne nenadomjestive društvenopolitičke praznine, te otvara prostora najrazličitijim društvenim deformitetima, odnosno, u najgorem slučaju, jednom krajnjem političkom pasivizmu. Nasuprot takvom odnosu, pastirskom, antički karakterizira osnaživanje institucija, odnosno jednoga političkog modela koji će kao takav prosto biti depersonaliziran, što i u zapadnoj praksi primjećujemo kao esencijalnu komponentu koja se upravo naslanja na antičko intelektualno iskustvo. Daleko od toga da smatramo da muslimani nisu u stanju ponuditi model koji će odgovarati njihovoj duhovno-intelektualnoj izobrazbi, no svjedoci smo da u dominantno muslimanskim zemljama upravo autokratski režimi preovlađuju, što ponovno aktualizira „pastirski momenat“ koji je toliko bremenit i karakterističan. Upravo blagosloveni Muhamed ističe da su svi božiji poslanici bili pastiri, a muslimanski propovjednici rado ističu upravo tu zajedničku im komponentu, ipak, nedovoljno bacajući svjetla na nju. Takvo prenošenje, bez jednog ozbiljnijeg hermeneutičkog pothvata kada su posrijedi riječi blagoslovenog Muhameda, doprinosi potpuno pogrešnoj percepciji uloge božijih ljudi kada je riječ o društvenopolitičkom angažiranju. Naravno da nije riječ ni o kakvom slijepom, beskompromisnom i intelekta lišenom predavanju, naprotiv, riječ je o osnaživanju vrlo bitne komponente koja onoga koji upravlja tokom treba karakterizirati, a to je strpljivost. No, ne strpljivost u odnosu na datost kao takvu koju nipošto ne treba mijenjati, riječ je o strpljivosti u odnosu na mnogovrsnost ljudskih individualiteta koje treba osnaživati, uz istovremeno odgajanje njihovih duša (*el-enfās*), pri čemu će naposljetku isti ti ljudi biti u prilici da odgovore i najzahtjevnijim društvenim zadacima. Dakle, pored toga što je primjedba koju iznosi Gadamer vrlo zanimljiva, djelimično je i tačna, ne usljed toga što ta okolnost doprinosi jednome teološkome voluntarizmu i političkom kvijetizmu, već što muslimani, ali i drugi, pogrešno razumiju motive pomenutih radnji i riječi, te radije pristaju na izbjegavanje odgovornosti i

takozvani „mehdijanizam” negoli na jedno aktivno, kontekstualno i utemeljeno u tradiciji promišljanje njihovog „sadašnjeg trenutka”, a što bi omogućilo i njihovo respektabilno političko utemeljenje, usljed čega suštinski društveni procesi ne bi bili personalizirani, već bi sami po sebi predstavljali ogledalo jednog kolektivnog dozrijevanja i političkog otrijeznjenja¹.

S druge strane, Mišel Fuko u pastirskom vođenju prepoznaje mnogobrojne zanimljive komponente koje su i te kako važne i za savremenu političku teoriju. Prije svega, u pastirskom vođenju, posebno ukoliko uzmemo u obzir judaističku i kasniju rabinsku eksplikaciju toga pojma, primjećujemo da je središte na stadu, a ne na samoj teritoriji. Zapravo, teritorij i nije toliko relevantan budući da je stado u neprestanom pokretu. Nadalje, pastirstvo je suštinski određeno dobroćinstvom, te pastir ni u kom pogledu ne može biti doveden u isti kontekst sa kraljem, vladarom ili bogom, budući da je njegova suštinska zadaća bdijenje nad vlastitim stadom, a koja se očituje u neprestanoj brizi o stadu kao jednom kolektivitetu, ali i o svakoj ovci ponaosob. Tako su judaistički spisi prepuni priča o odbjeglih ovcama za kojima pastir ide u potragu, pritom napuštajući cijelo stado, rizikujući da se i ono izgubi u međuvremenu. Dakle, cilj pastira jeste da pruži zaštitu svakoj pojedinoj ovci, pri čemu nije riječ o bilo kakvim primitivnim pobudama. Pastir ih vodi na ispašu zbog njih samih, ne zarad njihovog gojenja i naposljetku dobre prodaje. Dakle, u ovakvom odnosu prepoznamo determinante koje su u grčkom polisu, ali i u Rimskom carstvu, bile prava nepoznanica. Pastir svako jutro i svaku noć iznova prebrojava svoje stado, što dovoljno govori o njegovoj brizi i jednoj rekli bismo kontinuiranoj individualiziranoj moći. Ipak, Fuko naglašava da je riječ o moći koja se sprovodi nad mnoštvom, a ne nad teritorijom, što je suštinska eksplikacija Fukoovog razumijevanja pastirstva (Fuko 2014: 142–191).

