

DOI 10.51558/2490-3647.2023.8.3.449

UDK 28-423.78

Primljeno: 02. 11. 2023.

Pregledni rad  
Review paper

**Asim Delibašić**

## **ISLAMSKA CIVILIZACIJA I TEOLOŠKI UZROCI DRUŠTVENE NERAZVIJENOSTI: JEDNO TRADICIONALISTIČKO ČITANJE MODERNISTIČKIH TEZA**

Ovaj rad analizira teoriju o islamu kao religiji koja je mogla oformiti racionalističku civilizaciju, zasnovanu na naučnom progresu, individualizmu i demokraciji. Jedna od reprezentativnih studija na ovu temu je i djelo Mustafe Akyola *Ponovno otvaranje muslimanskih umova*, u kojoj autor koristi metod analize kontračinjenica, postavljajući temeljno pitanje: kako bi islamska civilizacija izgledala da u njoj sunnijskoj većini nije prevladala ašarijska teologija, nego racionalistička, mutazilijaska, teologija? Iako bi se moglo reći da autor ove studije ne griješi kada zaključuje da je ašarijski okazionalizam zaustavio razvoj znanosti u islamu, on ipak griješi kada tvrdi da su doktrine voluntarizma, predodređenja i nestvorenosti Kur'ana bile generatorima nepravde u islamskom društvu. U ovom radu pokušali smo analizirati metafizičke temelje ovih doktrina, preispitati zasnovanost hipoteze o njihovoj štetnosti, te da li zamijećeni štetni efekti dolaze iz islamske tradicije ili iz skorašnjih pokušaja modernizacije.

**Ključne riječi:** islam; demokracija; ljudska prava; diktatura; racionalizam; teologija; ašarizam; mutazilizam

## UVOD

Društvena nerazvijenost kao termin označava nedostatak socio-ekonomskog progresa u društvima karakterističnim po niskim stopama privredne razvijenosti, vladavine prava, obrazovanosti, zdravstvene zaštite, ljudskih prava i sloboda, ili, oprečno, karakterističnim po visokim stopama nepismenosti, nejednakosti, siromaštva, nasilja, korupcije, netransparetnosti i nefunkcionalne demokracije. Mnoga društva na Bliskom istoku danas spadaju upravo u ovu kategoriju, premda ne tako davno društvena zbilja islamskog svijeta nije bila tako siva. U svojoj knjizi *Ponovno otvaranje muslimanskih umova* (2022) turski islamolog Mustafa Akyol pred sebe postavlja veoma ambiciozan zadatak: da rasvijetli zašto islam više nije moćna, kreativna i sofisticirana civilizacija kakva je nekad bio. Kao i u toliko drugih slučajeva sličnih objašnjenja do sada, norma civilizacije koja je izabrana u ovoj knjizi je model modernog Zapada koji je predstavljen kao ideal u odnosu na koji druga društva predstavljaju manja ili veća zastranjenja. To nije samo pitanje zašto je islam podređena civilizacija, nego je i pitanje zašto islam nema one značajke koje se danas smatraju izuzetnim vrijednostima. Riječi “sofisticirana” i “kreativna” civilizacija ukazuju da iz svijeta islama više ne izvire znanstveni napredak, da je islam zastao u svom razvoju na izvjesnoj tački s koje se stoljećima značajno ne pomiče, a islamska društva kao takva izgledaju prepoznatljiva po negiranju prava i sloboda čovjeka. Uzrok ovom stanju društvene nerazvijenosti, prema Akyolu (2022), bila je velika promjena, u XI stoljeću, kada je islamska civilizacija skrenula s kursa racionalizma.

Ali, šta je to racionalizam, da li nam je njegova priroda zaista poznata? Odgovor na ovo pitanje mogao bi se ponuditi iz različitih perspektiva. Sekularni humanisti bi uvijek kazali da je “racionalizam” suština naučnog i tehnološkog “progresa” i kao takav on je jedini mogući put za čovječanstvo (Hobsbawn 1996); dok bi branitelji pluralizma vrijednosti kazali da u modernom svijetu zasigurno možemo vidjeti “razvoj”, ali ne i “progres”, jer se ne može sa sigurnošću kazati da je novi sistem vrijednosti za čovjeka bolji od starog (Berlin 1969; Cf. Aarsbergen-Ligtvoet 2006; Crowder 2020). Nadalje, oni koji kritikuju moderni racionalistički i individualistički Zapad zbog rastakanja vrijednosti (moralnog poretka, društvene solidarnosti, nacionalnog identiteta, kulture i tradicije) kazat će da ovo raspadanje vrijednosnog sistema predstavlja prirodni kraj jednog dinamičnog društva koje završava svoj ciklus (Spengler 1991). Konačno, racionalizam i iz njegovih izvirača modernizacija mogli bi se promotriti kao razmotavanje duhovnog propadanja čovječanstva u svojoj ukupnosti,

kojem je moderna zapadna civilizacija, od kraja srednjega vijeka naovamo, jedna od konačnih faza u aboliranju čovjekovog duha (Guénon 2001, 2004; Cf. Stoddart 2009).

Akyolova pozicija je posve različita od potonje, zapravo obrnuta: u nedostatnoj moderniziranosti islamskih društava on uviđa zbilju ne samo materijalnog propadanja, nego i duhovnog i moralnog propadanja islama. U razvijanju svoje teorije uzroka islamske nazadnosti i podređenosti, autor se koristi kontračinjenicama: naime, on postavlja temeljno pitanje šta bi se desilo da je u islamskoj civilizaciji, u jednom historijskom momentu, prevladala racionalistička mutezilijaska teologija, koja bi ponudila pretpostavke za razvoj znanstvenog i humanističkog pogleda na svijet, a ne ašarijska teologija, koja je fatalno ograničila racionalistički kurs u islamu (Akyol 2022).

Da bismo razumjeli Akyolovu perspektivu moramo objasniti najprije šta ove dvije škole znače u kontekstu islama. Naime, ašarizam i mutezilizam bile su dvije glavne islamske škole spekulativne teologije u većinskom sunnizmu (Britannica 2020). Mutezilizam je bila prva sunnijske spekulativne teologije, naglašavala je upotrebu razuma pri tumačenju religijskih učenja, pa se ponekad nazivala i racionalističkom školom, iako je taj izraz tačan samo ako se shvati u kontekstu islamskog svijeta, a ne u modernom smislu. Mutezilije su, prema S. H. Nasru (2003), nastojali čuvati Božansku transcendenciju na racionalan način, promatrajući Boga kao apstraktno jedinstvo lišeno Njegovih svojstava, čiji značaj su odbijali raspravljati iz straha od antropomorfizma. Nakon što su porekli mogućnost razumijevanja značenja Božanskih svojstava, mutezilije su, također, negirali vječnost Kur'ana, koji je, kao Božja Riječ, očigledno nerazdvojan od stvarnosti Božjih Imena i svojstava. Svoje racionalne metode koristili su i u slučaju prirodne filozofije, pa su razvili karakterističnu doktrinu atomizma, kao i "racionalnu etiku" po kojoj su postali poznati. Bivajući snažno osporavani od strane mnogih pravnika i hadiskih stručnjaka, mutezilije su postupno nestali do XI stoljeća. Za razliku od mutezilizma, ašarizam je nastojao ograničiti upotrebu razuma u vjerskim pitanjima, iako se nije potpuno protivio upotrebi razuma, za razliku od hanbelizma koji se protivi spekulativnoj teologiji kao takvoj. Ašarizam je, prema Nasru (*ibid.*), nastojao pronaći srednji put između ekstremnih stavova grupa poput hanbelija i mutezilija: naglašavao je značenje Božanskih svojstava, ali je tvrdio da nisu slična ljudskim svojstvima; jasno je istaknuo i učenja svemoćnosti i predodređenja, kao i nestvorene i vječne zbilje Kur'ana, unatoč njegovom izrazu u stvorenim elementima. Sveukupno je nastojao uspostaviti put između transcendencije (*tenzīh*) i imanencije (*tešbīh*), te između Božije strogosti i Božije milosti. Iako je osnivač ove škole mišljenja, Abu'l-Hasan Al-Aš'arī, prvobitno

bio mutezilija, nakon jednog sna o Poslaniku, okrenuo se protiv mutezilijskog racionalizma.

