

Zajednica, pravda i džihad: Elementi muslimanske historijske svijesti

*Mona Abul-Fadl**

Zajednica

Islam je u srcu svakog muslimana više od vjere. On je izvor identiteta. Temeljni obredi i vjerovanja čine njegove „stubove“, istovremeno potvrđujući vjeru pojedinca i uspostavljajući veze unutar zajednice. On je simbioza Vjere i Zajednice koja je tokom vremena pobudila muslimansku historijsku svijest. Iz te simbioze ponikla je i sklonost aktivnom društvenom i političkom djelovanju muslimana, i kao grupe i kao pojedinaca.

Elementi ove svijesti proistječu iz islamskog svjetonazora i djeluju međusobno u različitim situacijama i kontekstima, kako bi stvorili uvjete za odgovore muslimana kroz historiju. Da bismo istražili ove elemente, suštinski je potrebno ispitati tri osnovne ideje: *ummet*, *'adl* i *džihad*, odnosno, zajednicu, pravdu i pravedno nastojanje. Sve tri ove ideje ugrađene su u matricu *tevhida*, međusobno isprepletene i integralno povezane jedna s drugom. U njihovom kontekstu se, tokom hiljadu godina, formirala svijest muslimanske grupe. Kao takve, one daju prave parametre za razumijevanje muslimanske historije i prognoziraju budućnost islama u svijetu.

* Mona Abul-Fadl, „Community, Justice and Jihad: Elements of the Muslim Historical Consciousness“, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, (Herndon, VA: IIIT, 1987), Vol. 4, No. 1, 13-30. Prijevod: Azra Mulović. Mona Abul-Fadl bila je vanredni profesor političkih nauka na Univerzitetu Kairo. Njezini istraživački interesi uključivali su političku teoriju, komparativnu politiku, islam i Bliski istok, epistemologiju i feminističke studije.

Zajednica/*ummet*: naslijeđe poslanstva i prijenosnik muslimanske svijesti

Zajednica u islamu jeste subjekt sa svrhom, sačinjen od jedne grupe ili *džemata*, čiji su pripadnici, zbog zajedničke vjere i osjećaja sudbine, te zajedničkog načina življenja, izgradili zajedničku svijest. Stoga im je dato znanje o zajedničkom identitetu, pripadnosti i svrsi. Korijeni ovog znanja idu do pojave Poslanika, neka je mir i spas na njega, s konačnom i savršenom Uputom, koji je pozivao ljude da štiju isključivo Jednog Boga i pokazao im način na koji će to činiti. Tako je borba na putu usađivanja čiste vjere u srca tih muškaraca i žena i za reformiranje načina razmišljanja i navika u društvu postala osnova za nastanak *ummeta*.

Da bi ova nova zajednica potvrdila svoj identitet i unijela ga u historiju tako da preuzme svoju ulogu među drugim grupama i kolektivima, Poslanik, s. a. v. s., je posljednjih deset godina svog života posvetio tom zadatku. Taj period u muslimanskoj historiji poznat je kao medinsko doba, i s njim počinje i muslimanski kalendar. Tokom ovog perioda sistematski se uspostavljao obuhvatni etički i pravni okvir za društvenu organizaciju, a na osnovi objavljene Božije upute. Pod vođstvom Poslanika, s. a. v. s., i u njegovom primjeru *ummet* je dobio prve praktične pouke, kako o principima pravde, tako i o tome kako ih se pridržavati. Iskuse koja je podnijela i pobjede koje je izvojevala jezgra ove zajednice u sučeljavanju s izazovima opstanka prvi su miljokazi muslimanske historijske svijesti. U vrijeme kada je objava Kur'ana prestala stizati, već potpuno razvijena zajednica sazrela je u svom posebnom karakteru, institucijama, zajedničkom historijskom iskustvu, pamćenju i težnjama. Kada je Poslanik, s. a. v. s., umro, svjetovno vođstvo zajednice prešlo je na njegove nasljednike, izabrane među prvim ashabima, koji su, također, bili i prvi članovi zajednice. Ovo vođstvo bilo je priznanje da je *ummet* tu da opstane kao karakterističan historijski subjekt, kome je povjeren zadatak koji će morati i dalje izvršavati.

Zapravo, središnje mjesto zajednice u islamu i njen ovosvjetski ili svjetovni aspekt možemo procijeniti samo ako shvatimo prirodu poslanstva. Kroz historiju objavljenih religija, poslanici su bili mediji Božije poruke. Poslanici su bili ljudska bića koja je odabrao Allah, s. v. t., da oslobode ljude od nepravde i ukinu neravnopravnost, tako što će im pokazati Pravi put i poučiti ih moralnoj odgovornosti. Međuš ove reforme bilo je učenje o čistoj vjeri (*tevhid*) i vrijednostima i uvjerenjima povezanim s tim učenjem te podsticanje ljudi da svoj život i ovosvjetske težnje podrede tome. S dolaskom Muhammeda, s. a. v. s., lanac poslanika došao je do kraja – međutim, *ne* i Poruka vođstva. Ova poruka, zadatak ili misija, sada je povjerena zajednici koja utjelovljuje njena učenja i drži se moralnog i društvenog poretka, zasnovanog na ovoj Uputi.

Ova zajednica nije bila crkva sa zaređenim svećenicima, nego zajednica običnih vjernika, kojima je povjeren zadatak da se organiziraju i da izaberu vođu između sebe. Kao takvi, vjernici čine izbornu zajednicu, povlaštenu po svom stavu da se drže *tevhide* i određenog načina življenja.² U onoj mjeri u kojoj zapostavlja te naredbe, zajednica gubi pravo na Allahovo, s. v. t., zadovoljstvo i Njegov odabir. Ova odabrana zajednica, *ummet*, jedinstvena je i po svojim pripadnicima i po svojoj svrsi. Ne čine je pripadnici jedne posebne rase, kaste ili klase, nego svako ko je izabrao *tevhid* za svoje uvjerenje i *šehadetom* posvjedočio vjeru u Stvoritelja i Gospodara te se vezao u bratstvo sa svojom savjernicima. To je značenje tvrdnje da je islam izvor identiteta. Sva druga obilježja koja imaju značenje isključivosti ili privilegiranosti gube se među braćom po vjeri. S ovom novom pripadnošću, čovjek također stječe i nova shvatanja i svrhu koji su usidreni u *tevhidu*. Učvršćen tvorbenim vezama i zajedničkim usmjerenjem (*kibla* i *vedžh* ili *itidžah*), *ummet* opstaje kao zaseban i prepoznatljiv historijski subjekt među drugim zajednicama. *Vedžh* doslovce znači 'lice', a *itidžah* 'usmjerenje', a zajedno označavaju orijentaciju. Sva tri termina u Kur'anu se spominju u kontekstu *ummata* (2:143–149). Mjesto *ummata* i utjecaj u historiji ne zavise od njegove organizacijske forme, iako, bez sumnje, kako je i naučio iz svoje vlastite historije, mnogo od ovog utjecaja i djelotvornosti zavisi od njegovog učinkovitog vođstva i organizacije. U tom pogledu, on nije izuzetak od zakona koji vladaju u historiji i društvu.

