



Sarajevo, 2014.

UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU

ZBORNIK RADOVA
Izlazi jednom godišnje

Izdavač
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Za izdavača
Prof. dr. Ismet Bušatlić

Lektor
Prof. dr. Džemaludin Latić

Prijevod na arapski
Mr. Amrudin Hajrić

Prijevod na engleski
Prof. dr. Murat Dizdarević

Naslovna strana
Velid Beširević

DTP
Fatima Zimić

Tiraž 300

Štampa
“Dobra knjiga”, Sarajevo

UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU

ZBORNİK RADOVA
17/2013.

Redakcija

Džemal Latić (izvršni urednik), Enes Karić, Enes Ljevaković,
Murat Dizdarević, Dževad Hodžić, Almir Fatić, Amrudin Hajrić,
Mujesira Zimić-Gljiva (sekretar)

Glavni urednik

Prof. dr. Ismet Bušatlić

Adresa redakcije

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu
Ćemerlina 54, 71000 Sarajevo

Sarajevo, 2014.

UNIVERSITY OF SARAJEVO
THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES IN SARAJEVO

A COLLECTION OF PAPERS

17/2013.

Editorial Board

Džemal Latić (executive editor), Enes Karić, Enes Ljevaković,
Murat Dizdarević, Dževad Hodžić, Almir Fatić, Amrudin Hajrić,
Mujesira Zimić-Gljiva (secretary)

Editor-in-Chief

Prof. dr. Ismet Bušatlić

Editorial Office address

The Faculty of Islamic Studies
Ćemerlina 54, 71000 Sarajevo
Bosnia and Herzegovina

Sarajevo, 2014.

جامعة سراييفو
كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو

مجموعة بحوث ودراسات 17/2013.

هيئة التحرير:

جمال لاتيتش (المحرر)، أنس كاريتش، أنس ليفاكوفيتش، مراد ديزدارفيتش، جواد هوجيتش، ألمير فاتيتش، عمروالدين خيريتش، ميسرة زيميتش/غليفا (الأمين)

رئيس التحرير:

الأستاذ الدكتور عصمت بوشاتليتش

العنوان:

كلية الدراسات الإسلامية

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Ćemerlina 54, 71000 Sarajevo

Bosna i Hercegovina

سراييفو، 2014



Uvodna riječ

U ČAST MUHAMMEDA IKBALA (1877.–1938.)

Bismillahi'r-Rahmani'r-Rahim

we's-salatu we's-selamu 'ala resulina Muhammedin

we 'ala alihi we ashabihi edžme'in:

Prošle godine navršilo se 75 godina od smrti Muhammeda Ikbala – najznačajnije misaone i umjetničke figure muslimanskog svijeta u XX.st. Tim povodom, Ikbalova katedra, koja djeluje pri Fakultetu islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, u saradnji sa Nastavno-naučnim vijećem ovog fakulteta i njegovom odlukom, odlučila je da jedan broj zbornika posveti ovome misliocu, vjerskom reformatoru, pjesniku – filozofu Islama i vizionaru Islamske Republike Pakistana. Istim povodom, ova katedra je, u saradnji sa El-Kalemom, Izdavačkim centrom Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, objavila dva Ikbalova značajna djela: *Džibrilovo krilo* (u prijevodu prof. dr. Enesa Karića) i *Poruku Istoka* (u prijevodu prof. dr. Džemaludina Latića).

Tokom mandata Nj.E. Shireen Amoiz – neka je rahmet njezinoj duši – koja je, u ime Vlade Islamske Republike Pakistana, ponudila našoj Vladi da osnuje Ikbalovu katedru, Univerzitet u Sarajevu donio je odluku da se ta katedra povjeri Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, tadašnjem pridruženom članu Univerziteta u Sarajevu, a Nastavno-naučno vijeće FIN-a imenovalo je članove ove katedre u sastavu: dr. Džemal Latić (predsjednik), dr. Hilmo Neimarlija i dr. Orhan Bajraktarević (članovi). Svečano otvaranje Ikbalove katedre na FIN-u održano je 28. augusta 2008. g. u povodu 70. godišnjice od smrti Muhammeda Ikbala. Svečanoj ceremoniji otvaranja, između ostalih zvanica, prisustvovali su: dr. Haris Silajdžić, tadašnji predsjedavajući Predsjedništva Bosne i Hercegovine, zatim Nj.E. Jauhar Saleem, tadašnji ambasador Islamske Republike Pakistana u na-

šoj zemlji, te hafiz Ismet-ef. Spahić, tadašnji zamjenik Reisu'l-uleme. U tu svrhu, Fakultet je – u saradnji sa pakistanskom Ambasadom – otvorio i posebno opremljenu učionicu sa bibliotekom imenovavši je “Ikbalovom katedrom”.

Tokom 2009. g. članovi Ikbalove katedre i njezini saradnici (Nj.E. Ja-uhar Saleem, prof.dr. Enes Karić, prof. dr. Shahab Yar Khan...) održali su niz predavanja o Muhammedu Ikbalu. Osamnaestog maja 2012. na FIN-u je – u saradnji sa Ambasadom Pakistana – održan okrugli sto o ovom piscu na kome su, osim članova i saradnika Ikbalove katedre, govorili: prof. dr. Ismet Bušatlić, dekan FIN-a, Nj.E. Syed Khalid Jaffery, ambasador, prof. dr. Umar Suhayl, direktor Ikbalove katedre u Islamabadu, prof. dr. Fateh Malik, rektor Internacionalnog islamskog univerziteta u Islamabadu, dr. Shahzad Qaiser, Khurram Ali Shafique i dr. (Većinu radova s ovog stola objavljujemo u ovom broju.)

Ikbalovu akademiju u Pakistanu (Iqbal Academy Pakistan) osnovala je Vlada ove države 1962. g. Njezin glavni cilj je proučavanje i širenje Ikbalove misli. Radi toga Akademija je, sa svojim tijelima, pokrenula niz aktivnosti kako u Pakistanu, tako i u svijetu, pri čemu je osnovano desetina Ikbalovih katedri u inozemstvu. S ponosom ističemo da je i našoj zemlji, njezinom glavnom gradu, sarajevskom Univerzitetu i Fakultetu islamskih nauka pripala takva čast. Pošto je Muhammed Ikbal, porijeklom sa Indijskoga potkontinenta, dugo vremena studirao na Zapadu, proniknuo u duh svjetskih kultura, posebno one islamske i one zapadnjačke, od posebne nam se važnosti čini to što će Katedra koja nosi njegovo ime, tragom njegove dalekosežne misli, raditi na još jačem upoznavanju, ali i približavanju ta dva svijeta – neraskidivo povezana kako u povijesti, tako i u savremenoj događajnosti.

Radovi koji slijede uvest će čitaoce i istraživače u značaj i domet misli i djela Muhammeda Ikbala u bosanskohercegovačkom društvu kao zasebnom svijetu među svjetovima.

Sarajevo, džumadel-uhra 1435. / april 2014.

Uredništvo

Dr. Amrudin Hajrić, docent

BIO-BIBLIOGRAFIJA MUHAMMEDA IQBALA¹

SAŽETAK

Muhammed Iqbal (1877.–1938.) je jedan od najbrilijantnijih umova koji su se pojavili na modernom Istoku. Napisao je neke od najboljih pjesama na urdu i perzijskome jeziku izrazivši u njima jedinstven svjetonazor koji je objedinio materiju i duh i koji je osigurao mišljenje o političkim pitanjima od dalekosežnog značaja. Poruka i uvidi koje je Iqbal ponudio jednako su relevantni danas kao što su bili u to vrijeme. Ovaj rad predstavlja osvrt na njegov životopis i najznačajnija djela koja je napisao, a tretira i njegove političke aktivnosti koje su rezultirale odvajanjem Pakistana od Indije i njegovim osamostaljivanjem zbog čega se u Pakistanu njegov rođendan obilježava kao državni praznik.