Razlog razočaravajućim društvenim pojavama u svijetu islama danas, kao što su autoritarizam, nedostatak slobode govora, uskraćenost mnogih ljudskih prava, nepismenost, korupcija – Akyol (2022) vidi upravo u ašarijskim teološkim doktrinama. To korištenje teologije kao korijena postojećih društvenih poroka i drugih razočaravajućih pojava moglo bi donekle čuditi, jer teološka misao nikada nije sama oblikovala društvo, pa ipak osjećanje svijeta, način življenja i ono što se smatra vrlinom u jednoj religijskoj civilizaciji svoje uporište obično ima u teološkom viđenju i osjećanju stvarnosti, posebno u vremenu kad su većina filozofa bili istovremeno i znanstvenici. U tom smislu, autor identificira sunnijsku teologiju kao ključ islamske stagnacije, to jeste tri distinktno karakteristike ašarijske teologije: okazionalizam, voluntarizam, i predodređenje. Osvrnimo se zasebno na svaku od njih.

## **OKAZIONALIZAM: PORICANJE ZNANOSTI I SEKUNDARNIH UZROKA**

Prema Akyolu, okazionalizam kao teološko učenje sasjekao je pretpostavke za razvoj prirodnih i zdravstvenih nauka u islamu. To je učenje da stvari ne posjeduju svoje inherentne kvalitete, nego samo postoji direktno djelovanje Božije. Tako, u prirodi vatre nije da gori i sagara materiju određene hemijske strukture, nego Bog odlučuje da će se desiti gorenje, i On odlučuje da će se tvar ugljenisati, i On odlučuje da će se čovjek ugrijati pored te vatre. Drugim riječima, stvari nemaju nikakav inherentni kauzalni slijed: vino po sebi ne opija, vatra po sebi ne grije, snijeg po sebi ne hladi, postoji samo Božija odluka da se dogodi i opijanje i grijanje i hlađenje. Bog načisto stvara svako dešavanje, u svakom času, onako kako On hoće (Akyol 2022).

Ovo ašarijsko učenje o neprestanom stvaranju, koje su, usput budi rečeno, promicali i veliki gnosticici poput Al-Ghazzalija, ističe Akyol, dovelo je do napuštanja nauke u islamu. U ovom razmatranju uzroka za izostanak moderne znanosti u islamskoj civilizaciji, teško je ne biti saglasan s autorom, s obzirom da u tradicionalnim civilizacijama religija i znanost nisu bili razdvojeni, pa ipak, s njim se možemo složiti uz jednu uvjetnu rezervaciju: ašarijski okazionalizam bio je prvenstveno duhovna doktrina, odnoseća na jednu višu razinu od one na kojoj bi djelovala prirodna znanost. Njegov cilj bio je da učvrsti, u zbilji egzoterizma, za svakog muslimana, jednu tipično ezoterijsku svjesnost da je Bog prisutan i djelatan u svim stvarima i da ukaže da bi svijet bio ništa više do jedan diskontinuirani kaos

kada ne bi bilo božanske Prisutnosti. Kao što je Frithjof Schuon (2008) naglasio, ašarijski okazionalizam bio je uvođenje u svakodnevni život čovjeka osjećaja da vjera nije racionalizam, nego viđenje svega samo u suodnosu s božanskim Uzrokom, što je stvorilo jednu perspektivu “metafizičke transparentnosti” stvari ovoga svijeta i dalo vjeri neku vrstu konkretne i sakramentalne misterije.<sup>1</sup>

Nema sumnje da se okazionalizam, zbog svoje pojavne besmislenosti u negiranju sekundarnih uzroka, nadaje kao “sveta glupost,” ali njegov efekat izgradnje osjećaja za Sveprisutnost, čak i u svakodnevnom vjerniku, bio je u duhovnom i operativnom smislu velika pobjeda nad čisto zemaljskom zaboravnosti čovjeka. Istodobno, ova perspektiva sasjekla je, ako ne pojavu znanosti u kontekstu islama, onda barem pojavu jednog modernog scijentističkog svjetopogleda koji bi, poput dekartijanske mehaničke filozofije, svijet promatrao kao “materiju u kretanju” dostatnu u samoj sebi (Guénon 2001). Ovo je veoma lako mogao postati krajnji ishod razvoja krutog mutezilijskog racionalizma – ne zaboravljajući i mogućnost evolucionizma, čiji začetak Akyol (2022) mutezilijama pripisuje usputno – bar u nekoliko narednih stoljeća kao što se to desilo na Zapadu. Tako, u okrilju islamske civilizacije, ašarijska perspektiva je “usporila” pojavu znanosti koja negira bilo kakvu uzročnost višu od proste materije, ali nije spriječila razvoj znanosti kao takve, jer je islam nastavio biti prvom civilizacijom u tom polju još dugo nakon ašarizma i XI stoljeća. I zacijelo, Akyol u svojoj knjizi ne uspijeva dokazati neprijepornu vezu između ovog ašarijskog učenja i navodnog islamskog napuštanja znanosti, koje se, suštinski, nije ni desilo, već radije – što konstantno izbjegava eksplicitno reći – on nastoji pokazati zašto se nije desilo napuštanje sveukupne tradicionalne perspektive u ime konstrukcije jednog znanstvenog svijeta u kojem se religija više nije doimala plauzibilnom.

Iako *ratio* (razum) i upotreba njegovih sredstava nije suprotstavljena religiji kao takvoj, a i islamski filozofi poput Ibn Rušda bili su dovoljno daleko od napuštanja religije, opasnost za religijski svjetonazor se po definiciji krije u uznošenju racionalizma do njegovih krajnjih granica. Ovdje je bitno naglasiti da se ta opasnost – koja je, u suštini, promatranje svijeta kao odsječenog od Boga i dostatnog u sebi – ne krije u *ratii* samome, koji može biti nadahnut božanskom Objavom, i djelovati

---

1 Osim u djelima Al-Ašarija i Al-Ghazzalija ovo učenje je moguće naći i u kompleksnom metafizičkom sistemu Ibn Arabija, koji je naučavao da Bog stvara svijet u svakome dahu (*khalq al-aalam fi kulli nafas*) što je značilo da Božanska Volja neprestano obnavlja svijet. Ibn Arabijeva metafizička doktrina jeste islamska advaita (učenje o ne-dvojtvi) dok je ašarijski teološki sistem predominantno uzdignut na temeljima razdvajanja svijeta od Boga, ali ono što čini zajedničku bazu i u prvom i u drugom slučaju jeste naglašavanje apsolutnosti moći Boga nad svijetom koje seže do granice poricanja svake nezavisne kauzalnosti ili nužnosti u prirodnom poretku. Za detaljniju kritiku ovog odraza okazionalizma u nauku Ibn Arabija vidijeti Schuon (2022).

pod njezinim utjecajem bez zastranjivanja, nego se krije u perspektivi “racionalizma”, koja daje apsolutno pravo *ratii*, koja sve promatra samo u terminima *ratia*, i *a fortiori* proglašava bezvrijednom svaku nadracionalnu ili nadljudsku perspektivu.