Historijski, *ummet* se uvijek povezivao sa svojim političkim izrazom u „državi“. Ta država, međutim, ima malo zajedničkog sa suverenim teritorijalnim subjektom ili modernom nacionalnom državom, koji su isključivo evropskog porijekla. Suverenost u islamu pripada samo Allahu, s. v. t. Država, međutim, postoji samo kao predstavica grupe ili zajednice; njeni službenici biraju se među pripadnicima zajednice jednostavno kao instrumenti kolektiviteta, tj. kao izvršitelji poslova za *džemat*, koji je zadužen za uspostavljanje pravednog poretka propisanog šerijatom. *Šura* (savjetovanje, dogovaranje), *idžtihad* (sistematična intelektualna djelatnost) i *idžma'* (konsenzus) jesu funkcionalne vrijednosti koje, u susretu s potrebama organizirane zajednice, podupiru duh provedbe šerijata i osiguravaju njegovu trajnu vitalnost i relevantnost. Na taj način, vođstvo i politička moć postaju instrumenti za puno ostvarivanje potencijala zajednice u islamu. Kad je riječ o njihovom porijeklu, karakteru i svrsi, oni su ishod jedne osebujne institucije koja je historijski poznata kao „hilafet“ (kalifat, *el-hilafa*).

2 Za autoritativan, jezgrovit i cjelovit prikaz ovog aspekta, vidjeti Ismail Raji al Faruqi, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Druga dobra analiza društvenih i političkih značenja *tevhide*, relevantnih za naš rad, jeste esej M. N. Siddiqija, „Tawhid: the concept and the process“, u *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi*, K. Ahmad i Z. I. Ansari (ur.) (London: The Islamic Foundation, 1979/1980).

U početku, termin *halifa* koristio se za nasljednika Poslanika, s. a. v. s., kao nekog kome su zajednica ili *džemat* povjerali nadgledanje puta ka zajedničkom cilju i reguliranje ovosvjetskih poslova zajednice u skladu sa zapisanom uputom i Poslanikovim, s. a. v. s., primjerom. Proširivanjem značenja termina, *hilafet* je postao institucija koja održava pravedni poredak, oličan u šerijatu, i simbolizira jedinstvo *ummeta* na putu ka zajedničkom cilju. Stoga je *hilafet* počeo značiti jedinstvo *ummeta* i nepromjenjivost poretka i pravde, historijski povezanih s tim *ummetom*, kao nositeljem božanskog naslijeđa i misije.³

Dok je *hilafet*, kao takav, u historijskoj svijesti *ummeta* ostao sinonim za islamsku državu, muslimani su imali iskustvo različitih formi vlasti koje su bile daleko od idealne, a politička moć se vrlo često zloupotrebljavala. Međutim, restriktivni utjecaj šerijata i jedan zajednički, sveprisutni etos, koji je obavezivao vladare i podanike na sistem vjerovanja *ummeta*, generalno su bili učinkoviti u postavljanju granica takvoj zloupotrebi. Činjenica da je glavnina ličnog i društvenog/javnog života u *ummetu* regulirana u skladu sa šerijatom i podređena autonomnoj jurisdikciji ili sudskom sistemu ublažavala je posljedice samovolje ili zloupotrebe „izvršne vlasti“. Zanimljivo, postoje i drugi termini (kao što su *mulk*, odnosno vlast, i *sultan*, odnosno kraljevina ili vlast) i oni se u muslimanskoj naučnoj i istraživačkoj tradiciji koriste da se imenuje politička vlast kao konceptualno neutralni termin koji upućuje na jednu univerzalnu historijsku i sociološku pojavu.⁴ Jer, *ummet* (muslimanska zajednica) nikada nije prestao smatrati da se islamska država, uz koju se i dalje vezuju konotacije *hilafeta*, može ostvariti, te da se mora težiti njenom ponovnom uspostavljanju. Njena obnova, pod bilo kojim imenom i u bilo kakvoj formi, smatra se simbolom popravljivanja ovosvjetskih poslova zajednice i potvrdom pravde u društvu.

3 Formalno ukidanje *hilafeta* 1924. ostavilo je čitavu regiju u traganju za alternativama, budući da je time stvorena praznina u samom čvorištu muslimanske ekosfere. Uvođenje sistema nacionalnih država, strukturiranih oko jednog u osnovi nestabilnog središta pogrešno izgrađenih subjekata, proizvelo je „Bliski Istok“ u stanju endemske krize i meteža. Ovome neki (npr. Amos Perlmutter) pripisuju i određenu „genetsku“ pretorijansku sklonost, a drugi (npr. D. Lerner, L. Binder, C. Leiden i J. Bill, Michael Hudson) raskole izazvane sindromom mobilizacije – modernizacije. Uzroci ove boljke rijetko se analiziraju. Na praktičnom političkom nivou, nastavljaju se pokušaji regionalnog i internacionalnog organiziranja muslimana, kao što su stvaranje Arapske lige, institucije muslimanskih sastanaka na vrhu, i varijanti Muslimanskog svjetskog kongresa. Takva nastojanja pokazala su se slabim surogatima za neku efikasnu i moćnu organizaciju, pa su, u suštini, služila više kao sredstva za ublažavanje frustracija i sputavanja težnji muslimanskog javnog mnijenja.

4 Slavni „Uvod“ u „univerzalnu historiju“, *Kitab el-'ibar*, Ibn Halduna (u. 1406. n. e.) izvrstan je izvor za nalaženje takvih pojmova. Pogledati *Mukaddima*, knj. 3. Dva su razloga zbog kojih ovaj izvor tako dobro odgovara ovoj svrsi: prvo, on jeste integralni dio duge putanje muslimanske nauke, a, drugo, autor *Mukaddime* svjesno je poduzeo inovativni zadatak postavljanja temelja jedne nove nauke koja se fokusira na izučavanje ljudske civilizacije, ili *el-'umran el-bašari*.

U međuvremenu, *ummet* se proširio i uključivao razne narode, rase i jezike. Uprkos takvom rastu i raznolikosti, on se nije razgradio niti izgubio svoj karakter. *Tevhid* je spojio te grupe, a jedinstvo su izgradili tako što su prakticirali zajednički kodeks življenja. Poslije ovog prvog momenta, zajednička svijest muslimana kao grupe oblikovala se dugom historijom, tokom koje su se oni nastavili identificirati s izvornom zajednicom koju je izgradio Poslanik, s. a. v. s. Taj osjećaj identiteta, uz etičko-društveni kodeks, neprekidno JE podupiralo širenje i održavanje instrumenata socijalizacije. Oba skupa institucija čvrsto su utemeljena u primarnim islamskim izvorima: Kur'anu i Poslanikovom sunnetu. Oni su i dalje njegovali i nadahnjivali naučnu tradiciju i kulturno naslijeđe, koji su postali „opće dobro“ narednih generacija.

Politička moć kružila je među različitim elementima unutar *ummeta*. Dinaštije različitih sudbina uzdizale su se i padale, savezi se sklapali i raskidali. *Ummet* se razvijao unutar jednog područja poznatog kao *dar el-islam*, kuća islama.⁵ Njegovi trenuci slave, kao i trenuci kada je bio u opasnosti, kada su islamsko naslijeđe i sistem bili ugroženi, bilo napadom izvana, bilo lokalnim neredima, urezali su se u grupnu svijest, bez obzira na geografsko porijeklo ili teritorijalnu pripadnost. Ti trenuci dodati su onim momentima formativne etape kako bi obogatili kolektivno pamćenje *ummeta*. Ovaj osjećaj zajedničke sudbine bio je prirodni nastavak veze s *tevhidom* i lojalnosti koja iz nje proistječe, kada se s nivoa individualne svijesti muslimana ona prenosila na grupni.