KLJUČNE RIJEČI: *filozofija, pravo, perzijski jezik, urdu jezik, politika, Pakistan, Indija*

“Muhammed Iqbal (1877.–1938.), koga se njegov narod s ljubavlju sjeća kao Allama Iqbala, bio je dokazano najbrilijantniji um koji će se izraziti na modernom Istoku. U svojoj intelektualnoj karijeri, koja se protezala prvih trideset i osam godina dvadesetog stoljeća, napisao je neke od najboljih pjesama na urdu i perzijskome jeziku predočivši jedinstven svjetonazor koji je objedinio materiju i duh u neodvojivo jedinstvo i koji je osigurao mišljenje o političkim pitanjima od dalekosežnog značaja. Poruka i uvidi koje je Iqbal osigurao jednako su relevantni danas kao

¹ Ovaj rad predstavlja sažetak neobjavljene Iqbalove bio-bibliografije u prijevodu hafiza prof. dr. Nevada Kahterana. Djelo je izvorno napisano na engleskome jeziku, a autor je Khurram Ali Shafique.

što su bili u to vrijeme. Na mnogo načina on je prijeko potreban za svijet koji se trudi da dođe do duhovnih rješenja za ljudske i probleme čovjekove prirodne okolice.”

Dr. Džavid Iqbal

Porijeklo i porodica

Muhammed Allama Iqbal je rođen u Sialkotu, jednom od gradova zapadnog Pendžaba, 9. novembra 1877. godine. Vodi porijeklo iz jedne izvorno brahmanske porodice koja je živjela u Kašmiru, gdje je jedan od njegovih predaka primio islam u 15. stoljeću. U Sialkot je iz Kašmira, nakon što su vlast u njemu preuzeli Sikhi, doselio otac njegovog pradjeda.

Iqbalov otac je bio šejh Nur Muhammed, a njegova majka, Imama Bibi, također je bila kašmirskog porijekla.

Nur Muhammed je bio asket koga pomanjknje formalnog obrazovanja nije spriječilo da ovlada kompleksnim temama Božanske ljubavi sjedeći na skupovima derviša. Bio je blaga osoba koja je uzdržavala porodicu prodajući kašmirske šalove i kape. Nur Muhammed je izvršio glavni utjecaj na Iqbalu, posebno u pojmovima sufijskih tendencija. Iqbal bi se prisjećao događaja duhovne naravi u vezi s njim iz djetinjstva, a on ga je naučio i temeljnom konceptu o Kur'anu: Sveta Knjiga može se 'otkriti' čitaocima prema njihovim duhovnim stupnjevima. Nur Muhammedova opraštajuća narav i duhovno zanimanje za čovječanstvo ostavilo je snažan utjecaj na Iqbalov um.

Imama Bibi je bila žena koja je čvrsto stajala na zemlji, s istančanim smislom za sve što je povezano s praktičnim životom. Nadzirala je proizvodnju pamučnih kapa i šalova koje je prodavao njen muž. Bila je dobar štediša i kasnije je bila u stanju da pomaže djevojčicama bez roditelja iz susjedstva. Bila je mudra i pobožna žena. Neuobičajeno za njeno vrijeme, ona je bila posve nesklona sujevjerjima i počesto bi kritikovala svoju najmlađu kćer koja je naginjala ka liječenju molitvom. Također je znala biti neugodna ukoliko je njezino mišljenje ignorirano. Na primjer, kada je jedan njihov neprijazni susjed umirao od kuge i kada je zatražio posjetu Nur Muhammeda da od njega zatraži oprost, Imama Bibi se suprotstavila toj ideji. Iako ju je muž molio, ona o tome nije htjela da razgovara s njim boreći se protiv rizika izlaganju kugi nakon njegovog povratka kući. Iako obično dobroćudna i velikodušna, Imama Bibi je po-

vremeno bila i arogantna. Tako ju je jedna siromašnija rodica prestala posjećivati nakon što je njezin sin nazvan inferiornijim u odnosu na Iqbala. Uglavnom, Imam Bibin temperament čini se da je pribavio njenom mlađem sinu toliko potrebni balans protiv onosvjetskih tendencija koje je naslijedio od oca.

Iqbalov brat, šejh Ata Muhammed, je zapravo podigao svog mlađeg brata i sponzorirao njegovo obrazovanje u Lahoreu (1895.–1899.) i Evropi (1905.–1908.). Zato se Iqbal osjećao moralno dužnim te se mirio s njegovim dominirajućim stajalištem i vatrenim temperamentom – iako je potihom provodio vlastita uvjerenja.

Ata je imao veliku porodicu. Rastao se od svoje prve supruge kada je Iqbal imao osam ili devet godina, a zatim se ponovo oženio. Ata se povukao u penziju 1912. godine te je staranje o njegove tri kćerke i tri sina, kao vid vraćanja usluga, bio jedan od razloga zbog kojih se Iqbal nije mogao trajno preseliti u Evropu, što je itekako priželjkivao u to vrijeme.

Iqbal je imao dvije starije sestre: Zalaj Bibi i Fatimu Bibi, i dvije mlađe: Kerima Bibi i Zejneba Bibi. Kerima se rodila odmah iza njega i bila mu je najbliža pošto je dijelio njezin osjećaj za humor i ležerno stajalište prema životu. Zejneba je, pak, bila rezervirana i religiozno sujevna.

Iqbalova prva supruga, Kerima Bibi, potiče iz imućne porodice u Guđžaratu (Pendžab). Njen otac, šejh Ata Muhammed, dobio je titulu 'Khan Bahadur' od britanske Vlade 1887. za službovanje kao ljekar, a bio je honorarni hirurg kraljevskom namjesniku. Također, bio je Kašmirac s dubokim zanimanjem za duhovnost, i ti su afiniteti potaknuli njegovo odobrenje za sklapanje tog braka.

Iqbalov brak s Kerimom Bibi sklopljen je 4. maja 1893. Iqbal se opi-
rao ranom stupanju u brak, ali je popustio hiru svojih starijih. Brak nije bio vrlo uspješan, ali je Kerima Bibi zahtijevala da bude pošteđena ljage razvoda pa su se formalno razdvojili tek između 1910. i 1913.

Drugi Iqbalov brak bio je sa Serdar Begum (1910.), a treći je sklopio sa Muhtar Begum 1914. godine.

Miradž Bano (1895.–1914.) bila je prvo Iqbalovo dijete i umrla je mlada. Bila je omiljena u porodici.

Njegov sin iz prvog braka, Aftab Iqbal (1898.–1979.), obrazovanje je sticao u Sialkotu, Lahoreu i Delhiju, prije nego što je prešao u London na magisterij iz filozofije i advokature (sponzoriran od strane majčinog djeda). Njegov otac mu je bio stran u vrijeme kada se vratio u Lahore na

pravničku praksu 1931. Počeo je da vjeruje da se s njegovom majkom opodilo nekorektno te se stoga okrenuo protiv svog oca. Iqbal se suočio s puno neprilika zahvaljujući navici svoga sina da pristupi slavnim ličnostima i traži pomoć dijeleći s njima svoje nevolje.

Aftab je predavao na londonskom Sveučilištu i Islamia koledžu (Lahore) prije nego što je postao advokat višeg stupnja s pravom istupa na sudu redom u Lahoreu, Karačiju i Londonu.

Svome sinu iz drugog braka, Džavidu, Iqbal je posvetio mnoge svoje pjesme, kroz koje se, zapravo, indirektno obraća muslimanskoj omladini u cjelini, a po njemu je dao naslov i svojoj knjizi Džavidnama. Džavid Iqbal je bio advokat, sudija i član pakistanskog Senata, a pisao je o islamskoj političkoj misli, političkoj ideologiji u Pakistanu te filozofiji svoga oca.

Muhammed Allama Iqbal je umro 21. aprila 1938. godine u Lahoreu. Ukopan je u mezaristanu velike Mogulske džamije, a njegovoj džeznazi, koja je klanjana dva puta (prva na igralištu Islamia koledža, a druga u velikoj Mugahalskoj džamiji u kojoj je Iqbal za svoga života rijetko propuštao da klanja bajram-namaze) prisustvovao je veliki broj ljudi (prema nekim izvorima oko 50.000) među kojima su bili i muslimani, i hindusi, i sikhi.

Nad njegovim mezarom je podignuto turbe čija je izgradnja počela krajem 1946., a završena 1950. Sredstva za izgradnju osigurale su njegove odane pristalice tako da nije bilo potrebe tražiti pomoć od naroda. Afganistanska vlada je donirala lazur (kamen tamnomodre boje) za podij, sarkofag i nišan. Afganistanom je u to vrijeme vladao Zahir Šah čijem je ocu u borbi za prijestolje pomagao Iqbal. Iqbal je na njegov poziv posjetio Afganistan, a spominjao ga je i u svojim pjesmama.