Suštinski, “racionalizam” je negiranje svake druge dimenzije inteligencije osim jednostavne sposobnosti za razumijevanje uzročnosti pojavnog svijeta. U svijetu koji je nastajao na temeljima racionalizma, ta sposobnost je tretirana kao najviši dio ljudske inteligencije, i kasnije kao inteligencija sama. U početku, racionalizam je imao karakter spekulativne filozofije, ali je kasnije prelazio sve više u polje praktične misli, koja je generirala nauke čija je temeljna svrha unapređenje tehnologije i ekonomije. Ovakav tok se mogao razviti samo na temelju “naturalizma”, naime stava da sve ono što se stere izvan prirode jest nedostupno pojedincu kao takvom, tako da je čovjekova inteligencija ostala definirana kao fatalno ograničena na ono što je mogla primiti putem osjetila. Taj stav je, logički, vodio negiranju metafizike i preusmjerenju pažnje čovjeka isključivo prema osjetilnim objektima, što je nužno rezultiralo insinuiranjem jednog “materijalističkog instinkta” u mentalitet naroda, tako da čak i za obične ljude ideja postojanja bilo čega višeg od materijalnog postaje krajnje sumnjiva (Guénon 2001). Ašarizam je spriječio upravo ovakav razvoj stvari.

Rezimirajmo, ono u čemu Akyol griješi nije toliko identifikacija izvjesnih teoloških učenja kao uzroka zašto se islam nije preobrazio u moderni Zapad, nego sami način usporedbe ovih dviju civilizacija. Ta usporedba je pogrešna utoliko što kritički ne razmatra moderni Zapad, nego ga uzima za “prvolik” civilizacije kao takve i predstavlja ga optimalnom mjerom za cijelo čovječanstvo. Pri tome, negativni aspekti te civilizacije uopće nisu uzeti u obzir ili su štaviše promotreni kao vrline, a krucijalno pitanje da li bi islamska civilizacija još uvijek bila islamska da se razvijala na isti način kao i Zapadna nije ni postavljeno – čini se iz jednostavnog razloga što pitanje da li je Zapad ostao imalo religijskim i tradicionalnim nakon velikih revolucija poput renesanse, prosvjetiteljstva, scijentizma, i evolucionizma, autor nastoji zadržati van domašaja kritičke analize u ovoj knjizi.

## **VOLUNTARIZAM I NERAZLUČIVOST DOBROG OD LOŠEG**

Ašarijski okazionalizam je imao i etički apsurdnu dimenziju raskrivenu u voluntarizmu koji je brisao granicu između dobrog i lošeg. Kako Akyol (2022) naglašava, okazionalizam u ašarizmu tvorio je osnovu za učenje da dobro i loše ne mogu biti razlučivi ljudskim razumom, jer je sama kauzalnost koja bi ih učinila djelima sa dobrim ili lošim ishodom okazionalizmom bila isključena. Dobro i loše

nije tumačeno kao takvo po sebi, već zato što ga je Bog učinio takvim. Prema tome, jedino je Objavljeni Zakon, ne i ljudski razum, mogao razdvajati dobro od lošeg. Dobro je dobro samo zato što ga Zakon opisuje kao dobro, a zlo je zlo samo zato što ga Zakon opisuje kao zlo, i ništa više.

Ovakvo učenje, prema Schuonu (2008), imalo je jasno razlučivu anti-metafizičku stranu u obliku sentimentalističkog izopačenja inteligencije svojstvenog egzoteričkoj teološkoj perspektivi kao takvoj: naime, ašarijski voluntarizam smetnuo je s uma da je suprotno sa samom božanskom Prirodom da Bog želi apsurdno ili da apsurdno prestaje biti apsurdno zato što ga Bog hoće. Metafizička perspektiva, za razliku od ovakve teologije, bi kazala da Bog želi istinu i dobro zato što On jeste Istina i Dobro, i da, kao takav, On – metafizički govoreći – ne može htjeti ništa osim ono što On sam jeste. Bog, drugim riječima, nema “moć” da ne bude Sveopće Dobro, odnosno da ne bude Bog (Schuon 2008a).

Schuon objašnjava da se ovaj voluntarizam u islamskoj perspektivi – baš kao i u perspektivi kršćanstva – javio se iz jednostavnog razloga što je trebalo dati odgovor na dilemu: ako Božansko Stvaranje nije posve proizvoljno, da li to znači da sam Bog mora biti ograničen? Teolozi su dali odgovor u skladu sa svojim duboko antropomorfnim poimanjem Boga, ne uviđajući da “svojevoljnost” po sebi nosi slabost i da “nužnost” po sebi nosi aspekt savršenstva koji se izvodi iz same božanske Apsolutnosti. U naravi egzoterijske teološke perspektive nije da svijet promatra kao samo/očitovanje nadosobne i apsolutne Stvarnosti, nego kao djelo stvaranja uosobljenog i antropomorfog Boga. U ovakvim okvirima odgovor na pitanja “ograničenosti” i “svojevoljnosti” u stvaranju biva opterećen perspektivom po kojoj Bog u djelovanju svoje volje sličići čovjeku. Ono što u stvarnosti jeste posrijedi, odraženo je u svetom predanju: „Bio sam Riznica skrivena; poželio sam biti spoznat, pa sam stvorio svijet”. Samoraskrivanje Riznice Skrivene (*Kenzun Mahfijjun*) podrazumijeva da Bog koji je beskrajni, u svom stvaranju se odražava kao Njegova Beskrajnost; Bog koji je dobri, u svom stvaranju se odražava kao Njegovo Dobro; Bog koji je moćni, u svom stvaranju se odražava kao Njegova Moć. Ova unutarnja nužnost isijavanja Općeg Dobra – koja dolazi iz Njegove Beskrajnosti – jeste ono što proizvodi mirijade svjetova kao forme božanskoga Očitovanja, koje podrazumijeva ne samo izraze Božijeg Dobra, Ljepote i Pravde, nego i izraze deprivacije, ili zla, koji proistječu iz relativnosti svijeta, tj. iz činjenice da svijet nije Apsolut-Beskraj-Savršenstvo. Ako zlo u svijetu postoji to je zato što ono nastaje indirektno u slici većeg dobra, pa iako ga Bog može ukloniti kao pojedinačno ili bilo koje zlo, ono jednostavno u svijetu mora postojati kao takvo, jer svijet nije Bog (Schuon 2008).

Razlog zašto Akyol spominje ovu karakteristiku ašarijske teologije nije rasprava o tipičnoj metafizičkoj nedostatnosti jedne semitske teološke perspektive. Razlog je, zapravo, na daleko nižoj razini: autor nastoji objasniti zašto se u islamskim društvima nije razvila teorija o ljudskim pravima i ljudskoj slobodi, i zašto su ta društva ostala ukovana u tradicionalizmu koji je teško dopuštao promjene postojeće moralnosti, budući da je diobu između zla i dobra vidio božanski proizvoljnom i van domašaja ljudskog razumijevanja (Akyol 2022). Istina je, zapravo, da ašarijski voluntarizam, sentimentalistički i antimetafizički kakav jeste, ipak nije bio lišen providonosne uključenosti u veće dobro. U racionalističkoj perspektivi – koja stremi ka okorjelom materijalizmu – razumijevanje da su Božanske zapovijedi inteligibilne vodilo je ka konstituiranju teorije o inherentnim etičkim kvalitetama racionalno dokučivim u prirodi. Ovaj koncept postao je prilično popularan u prosvjetiteljstvu i kasnije se razvio u teoriju o čovjeku prirođenim pravima i slobodama. Ono što je određivalo ta prava bilo je naučno poimanje individualnog dobra i korisnosti, a to je podrazumijevalo netrajnost i potencijalnu diskontinuiranost tradicije. Ukoliko neki tradicionalni moralni model nije u skladu sa onim što je ocijenjeno kao dobro pojedinačnog čovjeka, kao nužnost njegovog psihološkog, tjelesnog i socijalnog ekvilibrijuma, onda on ne bi smio ni opstati. To upravo stoji u pozadini Akyolovog iscrpnog dokazivanja devijacije ašarijske voluntarističke perspektive.

