

### **Fahrudin Novalić**

Horvaćanska cesta 156, HR-10110 Zagreb  
fnovalic@yahoo.com

## **Islamski svijet i modernost**

### **Sažetak**

*Islamski je svijet, tijekom modernizacije Zapada, stagnirao. U najboljem slučaju, postupno, je napredovao. Spektar suvremenih društava islamskoga svijeta veoma je raznovrstan – od tradicionalnih do demokratskih. Tradicija i modernost mogu zajedno, ukoliko je moderniziranje autonomno djelo i ako se staro ne uništava, nego preobražava. Bez vlastite refleksivnosti i autonomne modernizacije, islamski svijet i sve tzv. »zemlje u razvoju«, u uvjetima planetarne dominacije neoliberalizma i mondijalizacije zapadnog moderniteta, te u uvjetima islamskoga konzervativizma – biti će osuđeni na siromaštvo i nerazvijenost. Autonomnim moderniziranjem, islamski će svijet postati moćnijim i respektabilnijim subjektom globalnoga komuniciranja, što bi stvorilo pretpostavke i za prevladavanje islamskoga konzervativizma.*

### **Ključne riječi**

identitet, islamski svijet, modernost, razvoj, tradicija

»Moderno društvo nije ono koje poništava prošlost i vjerovanja, nego ono koje preobražava staro u moderno ne razarajući ga. (...). Ideja subjekta je *disidentska* ideja koja je uvijek isticala pravo na pobunu protiv nepravedne vlasti. (...). Subjekt se mora redefinirati kao snaga koja se može, kad je poduprta tradicijama i definirana kao afirmacija slobode, oduprijeti aparatima.«

Alain Touraine

Prije razmatranja teme pokušat ćemo definirati dva termina koja čine njegov naslov – 'islamski svijet' i 'modernost'. Ono što se danas naziva 'islamski svijet', veoma je difuzna, različita i razjedinjena – etnička, politička, ekonomska, kulturna pojava. Islamski svijet ne može se ograničiti samo na zemlje s islamskom većinom – muslimanske i arapske zemlje, etnije i kulture. Arapski ili arabizirani narodi samo su manji dio cjeline suvremenoga islamskog svijeta čiji su sastavni dio i ostali narodi i kulture.<sup>1</sup> Atribut 'islamski' u sintagmi

1

»Suvremeni islamski svijet obuhvaća pet (osnovnih, op. a.) kulturoloških zona: arapsku (arapske zemlje i narodi), tursku (Osmanlije, Azerbajdžanci, Turkmeni i dr.), iransko-indijsku (Iran, Afganistan, Pakistan, Bangladeš, mu-

slimani u Indiji), malešku (Malezija i Indonezija) i crno-afričku (Eritreja, Nigerija, Sudan i dr.) zonu.« (*Opći religijski leksikon*, 2002:373)

Ne treba zaboraviti i značajne dijelove islamskoga svijeta izvan navedenih kulturoloških

‘islamski svijet’ implicira, prije svega, osebujnu kulturu i civilizaciju, a manje kompaktnu zajednicu i religiju.

Drugi termin – ‘modernost’, odnos je, prije svega, spram vremena – nova svijest o vremenu (Jürgen Habermas), kao i refleksivno stajalište spram vlastite pozicije u povijesti. Modernost je sustavno spoznavanje i prihvaćanje novoga, te potiskivanje i raskid s predmodernim (feudalnim, agrarnim) društvom. Riječ je o novom načinu ciljno-racionalnog mišljenja, rada, proizvodnje i djelovanja u pretpostavljenim prirodnim i društvenim uvjetima ostvarivanja promjena i stalnoga napretka. Veoma sažeto, razmotrit ćemo mišljenja nekih autora o moderni – G. W. F. Hegela, J. Habermasa, M. Webera, A. Tourainea; G. Hoffmana, A. Hornunga, R. Kunowa; A. Giddensa, G. Lipovetskyoga, N. Smailagića, koja će nam pomoći u razmatranju problema modernizacije islamskoga svijeta.

Hegel je »prvi filozof kojemu je moderna postala problemom«, primjećuje Habermas (Habermas, 1988:45). Temeljne odrednice filozofski pojmljene moderne Habermas pronalazi, ponajprije, u Hegelovoj filozofiji. Hegelova misaona figura ‘apsolutno samoodnošenje subjekta’, koji iz svoje supstancije dospijeva do samosvijesti, te koji u sebi nosi kako jedinstvo tako i razliku konačnoga i beskonačnog, »postavlja sredstva filozofije subjekta u svrhu prevladavanja subjektocentriranoga uma« (Habermas, 1988:37). ‘Apsolutno’ se ne shvaća kao subjekt, nego »kao posredujući proces samoodnošenja koje se bezuvjetno reproducira« (Habermas, 1988:37). Takvu strukturu samoodnošenja u modernom vremenu Hegel naziva subjektivnost, čija je sloboda »da se sve bitne strane koje su prisutne u duhovnom totalitetu razvijaju dolazeći do svoga prava« (u: Habermas, 1988:21).<sup>2</sup> Za Hegela je subjektivnost, ponajprije, princip novoga vremena ili modernoga svijeta, a objašnjava ga ‘slobodom’ i ‘refleksijom’. Iz tog principa objašnjava nadmoćnost modernoga svijeta i njegovu kriznost. On se ujedno doživljava kao svijet napretka i otuđenja duha, u čemu se prepoznaje prvi pokušaj kritike moderne. Prema Hegelu, izraz subjektivnost sadrži, prije svega, četiri obilježja: »a) *individualizam*... b) *pravo kritike*... c) *autonomija djelovanja*... d) *idealistička filozofija*...« (u: Habermas, 1988:21–22). O pojmu subjekta i aktera više vidjeti u tekstu pod međunaslovom: Autonomna modernizacija – izazov islamskome svijetu.

Max Weberov aspekt racionaliziranja nije samo proces profaniziranja zapadne kulture – slabljenja i napuštanja sakralnih sfera i orijentacija na profane – zasebne i samostalne sfere – ekonomsku, političku, kulturnu, »nego prije svega razvoj modernih društava« (Habermas, 1988:7). Nove su društvene strukture oblikovane diferenciranjem funkcionalno se ukrštavajućih sustava – kao institucionaliziranje svrhovito racionalnog gospodarskog i upravnog djelovanja. Ali, moderniziranje svijeta života (*Lebenswelt*) nije određeno samo strukturama svrhovite racionalnosti. Habermas se referira na E. Durkheima i G. H. Meada, koji u racionaliziranim svjetovima života prepoznaju refleksivno ophođenje »s tradicijama koje su izgubile svoju samoniklost, univerzaliziranjem normi djelovanja i generaliziranjem vrijednosti koje u proširenim prostorima opcije održavaju komunikativno djelovanje od usko opisanih konteksta« (Habermas, 1988:8). S obzirom da

»Weber definira modernost kao intelektualizaciju... intelektualna aktivnost... mora... biti zaštićena od političke propagande ili od vjerskih uvjerenja, neutralnost zakona mora štiti od nepotizma, klijentelizma i korupcije, javna i privatna administracija ne smiju biti instrument osobne moći, javni i privatni život moraju biti odvojeni, kao što i privatno bogatstvo mora biti odvojeno od proračuna države ili poduzeća.« (Touraine, 2007:19)<sup>3</sup>

Habermas podsjeća da je riječ ‘moderniziranje’ uvedena kao termin tek 50-ih godina.<sup>4</sup> Od tada moderniziranje karakterizira teorijsko polazište koje preuzima interpelaciju Maxa Webera, ali je obrađuje sredstvima socijalno-znanstvenog funkcionalizma (Habermas, 1988:8). Habermasov pojam moderniziranja odnosi se na ukupnost uzajamno jačajućih procesa:

»... na stvaranje kapitala i mobiliziranje resursa; na razvoj proizvodnih snaga i povećavanje produktivnosti rada; na afirmiranje centralnih političkih sila i na oblikovanje nacionalnih identiteta; na proširenje političkih prava sudjelovanja, urbanih oblika života, formalne školske izobrazbe; na sekulariziranje vrijednosti i normi itd.« (Habermas, 1988:8)

Prema G. Hoffmanu, A. Hornungu i R. Kunowu, bitne značajke modernosti jesu:

»... na *ekonomskoj* razini, visok stupanj rasta proizvodnje i potrošnje; na *političkoj* razini, sudjelovanje javnog mišljenja, odnosno demokratskog predstavnništva naroda u određivanju i izabiranju političkih alternativa; na *kulturnoj* razini, difuzija sekulariziranih i racionalističkih normi i vrijednosti; u *društvenoj* zbilji, neograničena sloboda kretanja, odnosno osobna sloboda s obzirom na geografsku, socijalnu i političku pokretljivost; na razini *individualnosti*, uvećanje individualnih proizvodnih sposobnosti, osobne nezavisnosti, sklonosti međusobnoj suradnji, itd.« (u: Kalanj, 1994:108–109)

Prema A. Giddensu modernost ima četiri institucionalne dimenzije:

»... kapitalizam (akumulacija kapitala u kontekstu konkurentskih tržišta rada i proizvoda); industrijalizam (transformacija prirode, razvoj ‘stvorenog okruženja’); nadzor (kontrola nad informacijama i društveno nadgledanje); i vojna moć (kontrola nad sredstvima prinude u kontekstu industrijalizacije rata).« (u: Haralambos i Holborn, 2002:646)<sup>5</sup>

Militarizacija, razvoj vojnoindustrijskog kompleksa (te eksplicitno i implicitno ratovanje, op. a.), prema Giddensu, novo je obilježje modernizacije u 20. stoljeću, što se potvrđuje i početkom 21. stoljeća.

Gilles Lipovetsky primjećuje:

»... modernizam i nije drugo nego oblik velikog sekularnog procesa koji vodi stvaranju demokratskih društava utemeljenih na suverenosti pojedinca i naroda, društava koja su oslobođena podređenosti bogovima, nasljednim hijerarhijama i utjecajima tradicije.« (Lipovecki, 1987:76)

S Lipovetsky bi mogli raspravljati o tome što, i u kojoj mjeri, znači oslobođenost društava podređenosti bogovima i utjecajima tradicije? Misli li Lipovetsky više na oslobađanje od utjecaja tvrdokornoga tradicionalizma, a ne od tradicije, to ne znamo. Sažeto, modernizacija znači usmjerenost na indus-

zona – u Europi, ostatku Azije, Sjevernoj Americi i Australiji. Neki su se od njih modernizirali i integrirali, neki asimilirali u društva zemalja u kojima žive, a neki getoizirali i čine zajednice koje, više ili manje, žive ili oponašaju tradicionalni način života svojih predaka.

2

Habermas u fusnoti 32 navodi sljedeću opasku: »Hegel sv. 7. str. 439, daljnje potvrde u članku ‘Moderne Welt’, Werkausgabe, Registerband, str. 417–418« (u: Habermas, 1988: 21).

3

Čini se da smo uskraćeni za detaljnije pojašnjenje iskaza ‘intelektualna aktivnost mora

biti zaštićena od vjerskih uvjerenja’ – barem za pitanja: kojih vjerskih uvjerenja i u kojoj mjeri?

4

U pokušajima iznalaženja porijekla i datiranja termina Moderne, odnosno modernosti polazi se s veoma različitih vremenskih i društvenopovijesnih ishodišnih točaka. Primjerice, Marijan Krivak podsjeća na 5., 9. i 12., 16., te 17. stoljeće (Krivak, 2000:49). Uvijek je riječ o stanovitom novom – »modernom« prelasku, raskidu, dobu.

5

Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1990., str. 59.

trijalizaciju, urbanizaciju; što na ekonomskoj razini podrazumijeva porast proizvodnje i potrošnje, porast pismenosti i obrazovanja, porast znanstvenih i tehnoloških postignuća, porast imetka, socijalne pokretljivosti, složenije i raznolikije strukture zaposlenosti, te medijskog i kulturnog rasta i razvoja. U konačnici, sve bi to moralo na političkoj razini imati značajne pomake u porastu izbora političkih alternativa i demokratskoga razvoja pojedinih društava. Ovisno o kontekstu, tijekom obrade teme, oba će se pojma – ‘islamski svijet’ i ‘modernost’ – dodatno dopunjavati i rasvijetljavati.

U vrijeme modernizacije Zapada, islamski je svijet stagnirao. U najboljem slučaju, postupno je napredovao. O tom problemu Nerkez Smailagić:

»Kako se mentalna komponenta čini presudnijom, može se reći da je cijela historija Islama, zapravo, borba između **sunne** i **bid’e**, između tradicije i inovacije.« (Smailagić, 2006a:18)

Uzroci stagnacije islamskoga svijeta su međusobno uvjetovani – unutrašnji i vanjski činitelji – rigidna konzervativnost, spoznajna pasivizacija, pohlepa, korupcija,<sup>6</sup> razjedinjenost i nesloga,<sup>7</sup> posebice, vladajućih elita; te kolonijalna i neokolonijalna ekspanzija i hegemonija imperijalnih sila u islamskome svijetu.<sup>8</sup> »Abasidski je kalifat propadao i pao kad su Mongoli 1256. razorili Bagdad.« (Russell, 2005:151) »S rastućim utjecajem mistike, koja je počela jačati u 13. stoljeću, raspadom Abasidskoga Carstva«, smatra Smail Balić, »širila se (i, op. a.) pesimistička filozofija.« (*Leksikon*, 2005:177) »Trijumf rigidne interpretacije islama u arapskom svijetu«, smatra L. Veljak, »rezultira marginalizacijom arapske sastavnice filozofije na Mediteranu, od koje se arapska filozofija nije oporavila do naših dana.« (Veljak, 2007:526) Umjesto termina ‘arapska filozofija’, sve se više upotrebljava termin ‘islamska filozofija’. O razlozima upotrebe termina ‘islamska filozofija’, ‘islamska kultura’... bit će riječi ovdje u tekstu pod međunaslovom: Identitet – složena strukturno-geneitička sinteza različitih pripadnosti.

O civilizacijskom zaostajanju islamskoga svijeta za Zapadom, Ziauddin Sardar kaže:

»Naša nedavna prošlost, dakle posljednja četiri stoljeća, kao i naša sadašnjost, priznajem, malo služe na čast islamskim idealima – a još manje odražavaju civilizaciju koja je nekoć određivala brzinu napretka čovječanstva.« (u: Sim, 2006:212)

Krajem 18. stoljeća, slobodoumni pojedinci islamske provenijencije u Sredozemlju zastupali su ideje islamskoga reformizma i nastojali oponašati Zapad. U tome se, ponajviše, isticao Muhamed Ali – potkralj Egipta. U 19. i 20. stoljeću glavni predstavnici islamskoga reformizma (modernizma, op. a.) bili su Muhamed Abduh i Rašid Rida (*Opći religijski leksikon*, 2002).