Godine 1950. provincijska vlada Pendžaba je u tek osnovanom Pakistanu ustanovila Iqbalovu akademiju u Lahoreu, čije je ime promijenjeno u Bazm-e-Iqbal kada je aktom Parlamenta osnovana druga Iqbalova akademija pod federalnom vladom u Karačiju 1951.

Obrazovanje i profesionalni angažman

Muhammed Iqbal je još u ranom djetinjstvu, pred svojim ocem i u mektebu, ovladao arapskim alfabetom i počeo učiti kur'anske ajete napamet, a jedva da je imao preko četiri godine kada je upoznao osobu koja će promije-

niti kurs njegovog života. To je bio Syed Mir Hasan, narodni učitelj i profesor arapskoga jezika u Škotskoj misionarskoj školi (Scottch Mission School).

Syed Mir Hasan je bio neka vrsta društvenog buntovnika i nepokolebljivi sljedbenik sir Syed Ahmeda Khana. Također, bio je podupiratelj urdu jezika, uspješni vaiz na svoj vlastiti uzdržani način i – ono što će se pokazati najznačajnijim za Iqbalovu karijeru – vjerni prijatelj šejha Nur Muhammeda. Kaže se da je on zapazio Iqbala dok je dolazio u mekteb te da je upotrijebio sve svoje moći da promijeni dugo priželjkivane planove šejha Nur Muhammeda. Sufizmu naklonjeni otac je uvijek sanjao o tome da svoga sina posveti služenju islamu – što je za njega označavalo vjersku naobrazbu koja kulminira u životu posvećenom predvođenju namaza u nekoj džamiji ili služenju nekom derviškom redu. Planovi koji su tada promijenjeni dopustili su Iqbalu upis u Škotsku misionarsku školu gdje je izučavao moderne predmete sve do 12. razreda, a u dobi od osamnaest godina prešao je u Lahore na daljnje obrazovanje.

U Lahoreu je studirao filozofiju, englesku književnost i arapski jezik na Vladinom koledžu u periodu 1895.–1899., a kasnije je u različitim intervalima imao priliku predavati na tom koledžu. Koledž je bio afiliran Univerzitetu u Pendžabu, koji je ustanovljen 1882., a smatran je prestižnom institucijom. Kao jedini kandidat za magisterij iz filozofije u jednom semestru, Iqbal je na Vladinom koledžu u Lahoreu upoznao svoga mentora Thomasa Walkera Arnolda, koji je za njega kazao: “Učenik poput njega preokreće učitelja u istraživača i istraživača u gorljivijeg istraživača.”

On je izvršio glavni utjecaj na Iqbala u formativnoj fazi i vodio je mladog pjesnika ka sticanju modernog tona (Arnold je posjedovao duboko zanimanje za urdu poeziju). Inspiriran njime, Iqbal će se uputiti na daljnje školovanje u Cambridge (studij prava i filozofije), a on će mu u međuvremenu osigurati i poslove na Orijentalnom koledžu, gdje je predavao arapski jezik, i Vladinom koledžu u Lahoreu, gdje je predavao na Odsjeku za filozofiju i Odsjeku za engleski jezik. Osim toga, jedno vrijeme je predavao englesku književnost i na Islamia koledžu. Njegova naročita preporuka Iqbalove doktorske disertacije iz filozofije na Sveučilištu u Minhenu omogućila je mladom učenjaku da osigura doktorat za kratko vrijeme koje je imao na raspolaganju.

Nakon što je stekao doktorat iz filozofije na Univerzitetu u Minhenu, Iqbal se vratio u London gdje je privremeno mijenjao Thomasa Arnolda u Školi za orijentalne i afričke studije Univerziteta u Londonu.

Po povratku u Indiju, Iqbal je radio kao advokat u Lahoreu, a ubrzo je angažovan i kao profesor na Univerzitetu u Pendžabu na kojem je kasnije izabran za dekana Fakulteta orijentalnih studija.

Iqbal je primio šest počasnih zvanja doktora književnosti (uključujući jedan koji mu je posthumno dodijeljen). Oni su bili od slijedećih univerzitetskih centara: Univerzitet u Pendžabu (prilikom jubileja 1933. godine), Univerzitet u Aligarhu (1934. godine), Dacca Univerzitet (1936. godine), Allahabad Univerzitet (povodom njegovog zlatnog jubileja 1937. godine), Usmania Univerzitet u Hyderabadu (1938. godine) i Univerzitet u Tokiju (posthumno 1960. godine).

Iqbal je kao dijete bio privržen muzici i poeziji. Tako je još prije upisa na koledž ovladao klasičnim pjesničkim vještinama, kao što je *aroz* (metrika), te čak ebdžedom ili numerologijom stihova. Mogao je pisati hronograme, sastavljati gazele, a posjedovao je i temeljno znanje o klasičnoj indijskoj muzici.

Najznačajnija djela

Ilmu-l-Iqtisad/Politička ekonomija (1904.)

Ilmu-l-Iqtisad/Politička ekonomija je prvo Iqbalovo objavljeno djelo. Napisano je u jednostavnoj urdu prozi i predstavlja kompilaciju tada aktualnih ideja o ovoj temi. Kao takvo, postalo je zastarjelo još za autorovog života. Međutim, danas ono ima historijski značaj, a i brojne druge njegove ideje mogu se vidjeti između redaka ove knjige u njihovom začetnom obliku.

The Development of Metaphysics in Persia/ Razvoj metafizike u Perziji (1908.)

The Development of Metaphysics in Persia/Razvoj metafizike u Perziji je Iqbalov doktorski rad. U uvodnom dijelu Iqbal naglašava da je najistaknutije obilježje karaktera perzijskog naroda njihova ljubav za metafizičku spekulaciju te da se, s druge strane, perzijski mislioci suzdržavaju od bilo kakvog shvatljivog sistema mišljenja, očito zbog toga što perzijski um ne trpi detalje. Prema njemu, Perzijanac također shvata unutarnje jedinstvo stvari poput brahmina, ali ga nakon toga radije istražuje u svim aspektima ljudskog iskustva te se "pomalja zadovoljan samom univerzalnošću".

Asrar-e-Khudi/Tajne jastva (1915.)

Otvarajući knjigu Rumijevim i Nazirijevim stihovima, Iqbal naglašava da se knjiga fokusira na poruku i da ne smije biti tretirana kao puka poezija. Značajan dio knjige bio je posvećen filozofiji umjetnosti, posebno književnosti, a to je tema koja se iznova javlja u mnogim kasnijim njegovim radovima. Djelo *Asrar-e-Khudi* je preveo R.A. Nicholson 1920. Prijevod koji je objavljen 1920. god. kao *Secrets of the Self* ("Tajne Jastva") zadio je trenutačnu pozornost u akademskim krugovima Evrope (i ozbiljnu kritiku) i konačno je doveo do Iqbalovog imenovanja vitezom od strane kralja George V. 1922. godine.

Poeme ove zbirke naglašavaju duh i 'jastvo' iz religijske, duhovne perspektive. Mnogi kritičari su ovu zbirku nazvali njegovim najboljim poetskim djelom. U njoj on predstavlja svoju filozofiju 'jastva' ili 'sebe'. Termin 'jastvo' je u ovoj zbirci upotrijebljen kao sinonim riječi *ruh* u Kur'anu, a to je ona Božanska iskra koja je prisutna u svakom ljudskom biću i zbog koje je Bog naredio melecima da se poklone Ademu, a.s.

Za Iqbala, cilj života na ovom svijetu je samorazumijevanje i samospoznavanje, i zato on slika etape kroz koje 'jastvo' mora proći prije nego što konačno stigne do svoga savršenstva omogućavajući onome koji spozna sebe da postane Božiji namjesnik (na Zemlji).

Rumooz-e-Bekhudi/Misterije nesebičnosti (1918.)

Ovu knjigu Iqbal otvara Rumijevim i Urfijevim kupletima i posvetom islamskom milletu. On u ovom djelu nastoji dokazati da je islamski način života kodeks koji je najbolji za opstanak naroda. Prema njemu, pojedinac treba sačuvati svoje individualne karakteristike, s tim da lične ambicije treba žrtvovati za potrebe naroda, jer čovjek ne može realizovati 'jastvo' izvan društvene zajednice. Glavne teme poema sadržanih u ovoj knjizi su zajednica, islamski etički i socijalni principi te odnos između individue i društva. Iako je istinski odan islamu, Iqbal u ovom djelu prepoznaje i priznaje pozitivne aspekte i drugih religija. Ovo djelo dodatno naglašava 'jastvo' iz djela *Asrar-e-Khudi/Tajne jastva*, a kasnije su ove dvije knjige, najvjerovatnije 1923. godine, štampane zajedno, u jednom svesku, pod naslovom *Asrar-o-Rumooz/Tajne i misterije*.