Međutim, na kraju krajeva, iako je *ummet* održao svoju posebnost, njegovo stanje i njegova sudbina ostali su vezani uz stanje njegovih pripadnika kao pojedinaca i kao grupa. Zbog toga kako se u islamu shvata lična odgovornost, kao i zbog njenog opsega, svaki je musliman odgovoran i za cjelinu, kolektiv. Zapravo, u ovom smislu, intonaciju je dao praktični primjer prve generacije muslimana. Ta je generacija odgajana u Poslanikovo, s. a. v. s., školi, stekla obrazovanje o učenjima i pravilima koja još uvijek nadahnjuju i kultiviraju djelotvornu društvenu svijest, gdje god je ona zaista budna.

„Svima vama, sve do jednoga, povjeren je zadatak, i svi ćete, sve do jednoga, biti odgovorni za to za što ste zaduženi.“

O solidarnosti: „Vjernici su vjernicima kao zidovi zgrade, jedan drugog podupiru.“

Materijalne veze dopunjene duhovnošću: „Vjernici su, u međusobnom milosrđu, kao jedno tijelo – kada oboli dio tijela, i ostali dijelovi osjećaju bol.“

5 Za začetničke radove na istraživanju međunarodnih odnosa u islamu, vidjeti knjigu u pripremi Abdul Hamida Abu Sulaymana, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Thought and Methodology* – što je bila njegova doktorska disertacija, odbranjena na Univerzitetu Pennsylvanija 1973. Do danas, u ovom području malo toga je urađeno što bi pariralo ovom djelu.

Moralno tkivo ovog tijela mora biti neraskidivo: „Bude li moj *ummet* ikada strahovao da otvoreno objelodani nepravdu (i suoči se s njom), osuđen je na izumiranje.“

Nema mjesta ravnodušnosti: „Primjer za onog ko počini prijestup i onog ko je njegova žrtva može biti sudbina putnika na jednoj lađi, gdje su se neki smjestili na palubi, a drugi u potpalublju. U jednom trenutku, onima u potpalublju – koji se umoriše idući odozdo s kantama na palubu da zahvate vode – pade na pamet da izbuše rupu u trupu lađe i uzimaju vodu ne zamarajući se penjanjem. Kada bi, u ovom slučaju, oni odozgo pustili ove odozdo da provedu svoj cilj, sigurno bi se svi podavili; a ako ih zaustave, onda bi i oni i drugi bili spašeni.“ U takvoj zajednici ne može se bježati od odgovornosti, ni za sebe, ni za zajednicu kojoj neko pripada. Svaki musliman mora biti spreman kada dođe Dan obračuna.⁶

Ako se, u ovom kontekstu, navedeni primjeri iz Poslanikovog, s. a. v. s., hadisa analiziraju uz kur'anske naredbe, uočava se karakterističan profil zajednice. „Vi ste najbolja od zajednica poslanih čovječanstvu, vi naređujete dobro i zabranjujete zlo, te vjerujete u Allaha.“ S obzirom na ove obaveze, od *ummeta* kao zajednice očekuje se da raspolaže svim sredstvima kako bi tu svoju dužnost izvršio (22:41). Zato je *ummet* pozvan da bude djelotvorna snaga u historiji, sposobna da podrži dobro, gdje god ga nađe, i da se suprotstavi snagama pokvarenosti i zla, gdje god su one na djelu. „I zato smo Mi od vas načinili središnju zajednicu (*ummet vesat*), tako da možete biti svjedoci protiv ostalih ljudi, a Poslanik svjedok protiv vas.“ *Ummet* se ovdje opisuje kao središnja zajednica u pogledu njegovog poziva da širi pravdu među narodima. Uspostavljanje historijske ravnoteže u korist pravde i održavanje historijske ravnoteže u korist pravde pozitivna je dužnost pripisana *ummetu* kao čin „čuvanja“ čovječanstva.

Ummet je kolektiv ili grupni referentni okvir unutar kojeg se razvila historijska svijest muslimana. Drugi elementi ove svijesti mogu se predstaviti parametrima duž spektra sredstvo – cilj. Pravda se nalazi u središtu obuhvatno povezanih društvenih vrijednosti koje su, skupno, ugrađene u temelj *tevhida*.

Na kontinuumu sredstvo – cilj nalazi se dužnost *džihada* kao krunskog izraza etosa *infaka*, a *infak* je težnja da se u životu više daje nego što se uzima. *Ummet* koji je jakih temelja, koji ima jasnu viziju svog cilja i poziva, ima način da živi prema božanskim standardima i da ih s vremenom ostvari. Ova punomoć zasniva se na riznici vrijednosti koje muslimane usmjeravaju ka tome da preuzmu

6 Stil, podsticaj i snaga ove tradicije pokazuju obilje praktične i provjerene mudrosti koju je Poslanik, s. a. v. s., ostavio budućim generacijama vjernika, obučivši ih načinima i sredstvima izgradnje zajednice. Ne čudi što su neka od najboljih naučnih djela posvećena očuvanju i potvrdi vjerodostojnosti ovog naslijeđa. Primjeri odabrani u citiranom odjeljku uzeti su iz Buharijevog *Sahiba*, Ahmedovog *Musneda* i et-Tirmizijeve zbirke.

odgovornost. Historijska svijest zajednice je, time, vezana uz društvenu svijest koja počinje odgovornošću muslimana prema porodici i komšiluku, a potom se širi tako da obuhvata zajedništvo sveg čovječanstva.

S ovog stajališta, gdje god su vrijednosti koje se tiču slobode i dostojanstva pojedinca ili zajednice ugrožene, smatra se da je ugrožena i sama Pravda, te da je dužnost muslimana da stane u njenu odbranu. Prenesena na kolektivitet, ova obaveza prema pravdi izjednačava se s preuzimanjem bremena „svjedočenja protiv čovječanstva“ – kako opis *ummeta* i pokazuje. Gdje zajednica ne dosegne ovaj ideal, bilo zato što je zanemarila njegove standarde ili zato što nije izvršavala svoje obaveze – ideal i obaveza i dalje će opstati, na individualnom nivou, i naći svoj izraz u različitim ravnima pozitivnog djelovanja. Kako bi se razumjela ova logika, valjalo bi pobliže analizirati pojam pravde i prirodu obaveza prema njoj.