Također, vrlo je važno primijetiti da se za božije glasonošne eksplicitno navodi u *Kuranu* da su hodali po trgovima, tržnicama, odnosno prometnim mjestima na kojima je koncentracija ljudi bila najveća². Upravo na takvim mjestima, ljudska prijevarnost je najizraženija, te kao da joj božiji ljudi idu u

1 Smatramo važnim pomenuti primjedbu Aristotela u njegovom čuvenom djelu *Politika* kada je posrijedi odnos između vladara i zakonika. Posebno stoga što se čini da je u muslimanskoj percepciji naglasak dominantno na vladaru, a ne na praksi, što njihovu ukupnu uobrazilju čini još pogubnijom. Za razliku od toga, Aristotel primjećuje da su zakoni puno važniji, budući da je i najbolji vladar podložan kvarenju pošto moć čini da se ljudska priroda izvitoperi. Dakle, i vladar treba da bude ograničen zakonima, te bi upravo u tom segmentu bio posve jednak onima koji su mu u hijerarhiji podređeni, odnosno potčinjeni. Dakle, Aristotel govori o uređenju društva koje je depersonalizirano, u smislu da nije identificirano s jednom osobom ili više osoba (Kaluderović 2018: 188–190).

2 Tako u 20. ajetu kuranskog poglavlja „el- Ferkān” čitamo: „Ni prije tebe nijednog poslanika nismo poslali, a da nije jeo i po trgovštima hodio, i činimo vas jedne drugima iskušenjem da se vidi hoćete li biti strpljivi, a tvoj Gospodar sve dobro vidi” (*Kuran* 2018: 360).

susret. Oni se ne povlače, njihov odnos nije rezistentan, sve vrijeme svjetlom vlastitoga odgoja koji im Bog usađuje u srca provociraju tminu što se nad trgov nadnijela. Naravno, upravo je na trgovima otpor i najveći: trgovi su na neki način personifikacija samog grada, grad u malom, te je upravo tu sve sabrano. Na trgovima se prodaje, kupuje, određeni društveni procesi se odvijaju, ali i dogovaraju, te je razumljivo da božiji ljudi upravo na tim mjestima gravitiraju. Naravno, pomislili bismo da oni ne žele sa takvim mjestima imati išta, te da su boravili na izmaknutim mjestima gdje su mogli provoditi ono što su naučavali bez i najmanjih neugodnosti i posve se na njih usredsređivali. No nije ljudska osama razlog božijeg poslanja. U stvari, ljudska osama božije interveniranje u povijest posve obesmišljava, te na koncu i degradira. Božiji ljudi se ne izmiču, oni su tu da usmjeravaju društvene tokove, a ne da se prepušte valu dominantne društvene stihije ili da uživaju u tišini vlastite samosti. Njihov put je put ka izvoru, otuda je i njihov kritički otklon prema društvu vrlo izazovan i rekli bismo neprijatan budući da je ljudima prepuštanje toku rijeke puno lagodnije, dočim im ne naumpada da i najmanje promisle o vlastitom svršetku. Naravno, iz toga proishodi da se ljudi oštro usprotivljuju božijim odabranicima, te da katkada sve poduzimaju samo da bi spriječili njihovo djelovanje. No, božiji ljudi se ne povlače, također, prema društvenim tokovima ne odnose se konformistički. Oni su tu da bi načinom vlastitoga promišljanja života, svijeta i sopstva bili svjedoci ljudima protiv njih samih. Ovdje primjećujemo da i pored toga što je u gradovima prisutna pokvarenost i zloba, božiji ljudi se ne usprotivljuju u načelu takvoj životnoj organizaciji budući da ona predstavlja logičan slijed sjedilačkog načina života, no, ipak, nastoje u toj stajaćoj vodi, neugodnoga mirisa, napraviti prostora za adekvatno protjecanje vode koja bi na taj način postala samočišćeća. Prostor koji je neophodno napraviti jeste osnaživanje osjećanja za božanski poziv, te upravo utjecanje sveukupne životne snage u pomenuti (u)tok, a na tragu božijega čovjeka koji vrlo konkretno pokazuje da je moguće biti bogougodnik, a istovremeno prisutan i vrlo angažiran u svim društvenim procesima. Dakle, nije riječ o misaonom toku koji tendira da skonča u apstraktnom, riječ je o jasnome htijenju da pomenuta misao bude prevedena u konkretne životne modele budući da ih jedino tako ljudi istinski mogu i akceptirati (Rosenthal 2007: 19–22)¹.