Teorija o ljudskim slobodama je jedna od koncepcija ljudskoga dobra koja nije definirana nužno kao ona koju baš svi narodi po prirodi stvari posjeduju, već kao ona koja je racionalno osmišljena, definirana kao univerzalna i internacionalno formulisana, sa potencijalom trajnog unapređivanja i širenja na bazi postavljenih principa. U srži ove teorije stoji pretpostavka postojanja jednog entiteta koji posjeduje univerzalno znanje o tome šta čovjek jeste i šta je pravi odabir koji ostvaruje istinsku svrhu ljudskog života. Taj entitet je definiran kao jedno “latentno racionalno jastvo” čovjeka, koje jedino zaslužuje da se njegove potrebe, prava i slobode uzimaju u obzir. Sada, ukoliko se neki pojedinci i kolektivi, u sljepoći svog zemaljskog neznanja, ili svoje dogmatske obmane, svjesno opiru zahtjevima ovog racionalnog jastva, ili ukoliko je njihovo oskudno empirijsko jastvo, koje je po definiciji ograničeno vremenom i prostorom, posve nesvjesno legitimnosti tih zahtjeva, njih se onda može lišiti slobode izbora, jer takva sloboda i nije istinska sloboda, a njenim lišavanjem oni ne bi ništa izgubili (Berlin 1969).

Univerzalistička koncepcija čovjekova dobra u sebi očigledno nosi intenciju “paternalizacije”, tj. potrebu da se nekompetentne ljude očinski podučiti onome što bi trebali misliti i činiti, jer je to za njih dobro. To dobro, u liberalizmu –



racionalističkom kakav jeste – zamišljeno je u terminima vanjskog i materijalnog dobra koje daje slobodu čovjeku da se u maksimalnom smislu ostvari u polju ovog svijeta. Ukoliko bi se govorilo o nekom višem idealu, koji bi moguće podrazumijevao ograničenje izbora u dimenziji vanjskog i materijalnog, takva bi se vrijednost okarakterizirala neracionalnom i tiraničkom; ako čovjek bira to, onda ne bira slobodu! Neupitno je da ova ideja implicira tiransko negiranje pluralizma vrijednosti, što nužno vodi u neku formu nasilja protiv onih koji se ne mogu saobraziti sa postavljenim univerzalnim standardima.

Međutim, sve što smo do sada rekli o ašarijskoj perspektivi ne treba shvatiti kao pohvalu, jer upotreba *ratia* za čovjeka je nezaobilazna. Skripturalizam i slijepo slijedenje dobrano čovjeka lišavaju njegovih temeljnih kapaciteta, a današnji svijet islama je, nažalost, zatočen perspektivom koja je upravo uznapredovala devijacija tog tipa.<sup>2</sup> Pa ipak, u odlučivanju o tome što bi ljudsko biće trebalo biti i šta je krajnje dobro čovjekovo, Objava bi trebala imati prednost nad racionalizmom i Tradicija<sup>3</sup> primat nad promjenom. Ovdje se radije radi o izboru manje pogrešnog modela za jednu civilizaciju u cjelini, a ne o osobnom izboru. Zapravo, o izboru koji bi tu civilizaciju mogao sačuvati od zapadanja u materijalizam i izopačenje koje nužno dolazi s racionalizmom, ili od izloženosti izvjesnim prijetnjama po društvo koje racionalistička perspektiva nije u stanju sagledati adekvatno. Ono što mi želimo istaknuti ovdje, zasigurno, nije zalaganje za skripturalizam, naprotiv naša intencija je da se suprotstavimo veličanju progressa i konstantnom naglašavanju da postoji norma, odražena u modernom svijetu, koju je islamski svijet mogao postići kroz svoj mutezilijski racionalistički tok, ali koju nije postigao jer ju je ugušio u skučenosti ašarijskog obskurantizma.

U tom smislu, zanimljiv primjer u Akyolvoj knjizi jeste i njegovo navođenje plemenitosti misli nesumnjivog genija kakav je bio Ibn Rušd. Naime, da bi ilustrirao avangardnost mutezilijske perspektive u kontekstu unapređenja društva i ekonomije, Akyol (2022) navodi Ibn Rušdovo razmišljanje da žene ne bi trebale biti vezane samo za kuću i odgoj djece, već da bi trebale imati slobodu da se bave znanošću ili da slijede profesionalnu karijeru, jer bi takve promjene bile veliki napredak za ekonomiju društva u cjelini. Neupitno, historija nam dokazuje da je Ibn Rušd bio upravo: veće mogućnosti za žene, njihovo zapošljavanje u polju svakodnevnog ili znanstvenog

---

2 Ne treba zaboraviti da je reformirani islamski svijet usklađen sa principima hanbelizma i selefizma, i ne predstavlja istinsku ašarijsku perspektivu u mnogim svojim aspektima.

3 Tradicija je razlučenje između onoga što dolazi s Neba i što je u skladu sa duhovnom prirodom čovjeka, i onoga što je naprosto ljudskog porijekla i što je utemeljeno na poricanju nadljudskog, pa je, stoga, snagom samog tog ograničenja, u krajnjemu razmatranju, pod-ljudsko (Nasr 2005).

rada donijelo je ekonomski procvat društva na Zapadu. I zaista, genijalan čovjek, poput Ibn Rušda, mogao je to predvidjeti još u vrijeme kad niko o tome nije razmišljao, dijelom zahvaljujući i prevladavajućoj predrasudi protiv ženske inteligencije. Jedini problem u ovome predstavlja činjenica da su brojne studije dokazale da je neumoljivo opadanje stope nataliteta u današnjim zapadnim društvima u velikoj mjeri izazvano promjenom kulture porodice, prouzročene, iznad svega, karijerizmom žena. Sada, ukoliko bismo zamislili društvo – poput bilo kojeg većeg grada iz doba Ibn Rušda – u kojem medicina još uvijek nije bila razvijena kao danas, u kojem nisu postojale vakcine i antibiotici, niti sigurne hirurške metode liječenja, u kojem je većina ljudi jela slabu hranu, živjela u neuvjetnim domovima i u kojem su veći gradovi bili preplavljeni prljavštinom, onda možemo imati sliku jednog svijeta u kojem vlada visoka stopa smrtnosti i u kojem su epidemije daleko smrtonosnije i češće nego danas. U takvom društvu žena je stalno noseća, veliki broj djece se rađa, veliki broj ih umire u najranijim godinama, a veliki broj ih ni ne pređe drugu dekadu života. Životni vijek onih koji nadžive ovu dob, obično nije duži od pedeset ili šezdeset godina u prosjeku. Takvo društvo ovisi o visokoj stopi nataliteta bez koje bi populacija u kratkom roku postala iznimno ugrožena, a visoka stopa nataliteta je neostvariva uz žene koje poslovno i intelektualno doprinose društvu, jer jednostavno ne mogu biti istodobno i stalno trudne i stalno poslovno aktivne.