Pravda: cilj i pokretač muslimanske svijesti

Centralno mjesto pravde u muslimanskoj historijskoj svijesti proistječe iz njenog mjesta u muslimanskoj historijskoj zajednici. Sržnu vrijednost pravde *ummet/et-tevhid* sadrži u svom konstitutivnom principu kao sastavnicu, a u svojoj orijentiranosti na cilj ili svrhovitosti kao element. Pravda (*el-'adl*), kao i Istina (*el-hakk*), budući da proistječu iz *tevhida*, i same su božanski atributi, izrazi atributa savršenstva (*esma el-husna*) koji *treba* da se ogledaju u pravednom poretku. Zadatak da premosti jaz između *jeste* i *treba* u nekoj historijskoj situaciji pada na islamsku zajednicu, kojoj su ovi principi dati njenim uspostavljanjem i usmjerenjem. Karakter odnosa između ličnog i kolektivnog u islamu podupire dinamiku ovog zadatka. Iako teret historijske odgovornosti pada na *ummet* kao cjelinu, musliman pojedinac nije oslobođen svog dijela obaveze. Njegova odgovornost i dalje je lična, međutim, za razliku od kolektiviteta, sud o ovoj odgovornosti transcendirira historiju. Za neuspjeh *ummeta* plaća se u historiji, dok borba muslimana pojedinca nije vezana uz njen historijski ishod, nego će mu se nagrada i kazna odmjeriti na lijepoj vagi Sudnjeg dana.

Drugачije postavljeno, potraga za pravdom dužnost je povjerena zajednici i trebalo bi da je dijele njeni povjerenici ili organi. Ako u tome ne uspijeva, onda su svaki musliman i muslimanka odgovorni da se odupru ugnjetavanju i suzbiju nepravdu. Ovakav stav formaliziran je u muslimanskoj jurisprudenciji, gdje su

precizno određeni i razrađeni opseg i granice muslimanskih obaveza.⁷ Ona razlikuje dvije kategorije dužnosti – kolektivne (*fard kifajja*) i lične (*fard ‘ajn*). Razlika među njima ne zasniva se isključivo na dužnosti o kojoj je riječ, već se u obzir uzima i koliko ljudi u nekom društvu, u nekom datom trenutku, izvršavaju te obaveze. Ako se kolektivna obaveza, koju manjina izvršava u ime većine, zapostavlja ili zloupotrebljava, onda se ova obaveza vraća većini. Kao takva, postaje *fard ‘ajn*, lična odgovornost. U saglasju s muslimanskom društvenom svijesću, obaveza vršenja pravde ne može se napustiti, opravdavajući se slabom, odrođenom ili bespomoćnom organizacijom. Kad god *tevhid* nadahne srce, njegovi ideali pokreću vjerske obrasce ponašanja, među kojima su i privrženost pravdi u ime Allaha i dobročinstvo.

Ono što je bitno u savjesti prožetoj *takvom* jeste vjera, tj. trud da se ostvari pravda, a ne neposredni rezultat tog truda. U konačnici, musliman će znati da ti plodovi neće biti izgubljeni i da je nagrada za trud sigurna. Za njega je vrhovni Božiji sud i u presudama tog suda nalazi se pravda nad svim pravdama. S ovakvim uvjerenjem i sigurnošću, uvijek će biti muslimana koji djeluju i kao pojedinci i kao grupe, spremnih da se bore i kada nemaju nikakvih izgleda, da na sebe preuzmu suzbijanje nepravde ili da ustanu protiv obijesne represije. Možda najupečatljiviji primjer ovog stava u savremenom dobu jeste herojska borba afganskih mudžahedina, čiji je otpor sovjetskoj strašnoj sili tokom proteklih sedam godina poprimio razmjere legende. Otpor izraelskoj okupaciji na jugu Libana i suprotstavljanje prijetnji još jedne aneksije drugi je slučaj. Brutalnosti nisu privilegija samo stranih vojski ili okupacijskih armija: ugnjetavati mogu i vlastiti sunarodnici, kao u slučaju alevijske Sirije, gdje je vladajuća oligarhija, u pokušaju da istrijebi svoje protivnike, skoro zbrisala jedan historijski grad s lica

7 Jurisprudencija među tradicionalnim islamskim naukama zauzima počasno mjesto. Neka re-mek-djela, u kojima su pedantno izneseni i kreativno formulirani ovi principi, mogu se naći u „srednjem periodu“, u opusima Fahrudina er-Razija (u. 606. god. po H.), eš-Šatibija (u. 790. god. po H.) i Ibn Tejmijje (u. 728. god. po H.). Zato što nauke islamske jurisprudencije, *fikh* i *usul* imaju to središnje mjesto u islamskoj epistemološkoj shemi, djela iz ovog područja čine golemi i bogati korpus, koji se mijenjao i gradio tokom cijele islamske historije. Ori-jentalistička nauka nije bila pravedna prema ovoj tradiciji, bez obzira na to što je, skrenuvši pažnju na ove izvore, dala i određeni doprinos. Vrijedi spomenuti djelo Henrija Laousta o Ibn Tejmijjinom učenju, zbog toga što prevazilazi uske legalističke pristupe temi *fikha*. U temeljima orijentalističke nauke nalazi se jedno pogrešno tumačenje suštine; tu se *fikh* proizvoljno definira i ograničava na zapadnu ideju prava. Jedan korektiv ovom stavu može se naći u djelu Muhammeta Fazlura Rahmana Ansarija, *The Qur’anic Foundations and Structure of Society* (Karachi, 1977), posebno vol. 2, u kojem se raspravlja o pravnom kodeksu u njegovom etičkom kontekstu. Nove generacije muslimanskih učenjaka moraju više raditi na originalnim izvorima. Trend u repertoaru na arapskom obećava, jer nova, vrijednim radom uređivana i komentirana izdanja postaju dostupna zahvaljujući radu stručnjaka za naslijeđe (*turas*), poput Muhammeta Draza i Tahe Džabira el-Alvanija. Od savremenih studija o izvorima, treba spomenuti noviju i malo poznatu studiju o eš-Šatibijevom *Muvefakatu* M. K. Masuda, *Islamic Legal Philosophy – A Study of Abu Ishaq al-Shatibi’s Life and Thought* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute Islamabad, 1977).

zemlje.⁸ U ovim i mnogim drugim primjerima možemo vidjeti iznova i ponovo jedan prizor snažno motiviranih pojedinaca i grupa koji su započeli poduhvat koji je, prema svim svjetskim standardima, osuđen na propast. U svakom slučaju, njih pokreće neiscrpna vjera u pravedan cilj i pravdu njihovog Gospodara.

Takvi događaji mogu se samo razumjeti u kontekstu opredjeljenosti za pravdu i njene veze s *tevhidom*. Ono što razlikuje ovu privrženost pravdi među muslimanima – jer, napokon, to je univerzalno opredjeljenje, ugrađeno stvaranjem čovjekove prirode (*fitra*) – jeste činjenica i uvjerenje da je ovosvjetska pravda ukorijenjena u transcendentnoj pravdi i da obaveza njenog ostvarivanja ovdje-i-sada proizlazi iz uvjerenja u spas na onom svijetu. Tokom muslimanske historije, to je uvjerenje imalo praktični društveni značaj za ponašanje pojedinaca i grupa. Međutim, u svakom slučaju opseg i granice ove dužnosti prema pravdi u funkciji su date situacije. Samo u ekstremnim situacijama, kada se uopće ne koriguje pogrešno i ne suzbija nepravda, traženje pravde može značiti žrtvovanje ovozemaljskog života. Tek tada se etos *infaka*, koji je osnova i potka povezane zajednice (*ummeta*), na svakom nivou društvene organizacije preobražava u jednu borbu, *džihad* kao njen vrhunac ili kao konačni izraz.