Naravno, otuda ne začuđuje to što je božiji miljenik, pečatni Poslanik, bio vrlo angažiran u društvu, te što je upravo on suštinski usmjeravao društveni tok tada mlade muslimanske zajednice (*Uma*). Snagom božanske providnosti, pečatni Poslanik utemeljuje državu koju doslovno naziva Gradom odnosno Medinom (Davutoglu 2017: 120–150). Daleko od toga da predstavlja

¹ Ibn Arebī će kazati: „Ni potpunog tevhida nema tek uz mišljevinu (*mekāl*)” (Ibn Arebī 2023: 64).

slučajnost njegovo odabiranje pomenutog naziva, i pored toga što je znao šta grad personificira, te šta je u gradovima izrazito prisutno. Vjerujemo da je božiji odabranik računao na veći stepen kulturne izobrazbe, te neizostavno intelektualno-duhovne profilacije po uzoru na božanski *edeb* koji upravo on opećauje, no neizostavno i na to da u gradu koji je utemeljen na božanskim principima mora imati dovoljno prostora za sve, bez obzira na etno-religijske determinante. Dakle, ono što danas suštinski određuje mnogobrojne gradove-države jeste komponenta koja je suštinski vodila homogeniziranju njihovog stanovništva, bilo da je riječ o religiji ili naciji-etnosu, dočim u ovom slučaju primjećujemo da je i etno-religijska partikularnost transcendirana snagom kulturne širine personaliteta pečatnog Poslanika, te i ne začuđuje što su i oni koji nisu bili muslimani rado prista(ja)li da žive u Gradu budući da su znali da će njihova prava biti zagaranirana, te da je suštinski Muhamed samo promicatelj toka koji svakovrsnu pluralnost označuje kao ispunjenje božanskog plana odnosno volje (Maluf 2016: 63–71)¹. No, pluralnost koju kuranski tekst posve legitimira te smatra sukladnom božanskoj volji nije plod indiferentnog ljudskog uma (Lipovecki 2011: 10–21) koji je posve ogolio osjećaj za metafizičko, te kojemu je prihvatanje najrazličitijih tokova i narativa imanentno, budući da je izostalo prethodno konkretno interpretativno određenje². Takva tolerantnost u stvari je plod jednog misaonog beznađa koji skončava u najrazličitijim sinkretističkim religijskim obrascima (Šarčević 2000: 226–228)³. Ovdje je važno primijetiti da potonja otvorenost nije rezultat uma koji je spreman za bilo kakvo dijalogiziranje, već uma koji je integrirajuću moć uma ogolio na isključivo razumsku komponentu, posve potiskujući beskrajnost metafizičkog obzorja, te koji prebiva u jednom ontološkom ništavilu⁴. U njegovom prihvatanju svega što se pred njim podastire krije se samopustošenje i duboko iznutarnje osjećanje besmisla, te se upravo u tom mnoštvu čovjek gubi, posve sablažnjavajući jedinstveni trag koji Bog (*el-Ehad*) svakoj ljudskoj jedinki poklanja. Nasuprot tome, muslimansko osjećanje ukupnosti i pluralnosti ne pretpostavlja niti najmanju vlastitu indiferentnost ili interpretativnu prazninu, već jasno određenje iz kojega će naposljetku proisteći osjećanje dovoljno potentno da uvaži svakovrsnu pluralnost kao prostor unutar kojega

1 Milan Kangrga ističe: „Kad bi nacionalizam kao svoju osnovu imao građanina i čovjeka, on bi u samom svom temelju negirao samog sebe” (Kangrga 2002: 22).