Mnoge stvari koje se mogu doimati dobrim na jednoj razini, mogu biti pogubnim na drugoj; ašarizam je, čini se, od početka bio prepoznavanje te inherentne limitiranosti čovjekovog razuma i opasnosti koje je racionalizam nosio za društvo u cjelini. S druge strane, nemoguće je isključiti i negativne strane ašarijske ograničavajuće perspektive, povezane sa, recimo, sporim i nevoljkim ukidanjem ropstva u islamskom svijetu,<sup>4</sup> kao i nizom drugih ograničenja i apsurdnosti koje dolaze iz uskogrudnosti skripturalizma. Ipak, koliko god ašarizam mogao biti razočaravajući, njegova prevlast nad mutezilizmom u islamskoj civilizaciji odražava jedan providonosni izbor alternative koja, iako po sebi nije savršena, barem jeste manje nesigurna i štetna za duhovnu konjunkturu dotične civilizacije u cjelini. Izgleda da to tako mora biti, jer zemaljsko postojanje podrazumijeva hod po klizavim i oštrim bridovima.

---

4 Ovdje je neophodno spomenuti da su islamski učenjaci ropstvo smatrali pravom koje je odredio Bog i koje ne treba biti ukinuto, pa je njegovo ukidanje u islamskim društvima išlo sporo. Interpretaciju i kontekstualizaciju pitanja ropstva, relevantnu za ovaj rad, vidjeti kod Akyola (2022) u poglavlju „Lekcije ropstva i njegovog ukidanja“ (str. 77-81). Također, usporediti sa analizom islamskih temeljnih tekstova i moralnih principa po pitanju ropstva koje je pružio Jonathan Brown u svojoj knjizi *Slavery & Islam* (2019).

## PREDODREĐENJE I ZEMALJSKA VLAST

Veoma je čudno da Akyol (2022) promatra uzrok jednog društvenog poroka – poput korupcije i autoritarizma koji bolno pogađaju islamski svijet – u doktrini predodređenja koja je karakteristika svake istinske religije, i koja je neizostavni dio metafizike. Tvrdnja da bi islamski svijet bio drugačiji da nije usvojio učenje o predodređenju jednaka je tvrdnji da bi islamski svijet bio drugačiji kada ne bi bio islamski ili uopće religijski. Kršćanstva, u svim svojim tokovima i denominacijama, uključujući i protestantizam,<sup>5</sup> sadržava snažno naglašeno augustinsko učenje o predodređenju: sada, zašto je u protestantizmu razvoj demokratskog društva bio moguć bez da se ukida ta doktrina, i zašto je u islamu mutezilijско eliminiranje ove doktrine trebalo biti jedini uvjet postizanja pravednog demokratskog društva – pitanje je koje mora biti postavljeno, i koje Akyol u svojoj knjizi upadljivo izbjegava.

Iako je autor predstavio da je moguća alternativa između slobode i predodređenja u okvirima islamske religije (označena u dihotomiji mutezilizam i ašarizam), ta tvrdnja je daleka od istinite. Predodređenje je kao doktrina prisutno u svim ortodoksnim religijama pošto je ono jedna ontološka nužnost: kada Bog ne bi poznao sva zbivanja unaprijed, On onda ne bi bio Apsolut, jer bi, naprosto, ta zbivanja bi bila izvan Njega. Ontološki, čovjekova djela su predodređena, jer da nisu bio bi suveren poput Boga ili smješten izvan Njegove Volje; ali, s aspekta individualnog ljudskog bića, čovjekova djela se nadaju slobodnim i, dakle, zaslužnim i mjerodavnim, naprosto zato što se Božanska Sloboda odražava u njima i zato što je svijet stvoren na sliku Boga, koji je po sebi Apsolut i Beskraj. Učenje o predodređenju naglašeno je u Kur'anu s jednom iznimnom strogošću u cilju da se istakne Svemogućnost Boga (Schuon 2008).

Prema Schuonu, Apsolutni Bitak u Sebi obuhvata i Nužnost, koja izvire iz Njegove apsolutnosti, i Slobodu, koja izvire iz Njegove beskrajnosti; i Apsolut i Beskraj se odražavaju u Očitovanom koje je relativnost i privid. Djelo koje čovjek učini slobodno sadržava predodređenje kao svoju drugu dimenziju (Schuon 2008). Ova veza između predodređenja i čovjekove slobode mogla bi se prikazati usporedbom potonje sa vodom koja se nalazi unutar jezera čije nepravilne i vrludave obale predstavljaju predodređenje; talasanje vode, njezino gibanje, koje ne nadilazi obale kojim je omeđeno jezero, slične slobodnom izvršavanju naše volje. Volja čovjekova je, dakle, relativno zbiljno sudjelovanje u svom univerzalnom prototipu; zahvaljujući ovom sudjelovanju, čovjek osjeća i doživljava svoje djelovanje slobodnim (Schuon 1997).

---

5 Ovo posebno naglašavam jer društva pripadajuća ovoj sekciji zapadnog kršćanstva su nesumnjivi šampioni demokracije u svijetu.

Metafizički gledano, sloboda kao takva je uvijek sloboda, i nužnost kao takva je uvijek nužnost; i dok su Nužnost i Sloboda apsolutne u Bogu, one su relativne u svijetu, jer ne postoji očitovana nužnost koja ne uključuje element slobode zbog svog očitovanja u mogućem, baš kao što ne postoji očitovana sloboda koja u sebi ne sadržava element nužnosti zbog svoje predodređenosti u Apsolutnom. Svoditi djela čovjekova na samu predodređenost, smjeralo bi pripisivanju aspekta apsolutnosti tim djelima; s druge strane, vjerovati da su ona slobodna u odnosu na Apsolut, bilo bi isto što i pripisati im Njegovu Slobodu, to jeste smatrati ih apsolutom pored Apsoluta. Takvo učenje bilo bi metafizički besmisleno (Schuon 2008a).

Povezano sa pitanjem predodređenja, u Akyolovoj knjizi, jeste i pitanje karaktera Kur'an: da li je stvoren ili nestvoren? Prema mutezilijskom shvatanju, koje promiče autor, Kur'an je Božija Riječ, ali Bog ju je stvorio u vremenu; suprotno tome, za ašarijsku perspektivu, Kur'an je kao Riječ Božija nestvoren i jedno s Bogom u vječnosti, ali je spušten u vrijeme i prostor u obličju knjige, i izražen unutar stvorenih elemenata, poput riječi i zemaljskog jezika. Prema Akyolu (2022), ako je Kur'an vječna Riječ, onda se kur'anske zapovijedi i propisi prilično teško mogu tumačiti i prilagođavati nekom drugom vremenu od onog Arabije iz VII stoljeća, sa svim njezinim običajima i društvenim kontekstom tako različitim od onog današnjeg. S druge strane, ako je Kur'an "stvoren", izgovoren od Boga u vremenu, u dijaloškom odnosu sa temporalnom ljudskom realnošću, onda je sve što je u Kur'anu rečeno primjenjivo na jedno zasebno vrijeme, i kao takvo ili nerelevantno ili na znatno drugačiji način relevantno u nekom drugom vremenu. Postranična posljedica ovoga, koju autor ne raspravlja, bila bi da Kur'an nema svoju sakralnu ili teurgijsku vrijednost budući da bi tada bio akcident među drugim akcidentima.

Ključni razlog zašto Akyol promiče perspektivu stvorenosti, jeste funkcionalistički: otvoriti islam za svakovrsne promjene i pobrisati bilo kakav pojam o postojanju prototipa koji obuhvata jednu cijelu civilizaciju. Naime, prototip svega islamskog, od metafizike i teologije, pa do prava, etike, nauke i umjetnosti, nalazi se u Kur'anu (Nasr 2002). Sada, ako takav prototip postoji, ako on ima svoj zemaljski izraz dostupan čovjeku, zauvijek će ograničiti razvoj civilizacije i nauke, postavljajući granice za područja u koja se smije i u koja se ne smije zaći, ili još bolje, takav prototip bi uspostavljao jasnu razdjelnicu (*furqan*) između svetog i profanog (Schuon 2008a). Takva razdjelnica u progresivizmu koji promiče Akyol ne samo da je nepoželjna, već je i izvor svakog zastoja apsolutno nedopustivog za civilizaciju koja želi napredovati jednom humanističkom i scijentističkom putanjom koju je već ocrtao moderni Zapad.