Payam-e-Mashriq/Poruka Istoka (1923.)

"Poticaj koji je porodio *Payam-e-Mashriq* omogućen je kroz *Westöstlicher Divan* njemačkog 'filozofa života', Goethea," napisao je Iqbal u predgovoru svojoj trećoj knjizi pjesama.

Dok Goethe, s jedne strane, oplakuje Zapad zbog toga što postaje suviše materijalistički u svojim stavovima i gledištima te očekuje od Istoka 'poruku nade' koja će uskrsnuti duhovne vrijednosti, Iqbal, s druge strane, stilizira svoj rad kao podsjetnik Zapadu na značaj moralnosti, religije i civilizacije, naglašavajući pritom potrebu kultiviranja osjećanja, energičnosti i dinamičnosti. On pojašnjava da pojedinac ne može težiti višim dimenzijama sve dok se ne upozna s prirodom duhovnosti. Knjiga je posvećena Amanullahu, vladaru Afganistana, kome ju je predstavio prilikom svoje prve posjete Afganistanu, a u njoj on izražava svoje divljenje afganistanskim pokretima protiv Britanske imperije.

Bang-e-Dara/Karavansko zvono (1924.)

Ovo je prva Iqbalova zbirka poezije na urdu jeziku. Prvi put je štampana 1924. godine. To je dugo očekivana zbirka njegovih najpopularnijih pjesama koje su se pojavljivale gotov četvrt stoljeća nakon prvih stihova. Pisana je u tri različite faze njegovog života: poeme napisane do njegovog odlaska u Englesku 1905. godine koje odražavaju patriotizam, mistički pristup i posebno vordsvortijansko stajalište prema prirodi; poeme napisane u periodu 1905.–1908. u kojem je on studirao u Evropi i boravio u evropskom društvu za koje je kazao da je izgubilo duhovne i vjerske vrijednosti; poeme inspirisane onim iz ranije faze te posvećene historijskom i kulturnom naslijeđu islama i muslimanske zajednice, u globalnoj perspektivi, u kojima Iqbal poziva cijelu muslimansku zajednicu, obraćajući joj se kao Ummetu, da svoj individualni, socijalni i politički opstanak definiše vrijednostima i učenjima islama.

Zuboor-e-Adžam/Perzijski psalmi (1927.)

Zuboor-e-Adžam/Perzijski psalmi za koje je radni naslov bio "Pjesme modernog Davuda", predstavlja lirske i didaktičke niti u Iqbalovoj poeziji koje su ovdje uglavnom držane odvojenima jedne od drugih.

Sadrži poeme *Gulshan-e-Raz-e-Jadeed/Bašča novih tajni* i *Bandagi Nama/Knjiga ropstva*, od kojih u prvoj Iqbal prvo postavlja pitanja, a zatim na njih odgovara uz pomoć drevnog i modernog shvatanja pokazujući pritom kako ona utječu i tiču se svijeta akcije, dok u drugoj osuđuje ropstvo pokušavajući približiti duh koji se krije iza profinjjenih znanja i vještina porobljenih društvenih zajednica. Jednako kao i u drugim svojim knjigama, Iqbal i ovdje insistira na pamćenju prošlosti uz činjenje dobra u sadašnjosti i pripremanje za budućnost te naglašavanje ljubavi, entuzijazma i energije radi ostvarenja idealnog života.

Tako on u zaključnom odjeljku ovog djela objašnjava da istinska duhovna svijest ne može biti odvojena od nužnosti političke slobode te nastavlja da uspoređuje vještine robova (muzika, slikarstvo) i njihovu religiju sa arhitekturom slobodnog čovjeka: "Razdružena od moći, čar je čarolija; združena s moći, ona je poslanstvo; Ljubav čini i čaroban i moćan posao za nju: ona spaja dva svijeta u jedan".

The Reconstruction of Religious Thought in Islam/ Obnova vjerske misli u islamu (1930.-1934.)

The Reconstruction of Religious Thought in Islam/Obnova vjerske misli u islamu obuhvata sedam predavanja koja su održana od 1929. do 1932. god. Iqbal je s pravom bio ponosan na ovo djelo, iako je prihvatao njegov kratkotrajni karakter: "Ne postoji takva stvar kao što je konačnost u filozofskome mišljenju. Kako spoznaja napreduje i kako su svježi putevi mišljenja otvoreni, druga su stajališta, te vjerovatno snažnija gledišta od onih izloženih u ovim predavanjima – moguća". Iqbalova premisa za ova predavanja bila je ta da je "klasična fizika naučavala da kritikuje svoja vlastita stajališta" te da slabljenjem materijalističkog pristupa u fizici "nije daleko dan kada će religija i znanost možda otkriti do sada neslućena uzajamna slaganja". Tih sedam predavanja su:

- I. Znanje i religijsko iskustvo*
- II. Filozofska analiza objava religijskog iskustva*
- III. Konceptija Boga i značenje molitve*
- IV. Ljudski ego – njegova sloboda i besmrtnost*
- V. Duh muslimanske kulture*
- VI. Princip kretanja u strukturi islama*
- VII. Da li je religija moguća*

Džavid-nama/Knjiga o Vječnosti (1931.)

Džavid-nama/Knjiga o Vječnosti je Iqbalovo najveće remek-djelo. Dovršena je između 1927. i 1931. godine. Sama knjiga je bila izvanredno ambiciozan poduhvat od pjesnika takve kolosalne veličine, jer je imala za cilj da produlji duhovni pejzaž univerzuma i kulminira u razgovoru sa Samim Bogom.

Značaj *Džavidname* je mnogostruk. Sam Iqbal ju je nazvao 'cjelokupnim rezimeom' svoga života i, doista, njezino pripovijedanje sadrži zajedno sve dijelove njegovog mišljenja, kao i prezentaciju čitavog niza poetskih načina i načina izražavanja.

Stihovi su, kako će ih sam Iqbal kasnije opisati, “došli sa drugog svijeta”, i knjiga u kojoj su namjeravani da budu objavljeni bit će nazvana: “ono što je spušteno s drugog neba”. To je trebala biti *Džavidnama*, očito imenovana po njegovom voljenom sinu, ali i ona koja, uz igru riječi, označava ‘Knjigu vječnosti’.

Glavna inspiracija je bila *Mi'radž* ili uspeće časnog Poslanika na nebo. “Profesor Bevan nam je dao izvanrednu historijsku raspravu o pripovijesti *Mi'radža*”, spomenuo je on u svome predsjedničkom govoru na Orijentalnoj konferenciji 1928., godinu dana nakon što je započeo pisanje *Džavidname*. Ono što mu je bilo još važnije od historijske rasprave bilo je intenzivno obraćanje pripovijesti prosječnome muslimanskom umu, “te način na koji je muslimanska misao i imaginacija radila na njoj”. Spomenuo je utjecaj koji je imala na Ibn 'Arebija, a preko njega na Danteovu misao. “Historičar može biti zadovoljan sa zaključkom da muslimansko vjerovanje u Poslanikovo uspeće ne traži opravdanje u Kur'anu; k tome još, psiholozi koji tragaju za dubljim stajalištem islamske kulture ne mogu ignorirati činjenicu da izgled koji Kur'an daje svojim sljedbenicima uistinu traži pripovijest kao formativni element u svjetskoj slici islama”.

U tom govoru on nije spomenuo knjigu *Divine Comedy and Islam (Božanstvena komedija i islam)*, koja je objavljena na španskom 1919. god. i koja je tada bila dostupna u engleskom prijevodu. Međutim, njezin autor Miguel Asin je spomenut kao pionir ove diskusije u eseju koji će se uskoro pojaviti nakon objavljivanja *Džavidname* 1932. god. Esej je napisao Iqbalov prisni prijatelj Chaudhry Muhammad Husain, kojeg je po svoj prilici nadgledao sam Iqbal.