I Smailagić smatra da je

»XIX. stoljeće vrijeme kada se začinje i oblikuje islamski modernizam... čiji je temeljni princip – paralelno evropskom protestantizmu – sloboda ispitivanja tradicionalnih vrela i primjena moderne misli pri njihovom tumačenju, bez oslona na idejne konstrukcije prvotnih znalaca.« (Smailagić, 2006a:19)

Na istom mjestu Smailagić pojašnjava da se islamski modernizam pojavljuje, prije svega, kao potreba za novom spoznajom koja tek omogućuje da se islam nanovo protumači i potvrdi. Pritom islamski modernizam ima za cilj prevladati dvije jednostranosti islamskoga učenja i prakse – tradicionalizam i mistički intuitivizam.<sup>9</sup> Islamski modernizam kao intelektualni pokret nije imao masovni učinak, jer se ograničio na obrazovaniju mladež i sredinu (generaciju srednje dobi, op. a.) (Smailagić, 2006a:19).

U tekstu koji slijedi razmotrit ćemo: doprinos islamske kulture klasičnoga razdoblja svjetskoj kulturi, identitet – složena strukturno-genetička sinteza različitih pripadnosti, autonomna modernizacija – izazov islamskome svijetu; razvoj modernizacije, vrijednosti i demokratizacije – razvoj društva.

»Islamska civilizacija klasičnoga razdoblja u svojim bitnim doprinosima i tvorbama, stvara se do kraja XIV. stoljeća.« (Smailagić, 2006:12) Razmatrajući humanistička načela i demokratske principe, Ivan Supek kaže: »... štujući tradiciju oslonit ćemo se na humanističke težnje i djela znanosti i umjetnosti« (Supek, 2003:11). U tom smislu, razmotrit ćemo neke pojedinosti doprinosa islamske kulture klasičnoga razdoblja svjetskoj kulturi, koje i danas mogu biti izazov modernizaciji islamskoga svijeta. Ponajprije, izazov zastupnicima rigidne konzervativnosti koji se licemjerno pozivaju na islamsku tradiciju, a ne štiju njezinu najvredniju znanstvenu, humanističku i umjetničku baštinu.

### Doprinos islamske kulture klasičnoga razdoblja svjetskoj kulturi

Šireći se na područja helenističke i perzijske kulture, islam je naslijedio njihova dostignuća, te upoznao dostignuća kineske, bizantske i indijske kulture. Prema Rogeru Garaudyju, arapska ekspanzija

»... stvorila je (kulturno-, op. a.) duhovne uslove za renesansu. Ona je bila ta koja je, prije svih, stvorila mogućnost oživljavanja stare kulture, posebno helenističke.« (Garodi, 1981:16)

**Oživljavanje stare kulture.** Garaudy nas, sažeto, podsjeća na to oživljavanje (Garodi, 1981:17–18). Skoro sva djela Platona, Aristotela, Galena, Ptolomeja, Euklida, Arhimeda, mehanika Herona, te poznato djelo *Forme lijekova*, prevedena su na arapski jezik do kraja 9. stoljeća. Kulturno-duhovni doprinos islamske kulture obratu u europskoj kulturi ostvaren je posredstvom nekoliko prevodilačkih središta. Halifa al-Me'mūn, angažirajući skupinu prevoditelja, osnovao je u Bagdadu 832. akademiju koju je nazvao *Bayt al-hikma* – Škola

6

Pragmatično načelo imperijalnoga podčinjavanja i dominacije bilo je poznato i Rimljanima, a prihvatila su ga mnoga sekularna carstva. Najbolje ga je opisao lord Cromer: »Mi ne vladamo Egiptom, mi vladamo vladarima Egipta.« (Shahak, 2006:154) To se načelo ne odnosi samo na vladare nego i na svaku nacionalnu hijerarhiju – njezine korumpirane političke, gospodarske, financijske, znanstvene i ine dužnosnike.

7

Poslije smrti Muhamedova zeta Alija, 661. godine, islamski vjernici su se podijelili na *sunite* i *šijite*. Razjedinjenost i nesloga u islamskome svijetu traju sve do danas. Njihovi su uzroci brojni, a ne samo navedena podjela.

8

Osnovni vanjski uzroci stagnacije i opadanja islamske kulture bila su mongolska, turska i europska imperijalna osvajanja. Španjolsko i portugalsko osvajanje u Latinskoj Americi također su uništila najbolja umjetnička i humanistička ostvarenja Inka, Maja i njima sličnih kultura.

9

Prema tradicionalizmu smisao spoznaje nije istraživanje nepoznatoga, nego mehaničko skupljanje činjenica znanog i o znanom – spoznaja je dana ukupnost znanog, a ne promjenljiva i razvojna pojava. Na toj osnovi se razvio islamski fundamentalizam, koji je spriječio intelektualnu radoznalost islamske filozofije u Srednjem vijeku, a svo znanje je stavio pod pečat starih i novih autoriteta. Mistički intuitivizam je idealizirao islam. Svojim hijerohistorijskim alegorijskim vertikalama gubio je smisao za vitalno i opstojeće. Islamski modernizam je nastojao tradicionalističku **disciplinu** vjerovanja zamijeniti **znanjem** o Bogu, svijetu i čovjeku – znanjem kojeg osigurava, nudi i razvija moderna znanost; a isto tako, mistički subjektivni idealizam, koji nije lišen snage ali ni iluzije – utemeljivanjem jednog **promišljajućeg** sistema. U tom smislu, islamski se modernizam, iako to nije doveo do kraja, pojavljuje kao svojevrсна **sinteza znanosti i religije, razuma i vjere** (Smailagić, 2006a:19).

mudrosti (Corbin, 1977:28). Prema Ibn Khaldunu, ova je akademija početak cvjetanja arapske (islamske, op. a.) kulture. Najznačajnije prevodilačko središte bilo je u Toledu (Bučan, 1985:321). U prevodilačkim središtima, na latinski se prevodila najznačajnija arapska znanstvena i filozofska literatura, što je presudno utjecalo na bitni preporod srednovjekovne europske filozofije i znanosti. O tomu svjedoči i Stjepan Antiohijski – jedan od najranijih prevoditelja s arapskog. Prema vlastitoj izjavi, naučio je arapski kako bi proučavao »skrite tajne filozofije«<sup>10</sup> (Bučan, 1985:321). I poslije kršćanske *reconquiste* u Španjolskoj, prevodilačke škole, poput toledanske, te brojni prevoditelji, poput Adelarda iz Batha, Hermana Dalmatinca, Michaela Scotta, Gerarda iz Cremone i drugih, značajno su pridonijeli kontinuiranom transferu islamske kulture u Europu i spajanju mediteranske antike s europskim srednjim vijekom (Bučan, 1985:321–322). O tom utjecaju Danijel Bučan:

»Ako su u pravu oni koji kao bitni koordinatni sustav evropske duhovnosti i kulture što je iz nje proizašla prepoznaju baštinu grčke filozofije i semitsku objavu (to jest religijski monoteizam izražen u kršćanstvu)... onda valja reći da je islam prvi uspio izvesti sintezu tih dvaju elemenata mediteranske baštine. U tom smislu može se zaključiti da bez islama – bez te sinteze koju je izveo kao jedna od velikih kultura na Mediteranu, ne bi bilo ni Evrope kakva se razvila crpeći (baštinu, op. a.) iz svoje mediteranske kolijevke.« (Bučan, 1985:322)

Abū Yusūf ibn Ishāq al-Kindī, matematičar, astrolog i helenistički inspirirani filozof, prenio je Aristotelovu kosmološku teoriju i napisao najveću enciklopediju koju je poznao svijet prije *Zbirke teologije* Tome Akvinskog.

»U vrijeme kada u Maroku halifa Ibn Nasir raspravlja sa Ibn Rušdom o Aristotelu i Platonu (Garudy primjećuje, op. a.) prinčevi Zapada ponose se time što ne znaju ni da čitaju... U Kairu, Karavijunu i Fasu, kraljevske porodice daju neograničenu podršku književnosti, nauci i umjetnosti. Oko 980. godine Hugo Kabije povjerava svoga sina na vaspitanje svešteniku Džerberu, (2. travnja 999. godine postao je papa, poznat kao Silvestar II. (u: Tomašević, 2003:107, op. a.)), koji je studirao matematičke znanosti na arapskom univerzitetu u Kordobi. U Kordobi je u to doba bio na vlasti Al Hakem, učenjak, čija će biblioteka brojati više od 100.000 djela, dok nakon puna četiri stoljeća francuski kralj Šarl V., prozvan mudracem, neće moći da sakupi ni 1.000 djela.« (Garodi, 1981:17–18)

Nakon arapskih osvajanja i stvaranja kulturno-duhovnih uvjeta za renesansu, i ekonomija u osvojenim zemljama doživjela je značajne promjene. O tome Beran kaže: »Arapska je ekspanzija prouzrokovala istinsko oživljavanje svjetske ekonomije.« (u: Garodi, 1981:14)

To potvrđuje i poznati talijanski orijentalist Francesco Gabrieli u poglavlju napisanom za kolektivno djelo – *The Legacy of Islam*:<sup>11</sup>

»Utjecaj islama, osobito se očitovao u ekonomskim i društvenim promjenama koje je izazvao.« (u: Bučan, 1985:320)

»Glasovita tkaonica u Palermu snabdijevala je evropske kuće vladarskom odjećom, prvi talijanski tekstilni obrtnici svoje su zanate dobili od muslimanskih zanatlija na Siciliji. Po mnogim talijanskim gradovima vrlo su dugo radili orijentalni majstori, a tragovi i utjecaj istočnjačkog umjetničkog obrta vrlo su vidljivi u kasnijim razdobljima, naprimjer, u venecijanskom zlatarstvu, itd. ... Arapi su bitno unaprijedili poljoprivredu uvodeći sustavno navodnjavanje, novi sustav zemljišnog posjeda i nove kulture – limun, pamuk, šećernu trsku i rižu. U maurskoj Španjolskoj rascvjetali su se brojni novi obrti i industrija – tekstil, lončarstvo, proizvodnja papira, svile, rafiniranje šećera... Razvila se vrlo obimna vanjska trgovina s Istokom i snažna trgovačka sredozemna flota.« (Bučan, 1985:320–321)

Snažan razmah trgovine poticao je do tada neviđen razvoj gradova. Kordoba je bila jedinstven grad Evrope – s milijun i pol stanovnika... U 15. stoljeću u Europi nije bilo grada ni blizu slična Granadi. Kada je pala u ruke Španjolaca imala je pola milijuna stanovnika. Tada u Europi nije bilo ni jednoga glavno-



ga grada koji bi imao polovicu toga broja stanovnika, a Alhambra (El-Hamra) u Granadi, je do danas ostala bez takmaca (Arslan, 1995:58).

Islamska kultura nije samo oživljavala stare, zaboravljene kulture. Ona je svojim velikim stvaralačkim djelom dala izvorni doprinos svjetskoj kulturi u prirodnim i humanističkim znanostima, te u umjetnosti.

**Prirodne znanosti.** Praktična i teorijska otkrića helenističkoga doba oplodila su novu islamsku kulturu i svakodnevni život ljudi. Znanja iz geografije postala su osnovnom i nužnom životnom potrebom, osobito za one koji su putovali pustinjom i plovili morem.

»Arap su bili prvi koji su u svijetu osnovali opservatorije: u Semerkandu, Bagdadu, Damasku, Kairu, Kordobi... Još oko 860. godine Ahmed Al Fergali napisao je poznato djelo o astronomiji koje će predstavljati osnovni naučni izvor Evrope slijedećih sedam stotina godina.« (Garodi, 1981:18–19)

Spoznaja da Zemlja ne miruje i da je okrugla pojavila se i u Indiji, a i u islamu ovoga razdoblja. Spisi učitelja Europe iz geografije – najvećeg geografa i kartografa srednjega vijeka – al-Idrisija, potvrđuju to otkriće. Otkriće arapskih brojeva<sup>12</sup> i nule, na kojima se temelji decimalni sustav, dovelo je do druge revolucije u matematičkim znanostima poslije Feničana. Od imena arapskoga matematičara »iz 9. stoljeća, Al-Khwarizmija (Al-Hvarizmija, op. a.), potječe naziv ‘algoritam’; naziv ‘algebra’ dolazi iz njegova djela *Al-Jabr wa al-Muqabalah*« (Sen, 2007:74).

Muslimanski su intelektualci u tom razdoblju bili među najodanijim širiteljima znanosti na svijetu, posebice diljem Europe. O tome Amartya Sen piše:

»Decimalni sustav i neki rani rezultati u trigonometriji došli su iz Indije do Europe ranih godina drugoga tisućljeća, prenošeni kroz djela arapskih i iranskih matematičara. Isto tako, latinske verzije matematičkih rezultata indijskih matematičara Aryabhate, Varahamihire i Brahmagubte, iz njihovih rasprava na sanskrtu, nastalih između 5. i 7. stoljeća, pojavili su se u Europi u dvije verzije: najprije su prevedeni sa sanskrt na arapski, a onda na latinski.« (Sen, 2007:75)

U 11. stoljeću, Ahmed Musa pronašao je geometrijski i analitički način rješavanja jednadžbi drugoga stupnja. U 12. stoljeću njegovo je djelo prevedeno na nekoliko europskih jezika, a europska sveučilišta upotrebljavala su ga kao osnovnu i izvornu literaturu sve do 16. stoljeća. Hasan Marakeši sastavio je prve logaritamske tablice i tablice tangenčnih lukova 1229. godine... (Garodi, 1981:20).

U kemiji, mnogi termini – kao alkaloid, alkohol, alimpik, aliksir... – podsjećaju nas na doprinos Arapa europskoj i svjetskoj znanstvenoj baštini. Arapski istraživači otkrili su metode destilacije, sublimacije, kristalizacije i koagulacije, te proizvode kao što su *putazijum*, *nišador* (*salmijak*, amonijev klorid, op. a.), dušična kiselina, razlike između kiselina i alkaloida... (Garodi, 1981:21).

Arap su bili na prvome mjestu u medicini više od pet stotina godina – od 700. do 1200. godine. Ibn Razi je napisao poznatu medicinsku enciklopediju. Samo

10

Norman Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*, Longman, London 1979., str. 268 (u: Bučan, 1985:321).

11

*The Legacy of Islam*, Oxford 1974. (u: Bučan, 1985:321).