Ako zbunjeni posmatrač ne shvata da je pravda integralni dio muslimanskog senzibiliteta i ne uviđa skup ponašanja u koja je ona ugrađena, onda će se cijela dimenzija savremene političke realnosti muslimanskih društava i dalje pogrešno tumačiti. Neki nemuslimanski posmatrač digao bi ruke u očaju i, što je još kobnije, reagirao zaprepašteno, ne zato što je datoj situaciji svojstvena nekakva „bezosjećajnost“, nego što bi on tako iskazao svoju frustraciju i nemoć da shvati značenje svega toga. Ako je problem u mentalnoj/psihološkoj blokadi, čitatelju će sve biti nejasno i besmisleno, pa mu nikakvi detalji i informacije neće pomoći da shvati. Ovo je osvrt na banalnosti i opasnosti vladajuće tradicije političke analize koja se usredotočuje na interese moći i stabilnosti, a zanemaruje suštinske dimenzije i jedne i druge. Takve analize, osim toga, obrađuju podatke i događaje, ali im nedostaje uvid u uzroke i posljedice. Na kraju, to biva manjkavo tumačenje: potrebno je shvatiti sadržaj islamske pravde.

Suprotno revolucionarnim idealima kojima se često teži, ali koji su rijetko jasno definirani, islamska pravda nije neki nejasan, suštinski dvosmislen ili nedostižan ideal. Mora se otkloniti svaka iluzija da se islamska pravda proizvoljno ostvaruje. Pravedni poredak postavlja se kao određivi cilj. Njegovi detalji i funkcije variraju od jednog do drugog historijskog okvira i od jedne do druge generacije, tako da se varijable, svojstvene promijenjenom ljudskom stanju, mogu prilagođavati. Temelji i konture ovog poretka, međutim, suštinski su konstanta i služe kao miljokazi i vodiči u stalnim izazovima organiziranih ljudskih društava.

8 Autorica misli na masakr u Hami 1982. godine, kada je sirijska vojska, po naređenju predsjednika Hafeza al-Assada, izvršila napad na ovaj grad, u to vrijeme jedno od uporišta Muslimanske braće. Bombardovanjem je uništena jezgra Hame, jednog od najstarijih gradova na svijetu, a u tom bombardovanju i u masakru koji je uslijedio, vladine baasističke snage ubile su više od 20 000 ljudi. *Prim. prev.*

Ovo trajanje i stabilnost mogući su, kad se ima u vidu činjenica da se ovosvjetska pravda izvodi iz božanske pravde i činjenica da je pravedan društveni poredak vezan za matricu *tevhida*. Zapravo, i relativnost dobija značenje i smjer samo u odnosu na stabilni poredak prava i istine, gdje je izvor transcendentalan, a djelokrug i doseg bliski Stvaranju. Ovo je suština pravde i pravednog poretka. U perspektivi *tevhida*, pravedni poredak više je nego vjerovatan; njegovo je ostvarivanje sasvim moguće, s ozbirom na božanski predodređeni etičko-pravni kodeks poznat kao *šerijat*. Njegova ostvarivost sigurna je činjenica, ako se ima u vidu historijski presedan.

Jednostavno rečeno, islamska pravda nije utopija, niti su pravnički traktati apstraktno tapkanje u mraku, u nastojanju da se, u jednom svijetu formalnosti, regulira društvo. Islamska jurisprudencija ugrađena je u taj vrijednosni sistem, što joj omogućuje da zadovolji potrebe promjena u društvu s pozicija moći; u idealnom slučaju, ona je u mogućnosti da predvodi i usmjerava takve promjene, a ne samo da reagira na njih i drži korak s njima. Nadalje, standardi koji oblikuju taj pravni kodeks također podstiču velike društvene pokrete, a ovi pokreti mobiliziraju potencijale za promjene i reforme u društvu. Po šerijatu, svaka napetost između pravnog i moralnog razrješava se zato što su oboje izvedeni iz jednog epistemološkog i morfološkog sistema koji ujedinjuje unutrašnji i spoljni život. Posljedično, pravo crpi svoju obavezujuću snagu iz oslonca na unutrašnji red i svoje relevantnosti za taj poredak, dok moral ima konkretne posljedice po društveno ponašanje. Oba su sastavni dijelovi pravednog poretka (*el-‘adl*) koji je istinski poredak (*el-hakk*). Vanjske parametre ovog društva postavlja *šerijat* ili zakon, a oni tvore *hudud*, što doslovno označava društveno-pravne granice koje se ne smiju prelaziti. Osim toga, a unutar takvih granica, sadržaj i tkanje društvenog morala izvlače se iz prožimajućeg etosa, ukorijenjenog u *tevhidu* i gaje težnje ka čestitosti, pravičnosti i ispravnosti.

U skladu s tim, muslimani se podstiču da se udruže i suprotstavljaju svim oblicima tiranije (*zulum*) i ugnjetavanja i represije (*bagi* i *tugjan*) u ime pravednog poretka. Principi pravednog poretka sistematično su razrađeni u velikim djelima islamske jurisprudencije. Osnova za ovu razradu nalazi se u zapisanom vodiču, Kur’anu, i primjeru Poslanika, s. a. v. s., sunnetu. Kako je prvo islamsko društvo u Medini oblikovano po uputama ovih izvora, ono i danas nadahnjuje pokrete i pojedince u potrazi za pravednim i moralnim poretkom.

Danas previše muslimana smatra da se učinkoviti sistem suzbijanja represije, korupcije i ugnjetavanja u njihovim društvima može naći samo u jedinstvenom i obuhvatnom kodeksu koji je istovremeno i pravni i moralni. Samo *šerijat*, čini se, može zadovoljiti ove potrebe. Objektivno, samo sistem koji proistječe iz metafizike *tevhida* može biti imun na predrasude svojstvene ljudskom/društvenom stanju. Iako se u traženju pravde, općenito, ne uspijeva dosegnuti ideal, sistem koji utjelovljuje njegove principe i postavlja pretpostavke te prakse ne bi smio biti

neuspješan u tome. Šerijatska pravda zadovoljava njegove apsolutne standarde, zato što je izvedena iz *tevhida*, tj. iz apsolutnog. Relativni aspekti ostavljaju se za dalje traganje. Obratno, gdje su muslimani većina, prirodno je očekivati da šerijat bude jedini društveni kodeks u primjeni, jer u takvom društvu to je jedini kodeks koji onaj čovjek koji poštuje *tevhid* može prihvatiti i po njemu se ponašati.

Da bi se detaljnije objasnilo mjesto koje, po muslimanskom shvatanju, šerijat ima u pravednom društvu, može se napraviti analogija s jednim drugim područjem historijskog iskustva *ummeta*. U islamskoj umjetnosti, u geometrijskim i cvjetnim uzorcima arabeski, postoji sveprožimajući motiv koji se prema formi i sadržaju odnosi tako da se postiže ideal sklada. Islamska arhitektura je, također, fokusirana na izgradnju funkcionalne strukture, ali, u njoj se, istovremeno, vjerodostojno ogleda duh zajednice u principima i idealima njihove vjere. Tako je i s društvom općenito. U arhitektonici pravednog sistema prevladava isti interes za dosljednost i sklad. Neophodno je pomiriti vanjske forme zajednice, u pravnom poretku, s unutrašnjom dimenzijom javnog etosa, uobličenog po njenoj vlastitoj duhovnosti i identitetu. Svaki pokušaj nametanja nekog poretka koji nema svojih moralnih temelja unosi nesklad, odnosno devijaciju koju njene žrtve s pravom smatraju prekršajem protiv pravednog poretka. Slično tome, zapostaviti ili zanemariti potrebe razvoja društvenih institucija u skladu s a njenim važećim unutrašnjim uvjerenjima i etičkim pretpostavkama krajnje je štetno, kako po moral, tako i po društvenu organizaciju. To zanemarivanje održava jedan neutemeljeni dualizam ili podjelu u društvu, raskol koji koči razvoj zajednice i vrijeđa njen osjećaj identiteta.