2 Čini nam se zanimljivim u ovom kontekstu istaći vrlo pronicavo zapažanje A. Šopenhauera koji kaže: „Moral bez obrazloženja, dakle puko moralisanje, ne može da deluje, jer ne motiviše” (Šopenhauer 1990: 135).

3 Adnan Silajdžić ističe: „Depersonaliziranom čovjeku modernog doba islam suprotstavlja ideju o integritetu čovjekove ličnosti koju je moderna kultura razorila” (Silajdžić 1993: 66).

4 Za razliku od pomenutog nihilizma, ništavila i besmisla, tevhid (učenje o božijoj jednoći) podrazumijeva radost, i izvjesnost (Chittick 1994: 67–70).

se treba vrijednosno dokazivati, bez osjećanja niti najmanje bojazni da „naši” vrijednosni sudovi vremenom mogu biti eliminirani budući da bi jedna takva zajednica koja će promicati jednoličnost bila osuđena na kulturno samouništenje.

Zaključak

U radu smo se nakratko pozabavili različitom uslovljenošću kada je posrijedi čovjekovo osobno političko dozrijevanje, s posebnim osvrtom na značaj ličnosti blagoslovenog Muhameda, koji i u odnosu na pomenuti aspekt, kao i u svim drugim slučajevima, predstavlja paradigmu par ekselans.

Posve je razumljivo da različite sredine profiliraju i vode potpuno drugačijim ličnostima, a htjeli smo na određeni način pokazati koje su to okolnosti najpoželjnije, te da je nužno napraviti određeni spoj ambijentalnosti, uslovno rečeno, budući da je i pečatni Poslanik u sebi smirio oba geografska obzorja. Sve to doprinijelo je širini njegovog razumijevanja, mogućnosti uvažavanja različitosti kulturnih kalupa, njegovoj bliskosti jednostavnom, ali i snažnom odklonu kada je posrijedi prosti ili primitivni kulturni aspekt koji konstantno tendira da bude premetnut u jednoobrazni, ekskluzivni, isključivi obrazac.

Na koncu, u radu smo pokazali da i pored koncepta pastirstva koji je pečatni Poslanik promicao, u njegovom slučaju to nipošto nije podrazumijevalo jednoulje, krutost, dokraja pasivistički odnos ljudi sa kojima komunicira, budući da je upravo u njima blagosloveni Muhamed najplemenitija osjećanja pobuđivao, te im snagom vlastitog poslaničkog personaliteta pomagao da razviju i aktualiziraju vlastite ljudske potencijale. Mogli bismo kazati da ih je u punom značenju te riječi uspravljao intelektualno-duhovno, da bi naposljetku i sami, u njegovom „odsustvu”, mogli respektabilno voditi društvene procese.

Primljeno: 8. maja 2024.

Prihvaćeno: 16. septembra 2024.

Literatura

- Armstrong, Karen (1994), *A History of God: From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*, London, Mandarin.
- Armstrong, Karen (2007), *Bitka za Boga*, Sarajevo, „Šahinpašić”.
- Babić, Mile (2019), *Nasilje idola*, University Press.
- Beglerović, S., Silajdžić, A., Hafizović, R., Jašić, O. i Dizdarević, B. (2023), *Religija i teologija pred izazovima novog svjetskog poretka*, Tuzla, Off-set.
- Bošnjak, Abdullah (2019), *Tajna jamačnog uvjerenja*, Mostar, Baština duhovnosti.