12

»Muslimanska je kultura niknula u Siriji, ali su joj središtima uskoro postale Perzija i Španjolska. U Siriji su Arapi naslijedili aristotelске tradicije kojima su bili skloni nestorijanci u vrijeme kad se ortodokсни katolicizam držao neoplatonskog učenja... U Perziji su muslimani upoznali indijsku matematiku i uveli arapske brojeve koji bi se zapravo trebali zvati indijski.« (Russell, 2005:151)

u Engleskoj je, između 1458. i 1866. godine, doživjela preko 40 izdanja. U Beču je tiskana 1520., u Frankfurtu 1588. godine. Arapi su razvili i usavršili vakcinaciju protiv variole, koju su poznavali perzijski liječnici. U farmaciji, Arapi su poznavali veliki broj medicinskoga bilja. Za liječenje otvorenih rana upotrebljavali su pencilinov plijesan (kvasčeve gljivice, op. a.) i gljive kao meleme... (Garodi, 1981:21).

Podsjećamo, arapski i berberski inženjeri zaslužni su za razvoj i upotrebu tehnologije navodnjavanja u

»... obliku *acequias* (kanala) u Španjolskoj, koristeći inovacije koje su prije primijenili u Srednjem istoku. To je omogućilo, prije više od tisuću godina, uzgoj kultura, voća i povrća i ispašu životinja na onome što je prije bilo potpuno suho europsko tlo.« (Sen, 2007:75)

**Humanističke znanosti.** Razvoj prirodnih znanosti i ekonomije utjecao je na razvoj humanističkih znanosti i obratno. Zbog opsežnosti teksta, ovdje sažeto podsjećamo samo na tri velikana islamske humanističke misli – Ibn Sînâa (Avicena)/(980–1037), Ibn Rushda (Averroesa)/(1126–1198) i Ibn Khalduna (1332–1406). Najistaknutiji predstavnici islamske filozofije, za razliku od kršćanskih skolastika, nisu bili klerici, nego svjetovni ljudi, i to većinom liječnici s interesom za filozofiju prirode (Kalin, 1991:125–126).

Ibn Sînâ – filozof, pjesnik, prirodoznanstvenik, liječnik, predstavlja univerzalni um srednjega vijeka. Bibliografija mu bilježi 242 naslova, što pokrivaju čitavo područje filozofije i znanosti koje su postojale u njegovo vrijeme. Svojim neortodoksnim stavovima izazivao je mržnju teologa. Značajan je predstavnik arapskoga aristotelizma. Pokušao je uskladiti Platona s Aristotelom (Russell, 2005:151). U nekim svojim manjim djelima približava se i misticizmu, pokušavajući neoplatonizam spojiti s islamskim vjerskim predodžbama (Grlić, 1982:28). Ono što su

»... skolastičari-latinisti samo djelomično spoznali, odnosi se na monumentalno djelo *Šifâ*, koje uključuje logiku, fiziku i matematiku; ali konačni cilj njegovih traženja trebao je biti... ono što on sam naziva 'istočnjačkom filozofijom'.« (Corbin, 1977:187–188)

O njegovu djelu *Istočna filozofija*, od kojeg su sačuvani samo dijelovi, A. M. Goichon piše da bi nam »njegova *Istočna filozofija* razotkrila nesumnjivo misao, koja je neobično bliska našoj renesansi.« (u: Veljačić, 1982:70)

Ibn Sînâova teorija spoznaje, pod vidom opće teorije Hijerarhijskih inteligencija, predstavlja se kao angelologija u kojoj je začetak kozmologije, te u kojoj je smještena antropologija (Corbin, 1977:188). Ibn Sînâ smatra da nema spoznaje bez kozmičkoga aktivnog uma, koji je jedinstven u svih ljudi, niti bez osjetilnoga iskustva. Ibn Rushd – »najistaknutiji predstavnik onoga što se zove 'arapskom filozofijom', značio je njezin vrhunac i njezin kraj« (Corbin, 1977:260–261). Uz filozofiju proučava teologiju, pravne znanosti i medicinu. Ibn Rushdove riječi: »O ljudi! Ne kažem da je znanost koju vi nazivate božanskom pogrešna, no ja znam za ljudsku znanost«, bile su karakteristične za njega i potaknule su tvrdnju da je »otuda proizašlo novo čovječanstvo koje je procvatilo u renesansi (Quadri)« (Corbin, 1977:268).

Ibn Rushd jest jedan od najvećih komentatora Aristotelovih djela s naglaskom na materijalističkoj orijentaciji, te jedan od osnivača učenja o dvostrukoj istini, čija je intencija – stanovita emancipacija znanosti – davanje znanosti određenoga stupnja autonomije i slobode od dominacije religije.<sup>13</sup> Zato što se držao filozofskih stavova, umjesto da se zadovolji religijom, prognan je iz Španjolske u Maroko (Russell, 2005:151). Njegovo je učenje osudilo Pariško sveučilište 1240. i papa Leon X. 1519. godine (Grlić, 1982:28).



Ibn Khalduna – znanstvenika, filozofa, pravnika, diplomata, vojnog zapovjednika – uspoređuju s europskim velikanima renesanse. Povijesnu znanost shvaća kao samostalnu znanost čiji predmet nije pripovijedanje događaja i ponašanje prinčeva, nego analiza, objašnjenje i razumijevanje kultura i civilizacija. Smatra se jednim od osnivača znanstvenoga shvaćanja povijesti i sociologije. Otkriva raznovrsnost povijesnih razdoblja, dijalektičko shvaćanje društvenih pojava – njihove uzročno-posljedične odnose, razvoj i nestanak. O Ibn Khaldunu kao renesansnom misliocu i vizionaru, Garaudy kaže:

»Kada čovjek Zapada čita Ibn Haldunovu ‘Mukaddimu’, on pred sobom još u četrnaestom stoljeću vidi Descartesa i Montesquieua, koji su prestignuti za puna tri stoljeća.« (Garodi, 1981:33)

Prema Garaudyju, islamska je kultura cjelovitom razvoju društva dodala i etičku dimenziju koja se zasnivala na:

»... toleranciji, zatim racionalistički elemenat koji se zasnivao na kritičkom duhu i suprotstavljanju tiranističkom i dogmatskom šovinizmu. Zbog toga Engels tvrdi da su arapski mislioci daleke preteče francuskih enciklopedista iz osamnaestoga stoljeća.« (Garodi, 1981:14)

Raspravljajući o renesansi, u *Dijalektici prirode* Engels piše:

»Romanski narodi imaju čistu i slobodnu ideju uzetu od Arapa i zadojenu grčkom filozofijom. Kasnije je ona sve više jačala pripremajući na taj način rađanje materijalizma osamnaestog vijeka.« (u: Garodi, 1981:14)

**Islamska je umjetnost**, zbog religijskoga svetonazora, osiromašena za dvije umjetničke grane – slikarstvo i kiparstvo – ne uključujući u to ornamentiku. Međutim, islam se

»... odužio bogatim i osebnim graditeljstvom, te pjesništvom. A pod utjecajem sredina u koje je islam došao bilo je i rijetkih slikarskih i kiparskih djela (islamski slikari znali su ih ‘prošvercati’, barem ilustrirajući stara djela).« (Kale, 1981:157)

Osim svjetovne arhitekture, u islamu se razvila bogata arhitektura religijske namjene (džamije, medrese, mektebi, grobne mošeje). Džamija predstavlja središte gdje se susreću sve vrste islamske umjetnosti – sve umjetnosti vode u džamiju, a ona vodi na molitvu (Garaudy). Garaudy ističe tri osnovna obilježja islamske umjetnosti – funkcionalnost, apstraktnost i jedinstvo između vjerskog i svjetovnog elementa (Garodi, 1981:24–27).

S obzirom da sunitski islam zabranjuje prikazivanje životinjskoga i ljudskoga lika, islamska je umjetnost u likovnim umjetnostima razvila prvenstveno arhitekturu i dekoraciju. Arhitektonski se kostur u prvome redu pokorava funkciji, a sve vrste dekoracije opet njemu. Geometrijska preokupacija islamske umjetnosti uvjetuje bogatstvo formi. Arapska je rezbarija osobena forma i čisto je islamska (E. Kuhnel). U šijitskom islamu, u kojem navedena zabrana nije stroga, razvilo se i figurativno slikarstvo u minijaturi i tapiseriji. Garaudy primjećuje da islamski umjetnik ne interpretira stvarnost bića i stvari u njihovoj subjektivnoj individualnosti, već kao slike, odnosno kopije. Na taj način se islamska umjetnost odlikuje dvjema osnovnim karakteristikama: »a) islam nije protiv slika, nego protiv idola; b) islam više određuje stil umjetnosti, nego njen predmet« (Garodi, 1981:23).

U islamskoj umjetnosti razlikuje se nekoliko stilova.<sup>14</sup> Oni nose obilježje kulture i civilizacije s kojom je islam dolazio u doticaj. Govoreći o simbiozi islamske<sup>15</sup> i lokalne kulture u zemljama koje su osvojili Arapi, unatoč njihovu miješanju i snažnom preplitanju, Garaudy smatra da su one sačuvale svoju originalnost koja je postala temeljem za buduću nacionalnu umjetnost i kulturu (Garodi, 1981:15). To potvrđuje i poznati španjolski pisac Blasko Ibanez u svom djelu *U sjeni katedrale*:

»U Španjolsku renesansa nije došla sa Sjevera, s barbarskim najezdama, već s Juga, s arapskim osvajačima... Ova mlada i snažna kultura nosila je sa sobom elemente indijske i perzijske tradicije, te mnogo usvojenog iz nepoznate Kine... Španjolska je prije toga bila u okovima crkvenih vladara i ratobornog svećenstva. U gradovima u kojima su gospodarili nisu dirali kršćanske crkve niti židovske hramove. Od osmog do petnaestog stoljeća nastala je najljepša i najbogatija kultura koju je Evropa imala u srednjem vijeku... sve vrste umjetnosti, nauke, industrije... S... Istoka je došla svila, pamuk, limun, kava, naranča, šipak, tepisi, tkanine, šifon (tanko bijelo platno, op. a.), rude, puderi i slično. Zahvaljujući Arapima, upoznali su... i metričko pjesništvo... Grčki filozofi, poslije dugog zaborava, ponovo su oživjeli.« (u: Garodi, 1981:15–16)<sup>16</sup>

Impresivan stupanj razvoja islamske kulture primjećuje i Stjepan Radić:

»I dok su europski narodi u 8. i 9. stoljeću živjeli u potpunom divljaštvu i bili u strašnoj tmini neznanja, stanovali u kukavnim kolibama, jeli samo grah, korijenje..., odijevali se u neučinjenu kožu..., Kordova je imala više od dvjesto tisuća kuća i više od jedan milion stanovnika. Čim bi sunce zapalo, preko deset tisuća svjetiljaka gorjelo bi na ulicama i na šetalištima. Još sedam stotina godina poslije imao je London samo jednu jedinu gradsku svjetiljku. Sva je Kordova bila popločana. U Parizu, naprotiv, još niz stoljeća, čim si prekoračio svoj prag, eto te u blato.« (u: Dozo, 2006:69)

Prijelaz islamske civilizacije i kulture u Europu nije bio samo preko Španjolske. O tome Bedevi Abd Al Latif, rektor Sveučilišta Al Azhar u Kairu, kaže:

»Neki znanstvenici smatraju da je arapska civilizacija prešla u Evropu putem četiri kanala ili mosta: Španjolska, Sicilija i Južna Italija, Bliski istok i Križarski ratovi.« (u Garodi, 1981:44)

Zaključimo, islam je apsorbirao 'glavne stvaralačke snage' drevnih civilizacija i kultura,

»... onog što se (primjećuje Enes Karić, op. a.), kako bi kazao Tomas Man, u 'dubokom zdencu prošlosti', naziva Stari svijet. Grčka filozofija, babilonska astronomija i matematika, perzijska književnost, indijska samozatajnost, rimsko pravo..., sve je to, tvrdi Nerkez Smailagić, dobilo šansu opstanka u 'apsorpcionim snagama islama'.« (Karić, 2006:54)

Važno je znati da mnogi doprinosi islamske kulture svjetskoj kulturi nisu samo doprinosi arapskih i muslimanskih znanstvenika, filozofa, umjetnika, obrtnika, nego i doprinosi pripadnika drugih naroda i vjera koji su živjeli i radili u zemljama islamskoga svijeta. Europsko se novovjekovno prosvjetiteljstvo, posebice nakon renesansnih i humanističkih polazišta, oslobađanjem od crkvenih te općih religioznih spona, pojavljuje kao različito vrednovan proces sekularizacije. Danas »Dio islamskoga svijeta«, smatra njemački ministar unutrašnjih poslova Wolfgang Schäuble, »... tek treba usvojiti prosvjetiteljstvo. Konačno, i kršćani su vodili ratove sve dok ono nije zaživjelo« (*Metro express*, 2007:6).

Slažemo se da dio islamskoga svijeta tek treba usvojiti prosvjetiteljstvo, ali se ne slažemo s tvrdnjom da kršćanski svijet, i nakon zaživljavanja prosvjetiteljstva, ne vodi ratove. Naprotiv, mnogi su kršćani i nakon zaživljavanja prosvjetiteljstva do današnjih dana – opterećeni predrasudama i pohlepom,

orijentirani na podčinjavanje i hegemoniju – vodili i vode, eksplicitne i implicitne ratove sa svim oblicima i posljedicama širokog spektra zločina, pljačke i sveopće ratne destrukcije. To su nepobitne povijesne činjenice. Nezanjanje, nekritičnost, površnost, fragmentarnost, nerazlikovanje pojave i biti, opterećenost predrasudama i mitovima, neobjektivnost, zatvorenost i nekomunikativnost – samo su neki od uzroka nepotpune ili iskrivljene spoznaje i razumijevanja identiteta civilizacija i kultura, a u okviru njih i identiteta islamske civilizacije i kulture.<sup>17</sup> Različiti identiteti i oblici subjektivnosti uvjetuju i različite načine moderniziranja. Zato identitet postaje predmetom zanimanja suvremenih teorija o moderni i postmoderni. Moderni identitet europocentrizma ne može izdržati kritiku postmodernih teorija pluralnih identiteta. Raspravljajući o kozmopolitskom obilježju Europe, Ulrich Beck smatra da »Europa do sada ima dušu sitnog trgovca i da nije kozmopolitski akter«<sup>18</sup> (Beck, 2004:298). Usto pita:

»Hoće li Europa napustiti svoju kolonijalnu i kvazikolonijalnu tradiciju u odnosima s Afrikom i arapskim (te ostalim siromašnim, ali za nju važnim, op. a.) svijetom? (...) Hoće li napustiti svoju težnju k monopoliziranju moderniteta i otvoriti se izazovima mnogostrukih moderni, uključujući samokritičnost koja se traži od europske moderne i njezinih kritičara?« (Beck, 2004:297)

Zato je važno spoznati i barem pokušati razumjeti složenu strukturno-geničku sintezu različitih dimenzija identiteta, kao i stanovite nesuglasice oko islamskoga identiteta.