U većem dijelu muslimanskog svijeta do danas je opstao osjećaj šta je pogrešno, koji pobuđuje ono što se smatra očitim kršenjem pravde. Što se u umjetnosti može ocijeniti kao „ružno“, zbog nepoštivanja standarda ljepote, u društvenom području postaje nemoralno, zbog prelaženja granica pravičnosti. Osim toga, s obzirom na njegovu obuhvatnu prirodu, zbog morala, proisteklog iz *tevhida*, ono što ugrožava osjećaj dobrog i lošeg u društvu, u konačnici krši i formalni sistem pravde. Pitanja legitimnosti i legalnosti neodvojiva su. Ovdje završava analogija između umjetnosti i društva.

Pravda koja se ne može ostvariti, suočena s trajnim neposluhom i zloupotrebom, zapravo je defektna pravda. Ona je, u tom slučaju, svedena na zaludno traženje utočišta bespomoćnih i bajrak hipokrizije. U kontekstu muslimanskog svjetonazora, takvoj pravdi nema mjesta. Zlatni žig muslimanske iskrenosti (*ihlas*) nastaje u čistoj vjeri u Allaha (*takva*). U ovoj vjeri i služenju traži se smisao života, a kušnje i nevolje test su čovjekove iskrenosti (*ihlas*). Predano nastojanje da se osiguraju sredstva opstanka pravednog poretka samo je po sebi mjera odanosti ovom poretku. Ono je dvostruko naređeno: prvo, zajednici, kao mjera samoodbrane, u svrhu očuvanja ideala za koje se zalaže i, drugo, muslimanima koji djeluju kao pojedinci ili kao grupe, u istom dvostrukom svojstvu.

U islamskom svjetonazoru, ta sredstva određuje isti onaj pravedni poredak kojem doprinose i kojeg su dio. Ovdje nema mjesta tvrdnji da cilj opravdava sredstva. Prema stavu njihovih izvora, standardi dobrog i ispravnog univerzalni su i nepromjenjivi i odnose se, kao takvi, i na sredstva i na cilj. Nema ničeg prirodno zlog – ili dobrog – u „vlasti“ (*es-sultan*), naprimjer; u mjeri u kojoj je ona nepohodna da osigura pravdu, ona je „dobra“ i „ispravna“ i mora se vršiti u skladu s hijerarhijom vrijednosti. Muslimani nisu mogli, kroz svoju historiju, dopustiti sebi da budu ravnodušni spram vlasti, a da time ne ugroze ravnotežu svoje sudbine i ne odbace odgovornost „najbolje od zajednica“ (*hajr-ummet*).

Džihad: aktualiziranje muslimanske svijesti – put ka samoostvarenju

U ovom smislu, *džihad* je ukorijenjen u historijskoj svijesti muslimana. U mjeri u kojoj zajednici osigurava sredstva da ispuni svoju svrhu i ostvari pravdu, on podupire logiku i podstiče ljude da se čvrsto drže principa koji prožimaju ovu svijest. Zato, sljedeći sažetak ideja poslužiti će kao odgovarajuća rekapitulacija i, istovremeno, istaknuti pretpostavke *džihada* kao trećeg osnovnog principa islamskog društveno-političkog mišljenja i djelovanja.

1. Pozitivan stav prema životu, usmjeren na djelovanje jeste norma.
2. U ovakvom usmjerenju, vrijednosti i norme su, po pravilu, apsolutne. Ovo opredijeljenje beskompromisno je, zato što je izvedeno iz prvog svjedočenja vjere u *šhadetu*.
3. Karakter odgovornosti krajnje je individualan i ličan. Vremenski gledano, međutim, ona ima svoje historijske posljedice po zajednicu.
4. S obzirom na to da je *halifa*, ili namjesnik Božiji na zemlji, čovjek je obavezan naređivati ono što je dobro i odvracati od onog što je zlo. Uspostavljanje pravednog poretka u ovom svijetu nije samo moguće i poželjno, nego je, zasigurno, i dužnost koju ta odgovornost nalaže.
5. Promjena je funkcija čovjekove volje i odluke. Promjena u društvu, u osnovi, funkcija je promjene u moralu. Stoga je, u njegovom shvatanju i načinu razmišljanja, društvena obnova, tj. vanjska ili spoljna reforma – zadata, što ima posljedice po srce (*en-nefs*) i um (*el-'akl*).
6. Moralni život ide uz moralno društvo. Sva moralna nastojanja u muslimanskom društvu određena su time da imaju posljedice po to društvo. Dobar musliman ne ostvaruje se kao pustinjač, nego u društvu. Dobro društvo ne rađa se u državi mističnog zanosa, nego u procesu historijskog ostvarenja.

7. Život se, cijelim svojim tokom, smatra kontinuumom, s nagradama i kaznama, raspoređenim duž tog toka. Božanska ili apsolutna pravda odmjerava se tek na onom svijetu. Dakle, muslimani se na ovom svijetu trude, s mišlju o onom svijetu. Musliman podnosi sva svoja iskušenja i prelazi prepreke na koje nailazi s nepokolebljivim uzdanjem u pravdu Svemogućeg i istinu Njegovog obećanja.

U opisanom kontekstu, lahko je shvatiti zašto muslimanu vjerniku *džihad* može postati način života. Nužna posljedica, kako je već rečeno, jeste *infak* i njegov krajnji izraz u *istišhadu*. S tim na umu, osvrnimo se kratko na pretpostavke *džihada*. Kao složeni pojam, *džihad* označava napor, nastojanje na Allahovom putu. On podrazumijeva strpljivo podnošenje teškoća i hrabrost, s jedne, te ustrajavanje u borbi za pravdu i istinu, s druge strane. U ovom smislu, *džihad* ovisi o skupu stavova i usmjerenja, obuhvaćenih spremnošću da se dá sve što neko vrednuje, počev od bogatstva, a završivši sa životom sâmim. Ta spremnost da *daje* i da *se daje* izraz je spremnosti čovjeka da se odrekne svega što mu je blisko i dragocjeno na ovom svijetu za ljubav Allaha, s. v. t. U hadisu se kaže da vjernik nije vjernik ukoliko njegova ljubav prema Allahu, s. v. t., i Njegovom Poslaniku, s. a. v. s., nije veća od ljubavi prema samom sebi (*Sabih Muslim* i *Sabih Buhari*).