U istom tom eseju također pronalazimo da je planirao da napiše raspravu o *Mi'radžu* u vrijeme kada je završio svoju prethodnu knjigu *Zu-boor-i-Adžam*. Kada je otkrio kroz neka evropska djela da je Danteova *Božanstvena komedija* također bila inspirirana istom pripovijesću, odlučio je da preokrene svoju tezu u pripovijedanje, u neku vrstu istočnjačke *Božanstvene komedije*. Ne možemo sa sigurnošću utvrditi koji je orijentalist zarobio njegovu pozornost, ali se u svakom slučaju okoristio Asinovom knjigom bilo prije ili za vrijeme pisanja *Džavidname* i čini se sretnom koincidencijom da se jednako tako godinu dana nakon štampanja susreo sa ovim profesorom u Španiji.

Prema tome, drevna tema ljudske potrage za besmrtnošću, koja je pomiješana skupa sa spoznajom i ljudskom nadmoći nad stvorenjima, pro-

izvodi Iqbalovo najveće remek-djelo u *Džavidnami* (približnog značenja: 'Ep o vječnosti'). U *Obraćanju Džavidu* (*Nekoliko riječi za mladu generaciju*) sadržano je obraćanje pjesnikovom sinu Džavidu i omladini u cjelini.

***Baal-e-Gibreel/Džibrilovo krilo* (1935.)**

Baal-e-Gibreel/Džibrilovo krilo je kod kritičara i ozbiljnih čitalaca najomiljenije Iqbalovo djelo. Mnogi kritičari ga smatraju najboljim dijelom Iqbalove poezije na urdu jeziku. U urdu književnosti ono ostaje nenadmašno kao kombinacija filozofskih predmeta, snažno izražavanje i ganutljiva melodija.

Inspirisano je njegovim odlaskom u Španiju gdje je posjetio spomenike i zaostavštinu andaluskoga kraljevstva, a sadrži gazele, poeme, katrene i epigrame te nosi snažan osjećaj vjerske strasti.

Baal-e-Gibreel je moguće čitati na više načina. On se može shvatiti kao metafizičko sabiranje ljudske historije, raskomadana i iskustvenija *Džavidnama* vrsta ili knjiga predivnih poema koje se mogu čitati s užitkom na njihov vlastiti način.

Dominantna tema u knjizi je primordijalna ljudska borba protiv strasti unutar i sila izvana, što je najbolje izraženo u poemi 'The Spirit of Earth Welcomes Adam' ('Duh Zemlje izražava dobrodošlicu Adamu').

***Zarb-e-Kaleem/Musaov štap* (1936.)**

Zarb-e-Kaleem/Musaov štap obično se smatra didaktičkim i polemičkim, ali je ova knjiga jednako tako bogata izvanrednom elegancijom izražavanja. Knjiga je važan dokument poetskog izražavanja koje se zaustavlja kako bi pokrilo polemiku bez gubitka gracioznosti verbalnih umijeća.

Neke od poema u ovoj knjizi promišljaju savremenu politiku i društvo s duhovnog stajališta te sadrže Iqbalova često ponavljana gledišta o potencijalu islama kao životne snage, neke se fokusiraju na ideale koji trebaju biti postignuti kroz poželjno obrazovanje (otuda neprestano ponavljanje Iqbalovog koncepta o tome šta ljudsko biće uopće treba da bude), a neke predstavljaju Iqbalova filozofska razmišljanja o događajima koji su, tokom dvije godine, vodili svijet u najrazorniji Drugi svjetski rat. Iqbalovo je stajalište u principu antiimperijalističko i po implikaciji antizapadnjačko. Neki stihovi sada su postali poslovičnima, kao što je Iqbalov napad na univerzalno zastupništvo: "Demokracija je oblik vladavine gdje se ljudi broje, ali ne procjenjuju".

Pas Cheh Bayad Kard Aye Aqwam-e-Sharq/

'Dakle, što bi sada trebalo biti urađeno, o, narodi Istoka?' (1936.)

Pas Cheh Bayad Kard Aye Aqwam-e-Sharq/'Dakle, što bi sada trebalo biti urađeno, o, narodi Istoka?' nastala je u snu u kojem je sir Syed Ahmed Khan savjetovao Iqbalu da traži pomoć od Poslanika u pogledu svoje bolesti. Poema se preokrenula u posljednju Iqbalovu publikaciju za njegova života. U ovoj knjizi Iqbal lamentira nad svađama i nejedinstvom među indijskim muslimanima, jednako kao i među muslimanskim narodima. Putopisna poema o Afganistanu (*Mathnavi Musafir*, ili 'Putnik'), koja je štampana dvije godine kasnije, pridodana je ovom svesku, a u njoj se Paštu narodu savjetuje da nauči 'tajnu islama' te da izgradi 'jastvo' unutar sebe.

Armaghan-e-Hijaz/'Arapski poklon' (1938.)

Armaghan-e-Hijaz/'Arapski poklon' je izašao iz štampe sedam mjeseci nakon Iqbalove smrti, ali je pjesnik većinu toga sabrao za svoga života. Naslov sugerira njegovu žarku želju da posjeti Poslanikov mezar u Medini.

U ovoj knjizi su uključene i perzijske i urdu poeme. Poeme na perzijskom odražavaju utisak da pjesnik u svojoj mašti putuje kroz Hidžaz, a dubina misli i intenzitet strasti su istaknute karakteristike tih kratkih poema.

Na kraju ove antologije pojavljuje se poema koja predstavlja vrlo subtilan završni dio čitavoga korpusa Iqbalovog djela. Ova poema, koja je naslovljena *'Hazrat-e-Insan' ('Ljudsko biće')*, predstavlja živopisnu sliku makrokosmosa iz ljudske perspektive i završava se prikladno posljednjim pitanjem: "Ukoliko sam kraj svega, šta onda leži onkraj? Gdje leži granica mojih beskrajnih putovanja?" *Armaghan-e-Hidžaz* je prvi put objavljen u novembru 1938. godine. Namjeravano je da bude perzijska antologija, ali mu je jednako tako pridodan materijal za predlaganu urdu antologiju. I dok je Iqbal bio zadovoljan barem da vidi njegov poredak za svoga života, a čini se da je grubo nacrt perzijskog odjeljka njegov vlastiti, konačni oblik su mu dali njegovi opunomoćenici, posebno Chaudhry Muhammad Husain.

Iqbalovo političko djelovanje

Uporedo s bavljenjem pravnom praksom i poezijom, Iqbal je kroz Muslimansku ligu bio aktivan i u politici. Sarađivao je s muslimanskim političkim liderima kao što su Muhammed Ali Dževher i Muhammed Ali

Džinnah. Bio je kritičan prema glavnoj orijentaciji Indijskog nacionalnog kongresa, za koji je smatrao da je pod dominacijom Hindusa, a razočarao se i u Ligu kada je tokom 1920. godine bila uvučena u frakcijske podjele između probritanske struje predvođene Mohammadom Shafijem, s jedne strane, i centrističke struje predvođene Muhammedom Ali Džinnahom, s druge strane.

Iako je znao kritikovati političke poteze Muhammeda Ali Džinnaha, konstantno je ohrabrivao muslimanske lidere i mase da ga podrže. Nezadovoljan frakcijskim liderima, kao što su bili Muhammed Šafi i Fadlur-Rahman, Iqbal je vjerovao da je Muhammed Ali Džinnah jedini politički lider sposoban da sačuva jedinstvo Lige i da ostvari njene ciljeve vezane za političko jačanje muslimana. Na tom tragu, uspio je uvjeriti Muhammeda Ali Džinnaha da se vrati iz samonametnutog egzila u Londonu i da preuzme čelnu poziciju u Ligi.

Iqbal se bojao da će hinduska većina u Indiji ugroziti muslimansko naslijeđe, kulturu i politički utjecaj pa je 1930. godine izišao u javnost s 'teorijom o dvije nacije' prema kojoj su muslimani zasebna nacija te zaslužuju da provincije s njihovom većinom imaju autonomiju i političku nezavisnost od drugih regija i zajednica u Indiji.

Međutim, Muhammed Ali Džinnah je kao lider Muslimanske lige i nakon toga, tokom narednih deset godina, nastavio voditi razgovore o muslimanskom pitanju u Indijskom nacionalnom kongresu te je tek 1940. godine oficijelno prihvatio ideju o Pakistanu. Neki historičari smatraju da se Muhammed Ali Džinnah uvijek nadao dogovoru s Kongresom i da nikada nije u potpunosti priželjkivao odvajanje od Indije te da je za njegovo prihvatanje te ideje zapravo odgovoran (zaslužan) Iqbal.