14

To su *omejidski stil*, *abasidski stil*, *seldžučki stil*, *mamelučki stil*, *maurski stil*, *perzijsko-mongolski stil*, *sefevidski stil*, *mogulski stil*, *osmanlijski stil*. Više o njima i objektima koje ovjekovječuju, vidjeti u: *Opći religijski leksikon*, 2002:374.

15

»Bez obzira da li se radilo o uzbečkoj, perzijskoj, sirijskoj, egipatskoj, marokanskoj, andaluzijskoj, itd.« (kulturi, op. a.)

16

Društveni sustav u Španjolskoj, prije arapskih osvajanja, bio je utemeljen »na ropstvu, otjelovljen u učmalosti i letargiji koje su nametnule rimska i vizantijska vladavina« (Garodi, 1981:14).

17

»Četiri su izvora islama: 1. kur'anska objava (*Kur'an*), 2. Muhamedove upute i praktični primjeri (*suna*), 3. jednodušna suglasnost velikih islamskih zakonoznanaca (*idžma*), i 4. teološko razmišljanje, logičke prosudbe po analogiji (*kijas*).« (*Opći religijski leksikon*, 2002:368)

»Islam, koji sebe razumije kao religiju potpuno predanosti neprikosnovenome Bogu, temelji se, prvo, na Kuranu, koji za muslimanske vjernike sadrži božansku objavu što ju je po Božjemu nalogu naviještao Muhamed (570–632). I, drugo, na tradiciji, na obvezatnom i uzoritom putu poslanika Muhameda (*sunna*) koji se opisuje u izvješćima hadisa (zbirke tradiranih tekstova...).

Islam razumije sebe kao ključnu točku u proćknoj povijesti, kao konaćni oblik objavljene religije, kao čistii oblik monoteizma, ali i kao jedan sveobuhvatni model života koji sva područja života uređuje prema religiozno autoriziranim načelima. *Kao objavljena religija islam se posebice opredjeljuje za biblijsku tradiciju.*« (Khoury, 2005:29)

»Islam predstavlja i vjeru i svjetovnu zajednicu i kulturu; a znaći i jedinstvo svega toga.« (Kale, 1981:150)

U klasićno doba islama »nastalo je više teoloških škola (džebarezizam, kadarezizam, murdžizizam, mutezilizam, ašarezizam, maturidizam i gazalizam) sa svojim predstavnicima (Ašari, Maturidi, Gazzali)... I danas su ašarezizam i maturidizam osnove službene islamske teološke izobrazbe. U XI. stoljeću te je dvije teološke škole produbio Gazzali, a u XIX. st. muslimanski reformistićki teolozi nastoje to ućenje prilagoditi novom vremenu.« (*Opći religijski leksikon*, 2002:370–372)

18

Ako je kozmopolitizacija »ustavno priznanje razlićitosti drugih«, onda kozmopolitska država mora razlićitim nacijama i etnićkim identitetima omogućiti jednake uvjete kulturnog i politićkog sudjelovanja (Beck, 2004:290). Glavni gradovi jesu i bili su kolijevke nacionalizma, svjetski gradovi jesu i mogu biti kolijevkama kozmopolitizma (Beck, 2004:291).

## Identitet – složena strukturno-genetička sinteza različitih pripadnosti

Svako je monopoliziranje moderniteta, apsolutiziranje njegova identiteta. Prema Habermasu,

»Moderni svijet boluje od *lažnih* identiteta, jer on, kako u svakodnevlju tako i u filozofiji, uvijek nešto uvjetovano postavlja kao apsolutno... A što vrijedi za jedinstvo subjektivnog i objektivnog u spoznaji, isto tako vrijedi i za identitet konačnog i beskonačnog, pojedinačnog i općeg, slobode i nužnosti u religiji, državi i moralitetu – sve su to lažni identiteti (...) Hegel misli da je to jedinstvo ‘nasilno, jedno zadobiva drugo pod sebe...’, a identitet, koji treba biti apsolutan, jest nepotpun identitet.« (Habermas, 1988:36)

Iako jačanje komunikacija, trgovine i putovanja pospješuje i umnožava interakcije među civilizacijama i kulturama, čovjek sve veću važnost pridaje svom identitetu. Danas je pomodno isticati svoju vjersku pripadnost i smatrati je središnjom odrednicom identiteta. Zajednice vjernika, primjećuje Amin Maalouf, slične planetarnim plemenima (Maalouf, 2002:86). »Moj identitet«, kaže Maalouf, »to je ono da nisam istovjetan ni sa jednom drugom osobom« (Maalouf, 2002:16). Slično misli i Stuart Hall, kad tvrdi da »je sav identitet u razlici« (u: Yuval-Davis, 2004). Ako je tako, što je onda *differentia specifica* islamskoga identiteta? Pođimo od termina ‘islam’.

»Svjetski karakter religioznog koncepta ‘islam’... ne može se ni prenijeti, a ni ograničiti na okvire jednog etničkog ili nacionalnog, profanog koncepta. To je samo po sebi razumljivo za svakog tko je živio u nearapskoj islamskoj zemlji.« (Corbin, 1977:7)

Isti razlozi važe i za termin ‘islamska filozofija’ (arap. *falsafa*). Corbin kaže:

»Dakako, moglo se, a i moglo bi se uvažiti da oznaku ‘arapska filozofija’ jednostavno treba shvatiti kao filozofiju koja je pisana na arapskom jeziku...« (Corbin, 1977:7)

»Dva su glavna vrela filozofskog mišljenja u islamu: *Kur’an* i grčka filozofija.« (Opći religijski leksikon, 2002:258) U predgovoru svojoj knjizi *Historija islamske filozofije I.: od početaka do Averroesove smrti (1198)*, Corbin govori o ‘islamskoj filozofiji’, a ne o ‘arapskoj filozofiji’, kako se to obično govorilo još od početka srednjega vijeka. U tom smislu, također, mnogi islamski znanstvenici i islamolozi najčešće upotrebljavaju termin ‘islamska kultura’, a ne ‘arapska kultura’. Tako i Bint al Šatii u dijalogu s Garaudyjem, povodom predavanja potonjeg na temu *Doprinos islamske kulture svjetskoj kulturi*, tijekom kojega je ponekad upotrebljavao termin ‘arapska kultura’, a ponekad ‘islamska kultura’, kaže:

»Želim ovdje potvrditi da je ova kultura islamska i da je historija drugačije ne poznaje. Sami Arapi nisu počeli ostvarivati svoju ulogu u historiji prije pojave i dolaska islama.« (u: Garodi, 1981:53)

»Biti musliman«, kaže Amartya Sen, »nije sveobuhvatni identitet« (Sen, 2007:74). To se, prije svega, odnosi i na činjenicu da muslimani čine mnoštvo političkih, pravnih, ekonomskih, kulturnih, umjetničkih, vjerskih identiteta. Zato sveobuhvatni identitet osobe ne određuje, niti može određivati, samo pripadnost religiji. Ukoliko je jedini identitet osobe koja je musliman – onaj islamski, tada bi svi politički, moralni i ostali sudovi te osobe nužno morali biti najuže vezani uz njezinu religijsku pripadnost. Ako je čovjek ono što čini – što jest, onda je i njegov identitet složena strukturno-genetička sinteza svih njegovih pripadnosti koje se manifestiraju u totalitetu života, rada, proizvodnje i djelovanja. Velika su većina ljudi pripadnici neke vjere, nacionalnosti, etničke, jezičke skupine, političke stranke, sindikata, države, pokrajine,

grada, sportskog kluba, stručnog tima, udruge, obitelji, ustanove, zanimanja, skupine osoba koje imaju iste ili slične potrebe. Pritom je svako ljudsko biće jedinstveno i neponovljivo, pa ne smijemo nekritički generalizirati mnoštvo različitosti u isti pojam – reducirati ih na ‘Jedno’ kao izliveni komad čelika.<sup>19</sup> Nedopustivo je, na primjer, svakomu pripadniku jednoga naroda, vjere, rase, političke stranke, obitelji, pripisivati »zločine, kolektivna djela, kolektivna mišljenja«, izričit je Maalouf, poput tvrdnji – »‘Srbi su ubijali...’, ‘Englezi su opljačkali...’, ‘Židovi su zaplijenili...’, ‘Crnci su zapalili...’, ‘Arapci odbijaju...’« (Maalouf, 2002:25).

Među strukturnim dijelovima nositelja svakoga identiteta postoje uzročno-posljedični odnosi i hijerarhija koji se mijenjaju. Stoga identitet nije dan jednom zauvijek, nego se mijenja i razvija. Slično je i s islamskim identitetom. Neobičnost postkolonijalnoga svijeta jest i način na koji većina

»... ne-zapadnih ljudi danas sebe često smatra tipičnim ‘drugima’, kao što je Akeel Bilgrami, filozof, prelijepo obrazložio u raspravi nazvanoj *What is a Muslim?* (Što je musliman?). Muslimani su dovedeni do toga da moraju definirati svoj identitet isključivo u odnosu na to da su drukčiji od ljudi sa Zapada.« (Sen, 2007:93)

S obzirom da je spektar identiteta suvremenih društava islamskoga svijeta veoma raznovrstan – od tradicionalnih do demokratskih, da je odlika suvremene i neizbježne globalizacije i komprimiranje vremena – sve se zbiva u sve kraćem vremenu, tko u islamskome svijetu ne želi stagnirati i nazadovati, autonomno moderniziranje mu postaje, ili treba postati, izazov.

### **Autonomna modernizacija – izazov islamskome svijetu**

Suvremeni islamski svijet proizvodi vrijednosti i vjerovanja koja potiču globalizaciju,<sup>20</sup> modernizaciju i sekularizaciju, kao i ona koja im se opiru. Poto-

19

Veoma je zanimljiv i poučan diskurs Amina Maaloufa o njegovu identitetu. »Činjenica da sam kršćanin i da mi je materinski jezik arapski, koji je sveti jezik islama, jedan je od temeljnih paradoksa koji su skovali moj identitet. (...) Taj je jezik zajednički meni i više od milijarde drugih ljudi. (...) Moja pripadnost kršćanstvu – bilo da je duboko vjerska ili samo sociološka, to nije bitno – stvara značajnu vezu između mene i gotovo dvije milijarde kršćana u svijetu. Mnogo me toga dijeli od svakog kršćanina, kao i od svakog Arapina i od svakog muslimana, ali postoji sa svakim od njih neosporno srodstvo, u jednom slučaju vjersko i intelektualno, u drugom jezično i kulturno. (...) Dakle, razmatrajući odvojeno ta dva elementa svoga identiteta, po jeziku ili po vjeri, osjećam se bliskim dobroj polovici čovječanstva. Shvaćajući istovremeno ta dva ista kriterija, suočavam se sa svojom posebnosti.« (Maalouf, 2002:21–22)

Maalouf navodi i ostale svoje pripadnosti – činjenicu da je Francuz, dijeli sa šezdesetak milijuna pojedinaca; činjenicu da je Libanonac dijeli s osam do deset milijuna pojedinaca, računajući i dijasporu; činjenicu da je istovremeno i Francuz i Libanonac, dijeli

s najviše nekoliko tisuća pripadnika. Pritom zaključuje – »što su pripadnosti koje uzimam u obzir brojnije, to se moj identitet pokazuje posebnijim.« (Maalouf, 2002:22)

Maalouf navodi i sljedeće pojedinosti svoga identiteta: rođen je usred grkokatoličke ili melkitske zajednice, koja je priznavala autoritet pape ostavši vjerna upisano u matičnu knjigu protestanata – u obitelji su postojale dvije suparničke vjerske tradicije: po majci katolkinji i ocu protestantu; baka mu je bila Turkinja, a njezin suprug maronit iz Egipta, jedan djed mu je bio pjesnik i žestoki antiklerikalac, njegov pra-pra-pradjedov brat prvi je preveo Molièrea na arapski i postavio ga 1848. na scenu nekog otomanskog kazališta. »Sa svakim ljudskim bićem imam neke zajedničke pripadnosti«, zaključuje Maalouf, »ali ni jedna osoba na svijetu ne dijeli sve moje pripadnosti, pa čak ni velik njihov dio.« (Maalouf, 2002:23)

20

Globalizacija je univerzalna ideologija novoga svjetskog poretka – ozbiljena kultura postmoderne kao potrošačka kultura, kultura





nje vrijednosti i vjerovanja pripadaju radikalno konzervativnim pojedincima i društvenim skupinama koje iskon i tradiciju smatraju nepromjenjivim pojavama. Pritom ne smijemo podcijeniti opravdanu zabrinutost autentičnih kultura tzv. Trećeg i Četvrtog svijeta,<sup>21</sup> uključujući i islamski svijet, o zatiranju njihovih povijesnih korijena i iskonskih identiteta sadržanih u vjeri, običajima i tradicionalnom načinu života. Zapadni, racionalistički model modernizacije, s endogenim i kontinuiranim tijekom modernizacije, korjenito je uklanjao tradicionalna vjerovanja i oblike društvene organizacije. Zapad tako učvršćuje svoje vrijednosti, a nezapadnjačka društva suočavaju se s izazovima novih vrijednosti. Govoreći općenito, svijet je sve moderniji i sve manje zapadnjački (Huntington, 1997:103), a moć se premješta sa Zapada prema nezapadnjačkim civilizacijama i kulturama – u Kinu, Indiju, Rusiju, Brazil... Primjerice, Kina ostvaruje velike trgovačke suficite, raspolaze deviznim rezervama većim od 1,7 bilijuna američkih dolara. U 2006. godini uložila je u istraživanje i razvoj više od 130 milijardi američkih dolara (Čatić, 2008).

Modernost je jedna, a putovi su modernizacije različiti (Touraine, 2007). Različiti oblici subjektivnosti – kolektivni, tradicijski, kulturno-religijski, stratifikacijski – jesu ono po čemu se razlikuju društveno-modernizacijski putovi. Moderno društvo, smatra Touraine, nije ono koje poništava prošlost i vjerovanja, nego ono koje preobražava staro u moderno ne razarajući ga. To je društvo koje djeluje tako da je religija sve manje komunitarna vezanost, a sve više obraćanje savjesti – društvo koje dokida prisile i obogaćuje tokove subjektivnosti. Nije najmodernije ono društvo koje je u svemu ravnodušno prema religiji, niti ono društvo koje je posve slobodno od svetoga.