- Božović, Ratko (2016), *Molitva osame*, Beograd, „Čigoja”.
- Chittick, William C. (1994), *The Vision of Islam*, New York, Paragon House.
- Čemo, Kenan (2022), *Rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*, Sarajevo, Bookline.
- Davutoglu, Ahmet (2017), *Civilizacije i gradovi*, Sarajevo, Dobra knjiga.
- Davutoglu, Ahmet (2020), *Alternativne paradigme*, Sarajevo, Centar za napredne studije.
- Dizdar, Mak (1975), *Kameni spavač*, Sarajevo, „Veselin Masleša”.
- From, Erih (2019), *Zdravo društvo*, Podgorica, Nova knjiga.
- Fuko, Mišel (2014), *Bezbednost, teritorija, stanovništvo*, Novi Sad, Mediterran.
- Gadamer, Hans Georg (1978), *Istina i metoda*, Sarajevo, „Veselin Masleša”.
- Hafizović, Rešid (2005), *Ljudsko lice u ogledalu sufijske literature*, Sarajevo, „Ibn Sina”.
- Hafizović, Rešid (2015), *Stubovi islama i džihad*, Sarajevo, Connectum.
- Hafizović, Rešid (2018), *Islam u kulturnom identitetu Europe*, Sarajevo, „Ibn Sina”.
- Heidegger, Martin (1985), *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed.
- Horkheimer, Max (1989), *Pomračenje uma*, Sarajevo, „Veselin Masleša”.
- Ibn Arebī (2023), *Zalazišta zvijezda i izlazišta mlađakā tajni*, Sarajevo, Bookline.
- Jašić, Orhan (2014), „O religiji i religioznosti”, *Časopis za filozofiju i religiju Logos* 2 (2).
- Jašić, Orhan (2019), *Bioetički problemi u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini od 1945. do 2012*, Zagreb, Pergamena.
- Kaluđerović, Željko (2018), *Stagiranin*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kangrga, Milan (2002), *Nacionalizam ili demokracija*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Karić, Enes (2005), *Kako tumačiti Kur'an*, Sarajevo, Tugra.
- Kur'an* s prijevodom Nurke Karamana (2018), Sarajevo, Kupola.
- Lipovecki, Žil (2011), *Doba praznine: ogledi o savremenom individualizmu*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Mahmutćehajić, Rusmir (2011), *Hval i djeva: vječnost u vjesničkim otkrovenjima*, Sarajevo, Dobra knjiga.
- Maluf, Amin (2016), *Ubilački identiteti: nasilje i potreba za pripadanjem*, Beograd, Laguna.
- Muftić, Teufik (2004), *Arapsko-bosanski rječnik*, Sarajevo, El-Kalem.
- Niče, Fridrih (1997), *O budućnosti naših obrazovnih ustanova*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Perović, Milenko (2019), *Filozofija politike*, Podgorica, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

-
- Prole, Dragan (2022), *Sedam smrtnih grehova: ogledi iz uporedne fenomenologije*, Sremski Karlovci – Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Rosenthal, Franz (2007), *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden-Boston, Brill.
- Schimmel, Annemarie (1975), *Mystical dimensions of Islam*, The United States of America, The University of North Carolina Press.
- Silajdžić, Adnan (1993), *40 hadisa s tumačenjem*, Zenica, Muftijstvo Zenica.
- Silajdžić, Adnan (2003), *Islam u otkriću kršćanske Evrope: povijest međureligijskog dijaloga*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka.
- Šarčević, Abdulah (2000), *Sfinga Zapada na kraju 20. stoljeća*, Sarajevo, Bosanska knjiga.
- Šopenhauer, Artur (1990), *Svet kao volja i predstava*, Beograd, Grafos.

The Influence of Ambient Conditions on a Person's Socio-Political Maturation: Example of the Blessed Muhammad – a Citizen of the World Par Excellence

Bajram Dizdarević

“Mehmed Fatih” Madrasa in Tuzi, Montenegro

Davud Efendić

Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina

In the paper, we plan to examine how different ambient conditions and social conditioning affect a person's socio-political maturation in layers, to such an extent that sometimes the mentioned maturations are not only not identical, but almost not even congenial. The very presence of God's chosen ones in the cities says a lot – it is about their desire to influence the main cultural and intellectual flow, and from there later cover all the points on the geographical circle, so that the message they want to send reaches everyone as easily as possible. Of course, this is an indicator of their concern and not at all a pathological striving for supremacy. Again, since the blessed Muhammad spent the first years of his life in the desert regions, he, in a certain sense, represents the success of both identity cores, which will influence his later clarity of verbal expression, clarity of thought, but also the cultural breadth that is capable of dealing with all human divergence, and to direct it appropriately. The mentioned orientation has nothing to do with the dominantly established Muslim perception of shepherding, which is completely depersonalized (the equivalent of shepherding in the political context would be “Mahdianism”), since the future aspect is indispensable in Muhammad's, blessed be he, action, which led later to the formation of strong institutional model within the Muslim Ummah.

Keywords: *city, desert, core of identity, blessed Muhammad, shepherding, socio-political maturation*