Prema tome, Iqbalovo zagovaranje autonomije provincija s muslimanskom većinom za posljedicu je imalo odvajanje Pakistana od Indije i njegovo osamostaljivanje te se zbog toga u Pakistanu njegov rođendan obilježava kao državni praznik.

د. عمروالدين خيريتش، المدرس

سيرة محمد إقبال الذاتية ومنشوراته

الملخص

إن محمد إقبال (1877-1938) من ألمع العقول التي ظهرت في الشرق الحديث. كتب بعض أحسن القصائد باللغتين الأردية والفارسية مُعبِّراً فيها عن وجهة نظره الفريدة التي جمعت بين المادة والروح والتي قدّمت الآراء في القضايا السياسية ذات أهمية بعيدة المدى. إن الرسالة والأفكار التي قدمها إقبال مهمة اليوم مثلما كانت مهمة في ذلك العصر. ويمثل هذا البحث في الحقيقة لفتة إلى سيرته الذاتية وأهم كتبه، ويعالج كذلك انشطته السياسية التي نتج عنها انفصال باكستان من الهند واستقلالها، وهو السبب الذي يُحتفل لأجله ميلاده في باكستان عيدا حكوميا.

الكلمات الأساسية: الفلسفة، الحقوق، اللغة الفارسية، اللغة الأردية، السياسية، باكستان، الهند

Dr. Amrudin Hajrić, Assistant Professor

BIO-BIBLIOGRAPHY OF MUHAMMAD IQBAL

SUMMARY

Muhammad Iqbal (1877-1938) is one of the most brilliant minds that have emerged in the modern East. He wrote some of the best poems in the Urdu and Persian languages expressing in them a unique worldview that combines matter and spirit and providing an opinion on political issues of far-reaching significance. The message and insights that Iqbal offered in his works are as relevant today as they were at his time.

This work is actually a reference on his life and his most important works, and also treats his political activities which have resulted in separating Pakistan from India and led to its independence. That is why Iqbal's birthday is now celebrated as a National holiday in Pakistan.

KEYWORDS: *Philosophy, law, Persian language, Urdu language, politics, Pakistan, India*



Dr. Džemal Latić, redovni profesor

MUHAMMED IKBAL – “GOETHE ISTOKA”

SAŽETAK

U tekstu se izlaže značaj Muhammeda Ikbala u baštini svjetske poezije, njegovi pogledi na poeziju i pjesnika, njegovo oponiranje Platonovim pogledima na pjesničku umjetnost i poređenje pjesnika i vjerovjesnika... Posebno se tretira odnos poezije i filozofije u ukupnom opusu ovog pjesnika-mislioca-reformatora, donose se neki isječci iz Ikbalovih najpoznatijih poema i tužbalica i povodi njihovoga nastanka te daje kratki odgovor na pitanje zašto (i kako) danas čitati Muhammeda Ikbala.

KLJUČNE RIJEČI: *svjetska literatura, Platon, Rumi, Goethe, Dante, Tagore, khudi*

Uvod

Indijski (pakistanski) mislilac, vjerski reformator, filozof, politolog i politički aktivist Allama Muhammed Ikbal (1877.-1938.) postao je poznat diljem Azije, islamskog svijeta i na Zapadu prije svega po svojoj poeziji, koju je ispisivao na urdu i perzijskome jeziku. Objavio je tridesetak pjesničkih knjiga od kojih su najpoznatije: *Asrar-e Khudi* (Tajne jastva), *Rumuz-e Bekhudi* (Nagovještaji nesebičnosti), *Payam-e Mashriq* (Poruka Istoka), *Zabur-e Adžami* (Perzijski psalmi), *Džavid-nama* (Knjiga o vječnosti), *Armughan-e Hidžaz* (Poklon Hidžaza), *Bal-i Džibril* (Džibrilovo krilo) i dr. Te su knjige, u dijelovima ili cjelini, prevedene na sve važnije svjetske jezike, a njihovom autoru, velikom koliko i njegov zemljak Rabindranat Tagore, igrom sudbine ili nepravdom, nije dodijeljena Nobelova nagrada zato što je bio suviše muslimanski pjesnik, reći će jedni, ili zato što je tu nagradu već

bio primio spomenuti veliki indijski pjesnik (1913. g.), reći će drugi. Osim na spomenutim jezicima, pisao je i na arapskom, engleskom i njemačkom, a njegova *Obnova vjerske misli u islamu* poredi se sa *Oživljavanjem vjerskih nauka* slavnog hudždžetu'l-islama (neprikosnovenog autoriteta islamskog mišljenja) iz XII. st. Ebu Hamida Muhammeda el-Gazalija. Po pjesničkom utjecaju na vlastiti i druge narode, Ikbala poredi s Goetheom i Danteom, a njegov imaginarni mezar, po njegovoj želji, nalazi se u Konji – u neposrednoj blizini turbeta Dželaluddina Rumija, pisca *Mesnevi*e.

Nemoguće je u svjetskoj literaturi pronaći pjesnika koji je kao Ikbal tako ozbiljno shvatio pjesnikovo pozvanje, koji je poeziji dao tako uzvišen cilj i namijenio joj tako veliku zadaću. Prema Ikbalu, pjesnika izabire Sâm Bog, kao što izabire Svoga vjerovjesnika i evliju; u sve trojici gori duh ljubavi; sve trojica, iako im je medij različit, rade na ispunjavanju Božije volje u svijetu.

Ikbalova koncepcija poezije sukladna je s njegovom kosmologijom: u pjesničkom svijetu, poezija je sam život, a život poezija; oboje u beskrajnoj kreaciji. Pjesnik je filozof, prijatelj i vodič pojedinca i društva; on ih vodi u njihovom razvoju, otvara im nove vidike, spoznaje i svjetove, i pred njih postavlja uzvišene etičke ciljeve, kao što to čine vjerovjesnik i evlija. Pjesnik je prototip savršenog čovjeka, *insan-i kamila*, koga traži Uzvišeni Bog; on je pobunjenik, ikonoklast, revolucionar, heroj moralnog pregnuća, šampion visokih ideala i navjestitelj ljudskog razvoja. Sâm Bog je, na koncu – kaže Ikbal – arhetipski pjesnik, vrhovni umjetnik koji se samoi-zražava kroz neprekidno stvaranje i koji je sušta Ljubav.

Zato je Ikbal osuđivao poeziju kojoj je jedini cilj estetski užitak. Takva poezija – kaže on – slabi volju za akcijom i odvojena je od etičkih zahtjeva. On zato kritizira Platonovu koncepciju ove grane umjetnosti. Za razliku od Platonova svijeta ideja i njegova gledanja na pjesnika koji stvara iluzije iluzija, svijet duhovne nostalgije i moralne pasivnosti, Ikbalov pjesnički glas najavljuje svijet budućnosti, stalnog usavršavanja, evolucije koja se ne zaustavlja na ovom svijetu, svijet mogućeg ponovo dostignutog raja...

Otuda je njegova poezija jedna epohalna debata sa najvećim pjesničkim misaonim i historijskim figurama Zapada i Istoka kakve su: Rama (drevni hinduistički lik koji utjelovljuje savršenog čovjeka), Ebu Bekr (prvi halifa), Ebul-'Ala el-Me'arri (arapski pjesnik iz Sirije, 11. st.), Rumi, Shakespeare, Napoleon Bonaparte, Goethe, Petefi, August Comte, Mirza Asadullah Kan Galib (indijski urdu pjesnik iz 19. st.), Karl Marx, Džemaludin Afgani (muslimanski mislilac – modernist s kraja 19. st.), Nietzsche, Tolstoj, Lenjin, Mustafa Kemal-paša, Henri Bergson, Benito Mussolini, Albert Einstein i dr. Ikbal je