»Najmodernije je ono društvo... koje je nastavilo prekid s božanskim svijetom jačajući istodobno postojanje osobnog subjekta i odupirući se uništenju osobnih i kolektivnih identiteta.« (Touraine, 2007:245)

Ova Touraineova misao zahtijeva pojašnjenje. Može li, i u kojoj mjeri, cijelo društvo nastaviti prekid s božanskim svijetom...? Postoje li granice toga prekida? Ideja modernosti neodvojiva je od ideje racionalizacije, subjektivacije i demokracije. Racionalizacija je vezana za pojavu subjekta, koji je i zahtjev za slobodom i afirmacija osobne i kolektivne povijesti. Racionalizacija i subjektivacija dva su lica modernosti koja se »pojaviuju u isto vrijeme, kao renesansa i reformacija, koje se više nadopunjuju nego što proturječe jedna drugoj« (Touraine, 2007:168).

Touraineovo poimanje demokracije najsnažnije je iskazano u tezi da subjekt, socijalni pokreti<sup>22</sup> i demokracija čine neodvojive teme. Ustrajno izjednačavanje modernosti sa samom racionalizacijom, reducira Subjekt samo na Um s nakanom nametanja depersonalizacije. S takvom radikalnom redukcijom Subjekta, izostaje dijalog između Uma i Subjekta, a prvospomenuti postaje instrument moći. »Pojedinac je subjekt«, smatra Touraine, »samo po upravljanju vlastitim djelima, koja mu se odupiru« (Touraine, 2007:172). Biti Subjekt znači biti odlučno orijentiran na osvajanje slobode u stalnoj borbi protiv postojećega poretka, društvenih determinizama i dominacije. Pojedinac koji se ne konstituira kao subjekt biti će konstituiran kao Sebstvo od centara moći koji određuju i odobravaju njegove uloge. Pojmovi subjekta i aktera su nerazdvojni.

»Pojava subjekta... znači da pojedinac, naprotiv, mora prepoznati u sebi i prisutnost Sebstva i volju da bude subjekt – subjekt je volja pojedinca da djeluje i da bude priznat kao akter.« (Touraine, 2007:170)

A inteligencija, za koju Hegel kaže da »određuje sadržaj, koji je isto tako njezin kao što je određen kao bitkujući, jest volja« (Hegel, 1987:400). Ali, »akter



nije netko tko djeluje u skladu s položajem koji zauzima u društvenoj organizaciji, nego netko tko mijenja materijalno i pogotovo društveno okruženje u kojem se nalazi, mijenjajući podjelu rada, načine odlučivanja, odnose dominacije ili kulturne (vrijednosne, op. a.) orijentacije« (Touraine, 2007:170).

Možemo zaključiti: biti akter znači biti pravovremeno sposoban i odlučan upravljati raspoloživim izvorima moći i vlastitim djelima s namjerom djelotvornog ostvarivanja volje u međusobno složenim odnosima snaga, otpora drugih subjekata, kao i vlastitih djela. Zato

»... do *subjektivacije* dolazi kada Subjekt prođe u pojedinca (kada volja pojedinca ovlada njime, op. a.) i preobrazi, u određenoj mjeri, pojedinca u Subjekt (koji mijenja postojeće društveno stanje, op. a.)« (Touraine, 2007:171)

Razmatrajući tijek subjektivacije s aspekta promjene i razvoja vrijednosti, 'pojedinaac' bi bio pandan prvom stupnju razvoja vrijednosti – vrijednosnoj koncepciji (slutnji o mogućnosti djelovanja), 'subjekt' drugom stupnju – vrijednosnoj orijentaciji (volji i osviještenosti za djelovanje), a 'akter' trećem stupnju – vrijednosnoj recepciji (mijenjanju postojećega socijalnog stanja). Po istom modelu promjene i razvoja vrijednosti zbiva se i *sekularizacija* kao sastavni dio modernizacije. Sekularizacija religije, smatra Željko Mardešić, jest

»... proces rastvaranja, rastavljanja i raspadanja tradicionalne religije, ali istodobno kao postupak ponovnog slaganja, sastavljanja i stvaranja nove religije... Moderna društva podjednako sekulariziraju religiju i oživljavaju je u novim sadržajima.« (Mardešić, 2007:436)

»Sekularizacija se ne može izbjeći«, navodi S. P. Huntington Daniela Pipesa koji smatra da

»... suvremena znanost i tehnologija zahtijevaju usvajanje misaonih procesa koji će ih pratiti; isto je i s političkim institucijama... Tek kad muslimani izričito prihvate zapadnjački model, bit će se u stanju tehnološki unaprijediti i zatim razvijati.« (u: Huntington, 1998:97–98)

Zapadnjački je model modernizacije za veliku većinu islamskoga svijeta neprihvatljiv. Akbar S. Ahmed, pakistanski znanstvenik i profesor na Selwyn Collegeu Sveučilišta u Cambridgeu, ističe da je tradicionalno orijentirani

stilova života i hibridno-transnacionalna kultura promjenljivih identiteta. Bit je nove (post-moderne) kulture u tome što ona ideologijski opravdava razvitak globalnoga kapitalizma kao »vječnog, nepromjenljivog, prirodnog i racionalnog« svjetskog sustava potreba (Paić, 2005:7).

21

»Četvrti svijet« je dio »trećeg svijeta« – integralna struktura prirode i kulture. Njegovo se značenje može prepoznati u: (1) prirodnim izvorima – raznolikost biljnih i životinjskih vrsta, ekosustavi, genetski potencijali; (2) kulturnim izvorima – znanjima i praktičnim iskustvima autohtonih skupina stanovnika sjedinjenih s prirodom koje koriste i proizvode te izvore; i (3) održivom jedinstvu prirodnog i kulturnog svijeta. Iskustva njegova jedinstva iznimno su važna za održivi razvoj. Dugoročni profitni interes moćnih multinacionalnih korporacija za prirodne izvore jest raspolaganje »četvrtim svijetom« kao prirod-

nom osnovom za proizvodnju novih genskih manipuliranih proizvoda i njihovo patentiranje. Više o »četvrtom svijetu« vidjeti u: Cifrić, 2000:193–207.

22

Touraineova zaokupljenost socijalnim pokretima prepoznaje se i u pozornosti što ju poklanja ulozu i značaju ekoloških pokreta. Zbog fundamentalnosti njihovih ciljeva, bilo bi ispravnije tretirati ih kao *kulturne pokrete* (Touraine, 2007). Tipovi su socijalnih pokreta, prema Giddensu: radnički pokreti, pokreti za slobodu govora/demokratski pokreti, mirovni pokreti, ekološki pokreti (kontrakultura) (u: Haralambos i Holborn, 2002:646–647). Ovi su pokreti postojali tijekom cijeloga modernoga razdoblja. Radnički pokreti obilježili su rano razdoblje modernosti. Mirovne i ekološke pokrete, čiji je cilj promicanje mira i ekološke svijesti, Giddens svrstava u »novije«, jer postaju sve važniji.

islamski svijet isključiv prema razuzdanoj potrošačkoj kulturi Zapada – promiskuitetu, drogi, alkoholu; prema modernim zapadnim medijima zbog njihove moći, prodornosti njihovih razornih slika, zlobe i neprijateljstva prema islamu.

»Muslimani se boje... da je *din* (religija) u opasnosti da bude sasvim podvrgnuta *duniji* (svijetu).« (Ahmed, 1999:39)

Smail Balić podsjeća da fundamentalistički utemeljen islam odbacuje misao i »praksu povezanu sa sekularizacijom, primjerice, (odbacuje, op. a.) demokraciju i slobodno očitovanje mišljenja« (*Leksikon*, 2005:435). Ortodokсни muslimanski konzervativci odbacuju prirodne, tehničke, društvene i humanističke znanosti, odbacuju umjetnost, čak i zanatsku djelatnost, te robuju tradicionalizmu. Više štete islamu nanose oni koji rade i djeluju iz neznanja ili fanatizma, nego tzv. nevjernici. Radikalnim shvaćanjem i prakticiranjem islamske tradicije postaju vjerski fundamentalisti. »Fundamentalizam se«, suglasan je i Ernest Gellner, »najbolje može razumjeti po onome što odbacuje« (Gellner, 2000:11).

»Talibanski su pobunjenici stanovnicima jedne afganistanske pokrajine blizu Kabula zapovijedili da prestanu gledati televiziju jer postaje emitiraju neislamske programe. Ta je zapovijed posljednja u nizu zabrana koju su pobunjenici proglasili u područjima koja kontroliraju. Talibani su posljednjih mjeseci također upozorili djevojke u nekim područjima južnog i istočnog Afganistana da ne idu u školu.« (»Talibani zabranili televiziju«, 2008:21)

Najekstremniji fundamentalisti, ističe Huntington:

»... bacaju televizore u rijeke, zabranjuju ručne satove i odbijaju strojeve s unutrašnjim sagorijevanjem... 'Fanatizam', kako bi to rekao Toynbee, 'jednostavno nije održiva opcija'.« (u: Huntigton, 1997:97)

Kao suprotnost talibanskom i svakom fundamentalizmu, spoznajnom pesimizmu i spoznajnoj pasivizaciji, navodimo impresivan prizor prenošenja Averroesova pepela u Cordobu, kojemu je prisustvovao i Ibn' Arabi.<sup>23</sup> S jedne strane, stajao je lijes, a s druge Averroesove knjige:

»Paket knjiga kao protuteža posmrtnim ostacima čovjeka! Da bismo shvatili potku misaonog i znanstvenog života tradicionalnog islamskog Istoka... treba sačuvati u sjećanju ovu sliku kao simbol njegovih težnji i opredjeljenja: 'Božanska znanost' odnosi pobjedu nad smrću.« (Corbin, 1977:270)

Sekularizacija islamskoga svijeta ni u kojem smislu ne smije imati agresivna zapadnjačka obilježja. Za razliku od ortodoksnoga islama, koji se zatvara u sebe, postoji liberalni islam, otvoren prema svijetu koji traga za novim perspektivama. Njegove pristaše ne shvaćaju učenost samo kao zbir 'mudrosti', nego postavljaju nova pitanja svijetu i povijesti, preobražavaju staro u moderno, prihvaćaju izazove razvoja vlastitih društava. Jedan od primjera sekulariziranja na državnoj razini jest Republika Turska – »izgrađena na načelu odvojenosti religije od države (*laicizam*)« (*Leksikon*, 2005:435).<sup>24</sup> Misao osnivača moderne Turske – Kemala Mustafe Atatürka: »Znanost je najbolja čovjekova prijateljica u životu« (*Leksikon*, 2005:435), stoji na ulaznim vratima Sveučilišta u Ankari, kao poticaj mladim naraštajima.<sup>25</sup> I u drugim dijelovima islamskoga svijeta – u Indoneziji, Tunisu, Indiji, Alžiru, (Maleziji, Ujedinjenim arapskim emiratima,... op. a.), postupno i fragmentarno stvaraju se pretpostavke sekularizacije (*Leksikon*, 2005:435). Za specifičnu islamsku sekularizaciju angažiraju se:

»... na Zapadu školovane, ali i pod snažnim utjecajem islama oblikovane osobnosti kao što su Muhammad Talbi, 'Ali Merad, Bassam Tibi, Hasan al-Hanafī, Muhammad Arkoun i drugi...

Makar se tradicija, u svemu, temeljito pokušala prikazati kao preobražena moderna svijest... ona se ne može (u svemu, op. a.) zastupati u naše vrijeme.« (*Leksikon*, 2005:435)

Složit ćemo se s Balićem, kad kaže da

»... smo skloni vidjeti u sekularizaciji jednu šansu za budućnost. Sekularizacija ne znači areligioznost. To s njom povezano puštanje i oslobađanje latentnih sila, koje drijemaju u masama vjernika, može imati ljekovit učinak ne samo za islam, već jednako tako i za sve druge religije.« (*Leksikon*, 2005:435)

Stoga je iznimno vrijedna pažnje opaska Tourainea

»... da bi Europljani, zajedno s Turskom, trebali stvoriti novi model suradnje s islamskim svijetom, model koji bi bio različit od američko-arapske solucije koja naglasak stavlja na zemlje koje u mnogim aspektima nikada nisu bile države i nacije. Zato je veliki promašaj Europe što tako olako pušta Tursku, umjesto da se posveti stvaranju novih odnosa između Zapada i islamskih zemalja.« (Devčić, 2008:35)

Sekularizacija je moguća jedino, smatra Touraine,

»... ako je riječ o naciji. To je bio slučaj s Turskom... Drugo, mnogo je lakše ako je riječ o zemlji koja nije bila kolonizirana, a Turska nije bila, dapače Turci su bili osvajači.« (u: Devčić, 2008:35)

Hoće li se procesi modernizacije u islamskome svijetu pojavljivati i u obliku »zamišljanja nacije: nacionalne demokracije kao prepolovljene moderne«? (U. Beck). »Nacije se«, citira Beck E. Gellnera, »zamišljaju ondje gdje ih prije nije bilo« (u: Beck, 2001:120).

»No to je 'zamišljanje nacije' (Benedict Anderson) egzemplaran proces, čin utemeljenja ujedno modernog i protumodernog industrijskog društva. Tu su se – što su povjesničari uostalom dobro istražili – proturječja moderne i protumoderne – demokracija i narod – gotovo savršeno spojili u modelu 'nacionalne demokracije', 'vladavine naroda', i još i danas se spajaju. To umjetničko remek-djelo prepolovljene moderne danas se rastvara s globalizacijom.« (Beck, 2001:120–121)

Danas kulture postaju osnovom nacije-države, »ali nacije-države koje ih unatoč svemu transcendira« (Eagleton, 2002:75). »Crtica u pojmu 'nacija-država'«, pozivajući se na Katea Sopera, pojašnjava Eagleton, »strogo označava vezu između kulture i politike, etničkoga i proizvedenog« (Eagleton, 2002:74). Koegzistencija nekolicina nacija unutar jedne države nužan je uvjet civiliziranoga života poput koegzistencije ljudi u jednom društvu. »Tamo gdje se političke i nacionalne granice podudaraju« smatra Pierre Trudeau, »društvo prestaje postojati, nacija se vraća na stanje koje odgovara stanju čovjeka koji se odriče odnosa s drugim ljudima« (Trudeau, 1999:106). Kad je riječ o au-

23

Ibn'Arabī (1165–1240) je u ranoj mladosti upoznao Averroesa. »(...) zadnje desetljeće našeg XII. stoljeća znači graničnu liniju: s jedne strane, na kršćanskom Zapadu, razvijat će se aleksandrinizam i politički averroesizam; s druge strane, na islamskom Istoku, posebno u Iranu, Suhrawardijeva teozofija svjetlosti, čiji se utjecaj, potkrijepljen Ibn'Arabijevim djelom nastavlja i do naših dana.« (Corbin, 1977:269)

24

S obzirom na geopolitički položaj Turske kao sekularne države i višegodišnje članice NATO, kompetentne europske institucije griješe s odgađanjem njezina prijema u Europsku uniju. Turska treba Europi i svijetu kao

kozmpolitska država bez imperijalnog nacionalizma – kao most preko kojega se susreću različiti narodi, rase, religije, kulture.