Iz ovoga stava ničé odlučna i svjesna okrenutost onom svijetu u čovjekovim djelima. Ova okrenutost nadilazi, ali ne zapostavlja sada-i-ovdje, gdje norme zajedničke solidarnosti stavljaju na probu vjernikovu odlučnost da se drži naredbe i „želi svom bratu ono što bi samom sebi želio“. Ova osobina da se živi po standardima nesebičnosti *infaka* zahtijeva neku vrstu aršina vrijednosti i prioriteta koji će jasno dati prvenstvo neviđenom, a vječnom, nad materijalnim i prolaznim. Ništa manje od nepokolebljive vjere u Allaha i postojanog uzdanja u Njegovo obećanje i istinu ne može usaditi takav neki aršin. Ne čudi što je vjerovanje u *el-gajb* (neviđeno) kruna i stub imana. Posmatrani u ovom svjetlu, stubovi vjere jesu sredstva na putu ka cilju (kao i uvjerenja po sebi): sva ona pripremaju muslimana za ovu ulogu *džihada* i sva ona odgajaju zajednicu koja može osigurati ljudski kontekst i potporu u ovom pravednom stremljenju ka cilju.

Nadalje, kada pretpostavlja spremnost da se daje bez kolebanja, *džihad* određuje smjer i pojedincu i zajednici. Ako je iskrenost, ili *ihlas*, obilježje prvog, pravičnost je žig drugog. Očigledni zadatak čovjeka kao namjesnika Božijeg na Zemlji jeste da podredi svoju snagu, sposobnosti i resurse po Allahovoj zapovijedi, u *teshiru*, tako što će na ovom svijetu izgraditi civilizaciju koja utjelovljuje dva bazična elementa onog što je ispravno, a to su istina i pravda. To predstavlja legitimni cilj pravednog nastojanja (*džihad*). Čak i kada se čini da *džihad* ne daje nikakva ploda, muslimani su i dalje obavezani na napor koji se, svejedno, smatra dobitnim ulaganjem. Njihova

privrženost idealu žrtve nije ništa manja od privrženosti pravdi. I ovdje je njihova logika tajnovita, jer je usađena u čvrstoj vjeri, građenoj na metafizici *tevhida*. Plodove koje neće dobiti na ovom svijetu, oni znaju, ubirat će na onom svijetu (*ahiret*). I ovdje poređenje *ide u korist ovog potonjeg*: ma kako bogata bila žetva na ovom svijetu, bila ona u uspješnim civilizacijama i imperijama, ta žetva je neminovno podložna trošenju, propadanju i kvarenju; s ubiranjem plodova na onom svijetu nije tako.

Ono što genijalni historičar našeg vremena Arnold Toynbee ispušta iz vida kada piše o fenomenalnom širenju islama i njegovom začetku jeste etos posvećenosti koji je nadahnjivao i pratio uspon zajednice i vjere. Ovosvjetska slava nije bila cilj „Allahovih ratnika“ kada su kretali u osvajanja, u namjeri da po svaku cijenu ostvare jedan od dvaju „slavnih ciljeva“, da budu *šehidi* (poginu na Allahovom putu). Oni su tražili Allahovo zadovoljstvo i Njegovu naklonost. U težnji ka ovom nematerijalnom cilju išli su preko ovosvjetskog uspjeha – a on se, opet, smatrao očitim znakom, „predujmom“, „avansom“ Božijeg obećanja onima koji su svoju volju podredili Njegovoj volji i koji su sve vrijedno što su imali dali na Njegovom putu.

U mentalnom sklopu predanog muslimana, odgajanog i obučavanog na etici *tevhida*, jeste da čuva ono što se ne može mjeriti materijalnim aršinima. U poduhvatu *džihada*, oni traže Allahovo lice (*vedžh Allah*); u stjecanju zadovoljstva i naklonosti Gospodara i Čuvara svjetova, oni nalaze svoje zadovoljstvo. Spokojno i zadovoljno jastvo, *en-nefs er-radija el-mardija*, ja koje je našlo najunutarniji osjećaj mira, *en-nefs el-mutmainna*, usidreno je u tom beskrajnom i sigurnom izvoru iz kog su potekli. Konačni cilj i nagrada na mukotrpnom putu vjernika jeste Allahovo zadovoljstvo (*rida Allah*). Ova tema traži nekoliko zaključnih napomena o *istišhadu*.

Istišhad: kodeks potvrđivanja

Ako je *džihad* propis za ovozemaljski život muslimana, onda se *istišhad*, koji predstavlja refleksivni oblik od *šahada*, najbolje opisuje kao kodeks kojim se može pobijediti ili savladati smrt.⁹ *Istišhad* je dobrovoljni čin žrtvovanja vlastitog života

9 Historijski i doktrinarni faktori među šiitskim muslimanima transformirali su *istišhad* u pravi kult mučeništva. Djela koja su u skorije vrijeme o ovoj temi napisali razni autoriteti, zagovornici kulta i učenjaci, objašnjavaju ovu pojavu. Vidjeti primjere kod al-Muttahiri, *The Martyr* (Teheran, 1980), Ali Shariati, *Martyrdom: arise and bear witness* (prev. Teheran, 1981) i Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: a study of the devotional aspects of Ashura in Twelve Shi'ism* (The Hague: Mouton, 1978). U međuvremenu, *džihad* je u glavne struje šiitskog *fikhha* ušao kao jedan od glavnih stubova vjere. Ovaj upečatljivi naglasak, međutim, ne smije nam skrenuti pogled s centralne i učinkovite uloge koju poziv na ove ideale ima u muslimanskoj svijesti općenito – ta činjenica ističe postojano neprijateljski stav ili sumnjičavost koju *status quo* državne vlasti i režimi u muslimanskom svijetu imaju prema islamskim pokretima.

u traženju Allahovog zadovoljstva. Jednostavno rečeno, to je smrt ili pogibija u aktivnom nastojanju da se ispuni Allahova volja na Zemlji. To je konačna potvrda nečije opredijeljenosti za nepokolebljivu vjeru i robovanje Allahu.

Iako je tok života nekog muslimana obično pun prilika da se, putem pobožnosti, iskaže samopožrtvovanost – tako što se daje svoje vrijeme, bogatstvo i rad – on je tek rijetko pozvan da svoju vjeru potvrdi žrtvovanjem vlastitog života. Međutim, ima i onih situacija u kojima se požrtvovanost na Allahovom putu može dokazati samo riskiranjem vlastitog života. Ponekad, samo izricanje Istinite Riječi u lice tiraniji može biti razlog da ga ta vlast progoni i zatvara.¹⁰ U drugim vremenima, jedini način za suzbijanje represije i odbranu Pravde i Prava jeste kretanje u borbu i priprema za mučeništvo. *Dozvoljeno je braniti se onima protiv kojih se vodi nepravedan rat – a Allah, uistinu, ima moć da im pomogne – i onima koji su bespravno iz domova svojih izgnani samo zato što su govorili „Gospodar naš je Allah“, (...) (22:39, 40). Takva naredba uvjerljivo odjekuje u srcu i duši svakog muslimana koji je ozbiljno prihvatio lekcije Kur’ana i sunneta. I kako biste mogli odbiti da se borite na Allahovom putu za potlačene muškarce, žene i djecu koji zapo- mažu: „O, Gospodaru naš, izvedi nas iz ove zemlje u kojoj žive nasilnici (u slobodu) i daj nam od Sebe zaštinika i daj nam od Sebe pomagača!“ (4:75). Kod onih koji su prihvatili kur’anski kodeks časti i dostojanstva, a koji potvrđuje i jača jedan un- tarnji kodeks, dat čovjeku pri stvaranju kao *fitra*, takvi pozivi pobuđuju musli- mansku društvenu svijest, kad god i gdje god se ona sučeli sa sablastima nevolje i siromaštva. Tamo gdje nema utvrđenog autoriteta koji će govoriti u ime ove savje- sti i koji će učinkovito organizirati ostvarivanje njene volje, pojedinci i grupe moraju se osloniti na vlastite snage, ma kako one ograničene, pa čak bijedne bile.*