Drugi, ništa manje bitan, razlog Akyolovog odbijanja nestvorenosti Kur'ana jeste derogacija mekanskih ajeta medinskim ajetima, koja je usko povezana sa pitanjem mača i rata, uređenja društva i stvaranja države. Problem sa korištenjem mača kao sredstva širenja vjere, za Akyola i nije toliko sporan – jer koristile su ga i druge religije – koliko je sporna činjenica da je u medinskim ajetima danas utemeljeno snažno uvjerenje da su vjera i država nerazdvojni, dok je do ovog razdvajanja, u kršćanstvu, u jednom momentu povijesti ipak došlo. Islam je, vjeruje autor, danas mogao biti jedna pacifistička religija da je ostao na svojim mekanskim metodama širenja. Naime, u svom mekanskom razdoblju, islam je bio teološki ambiciozan pokret, jer je nastojao preobratiti što veći broj žitelja Meke, ali istovremeno politički pacifističan, jer je odbacivanje islama promatrao kao dio Božije Volje i zauzimao rezon zasnovan na stavu “propovijedaj, ali ih ostavi da žive”. Stoga su prvi muslimani, u vrijeme mekanskog islama, prema Akyolu, bili nalik religijskim propovjednicima u modernim otvorenim društvima, koji u javnom prostoru propovijedaju “Pokaj se!”, “Boj se Boga!” ili “Kraj je blizu!”, ili zahtijevaju da se uklone neka društvena zla i poroci (Akyol 2022: 173-174). Čitajući ovo stiče se utisak kao da temeljna karakteristika islama nije njegova narav univerzalističke religije koja polaže pravo na sve narode pod nebom, ili kao da je novu normu života moguće uspostaviti jednim mirnim putem, za što historija ne nudi dostatne dokaze.<sup>6</sup>

Religija namijenjena cijelom čovječanstvu je izraz Apsoluta na zemaljskoj ravni i ona ima pravo da se nametne društvu sa apsolutnim zahtjevom. To je izgleda ono što Akyol zaboravlja kada nastoji veliku univerzalističku religiju svijeta, kakav je islam, svesti na rang jednog sentimentalističkog i moralističkog protestantizma. Iznad svega, ova ponižavajuća usporedba prvih muslimana koji su prikazani kao tele-evendelisti, ili čak profani i suludi propovjednici smaka svijeta na ulicama današnjih sekularnih metropola, otkriva poželjni kurs kojim bi se religija trebala razvijati u racionalističkoj perspektivi: naime, nakon prihvatanja racionalizma religija bi se trebala svesti na individualnu religioznost, to jeste na nejasne i sentimentalne aspiracije iza kojih ne stoji nikakvo istinsko znanje (Guénon 2004).

Ukoliko bismo i ostavili po strani profane usporedbe ovakve vrste, koje očituju nesumnjivu površnost autora, mogli bismo ipak zaključiti da se iza onoga što Akyol nastoji postići raspravom o nestvorenosti Kur'ana krije jedna pragmatička tendencija: naime, nada da, ukoliko bi se eliminiralno shvatanje da je Kur'an nestvoren, ili ukoliko bi se Kur'an smatrao jednostavno dijalogom s obzirom na događaje u vremenu čiji razvoj je slobodan – a ne nepromjenjivim prototipom očitujućim iz

6 Čak ni demokratsko društvo, koje Akyol ovdje ima na umu, nije uspostavljeno nigdje bez krvi i ubijanja.

mrkline vječnosti – tada se medinski ajeti ne bi smatrali dovršenjem mekanskih ajeta, nego izrazom tek jednog postupka prikladnog prolaznom trenutku historije koji ne predstavlja ni po čemu normu islamskog djelovanja, već jedan akcident u mnoštvu drugih akcidenata od kojih je povijest satkana. U tom slučaju, bilo bi moguće eliminirati džihad, zatim ukloniti nametanje cijelom društvu svete norme na kojoj islam toliko insistira, i, konačno, ono najbitnije, bilo bi moguće izgraditi jedno društvo u kojem bi islamski sistem vrijednosti bio tek dio individualnog izbora, a ne društvenog moranja. Bilo bi to, dakle, jedno sekularno društvo, zasnovano na slobodi i demokraciji, u kojem bi religija bila prisutna u životu onih koji to žele, uz mnoge druge navade koje mogu izabrati u životu, kao što su čitanje novina, odlazak na utakmicu subotom, a na džumu petkom, sedmični izlasci u restoran, bavljenje sportom i razni hobiji. Ukratko, bilo bi moguće jedno nacionalno društvo, sa sekularnim identitetom, u kojem bi religija mogla biti – mada ne nužno – jedan pasivni dio tog identiteta utemeljenog na nacionalnoj kulturi, ali, u svakom slučaju, stvar načisto individualnog izbora. To načisto ne može biti ono što Bog želi objavljujući novu veliku religiju!

U Akyolovoj imaginaciji eliminiranje veze između religije i države, odnosno demokratizacija Bliskog Istoka, trebala bi donijeti prosperitet, socijalnu pravdu i mir među različitim zajednicama (Akyol 2022). Teško da bi išta moglo biti dalje od istine! Krenimo sa najočiglednijim, od samog svrgavanja tradicionalnih oblika vladavine na Bliskom Istoku, modernizacija po primjeru Zapada donijela je više štete nego koristi. Prema Bernardu Lewisu (2010), moderni državni instrumenti nadzora i represije davali su sitnim tiranima, koji su se uspeli na vrh države, veću moć nego što su je ikada ranije imali i sultani i imperatori, dok su društvene i pravne promjene eliminirale tradicionalna ograničenja koja su nekada limitirala autokratsku moć vladara i države. Rezultat ove modernizacije, ističe Lewis, bilo je osnaživanje autokratije i pojava nove korumpirane društvene klase koja se oslanjala na korištenje državnog aparata kako bi stekla bogatstvo i moć za sebe i svoje porodice. Jedan britanski mornarički oficir, koji je bilježio svoja zapažanja o društvima Bliskog Istoka, jasno je izrazio ovu pojavu, kazavši: „Plemstvo starih vremena imalo je svoje posjede i živjelo je na njima. Plemstvo novih vremena ima cijelu državu za svoj posjed“ (Lewis 2010: 129). Vlast diktatora u ovim zemljama ne održava se zahvaljujući religijskim doktrinama koje govore o predodređenju; naprotiv, njihovu vlast održava ogromni aparat indoktrinacije i represije, kao i razgranate agencije za otkrivanje i prisilnu provedbu. Daleko od toga da narod ne želi slobodu, ali daleko i od toga da je u takvom sistemu može postići lako!

Nadalje, veza između crkve i države je prirodna. Prema René Guénonu (2001a), ne postoji nijedna tradicionalna civilizacija u kojoj ova veza nije jasno postojala, od kastinskog društva u Indiji, preko kršćanske Europe, do islamskog Bliskog Istoka. U svim ovim društvima temporalna svjetovna moć je bila ovlašćena od strane duhovnog autoriteta. Istini na volju, svjetovna moć je uvijek nastojala kontrolirati taj duhovni autoritet i na taj način se učvrstiti na vlasti, ali je, u svijetu islama, postojala teoretska mogućnost da glavni muftija, ili šejhu-l-islam, svrgne vladara. U skladu sa islamskim vjerezakonom, vladavina je ugovorna, i podrazumijeva implicitni dogovor između zajednice i vladara, koji uključuje prava i obaveze obje strane. Kada vladar prekrši ili ne ispoštuje svoj dio ugovora, onda se podložnost vladaru više ne podrazumijeva, jer prema Poslanikovom hadisu „nema podložnosti u grijehu“. Štaviše, spram vladara koji se ogriješio o sveti zakon zajednica ima jasnu obavezu svrgnuti ga (Lewis 2010).