25

Međutim, svaka znanost ne donosi dobro prirodi, čovjeku i čovječanstvu. Tako se znanstvena racionalnost kao racionalni rigorizam najснаžnije iskazuju u scijentizmu, kao perfekcionističkom mitu znanstvene racionalnosti. Takva je racionalnost vladavina mitskog i mističnog u znanosti, tehnokonomskom djelovanju i ideologiji modernoga razdoblja. U tom smislu antropocentrički svjetonazor i (ne)odgovornost postali su kulturno-duhovni izvor ekološke krize.

tonomnoj sekularizaciji i modernizaciji islamskoga svijeta, slično Touraineu misli i Stuart Sim:

»No bar u teoriji... islam bi se mogao prilagoditi tim vrednotama, samo što ta promjena mora proisteći iz same njegove nutrine – nju ne može nametnuti Zapad, a da na sebe ne navuče optužbu za imperijalistički fundamentalizam, čime bi samo dodao još više ulja na vatru općeg nepovjerenja, tu glavnu značajku međusobnih odnosa tih dvaju svjetova.« (Sim, 2006:212)

U tom smislu, realno je očekivati da će i tzv. islamsko bankarstvo postupno poticati autonomno moderniziranje islamskoga svijeta. Bankari iz Zaljeva, koji rade po islamskim financijskim principima, nadaju se da će se afrička srednja klasa, posebice na muslimanskome sjeveru, okrenuti tzv. islamskim financijama, te da će kompanije sve češće trgovati tzv. islamskim obveznicama, poznatijim kao *sukuk* (»Financijski safari«, 2008:26). U 2007. godini u Keniji su izdane licence za rad dvjema islamskim bankama (Gulf African Bank i First Community Bank).<sup>26</sup>

»*Standard Bank South Africa* za upravljanje sredstvima, vrijedna 45 milijardi dolara, sa sjedištem u Johanesburgu, osnovala je šerijatski kapitalni fond namijenjen Africi... Fond, osnovan na neodređeno vrijeme, u Irskoj će uložiti u dionice u skladu sa Šerijatom širom Afrike... Fond ima za cilj ostvariti povrat između 15 i 20 posto i ne namjerava naplaćivati naknadu za usluge.« (»Šerijatski kapitalni fond za Afriku«, 2008:26)

Graditeljstvo i nekretnine jesu poslovanje koje najbrže napreduje. Bum graditeljstva u Ujedinjenim Arapskim Emiratima otvorio je neslućene mogućnosti bankarskome sektoru. Dubai Islamic Bank (DIB) – pionir i lider u globalnoj oblasti islamskih financija – ustanovljena 1975., prva je banka koja je usvojila islamske principe poslovanja i primjenjivala ih u cijelosti. To je prepoznao i ugledni *Global Finance Magazine*, te ju je u 2007. godini u području poslovanja sa stanovništvom proglasio »Islamskom bankom godine« (»DIB – lider u islamskim financijama«, 2008:26). DIB je bila među prvim bankama koje su prihvatile najnovije informacijske tehnologije u islamskom bankarstvu.

»Danas DIB klijentima nudi čitav spektar mogućnosti za upravljanje bankarskim transakcijama, uključujući *Al Islami* telefonsko bankarstvo, mobilno bankarstvo, internet bankarstvo...« (2008:26)

Izvjesno je da bez društveno-ekonomske modernizacije islamskoga svijeta, bez promjene vrijednosnog sustava s naglaskom na 'ekspresivne vrijednosti', bez demokratizacije nema ni njegova razvoja.

### **Razvoj modernizacije, vrijednosti i demokratizacije – razvoj društva**

Moderna – razdoblje novije povijesti, artikulira se na svim bitnim područjima povijesnoga života. Modernost možemo shvatiti kao pluralnost njezinih različitih oblika, ovisno o specifičnostima tradicijskih i općekulturoloških obilježja pojedinih zemalja, uključujući i zemlje islamskoga svijeta.<sup>27</sup> U tom smislu modernizacija islamskoga svijeta, kao i svih tzv. zemalja u razvoju, ne smije biti diktat moćnih i bogatih zemalja, nego proces koji će samostalno osmišljavati i voditi te zemlje – temeljem planetarnih modernizacijskih iskustava i vlastitih socijalnih uvjeta. U protivnom, tim bi zemljama bio nametnut podanički oblik tzv. zavisnog kapitalizma – oblik industrijalizacije koji počinje s onim granama industrije koje su se najkasnije razvile u središtu kapitalističkoga svijeta, što bi zadovoljavalo interese i potrebe moćnih i bogatih zemalja. Autonomnost modernizacije podrazumijeva i autonomnost vrijednosnog sustava društava koja se moderniziraju – autonomiju vrijednos-

nog izbora pojedinaca, društvenih skupina, institucija. Promjene vrijednosti uzrokuju i način upravljanja društvima, jer izazivaju ravnopravnost rodova, demokratske slobode, prava i nove potrebe ljudi. Ronald Inglehart i Christian Welzel, temeljem istraživanja čiji su podaci prikupljeni od 1981. do 2001., provedenog u osamdeset jednoj zemlji koje obuhvaćaju 85 posto svjetskog stanovništva, pokazuju da su

»... (1) društveno-ekonomska modernizacija, (2) kulturni pomak prema sve većem naglasku na ekspresivne vrednote i (3) demokratizacija, sastavnice jednog jedinog procesa: ljudskog razvitka.« (Inglehart i Welzel, 2007:18)

Društveno ekonomska modernizacija, povećavajući materijalne, spoznajne i društvene izvore ljudi, smanjuje vanjska ograničenja čovjekova izbora. To upućuje građane na orijentaciju i recepciju sindroma koji nazivamo 'ekspresivne vrijednosti' – građanskih i političkih sloboda, ravnopravnost rodova i demokratski odgovornu vladu. Sve to zahtijeva uspostavljanje i razvijanje institucija koje su sposobne maksimirati autonomiju čovjekova izbora – demokraciju. Na mikro-razinama, u takvim se uvjetima kulturni fenomen premešta s razine kolektivne discipline na razinu individualne slobode – s prilagodbe skupini na ljudsku raznolikost, s razine državne vlasti na autonomiju pojedinca. To građane, dodatno, potiče na orijentaciju i recepciju ekspresivnih vrijednosti. Demokratski dosljedna recepcija ekspresivnih vrijednosti pretvara modernizaciju u autonomni proces ljudskog razvoja. Otvoren i uljuden dijalog između zagovornika autonomne modernizacije i zagovornika rigidne konzervativnosti može utjecati i na političke institucije koje potiču nastanak i razvoj ekspresivnih vrijednosti, kao i na razvoj demokratskih institucija. Pogledajmo tablicu *Proces ljudskog razvitka*.

**Tablica:** Proces ljudskog razvitka

	<b>Društveno-ekonomska dimenzija</b>	<b>Kulturna dimenzija</b>	<b>Institucionalna dimenzija</b>
Procesi koji potiču ljudski razvitak	Modernizacija	Promjena vrednota	Demokratizacija
Sastavnice ljudskog razvitka	Društveno-ekonomski resursi	Ekspresivne vrednote	Građanske i političke slobode
Prinosi ljudskom razvitku	Jačanje sposobnosti ljudi da djeluju prema vlastitom izboru	Povećana želja ljudi da djeluju prema vlastitom izboru	Širenje prava ljudi da djeluju prema vlastitom izboru
Zajednička tema		Širenje ljudskog izbora (sve humanije društvo)	

Izvor: Inglehart i Welzel, 2007:19

26

»Stručnjaci za islamske financije smatraju da bi Nigerija, u kojoj živi oko 70 miliona muslimana i koja doživljava bankarski bum, mogla biti plodno tlo za islamsko bankarstvo, te ističu kako je sad najpotrebnije da banke u Africi donesu propis koji će biti referentna točka za poslovanje po islamskim principima.« («Financijski safari», 2008:26)

27

Iz raznolikoga kulturološkoga supstrata suvremenoga islamskog svijeta pojavljuju se, ili

se mogu pojaviti, četiri shvaćanja odnosa tradicije i modernosti – četiri vrijednosne orijentacije: ortodoksno-konzervativna (narcistički opsjednuta tradicionalnim islamskim identitetom); indiferentno-konformistička (manje ili više ravnodušna i prema tradiciji i prema modernosti); ciljno-racionalna (orijentirana na cjeloviti napredak i razvoj društva); i dijalektičko-dijaloška vrijednosna orijentacija (orijentirana na dijalog između Uma i Subjekta). U ovom radu autor neće eksplicirati navedene orijentacije.

Kad je riječ o odnosu liberalizma i demokracije, Touraine primjećuje: »Liberalizam nije demokracija« (Touraine, 2007:263–265). Touraine misli da demokracija ne jača kad je političko društvo slabo i podređeno ekonomskim interesima ili zahtjevima (bogatih i moćnih op. a.) manjina.

»Kako možemo govoriti o demokraciji... kad je stvarna vlast u službi bogatih manjina i na štetu siromašne većine? U svim zemljama povećava se jaz između 'uključenih' i 'isključenih', kako u zemljama gdje uključeni čine 80% stanovništva tako i u onima gdje čine samo 20 do 40%, kao što je područje subsaharske Afrike ili andskih zemalja Latinske Amerike. Čisto liberalna koncepcija demokracije jednostavno je neprihvatljiva...« (Touraine, 2007:265)<sup>28</sup>

Razum i subjekt mogu biti u opreci, ali i ujedinjeni. Glavni činitelj njihova ujedinjenja jest socijalni pokret. Osim pokreta žena i ekoloških pokreta, povijesni su akteri mladež, imigranti, pripadnici manjina.<sup>29</sup> Oni svojom upornom voljom nastoje promijeniti postojeće društveno stanje i tako se legitimitirati kao subjekti. Prema istraživanju Ingleharta i Welzela, unatoč globalizaciji svijeta kulturne tradicije ne nestaju, a ljudski je razvoj

»... koncentriran na postindustrijska društva, a u društvima u razvoju (siromašnim društvima, op. a.) pojavljuje se jedino ako imaju održiv gospodarski rast... Vrijednosni sustavi tih društava (a njima pripada i velika većina društava islamskoga svijeta, op. a.) i dalje nameću snažna ograničenja čovjekovoj ekspresiji.« (Inglehart i Welzel, 2007:19)

Prema rezultatima istraživanja, ne samo Ingleharta i Welzela, vrijednosti građana bogatih zemalja brzo se mijenjaju, a one u društvima niskoga dohotka mijenjaju se mnogo sporije ili se uopće ne mijenjaju.<sup>30</sup> Društveno-ekonomski razvoj čini snažan pomak na ekspresivne vrijednosti, a kulturna je promjena ključna u prelasku s vrijednosti opstanka na ekspresivne vrijednosti koje utječu i na prisutnost i na kvalitetu demokracije. Stoga tezu ljudskoga razvoja možemo prikazati ovako:

Gospodarska promjena (egzistencijalna sigurnost)	Kulturna promjena (ekspresivne vrijednosti)	Politička promjena (demokratske institucije)
---	--	---

Izvor: Inglehart i Welzel, 2007:140

Izgleda, da ni ekonomski razvoj u svim razvijenim industrijskim društvima ne izaziva uniformnu globalnu kulturu. Prema istraživanju R. F. Ingleharta i E. B. Waynea, industrijalizirana društva uglavnom ne postaju slična Sjedinjenim Američkim Državama.

»Zapravo, čini se SAD postaju devijantan slučaj: njezini ljudi zadržavaju mnogo više tradicionalnih vrijednosti i uvjerenja nego što čine oni u nekom drugom podjednako uspješnom društvu. Ukratko, ekonomski razvoj će izazvati promjene u vrijednostima ljudi u razvijenim nacijama, ali neće proizvesti jednoličnu globalnu kulturu.« (Inglehart i Wayne, *Modernization's Challenge to Traditional Values: Who's...*, 9. 10. 2008.)

Što takvo istraživanje može značiti, po mnogo čemu, različitim društvima islamskoga svijeta koja se pripremaju za modernizaciju ili su na njezinom putu, prepuštamo njihovoj vlastitoj prosudbi i vrijednosnom izboru.

Ako je znanje moć, onda odričući se znanja, odričemo se i moći. Stoga svaka spoznajna pasivizacija i spoznajni pesimizam – ravnodušan i isključujući odnos prema znanju, a to znači i prema moći – sužavaju mogućnosti osvajanja slobode, nezavisnosti, demokracije, suvereniteta. Sve vrijednosti koje se grade na tuđoj moći – nametnute su, diktirane i nadzirane vrijednosti, ili imaju velike izgleda da takvima postanu. Međunarodni, nadnacionalni i nacionalni subjekti koji izvoze znanje, najčešće su i najmoćniji i najuspješniji. Ratovi



budućnosti vodit će se ne samo zbog posjedovanja i nadzora teritorija, prirodnih resursa – posebice izvora energije, hrane, pitke vode – nego i zbog nadzora nad znanjem.<sup>31</sup> *Conditio sine qua non* strategije razvoja islamskoga svijeta jest i nužnost prevladavanja vrijednosnog sustava orijentiranog samo na rast i ekosocijalni model razvoja. Pritom je nezaobilazna orijentacija na prospektivnu odgovornost – odgovornost za budućnost, a ne samo za retrospektivnu odgovornost – odgovornost za prošlost, ukoliko takva uopće postoji. Ključ za ubrzanje ekonomskoga razvoja ne nalazi se, prije svega, u iskorištavanju prirodnih izvora, u primanju i korištenju ekonomske pomoći, nego u obrazovanju i odgoju,<sup>32</sup> u inovacijama, štednji, ulaganjima, institucionalnim promjenama koje potiču razvoj. To trebaju biti i obilježja modernizacije islamskoga svijeta. Gellner smatra da

»Slučaj islama dokazuje kako je moguće razviti, ili barem razvijati modernu, primjerenim tehnološkim, obrazovnim te organizacijskim načelima opremljenu ekonomiju *usporado* sa snažnim, sveprisutnim i do kraja internaliziranim muslimanskim uvjerenjem i identifikacijom. Modernitet ne vodi nužno propadanju čistunske i skripturalističke svjetske religije. Naprotiv, čini se, da bi joj mogao biti čak i naklonjen.« (Gellner, 2000:32)

S druge strane, Daniel Pipes<sup>33</sup> primjećuje da »modernizacija zahtijeva pozapadnjenje« (u: Huntington, 1998:97). Svoju tvrdnju da je zapadnjenje preduvjet modernizacije, Pipes obrazlaže ukazivanjem na sukob između islama i modernizacije

28

Više od milijardu ljudi u svijetu živi s manje od jednog dolara dnevno; više od trideset tisuća djece umire svakoga dana zbog siromaštva, a istodobno je oko tri stotine milijuna pretilih u svijetu koji muku muče s viškom kilograma. 'Prosječna' Japanka živi 84, a Bocvanka jedva 39 godina.