čitao poeziju različitih velikih književnih tradicija u originalu ili u prijevodi-
ma, naročito perzijsku, urdu, arapsku, englesku i njemačku. Osnovna karak-
teristika njegove poetike je sinteza romantizma i klasicizma; oduševljavao
se engleskim romantičarima, naročito Wordsworthom i Shelleyem, a u onim
najvišim, iskonskim pjesničkim pitanjima svoje misli je razmjenjivao sa Mil-
tonom (pitanje zla i satanske uloge u svijetu), te sa Danteom i, naročito, Go-
etheom. Ikbal, zapravo, i jeste produkt svoga islamskoga kulturnog humusa,
na jednoj strani, i njemačke kulture, na drugoj strani. Ako je Rumi “islamski
Dante”, onda je Ikbal “Goethe islamskog Istoka.” Goethe je napisao svoj *Za-
padno-istočni divan (West-Oestlicher Divan)*, u kome je od Zapada tražio da
uzme duhovnu hranu sa Istoka; Ikbal je, posebno u svojoj “Poruci Istoka”
(*Payam-e Mashriq*), ponudio tu hranu. U posveti toga “remek-djela perzij-
ske književnosti” Ikbal je zapisao: “Odgovor na *Divan* njemačkog pjesnika.”
On u uvodu ove svoje zbirke najprije citira jevrejskog pjesnika iz Njemačke,
Heinea, koji je o Goetheovom *Divanu* zapisao: “Ovo je buket komplimentata
koje Zapad šalje Istoku... Ova knjiga svjedoči o tome da Zapad, zabrinut zbog
svoje slabotnje i beživotnog spiritualizma, traži toplinu i energiju od povje-
tarca s Istoka...”, da bi malo kasnije, nakon što je objasnio na koji je način i
s koliko žara najveći njemački pjesnik mislilac prihvatio Istok (tj. Perziju i
njezina neiscrpna vrela poezije), Ikbal rekao: “Nema potrebe da išta kažem
o *Payam-e Mashriq*, koji je komponiran stotinu godina poslije *West-Oestli-
cher Divana*. Čitalac će sâm sebi otkriti da je glavni cilj ove moje knjige da
se ožive sve one moralne, vjerske i društvene vrijednosti koje su izravno
povezane s unutarnjom disciplinom pojedinaca i naroda.”

Payam-e Mashriq je pisan nakon Prvog svjetskog rata, kada su terito-
rijalni nacionalizam, uskoro fašizam, komunizam – boljševizam i, na kon-
cu, nacizam “srušili stari poredak u gotovo svim aspektima.” Ikbal je želio
da ga čuje i Istok i Zapad – na isti način kao što je to, dva desetljeća ranije,
želio Lav Nikolajevič Tolstoj (u. 1910. g.). (Znamo kako su ih čuli – u no-
vom svjetskom ratu koga Ikbal nije doživio, ali jeste naslućivao.)

Tužbalica i ushićenje u Kordobi

U godinama kada je bio na vrhuncu svoga umjetničkog i misaonog zri-
jenja Ikbal je došao do poznatog teksta španjolskoga orijentalista Miguela
Asina Palaciosia *La escatalogia Muslimana en la Divina Comedia*. Njegov
interes za muslimanskom Španijom, tim “svjetionikom Evrope” i rascva-

tom islamske kulture na ovom dijelu Planete, bio je bezgraničan: posjetio je Španiju, klanjao u Džamiji u Kurtubi (Kordobi) i odao se svojim posljednjim tužbalicama: zašto su propala muslimanska carstva? kako povratiti negdašnju muslimansku slavu? U svojoj ipak najboljoj, najraskošnijoj poemi pod naslovom *Džamija u Kurtubi* Ikbal je pjevao: *O, Džamijo u Kurtubi! / Tvoja veličina i ljepota ogledalo su Allahovog roba; / on je uzvišen i raskošan – ti si uzvišena i raskošna! / Tvoj šadrvan teče kroz vrijeme, / tvoji bezbrojni stupovi sličje na redove palmi u šamskoj oazi! / Sjaj sinajske doline širi se tvojim skrovištima... / Ovaj tvoj minaret, vitak kao vreteno – to je mjesto gdje silazi Džibril! / Vjernik islama ne može biti uništen – jer njegov poziv na klanjanje otkriva Musaovu i Ibrahimovu tajnu; / jer njegova zemlja granica nema, / jer njegovo nebo kraja nema; / jer se vali njegova mora šire nad Tigrisom, Dunavom i Nilom!*

O, Džamijo u Kurtubi! / Kroza te se otkriva tajna čovjeka islama, / toplina njegovih dana, tuga njegovih noći, / njegovo počasno mjesto, njegove visoke misli, / njegova vedrina, njegova strast, njegova poniznost, i njegovo milovanje!

O, Džamijo u Kurtubi! / Ti si Mekka kreacije, vjesnik veličine islama! / Zahvaljujući tebi, zemlja Španije postala je sveta poput Mekke! / Ti, gizdelinko, ti si takva muštra koja je mogla nastati samo u srcu Muslima, i nigdje više! / ...Eeej, ovi ljudi vjere! / Eeej, ovi arapski kavaliri! / Ovi vlasnici 'nadahnjujuće čehre', / ovi sljedbenici vjere i Istine – njihovo kraljevstvo otkriva ovu jednostavnu tajnu: / to bješe islamska država što brinula je o siromašnima, ne o kraljevima! / Njihova oštroumnost uzdigla je Istok i Zapad; / njihov razum bješe vodeća snaga u evropskome mraku! / Zbog njihove krvi, i danas su španjolski ljudi gostoljubivi, prijazni i ljupki. U ovoj zemlji i danas ljudi gledaju poput gazele; / i danas su strijele njihovih pogleda očaravajuće; / jemenski mirisi i danas se miješaju sa vjetrima s njihovih planina; / melodije Hidžaza i danas se slivaju u njihovim zvucima! /

O, Džamijo u Kurtubi! / U očima punim vjere tvoja zemlja vrijedi koliko i nebo! / Eeej, u tvome haremu se ezan nije čuo nekoliko stoljeća! U ovoj dolini, u ovome staništu, izbodena je živahna karavana vatrenih ašika!...

A u svojoj Tužbalici i Odgovoru na nju, koje je napisao u povodu balkanskih ratova u kojima su stradale stotine hiljada njegove braće i sestara, Ikbal kaže:

*Zašto ja zauvijek moram patiti zbog gubitka,
zašto svoj cilj ja postić ne želim! /*

*Da, zbilja, postali smo davno poznati
po navici da budemo porobljeni!*

*Mi još pričamo svoju tužnu priču;
od našeg čemera ishaviješćeni!*

Mi smo prigušili liru, jer tuga stanuje u njoj!

*Ako uzdah napusti naše usne,
niko više neće znati cviliti svoj tužni poj!*

*Bože, prinesi uho da čuješ kako tužimo mi,
Tvoji robovi odani, iskreni;*

*Ti svikao Si da slušaš pohvala silu svu,
a sada i jedan protest naš čuj!*

Pjesnik khūdija

Kako izići iz preduboke krize u koju je zapao muslimanski svijet? Kako da Istok i Zapad sarađuju na opću dobrobit ljudskog roda? Spoznajom o vlastitosti, o svome ja, koga Ikbāl naziva *khūdī*, i kome je posvetio hiljade svojih ushićenja, pitanja i odgovora. *Khūdī* posjeduje sve što postoji: Bog, svaki čovjek, svaki narod, ptica, cvijet, planeta..., i svakome je *khūdiju* Bog dao slobodu da se razvije do svoje perfekcije. Izuzme li se Božanski *khūdī*, nijedan *khūdī* neće razviti svoje potencijale usamljen, već jedino u *bekhūdiju*, nesebičnom uklapanju u jedinstveni princip koji ravna svijetom. Na tome tragu Ikbāl, pjesnik slobode a la Walt Whitmen, ispisao je svoj *magnum opus*, "Knjigu o vječnosti", *Džavid-namu*, neku vrstu muslimanske Božanstvene komedije u kojoj je kao svoga jedinog vodiča u dokučivanju spoznaja, slobode i beskrajnog ljubavnog plama uzeo Dželaluddina Rumija.