Akyolova deluzija o teološkoj doktrini predodređenja koja uvjetuje pokornost tiranima, postaje sasvim jasna kada se usporede iskustva demokracije u različitim religijskim ograncima, nakon čega nam postaje jasno da su ta iskustva veoma različita. U katoličkom i pravoslavnom svijetu ona su općenito jada, označena zabasavanjima u represivne režime, u protestantskom svijetu ona su, naprotiv, prilično dobra, ali ta razlika zasigurno ne počiva u religijskim doktrinama predodređenja, već u specifičnoj prirodi religije kakva je protestantizam. Od samog početka on je bio revolucija, što znači naprasnost usmjerena u izvjesnom pravcu koji se silovito nastojao naglasiti. Njegova posebnost bilo je ustajanje protiv autoriteta jedine organizacije koja je imala pravo na tumačenje religijske tradicije Zapada, i umjesto nje je postavio *slobodni kriticizam* odnosno bilo koju interpretaciju koja rezultira iz osobne prosudbe, čak i krajnje nekompetentne (Guénon 2004). Ovo je dovelo do trajnog vježbanja racionalizma, koji je zajedno sa insistiranjem na pismenosti i obrazovanju, neophodnom za individualno interpretiranje Biblije, pridonio stvaranju jedne drugačije političke kulture u protestantskim društvima, neophodne za funkcioniranje demokracije.

Ipak, demokracija kao srastanje nacionalne kulture (naroda) i političke moći nikad nije imala lice milosti. Od svoje pojave ona je davala svirepe izdanke u formi asimilacija, deportacija, etničkih čišćenja i genocida provedenih nad onima koji nisu bili identificirani sa dotičnom kulturom. Ova zla strana demokracije proizlazi iz činjenice da demokracija povezuje narod sa državom, jednim „oblikom ljudske zajednice koji (uspješno) polaže pravo na monopol legitimnog fizičkog nasilja unutar pojedinačnog teritorija” (Weber 2004: 33). Od časa kada jedan narod ili etnička grupa preuzme vlast nad državom, ona automatski preuzima i raspolaganje ovim mo-

nopolom, i u cilju da država opstane oni nad kojima se vlada uvijek se moraju pomiriti sa činjenicom da je vlast u rukama drugoga. Stoga, u većini slučajeva, takva društva skončavaju u nekom vidu pobune i u posljedičnoj tiraniji vladajuće većine. Čitavo XX stoljeće, kao doba ekspanzije demokracije, bilo je označeno upravo brutalnim nasiljem. Njezina relativno mirna narav u protestantskim zemljama posljedica je višedecenijskih vjerskih ratova u Evropi, u kojima je jedna vjerska zajednica nastojala potlačiti drugu pri čemu se stvorila dostatna homogenost političkih jedinica potrebna za demokraciju. Ništa slično tome se nije desilo u svijetu islama. Unatoč razlikama između šiija i sunnija te povremenim sukobima, europski vjerski ratovi nisu imali pandana u islamskom svijetu. Istinski sukobi na Bliskom Istoku nastupili su tek nakon kolonijalnog perioda, sa nametanjem nacije, demokracije i kolonijalističkog crtanja nacionalnih granica rulerom po mapama, bez uzimanja u obzir religijskih i kulturalnih razlika. Taj novi koncept donio je krvoproliće, terorizam i valove etničkog čišćenja koji i danas traju (Lewis 2010).

Razlog zašto su zla etno-nacionalističkog kolektivismu zaobišla tradicionalna islamska društva, bila je činjenica da starinski sistem islamske vlasti nije podrazumijevao ljudske zakone, nego Božiji Zakon. Društvo ili zajednica nije bila ta koja je određivala šta će biti zakoni, nego je upravo objavljeni Zakon određivao šta društvo ima da bude. Zajednica koja ima vlast i koja određuje zakone ima i mogućnost nasilja potaknutog inherentnim sektaškim i etničkim mržnjama koje su dolazile iz ostrašćenih narodnih masa, međutim u društvu određenom Božanskim Zakonom izvjesna prava predstavljanja interesa su morala biti dodijeljena svim zajednicama (Nasr 2002). Iako ovakvo uređenje nije predstavljalo demokraciju u smislu posebnih institucija karakterističnih za moderne zapadne sisteme, demokracija kao izražavanje volje naroda u tradicionalnom islamskom društvu je postajala i bila je odražavana u vladajućim strukturama kroz tradicionalno uspostavljene mehanizme predstavljanja i konsultacije (Cf. Al-Raysuni 2012; Al-Sulami 2005). Ne tako davne 1786. godine francuski ambasador u Istanbulu oslikao je islamski sistem vladanja u pismu svojoj vladi u kojem je pokušao objasniti razloge sporosti otomanskih procedura u donošenju odluka, kazavši: „Ovdje stvari nisu kao u Francuskoj, gdje je kralj jedini vladar i radi kako mu je volja. Ovdje se sultan mora konsultirati!“ Taj sistem konsultacija podrazumijevao je konsultiranje sa sadašnjim i nekadašnjim namještenicima na visokim službama, zatim konsultacije sa predvodnicima različitih interesnih grupa, etničkih skupina, esnafa itd. Iako takav sistem nije bio demokracija, podrazumijevao je predstavljanje i uvažavanje različitih interesa (Lewis 2010).

Ovo pismo francuskog ambasadora bilo je poslano tri godine prije Francuske



revolucije, koja se može smatrati prekretnicom od koje se i nacija i demokracija, kao moderni sistemi društvenog uređenja, počinju razvijati. Kraj XVIII stoljeća je vrlo daleko od Akyolove hipoteze o islamskom strmoglavlivanju od XI stoljeća nadalje. Ono što je istina, jeste da se na Zapadu, sa Francuskom revolucijom i prosvjetiteljstvom, javilo nešto nezapamćeno što je zauvijek stvari usmjerilo u jednom posve drugačijem pravcu (Cf. Nasr 2002). Iako bi se evidentni primjeri diktature uvijek mogli spočitati – jer njima smo imali priliku izravno svjedočiti – istina je da islamsko društvo nije uvijek imalo lice tiranije koje se moglo vidjeti u XX stoljeću: diktatori poput Saddama Husseina u Iraku, Asada u Siriji, Mubaraka u Egiptu, prema Lewisu (2010), bili su pojave bez presedana u islamskoj povijesti nastale kao posljedica modernizacije koja je krenula početkom prošloga stoljeća. Naime, tokom Drugog svjetskog rata na Bliski Istok najprije je uveden nacistički režim iz Vichya, da bi nakon što je, na kraju rata, taj režim izgnan došli su Sovjeti sa svojim krutim nedemokratskim komunizmom. Oba režima bila su slična forma diktature i ostavili su težak trag na razvoj društava na Bliskom Istoku. Daleko od toga da se diktatura održavala zbog teoloških doktrina, on je tu ostala kao posljedica napuštanja tradicije i iznimno neuspjelog pokušaja modernizacije.