29

Emancipacija žena je mjera demokratizacije i emancipacije društva u cjelini i nesumnjivo jedna od značajnih pretpostavki modernizacije i razvoja islamskoga svijeta. U pitanju je prevladavanje patrijarhalnog centralizma – prevladavanje paradigme reprodukcije i hijerarhijske dominacije patrijarhalnih vrijednosti. Takvi su procesi u islamskome svijetu fragmentarni i marginalni, a s moderniziranjem postali bi masovniji i učinkovitiji. Unatoč primjerima postojanja dijelova civilnoga društva, značajniji razvoj i nedostatak njegovih učinkovitih institucija nenadoknadiv je gubitak demokratskoga razvoja islamskog svijeta.

30

Vidjeti: David Held i dr., *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Polity, London 2003.

31

William F. Engdahl u knjizi *Stoljeće rata 2: tajni geopolitički plan američke Vlade*, otkriva da je Pentagon službeno američku vojnu strategiju definirao kao doktrinu 'Dominacije punog spektra', koja među osam prioriteta podrazumijeva djelovanje sa zemlje, iz svemi-

ra, iz međunarodnih voda, zračnoga prostora i *cyberspacea* (Engdahl, 2008:56). Engdahl je najavio izvjesnost nuklearnog rata, posebice ako američki političari ostvare svoje prijetnje o napadu na Iran. Hladni rat između SAD-a i Rusije nije nikad ni prestao, samo je jenjao, a sada se ozbiljno razbuktava – američka potpora nezavisnosti Kosova, ruska okupacija Gruzije (2008.). Realne su i mogućnosti oružanih sukoba gladnih i siromašnih sa sitima i bogatim oko temeljnih dobara o kojima ovisi zdravlje i puka egzistencija. Vijeće sigurnosti UN-a je krajem 2007. upozorilo na rizik građanskih ratova. »Na West Pointu već uče o tome i pripremaju se« (Mišćević, 2008:19). Jedna od pouka tragedija Mianmara i Darfura jest i otkrivanje nemoći i neučinkovitosti sustava solidarnosti međunarodne zajednice, a bez planetarne donatorske sinergije nema ni rješenja takvih planetarnih problema, posebice kad je riječ o ekoizbjeglicama čiji se broj, u sljedećim desetljećima, procjenjuje na više od sto i pedeset milijuna (Mišćević, 2008:19).

32

Prema stupnju obrazovanja, islamski je svijet veoma različit. U pojedinim arapskim i muslimanskim zemljama, ili njihovim pojedinim dijelovima, stopa je pismenosti veoma niska, a u Maleziji je, primjerice, osobito visoka – 88% u 2000. godini (Todd, 2004:44).

33

Daniel Pipes, *Path of God*, Basic Books, New York 1983., str. 197–198 (u: Huntington, 1998: 401).

»... u gospodarskim pitanjima, poput kamata, nasljednih zakona i sudjelovanja žena u radnoj snazi. Međutim, on potvrdno citira Maxine Rodinson kad kaže da 'nema ničega što bi uvjerljivo pokazalo da je muslimanska vjera spriječila razvoj muslimanskoga svijeta prema modernome kapitalizmu.« (u: Huntington, 1998:102)

Pipes svoju tezu o nesukobljavanju islama i modernizacije, u većini slučajeva koji nisu gospodarske naravi, obrazlaže ovako:

»Pobožni muslimani mogu njegovati znanost, djelotvorno raditi u tvornicama ili se služiti složenim oružjem. Modernizacija ne zahtijeva određenu političku ideologiju ili skup institucija: izbori, državne granice, građansko udruživanje i ostala obilježja zapadnjačkoga života nisu nužni za gospodarski rast. Kao vjera, islam zadovoljava poslovne ljude jednako kao i seljake. Šerijat ništa ne govori o promjenama koje prate modernizaciju, poput pomaka od poljodjelstva na industriju, sa sela u grad ili od socijalne stabilnosti u socijalnu pokretljivost; on ne zabranjuje djelatnosti poput masovnoga obrazovanja, brzih komunikacija, novih oblika prijevoza ili zdravlja.« (u: Huntington, 1998:102)

Da tradicija i modernost mogu zajedno, uvjerljiv je i primjer Japana. Japanski su reformatori kritički prihvaćali od Europe i Sjedinjenih Američkih Država najbolja civilizacijska postignuća. Navodimo tekst koji je Emir Šekib Arslan prenio iz časopisa *Jurnal de Genève*:

»Japanci su, kroz jedva šezdeset godina, postali od srednjovjekovnog feudalnog naroda jedan od najvećih naroda svijeta... Nema nikakve sumnje da je japanska vjera imala veliku ulogu u japanskoj politici... Savremeni Japanac se prilagodio svim savremenim životnim potrebama, ali je sačuvaov stalnu težnju obraćanja svojoj prošlosti... Japanci su prezirali putovanje u daleke zemlje i sprečavali su ulazak stranaca u njihovu domovinu, ali to je savremeni napredak zbrisao... Rezultati su pred nama, ali je prošlost Japancima svih slojeva i sada sveta i uzvišena, jer oni u ovoj svetoj prošlosti nalaze spoznaju svoje suvremene vrijednosti. Mi ih vidimo kako se bore najsavršenijim sredstvima moderne civilizacije, bez kojih u naše doba nema života, odbacujući svako okcidentaliziranje (zapadnjjenje, op. a.), samo zato što su svjesni da im nije potrebno...« (u: Arslan, 1995:45–46)

I u islamskome svijetu, osobito u 19. i 20. stoljeću, tijekom susreta islama sa zapadnjačkim svjetovnim društvom, pojavljuju se težnje za poboljšanjem postojećega stanja – težnje za reformom (*išlāhom*).

»Glavni su predstavnici Muhamed Abduh i Rašid Rida. Islamski reformisti nastoje zadržati dogmatski i bogoštovni dio islama, a prihvatiti modernu znanost i islamske države prilagoditi svjetovnomu pravu. Šerijatsko pravo ostalo bi na području bračnoga, obiteljskog i nasljednog prava.« (*Opći religijski leksikon*, 2002:368)

M. Abduhu raspravljajući o problemu reforme u islamu, u svom poznatom djelu *Islam i kršćanstvo*, piše:

»Cijela moja mukotrpa borba i težnja svih mojih nastojanja kretale su se oko dvije stvari: oslobođenje ljudske misli od okova taklida (oponašanja; slijepog povoda za drugim, što uzrokuje dekadenciju muslimana, op. a.) i poimanja islama u duhu prvog, drugog i trećeg stoljeća (po Hidžri, op. a.). Iz toga slijedi smisao reforme čišćenja islama od svega onoga što se tokom vremena pod raznim utjecajima uvuklo u njega i postalo njegovom sadržinom, a, ustvari, stoji u opreci s njegovom čistom naukom i, drugo: samostalno i direktno proučavanje vjere.« (u: Đozo, 2006:48)

I u tekstovima Huseina Đoze, taklid je poprimio status uklete sudbine islamskoga povijesnog mišljenja – proizveo je dekadenciju i prezren položaj islamskoga svijeta.

»Đozina filozofija povijesti islama, gledana u ovom kontekstu, jeste filozofija izbavljenja, oslobođenja te povijesti od taklida... Đozo je ovdje pod izravnim utjecajem Abduhua...« (Karić, 2006a:24)

Odlučni i energični reformator i prosvjetitelj bio je i reis Džemaludin Čaušević. On je islamske reformatore i reformatorske ideje upoznao u Kairu, Istanbulu, Damasku, Ankari, Jerusalemu... Čaušević je oko 1900. godine posjetio najslavnije islamsko teološko sveučilište Al-Azhar u Kairu i tom prigodom upoznao M. Abduhua koji je na njega ostavio snažan i trajan dojam. Abduhu je, osim ostaloga, smatrao da su šerijatski pravници tijekom vremena »zamaglili kur'ansku poruku. Stoga je potrebno, smatra Čaušević, ići izravno na Kur'an, i ne ostati samo kod djela i mišljenja šerijatskih pravnik.« (Karić, 2002:43)

Nakon povratka u Bosnu i Hercegovinu Čaušević nastoji reformirati

»... prosvjetu i medrese, ulemu i govor o islamu, medije i pismo, institucije i, reklo bi se, sam ovdašnji konzervativni mentalitet. ... Bosnu na svoj način otvara ka Evropi čvrsto uvjeren da muslimani mogu opstati i živjeti pod 'austroougarskim kršćanskim carem'. ... traži da se u islam povjeruje kao onu vjeru koja prihvata izazove pozitivnih novina – evropske nauke i evropsko uređenje obrazovnih i kulturnih institucija.« (Karić i Demirović, 2002:12)

Sve to ukazuje na mogućnost autonomne modernizacije islamskoga svijeta. Ali, kako se odnositi prema njezinim najjačim otporima – okorjelim konzervativcima, koji su islamu i islamskome svijetu nanijeli i nanose najviše štete? O tome Emir Šekib Arslan kaže:

»Okorjeli konzervativac radi iz neznanja i fanatizma... Pripravio je teren neprijateljima islamske civilizacije da se protiv nje bore, navodeći da je zaostalost u kojoj se nalazi islamski svijet plod islamske doktrine. Okorjeli konzervativac uzrok je siromaštvu u koje su pali muslimani, jer je učinio islam samo vjerom onoga svijeta, a islam je, uistinu, vjera ovoga i onoga svijeta... Okorjeli konzervativac je onaj koji je najvjestio rat prirodnim, egzaktnim i filozofskim znanostima, umjetnosti i zanatima, navodeći da su to znanosti nevjernika. Time je lišio islam plodova tih znanosti, prouzrokovao njegovim sljedbenicima siromaštvo u kome se nalaze, i time im podrezoao krila, jer su prirodne znanosti one koje istražuju zemlju, a zemlja otvara svoje riznice samo onome koji je istražuje. Ako bismo cijelog života govorili samo o stvarima koje se odnose na onaj svijet, zemlja bi nam dobacila: 'Hajdete direktno na onaj svijet, jer kod mene za vas nema ništa'.« (Arslan, 1995:49–50)

O istom problemu, općenito, Max Horkheimer i Theodor Adorno u *Dijalektici prosvjetiteljstva* pišu:

»Vjera je... uništena ukoliko bez prestanka ne ističe svoju suprotnost ili podudaranje sa znanjem. Time što ovisi o ograničavanju znanja, vjera je i sama ograničena... objektivno priznavanje da onaj tko samo vjeruje, upravo time više ne vjeruje. Nečista je savjest njezina druga priroda.« (Horkheimer i Adorno, 1989:32–33)

Protivnici modernizacije, pa i one autonomne, u islamskome svijetu ignoriraju i to da je u Kur'anu zapisano: »Zaista, Allah neće promijeniti stanje jednoga naroda, sve dok taj narod ne promijeni sebe... Tražite nauku, pa makar u Kini.«

Te poruke ukazuju i na nužnost subjektivacije i spoznajne motivacije u islamskome svijetu. Podsjetimo li i na Muhamedovu izreku: »Znanje je dužnost i obveza svakoga muslimana« – shvaćena u užem smislu, odnosi se samo na vjeru, a u širem smislu na sveukupno znanje, postoje i temeljne religijske pretpostavke za moderniziranje obrazovanja u islamskome svijetu. Obrazovanje je zapostavljeno i postalo značajnim problemom, posebice u ruralnim dijelovima islamskoga svijeta. Zapostavljenost osnovnog obrazovanja prije svega se odnosi na žensku populaciju. U dijelu svijeta koji se obično naziva 'zemlje u razvoju', nepismene su tri četvrtine žena starije od 25 godina. Žene čine dvije trećine ukupnog broja nepismenih u svijetu. Islam kao sustav – osebjne religije, kulture, civilizacije, stila života i svjetovne zajednice, temelji

se na konkretnim društvenim normama i vrijednostima. Bez kvalitativnoga, autonomnog pomaka u razvoju tih normi i vrijednosti, prema sustavu ekspresivnih vrijednosti, nema ni autonomne modernizacije niti društvenoga razvoja u islamskome svijetu. A što je »prava zajednica«?

»'Prava zajednica' je... zapravo, dosta stari, ali nedovršeni projekt budućnosti, kojeg je Castells opisao terminom 'projektni identitet', oblik udruživanja i javnog djelovanja koji loše kvalitete postojećeg društva zamjenjuje boljima.« (Katunarić, 2003:314)

'Projektni identitet' u islamskome svijetu, kao i svaki drugi 'projektni identitet', razvija se iz aktualnoga 'identiteta otpora' nezadovoljnih i poniženih građana, dominacijom i letargijom u društvu. Globalizacija i modernizacija ne mogu se izbjeći. Očekivati je da će protivnici modernizacije u islamskome svijetu tijekom vremena, slično kao u europskom visokom srednjem vijeku s kršćanskom crkvom kao integrativnom ustanovom u društvu, prihvaćati moderniziranje. Podsjećamo, tezu o mogućnosti, prije svega, autonomnoga moderniziranja islamskoga svijeta zastupa više autora. Navodimo neke od njih: A. Touraine, E. Gellner, D. Pipes, S. Huntington, E. Š. Arslan, M. Abduh, R. Rida, M. Ali, Dž. Čaušević, S. Sim, M. Talbi, A. Merad, B. Tibi, H. al-Hanafi, M. Arkoun, S. Balić, N. Smailagić... Nasuprot njima postoje i autori koji zastupaju stajalište monopoliziranja zapadnoga modela modernizacije. Među njima su najradikalniji A. Vamberij i H. Mejer. Kod A. Vamberija, prema H. Sušiću, pojavljuju se duhovno militantne tvrdnje iz kojih izbija čak i mržnja prema istočnim narodima koje on naziva 'Azijatima'. »Izuzev Japanaca, ni jedan od azijskih naroda ne može samostalno stupiti na put napretka i obnove. Azijati mogu postati kulturni *samo pod direktnim utjecajem Evrope*«, izričit je Vamberij (u: Sušić, 1977:292–293).