Ideal u muslimanskom etosu mučeništva jeste jedan djelatni ideal. Odricanje od sreće i zadovoljstva u ovom životu zarad onog obećanog na onom svijetu nije neki čin samoporicanja, nije svjesno samopovređivanje, niti je patnja zarad patnje same. U iz- boru muslimanskog *mudžahedina* nema ničeg što upućuje na helenistički asketizam ili na kršćanski ili hinduistički misticizam. To što on odbacuje ovaj svijet ne znači da poriče ovaj svijet, nego je to odbacivanje istovremeno i jedan čin osude i jedan čin potvrde: osuđuju se nemoral i nepravda, a potvrđuje nužnost i mogućnost uspostavl- janja stvari po Pravdi i Pravu. I opet treba reći, tu se naglašava djelovanje, a ne raz- mišljanje. Čestit život jeste život u bogobožnosti, a bogobožnost nije neko dato

10 „Riječ istine upućena nepravednom vladaru najplemenitiji je *džihad*“, ili, u drugoj verziji, „Pravedna opomena u lice samovoljnom vladaru, tiraninu, najveće je hvale vrijedan *džihad*.“ Što je značajno, ovo je jedan od najčešćih i najučinkovitijih motiva u mobiliziranju opozicije ili u pokretanju inače pasivne javnosti protiv vladajućih oligarhija u muslimanskom svijetu. Dželaluddin es-Sujuti (u. 911. god. po H.), u svom najznačajnijem djelu iz hadiske nauke, *el-Džami’ el-kebir*, navodi tri različita lanca prenošenja za ovaj hadis i upućuje na šest izvora: en-Nesaija, Ahmedov *Musned*, el-Bejhekija, et-Taberanija, Ibn Madžea i el-Hatiba.

stanje milosti, nego način života koji traži trud i nastojanje. Čovjeku je, otkako se rodi, data aktivna uloga. On je rođeni „djelatnik“. Međutim, *homo faber* u islamu ima svoje korijene u *homo sapiensu*, zbog čega se znanje smatra utjelovljenjem vjere; i, zaista, veza je potpuna, ne zamišljena (30:56). Međutim, *homo faber* i *homo sapiens* ukorijenjeni su u idealu cjelovitog i skladnog ljudskog bića, a to je *homo concord*.

Slijedi da je, po islamskom stajalištu, najadekvatniji sistem ili poredak vlasti onaj koji osigurava temeljne slobode življenja i izražavanja. On omogućuje muslimanima maksimum mogućnosti za samoostvarenje kroz davanje svog, od Boga datog, života, sposobnosti, talenta i potencijala za dobrobit čovjeka i napredne civilizacije. U takvom društvu, *džihad* jednog muslimana neosporna je prednost i izvor snage, budući da je zbog njega on spremniji da daje doprinos društvu nego da od društva uzima. Zbog njega je pouzdan oslonac i neko na kog se može računati – da će biti na strani Dobra, Prava i Pravde, a protiv neizbježnih, podrivajućih sila koje djeluju u svakom društvu. Obratno, najgori društveni sistem ili najgora vlast, s muslimanske tačke gledišta, jesu oni koji izvrgavaju ruglu ljudske vrijednosti i osporavaju temeljne slobode izražavanja i djelovanja. U ovom okruženju, mogućnosti samopotvrđivanja na putu pravde i dobra svedene su na marginalne. Umjesto da iskazuju samopožrtvovanost u izvršavanju zadatka konstruktivne izgradnje jednog pravednog građanskog poretka, muslimani će se sukobljavati međusobno kako bi ostvarili ili odbranili ova osnovna prava. Snage i potencijali jednog muslimana trošit će se u otporu silama zla i represije i borbi protiv njih. Njegov životni vijek vjerovatno će biti kratak, život surov i skupo plaćen nesrećom, patnjom i oskudicom. Uprkos tome, vjernik musliman rado će i samopožrtvovano platiti cijenu, i u tim će se okolnostima oslanjati na neukaljani i neiscrpn izvor moralne snage i izdržljivosti. Također, u takvim okolnostima, on će na *istišhad* i *šehadet* gledati kao na čast koju priželjkuje i kao na ostvarenje svog sna.

S tim u vezi, možemo završiti dvama zaključcima o *šehadetu* kao početku i kraju muslimanske historijske svijesti. Prvo, kako smo i pokazali, *istišhad* je prirodni nastavak etike pravednog nastojanja i, u tom smislu, on je kruna i vrhunac ideala *džihada*. Kur'an poučava da ovaj uzvišeni čin odbacivanja života nije ništa manje od potvrde njegovog ovjekovječenja, konačne potvrde blagoslovljene besmrtnosti (2:154; 3:169–171 i 157; 22:58, 59). Ovoj drugoj tvrdnji potrebna je analiza srodnosti izvornog čina vjere, obuhvaćene *šehadatom*, i *istišhada*, koji se također označava kao *šehadet*. *Šehid* je onaj koji položi svoj život u činu *šehadeta*. Zapravo, svi ovi termini odnose se na čin svjedočenja. Taj odnos nije slučajan. U prvom *šehadetu* vjernik se zavjetuje iskazom da se potpuno predaje Allahovoj volji. U ovom njegovom svjedočenju jeste priznanje i prihvatanje Stvoritelja i Gospodara. U konačnom *šehadetu* musliman potvrđuje prvi zavjet neopozivim činom vjere i volje. U prvom *šehadetu* čovjek daje zavjet da će živjeti po svojoj dužnosti,

u posljednjem *šehadetu* musliman potvrđuje da je vjeran ovom zavjetu. Kako *šahid* (onaj koji svjedoči) postaje *šehid* (mučenik na Allahovom putu), ovo je fleksivna glagola kojom se pojačava prvobitno svjedočenje. *Šehid*, na samom kraju, doslovno svjedoči istinitost svoje prvobitne namjere ili *nijjeta*. Ova veličanstvena težnja eksplicitno je naznačena u Kur'anu:

Među vjernicima ima ljudi koji ispunjavaju Zavjet dat Allahu: a među njima ima takvih koji su se iskupili smrću, a i onih koji čekaju ispunjenje, ne promijenivši svoju odluku do kraja. (33:23)

(...) i zato je Allah odredio one koji su vjernici i odabrao od vas one koji svojim životima svjedoče istinu (...). (3:140)

U vjeri i načinu života muslimana, prvi čin vjere spaja se s posljednjim činom vjere. *Šehadet*, donesen i ispunjen, jeste vrhunac *tevhida*. On također postavlja parametre i osvjetljava putanju historijske svijesti koja, u konačnici, nadilazi svoju vlastitu prolaznost.