## ZAKLJUČAK

Akyolova perspektiva, iskazana u knjizi *Ponovno otvaranje islamskih umova*, nije interesantna toliko sama po sebi, koliko kao moderno razmišljanje o islamu koje ima za cilj islam korjenito reformirati po uzoru na Zapad. Takav pokušaj ne bi bio ni po čemu poseban da za uzroke društvenog haosa i različitih društvenih poroka, koji su očigledni u islamskom svijetu danas, ne krivi izravno islamski mentalitet formiran temeljnim religijskim vjerovanjima od kojih se mnoga mogu naći i u svim drugim velikim religijama svijeta. Ipak, ono što izdvaja Akyolovu perspektivu od ranijih sličnih pokušaja okrivljavanja islama za jad koji pogađa čovjeka, jeste činjenica da njegova optužba nije toliko usmjerena protiv same vjere, koliko je usmjerena protiv teoloških formulacija od kojih su mnoge čisto ljudski odgovori na neumoljive zahtjeve postavljane pred religiju. U svom pokušaju da odmrši gordijevski čvor islamskog zaostajanja, on krunske krivce pronalazi u islamskim skolasticima, poput Hasana Al-Ašarija i Abu Hamida al-Ghazzalija. Sve do njihove pojave u XI stoljeću islamska civilizacija je bila na ispravnim tračnicama i na svom putu ka zamašnom razvoju, ali njihove formulacije religijskih vjerovanja stvari su okrenule u jednom sasvim drugačijem pravcu. Autor je, stoga, svoja razmatranje zasnovao na kon-

tračinjicama, postavljajući temeljno pitanje: kako bi islamska civilizacija izgledala da u njenoj sunnitskoj većini nije prevladala ašarijska, već ona racionalistička, mutazilijaska teologija, koja je bila dominantna do XI stoljeća.

Naše glavno spočitavanje Akyolu odnosi se ne toliko na njegov pokušaj da se uhvati u koštac sa teološkim doktrinama i njihovim mogućim posljedicama, koliko je to njegov nekritički stav prema civilizaciji Zapada. Čitajući knjigu stječe se jasan osjećaj da je Zapad mjerilo svih stvari i da su temelji na kojima se Zapadna civilizacija razvila u svoju postojeću formu, zapravo, jedini istinski odgovori na stanje čovječanstva. Činjenica je da autor od čitatelja očekuje da nekritički prihvati zapadna filozofska shvatanja o racionalizmu, individualizmu i humanizmu. Ova shvatanja Akyol ostavlja izvan kritičkog razmatranja, kreirajući na taj način jednu novu vrstu dogmatizma protiv čijih pojavnih oblika pokušava da se bori u polju teologije i islamskog prava.

Premda bi se moglo reći da autor toliko ne griješi kada zaključuje da je ašarijski okazionalizam spriječio da se znanost u islamu razvije do nivoa modernog empiricizma usporavajući interes za istraživanja u tom polju, on ipak griješi kada tvrdi da su doktrine voluntarizma, predodređenja i nestvorenosti Kur'ana bile generatorima korupcije, autoritarizma i nepravde u islamskim društvima. Temeljnim religijskim učenjima je pogrešno objašnjavati društvene poroke, osobito ukoliko smo svjesni da su ista učenja postojala u religijskim kontekstima u kojima su se razvile upravo one vrijednosti koje priželjkujemo. Na dubljoj razini, smatramo da autor posve griješi, jer u svom nastojanju da originalno pronađe nemoguće odgovore na mjestima gdje ih nema on zapada u jednu antimetafizičku perspektivu negiranja središnjih religijskih istina čija posvudašnjost bi trebala biti dovoljan dokaz, čak i za iznimnog racionalistu neosjetljivog za duhovnu dimenziju, da njegova objašnjenja i pretpostavke mogu biti duboko pogrešne.

## LITERATURA

1. Aarsbergen-Ligtvoet, Connie (2006), *Isaiah Berlin: A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*, Rodopi, Amsterdam / New York
2. Akyol, Mustafa (2022), *Ponovno otvaranje muslimanskih umova: Povratak razumu, slobodi, i toleranciji*, Buybook, Sarajevo
3. Al-Raysuni, Ahmad (2012), *Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation, a Tool for Reconstruction and Reform*, The International Institute of Islamic Thought, London / Herndon

4. Al-Sulami, Mishal Fahm (2005), *The West and Islam: Western Liberal Democracy versus the System of Shura*, Routledge Curzon, New York
5. Berlin, Isaiah (1969), "Two Concepts of Liberty", u: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 118-172.
6. Britannica (2020), "Mu‘tazilah", *Encyclopedia Britannica*; <https://www.britannica.com/topic/Mutazilah>
7. Brown, Jonathan (2019), *Slavery & Islam*, One World Publications, London
8. Crowder, George (2020), *The Problem of Value Pluralism: Isaiah Berlin and Beyond*, Routledge, New York
9. Guénon, René (2001), *The Reign of Quantity and the Signs of Times*, Sophia Perennis, Ghent
10. Guénon, René (2001a), *Spiritual Authority and Temporal Power*, Sophia Perennis, Hillsdale
11. Guénon, René (2004), *The Crisis of the Modern World*, Sophia Perennis, Hillsdale
12. Hobsbawm, Eric (1996), *The Age of Revolutions 1789-1848*, Vintage Books, New York
13. Lewis, Bernard (2010), *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East*, Oxford University Press, New York
14. Nasr, Seyyed Hossein (2002), *Srce Islama: trajne vrijednosti za čovječanstvo*, El-Kalem, Sarajevo
15. Nasr, Seyyed Hossein (2003), *Islam: religion, history, and civilization*, Harper Collins, New York
16. Nasr, Seyyed Hossein (2005), "Introducing the Writings of Frithjof Schuon", u: Seyyed Hossein Nasr (ur.), *The Essential Frithjof Schuon*, World Wisdom, Bloomington, 1-64.
17. Schuon, Frithjof (1997), *O transcendentnom jedinstvu religija*, El-Kalem, Sarajevo
18. Schuon, Frithjof (2008), *Christianity / Islam: Perspective on Esoteric Ecumenism*, World Wisdom, Bloomington
19. Schuon, Frithjof (2008a), *Razumijevanje islama*, El-Kalem, Sarajevo
20. Schuon, Frithjof (2022), *Sufizam: zastor i bit*, Connectum, Sarajevo
21. Stoddart, William (2009), *Prisjećanje u svijetu zaboravljanja: razmišljanja o tradiciji i post-modernizmu*, Dobra Knjiga, Sarajevo
22. Spengler, Oswald (1991), *The Decline of the West*, Oxford University Press, New York / Oxford

23. Weber, Max (2004), *The Vocation Lectures: Science as Vocation and Politics as Vocation*, Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge

## **ISLAMIC CIVILIZATION AND THEOLOGICAL CAUSES OF THE SOCIAL UNDERDEVELOPMENT: A TRADITIONALIST READING OF MODERNIST THESES**

### **Summary:**

This paper analyzes the theory of Islam as a religion that could have formed a rationalistic civilization, based on scientific progress, individualism and democracy. One of the representative studies on this topic is the work of Mustafa Akyol *Reopening of Muslim Minds*, in which the author uses the method of counterfactual analysis, posing the fundamental question: what would Islamic civilization look like if in the Sunni majority had not prevailed Ash'ari theology, but rationalistic, Mu'tazili theology? Although it could be said that the author of this study does not err when he concludes that Ash'ari occasionalism stopped the development of science in Islam, he nevertheless errs when he claims that the doctrines of voluntarism, predestination, and uncreatedness of the Qur'an, were generators of injustice in Islamic society. In this paper we tried to analyze the metaphysical foundations of these doctrines, re-examine the validity of the hypothesis about their harmfulness, and re-examine whether the observed harmful effects come from Islamic tradition or from the more recent attempts of modernization of Islam.

**Keywords:** Islam; democracy; dictatorship; human rights; rationalism; theology; Ash'arism; Mu'tazilism

Adresa autora

Author's address

Asim Delibašić  
samostalni istraživač, Zenica  
asim.delibasic@gmail.com