Hans Mejer je još radikalniji. On »tvrđi da čak postoji nepomirljivost između istočne i zapadne kulture, smatrajući da kršćanska kultura po svom duhu, protivrjeći istočnjačkim, i da je nemoguća njihova koegzistencija« (Sušić, 1977:293). Za razliku od njih, R. Inglehart i D. Oyserman temeljem istraživanja individualizma, autonomije i samo-ekspresije s aspekta sindroma ljudskoga razvoja,<sup>34</sup> kažu:

»Ali mi ne nalazimo nepremostivu prepreku između islamskih društava i ostatka svijeta. Najrazvijenija od islamskih zemalja, Turska, sada je u prijelaznom stadiju zajedno s takvim zemljama kao što su Južna Afrika i Slovenija. Javnost... Irana iskazala je neočekivanu pro-demokratsku političku kulturu na dva posljednja nacionalna izbora. Velika većina iranske javnosti glasovala je za reformski orijentirane vlade« (Inglehart i Oyserman, *Individualism, autonomy and...*:34).

Govoreći općenito, nepremostive se prepreke između islamskih društava i ostatka svijeta postupno smanjuju i kad je riječ o shvaćanju uloge roda, odnosu prema seksualnim manjinama, pobačaju. Otvorenim i kritičkim intersubjektivnim komunikativnim djelovanjem moguće je oslobađati i osloboditi razum brojnih zapreka i manipulacija – političkih, ekonomskih, kulturno-duhovnih, administrativnih, te tako krčiti put modernizaciji. Autonomnim moderniziranjem, koje podrazumijeva i selektivnu primjenu iskustava zapadnoga modela moderniziranja, islamski svijet će postati moćniji i respektabilniji subjekt međunarodnih odnosa, što bi stvaralo pretpostavke i za njegovo planetarno uvažavanje, te prevladavanje vlastitoga religijskog konzervativizma – anti-modernizma. Pritom, prije svega, Zapad – bogate i moćne zemlje, moraju prestati podizati nove vidljive i nevidljive zidove kako bi zadržale »navalu barbara« u njihova elitistička carstva; moraju prestati prezirati i marginalizirati siromašne zemlje, uključujući i zemlje islamskoga svijeta, a islamski

svijet mora prestati demonizirati Zapad. Ali, modernost nije čarobni ključ koji rješava sve probleme modernoga čovjeka i svijeta. Naprotiv, i ona ima svoje uspone i padove. Ona nas je izvela iz partikularizma lokalnih kultura i uvela u globalnu (korporacijsku) kulturu sa svim izazovima i posljedicama modernoga doba, uključujući izazove i posljedice biomoći i biopolitike.<sup>35</sup>

Iako u islamskome svijetu postoje značajne razlike, sve je više spoznaje da njegova budućnost više ovisi o ljudskim resursima, znanju, inovacijama, štednji, investicijama, institucionalnim promjenama koje potiču razvoj, nego o prirodnim bogatstvima. U kojoj će se mjeri sadašnje, više ili manje, fragmentarno i površno moderniziranje islamskoga svijeta u budućnosti razvijati u mnogostrano i respektabilno moderniziranje, pokazat će vrijeme.

## Literatura

- Agamben, Giorgio (2006): *Homo sacer : suverena moć i goli život*, Zagreb, Arkzin.
- Ahmed, S. Akbar (1999): »Medijski Mongoli na kapijama Bagdada«; u: Gardels, P. Nathan (ur.), (1999): *Na kraju stoljeća*, Zagreb, Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo.
- Arslan, Emir Šekib (1995): *Zašto su muslimani nazadovali, a drugi napredovali*, Zagreb, Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini.
- Beck, Ulrich (2001): *Pronalaženje političkoga*, Zagreb, Naklada Jesenski i Turk.
- Beck, Ulrich (2004): *Moć protiv moći u doba globalizacije*, Zagreb, Školska knjiga.
- Bučan, Daniel (1985): »Islam i Mediteran«; u: *Zbornik Trećeg programa radio Zagreba* (1985), br. 12.
- Castells, Manuel (2002): *Moć identiteta*, svezak II., Zagreb, Golden marketing.
- Cifrić, Ivan (2000): *Moderno društvo i svjetski etos : perspektive čovjekova nasljeđa*, Zagreb, Hrvatsko sociološko društvo i Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta.
- Corbin, Henry (1977): *Historija islamske filozofije*, I., Sarajevo, Veselin Masleša.
- Čatić, Igor (2008): »Društvo znanja«, *Vjesnik*, 15. rujna.
- Despot, Blaženka (1995): »New age« i Moderna, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.
- Devčić, Karmela (2008): »Dolazi vrijeme rasta kulturalnih pokreta«, razgovor s Alainom Touraineom, *Jutarnji list*, prilog Magazin, 8. ožujka.
- »DIB – lider u islamskim financijama« (2008); *Preporod*, 12/878, 15. lipnja.
- Đozo, Husein (2006): *Izabrana djela*, knjiga prva, *Islam u vremenu*, Sarajevo, El-Kalem.
- Eagleton, Terry (2002): *Ideja kulture*, Zagreb, Naklada Jesenski i Turk.
- Engdahl, F. William (2008): *Stoljeće rata 2 : tajni geopolitički plan američke Vlade*, Zagreb, Detecta.

34

Autori su se »usredotočili na skup mjera vrijednosti preživljavanja/samo-ekspresije, zbog Anketa svjetskih vrijednosti i Anketa europskih vrijednosti koje su mjerene vrijednostima preživljavanja/samo-ekspresije u mnogostrukim vremenskim jedinicama tijekom 20 godina, od 1980–2000. Ove ankete obuhvaćaju 80 društava koja sadržavaju gotovo 85 posto svjetske populacije.« (Inglehart i Oyserman, *Individualism, ...*, [sitemaker.umich.edu/daphna.oyserman/files/inglehartoyserman.pdf](http://sitemaker.umich.edu/daphna.oyserman/files/inglehartoyserman.pdf): 4–5)

35

Michel Foucault u *Volji za znanjem* piše kako se na pragu modernoga doba prirodni život počinje uključivati u interesnu sferu državne moći, a politika se transformira u bio-politiku: »Tisućama je godina čovjek ostajao ono što je bio i za Aristotela: živa životinja koja je, osim toga, sposobna i za političku egzistenciju: moderni je čovjek životinja u politici čiji se život živoga bića stavlja u pitanje.« (u: Agamben, 2006:8)

- Ferić, Ivana (2007): »Univerzalnost sadržaja i strukture vrijednosti : podaci iz Hrvatske«, *Društvena istraživanja*, god. 16 (2007), br. 1–2 (87–88).
- »Financijski safari« (2008); *Preporod*, 12/878, 15. lipnja.
- Garodi, Rože (1981): *Islam, kultura i socijalizam*, Sarajevo, Starješinstvo islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji.
- Gellner, Ernest (2000): *Postmodernizam, razum i religija*, Zagreb, Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo.
- Gibran, Kahlil (1994): *Glas učitelja*, Zagreb, Zagrebačka naklada.
- Gričić, Danko (1982): *Leksikon filozofa*, drugo prošireno izdanje, Zagreb, Naprijed.
- Habermas, Jürgen (1988): *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb, Globus.
- Halder, Alois (2002): *Filozofijski rječnik*, suutemeljitelj Max Müller, novo prerađeno izdanje, Zagreb, Naklada Jurčić.
- Haralambos, Michael; Holborn, Martin (2002): *Sociologija : teme i perspektive*, Zagreb, Golden marketing.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987): *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, 2. izdanje, Sarajevo, Veselin Masleša.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor (1989): *Dijalektika prosvjetiteljstva : filozofijski fragmenti*, 2. izdanje, Sarajevo, Veselin Masleša – Svjetlost.
- Huntington P. Samuel (1997): *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*, Zagreb, Izvori.
- Inglehart, Ronald; Welzel, Christian (2007): *Modernizacija, kulturna promjena i demokracija : slijed ljudskog razvitka*, Zagreb, Politička kultura.
- Inglehart: *Modernization's Challenge to Traditional Values: Who's Afraid of Ronald McDonald?*, 9.10. 2008., (Inglehart, Ronald F., and Wayne E. Baker (2001): »Modernization's Challenge to Traditional Values: Who's Afraid of Ronald McDonald?«, *The Futurist*, March–April: 16–21).
- Inglehart, Ronald; Oyserman, Daphna: *Individualism, autonomy and self-expression : the human development syndrome*, sitemaker.umich.edu/daphna.oyserman/files/inglehar-toyserman.pdf, 9. listopada 2008.
- Kalanj, Rade (1994): *Modernost i napredak*, Zagreb, Antibarbarus.
- Kalanj, Rade (2007): »Pogovor«, u: Touraine, Alain (2007): *Kritika modernosti*, Zagreb, Politička kultura.
- Kale, Eduard (1981): *Povijest civilizacije*, Zagreb, Školska knjiga.
- Kalin, Boris (1991): *Povijest filozofije : s odabranim tekstovima filozofa*, 17. prerađeno izdanje, Zagreb, Školska knjiga.
- Karić, Enes; Demirović Mujo (2002): *Riječ priređivača*, u: *Reis Džemaludin Čaušević prosvjetitelj i reformator* (2002), sv. 1, Sarajevo, Ljiljan. Priredili Enes Karić i Mujo Demirović.
- Karić, Enes (2002): *Čaušević kao reformator*, u: *Reis Džemaludin Čaušević prosvjetitelj i reformator* (2002), sv. 1, Sarajevo, Ljiljan. Priredili Enes Karić i Mujo Demirović.
- Karić, Enes (2006): »Vraćanje dostojanstva islamskom nauku«, *Behar*, br. 76–77, god. XIV.
- Karić, Enes (2006a): *Husein Đozo i islamski modernizam*, u: Đozo, Husein (2006): *Izabrana djela*, knjiga prva, *Islam u vremenu*, Sarajevo, El-Kalem.
- Katunarić, Vjeran (2003): *Sporna zajednica : novije teorije o naciji i nacionalizmu*, Zagreb, Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo.
- Khoury, Adel Theodor (2005): »Islam«, u: *Leksikon temeljnih religijskih pojmova: židovstvo, kršćanstvo, islam* (2005); Zagreb, Svjetska konferencija religija za mir: Prometej.



Kler, Mičel (1975): *Rat kome nema kraja : američko planiranje novih vijetnama*, Beograd, Vojnoizdavački zavod. Izvornik: Klare, Michael T. (1972): *War without End*, New York, Alfred A. Knopf.

Krivak, Marijan (2000): *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.

*Leksikon temeljnih religijskih pojmova: židovstvo, kršćanstvo, islam* (2005); Zagreb, Svjetska konferencija religija za mir: Prometej.

Lipovecki, Žil (1987): *Doba praznine : ogleđi o savremenom individualizmu*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada.

Maalouf, Amin (2002): *U ime identiteta : nasilje i potreba za pripadnošću*, Zagreb, Prometej.

Mardešić, Željko (2007): *Rascjep u svetome*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

*Metro express* (2007), 12. siječnja.

Miščević, Nenad (2008): »Sirotinja na udaru globalnog zatopljenja«, *Novi list*, prilog Pogled, 7. lipnja.

*Opći religijski leksikon* (2002); Zagreb, Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Paić, Žarko (2005): *Politika identiteta : kultura kao nova ideologija*, Zagreb, Antibarbarus.

*Reis Džemaludin Čaušević prosvjetitelj i reformator* (2002), sv. 1, Sarajevo, Ljiljan. Prirredili Enes Karić i Mujo Demirović.

Russell, Bertrand (2005): *Mudrost Zapada*, Split, Marjan tisak.

Sen, Amartya (2007): *Identitet i nasilje : iluzija sudbine*, Zagreb, Poslovni dnevnik, Masmedia.

Shahak, Israel ((2006): *Židovska povijest, židovska religija : tri bremenita tisućljeća*, Zagreb, Naklada Jesenski i Turk.

Sim, Stuart (2006): *Svijet fundamentalizma : novo mračno doba dogme*, Zagreb, Planetopija.

Smailagić, Nerkez (2006): »Klasična kultura islama : teologija, filozofija, znanost«, knjiga I., u: *Behar*, br. 76–77, god. XIV – ulomak iz istoimene knjige, vlastito izdanje, Zagreb 1973.

Smailagić, Nerkez (2006a): »Uvod u Kur'an«, *Behar*, br. 76–77, god. XIV – ulomak iz knjige *Uvod u Kur'an*, vlastito izdanje, Zagreb 1976.

Supek, Ivan (2003): »Humanistička načela i demokratski principi«, u: prilog »Suživot različitosti«, *Novi list*, 17. listopada 2003.

Sušić, Hasan (1977): »Pogovor«, u: Corbin Henry (1997): *Historija islamske filozofije*, I., Sarajevo, Veselin Masleša.

Šarčević, Abdulah (1986): Pogovor: »Samorazumijevanje čovjeka u modernom svijetu: kriza moderne i mogućnost nove i kritičke antropologije«, u: *Filozofija modernog doba : filozofska antropologija* (1986), Sarajevo, Veselin Masleša.

»Šerijatski kapitalni fond za Afriku« (2008); *Preporod*, 12/878, 15. lipnja.

»Talibani zabranili televiziju« (2008); *Večernji list*, 14. svibnja.

Todd, Emmanuel (2004): *Kraj imperija: ogleđ o raspadu američkog sustava*, Zagreb, Masmedia.

Tomašević, Silvije (2003): *Pape kroz povijest*, Rijeka, Adamić.

Touraine, Alain (1995): *Critique of modernity*, Cambridge, Massachusettes USA; Oxford, UK, Basil Blackwell Limited.

Touraine, Alain (2007): *Kritika modernosti*, Zagreb, Politička kultura.

Trudeau, Pierre (1999): »Protiv nacionalizma«, u: Gardels, P. Nathan (ur.), (1999): *Na kraju stoljeća: razmišljanja velikih umova o svom vremenu*, Zagreb, Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo.

Veljačić, Čedomil (1982): *Filozofija istočnih naroda*, II, Zagreb, Nakladni zavod Matice Hrvatske.

Veljak, Lino (2007): »O korijenima marginalizacije filozofije na Mediteranu«, *Filozofska istraživanja* 107, god. 27, sv. 3 (523–528).

**Fahrudin Novalić**

### **Islamic World and Modernity**

#### **Abstract**

*Islamic world, during of the modernization of West, has stagnated. In the best case, it has, step by step, maked progress. Spectrum of contemporary societies of islamic world is very different – from traditional to demokratik of societies. Tradition and modernity can be in common, if a modernization autonomic work and if an old doesn't destroy, than transforms. Without one's own of reflexion and of autonomic modernization, islamic world will be poor and undeveloped world as and all poor countries during of planetary domination of neoliberalism and mondialization of west modernity; then on the understandings of islamic conservatism. By autonomic modernization, islamic world will become more powerful and more respectable subject of global communication. It should make some suppositions for a overcoming of islamic conservatism, too.*

#### **Key words**

identity, islamic world, modernity, development, tradition