Oni koji nisu upućeni u književnu umjetnost ovog pisca opravdano će postaviti slijedeća pitanja: Da li je poezija toga pjesnika-filozofa samo puko sredstvo za izražavanje njegovih ideja, u kom slučaju bi njegovo književno umijeće sigurno bilo dovedeno u pitanje? Ili: Ukoliko je Ikbāl samo pjesnik, onda on i nema neki izgrađen filozofski sistem? Kakav je odnos između njegove poezije i filozofije? I, na koncu: Zašto i kako danas čitati jednog pjesnika iz Daleke Azije? Evo nekih kratkih odgovora na postavljena pitanja:

Zašto danas čitati Ikbala

Prvo, Ikbal je mnogo više od pjesnika Azije; njegova poezija svjedoči o njemu kao piscu hiljadugodišnje islamske kulturne baštine. "Ova baština," kaže Mustansir Mir, "ima snažan umjetnički odraz u Ikbalovoj poeziji punoj referenci i aluzija na tu baštinu." Ikbalovi pjesnički razgovori sa vrhovima evropske i hindu baštine u književnosti, filozofiji i politici vrše neku vrstu posredničke uloge između svjetskih kultura čija je bit susretanje, davanje i uzimanje, a ne sukobljavanje. O Ikbalovom jeziku Mustansir Mir kaže: "Rumijeva je *Mesneviya* nazivana Kur'anom na perzijskome jeziku. Često se kaže da, ukoliko se Kur'an trebao objaviti na urdu jeziku, bio bi objavljen na Ikbalovom urduu. Reći da je Ikbalov jezik u mogućnosti da bude jezik svetih spisa znači dijelom reći da je njegov jezik, poput jezika svetih spisa, duboki rudnik značenja. Onima koji traže "kombinaciju snage i elegancije, dubokog značenja i privlačne forme," kako je zapisala Schimmel u svome eseju *Iqbal's Persian Poetry*, Ikbalova poezija daje da posudimo sliku iz Novog zavjeta, u kome se kaže: "dobra mjera, stresena i preobilna" (Luka, 6, 38). Kao takav, Ikbal – iako se nije želio nazivati pjesnikom, kao ni Rumi – pisao je za vječnost – kao i svaki istinski pjesnik. Otuda, ako bismo se upitali zašto danas čitati Ikbala, mogli bismo da odgovorimo: Zato što i danas čitamo Dantea, Shakespeara, Goethea ili Firdusija.

Pitanja o kojima je, kao pjesnik filozof, raspravljao Ikbal: teritorijalni i duhovni nacionalizam, islam i nacionalizam, odnos pojedinca i društva, odnos religije i politike, islamska "duhovna demokracija", manjine u demokratskim i multikulturalnim društvima, herojski / hedonistički / i muslimanski tip ličnosti u obrazovnom sistemu, idžtihad kao dinamički princip islamske kulture, vrijednosti i slabosti Zapada, nova idolatrija Istoka, Istok i Zapad, sloboda pojedinaca i naroda, itd., i pitanja koja je pokrenuo, a o kojima su drugi (Annemarie Schimmel, Mustansir Mir, Muhammed Ma'ruf, Shamsu Rahman Faruqi i dr.) raspravljali, kao što su: Ikbal i idealistička tradicija, Ikbal i filozofije duha, Ikbal i neokantijanski filozofi, Ikbal i naturalizam u religiji, Ikbal i filozofije povijesti, Ikbal i neorealizam, itd, zatim Ikbal i kur'anska mudrost, Estetska strana Ikbalovih radova, Ikbalovi vjerski motivi, Kako danas čitati Ikbala, Ikbal i urdu književno naslijeđe, Ikbal i perzijsko književno naslijeđe, itd. – u nekoj bi mjeri mogla promijeniti duhovnu sliku našeg bolesnog društva.

LITERATURA

- Afdal, Rafiq, *Guftar-i Iqbal*, Research Society of Pakistan, University of the Punjab, Lahore.
- Arberry, A. J., Tr., *Mysteries of Selflessness, The, (Rumuz-i Bekhudi)* London, John Murray, 1957.
- Arberry, A. J., Tr., *Persian Psalms, The, (Zabur-i Ajam)*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore.
- Asin, *Islam and the Divine Comedy*.
- Aziz Ahmad, *Iqbal, Na'i Tashkil*, Kutub Khanah Taj Office, Karachi.
- Dar, B.A., *A Study in Iqbal's Philosophy*, Sh. Ghulam Ali & Sons, Lahore, 1968.
- Dar, B.A., Ed., *Anwar-i Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977.
- Dar, B.A., Ed., *Letters of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1976.
- Dar, B.A., Tr., *What Should Then Be Done, O People of the East? (Pas Chih Bayad Kard)*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977.
- Dewey, *Men – Self and Society*, Chicago.
- Green, T. H., *Masterpieces of World Philosophy*, New York, 1961.
- Gruenebaum, *Medieval Islam*.
- Hadi, Husain, M., Tr., *A Message from the East (Payam-i Mashriq)*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977.
- *Kulliyat-i Iqbal Farisi*, Sh. Ghulam Ali & Sons Lahore, 1978.
- *Kulliyat-i Iqbal Urdu*, Sh. Ghulam Ali & Sons Lahore, 1977.
- *Letters of Iqbal to Jinnah*
- Mahmud Ahmad, Shaikh, Tr., *Pilgrimage of Eternity, (Javid Namah)*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1961.
- Nicholson, R. A., Tr., *Secrets of the Self, The, (Asrar-i Khudi)*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore.
- Niyazi, Sayyid Nazir, *Iqbal Ke Hudur*, Iqbal Academy Pakistan, Karachi, 1967.
- *Reconstruction of Religious Thought in Islam, The*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1944.
- Sen, N. B., *Punjab's Eminent Hindus*, New Book Society, Lahore, 1946.
- Sherwani, Latif Ahmad, Ed., *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977.
- Siddiqui, Rashid Ahmad, *Iqbal, Shakhssiyyat Aur Sha'iri*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977.
- Smith, W. C., *Islam in Modern History*.
- Stoddard, Lothrop, *New World of Islam, The*, Chapman & Hall, London, 1922.
- Temple, William, *Philosophy of Religion*.

محمد إقبال - جوته المشرق

الملخص

تُعرض في هذا البحث أهمية محمد إقبال في تراث الشعر العالمي، ووجهة نظره عن الشعر والشعراء، ومخالفته لوجهات نظر أفلاطون عن الفن الشعري ومقارنته بين الشعراء والأنبياء... وتعالج في البحث خاصة العلاقة بين الشعر والفلسفة في العمل الشامل لهذا الشاعر والمفكر والمجدد، ويُساق بعض الفقر من أشهر منظومات إقبال ومرآته وكذلك أسباب كتابتها، ويُقدم الجواب القصير عن السؤال: لم (وكيف) نقرأ أعمال محمد إقبال اليوم.

الكلمات الأساسية: الأدب العالمي، أفلاطون، الرومي، جوته، دانتي، طاغور، خودي

Dr. Džemal Latić, Professor

MUHAMMAD IQBAL – “GOETHE OF THE EAST”

SUMMARY

The paper presents the significance of Muhammad Iqbal in the world heritage of poetry, his views on poetry and poets, his opposing views on Plato's poetic art and comparison of poets and prophets.

It especially treats the relation between poetry and philosophy in the overall opus of the poet-philosopher-reformer, brings some clips from Iqbal's most famous poems and songs of lament, triggers their formation and gives a brief answer to the question of why (and how) to read Muhammad Iqbal today.

KEYWORDS: *world literature, Plato, Rumi, Goethe, Dante, Tagore, khudi*



Dr. Shahzad Qaiser

METAFIZIČKI TEMELJI IQBALOVE POLITIČKE MISLI

SAŽETAK

Ovaj rad bazira se uglavnom na Iqbalovom djelu *Rekonstrukcija vjerske misli u islamu*. U analizi ovog djela autor ovog eseja ističe da je Iqbal detaljno proučavao Kanta i oduševljeno percipirao trendove savremene filozofije Zapada. Iqbal je, međutim, kritički ispitao Kantove pretpostavke poricanja metafizike te ustvrdio da je religiozno iskustvo važeći oblik znanja koji ne može biti odbačen samo zato što nije stečen pomoću osjetilne percepcije. On je pri tome imao na umu da je tradicionalni svijet zadržao metafiziku i religiju kao temeljni princip znanja i bivstvovanja.

Prema mišljenju Shahzada Qaisera, metafizički princip "jedinstvo u različitosti" je ostao bitan temelj Iqbalove filozofske i političke misli koja se, u suštini, zasniva na vjerskoj metafizici uprkos očiglednim savremenim konotacijama. Čovjek mora shvatiti da se metafizičko načelo 'jedinstva u različitosti' odnosi na mnogostrukost i vraća ga natrag u izvorni princip jedinstva.

Jedan od Iqbalovih najvećih doprinosa, po Qaiseru, jeste što je pokazao da sloboda islama znači slobodu, jednakost i solidarnost svih ljudi koji žive u islamskoj državi bez rasne, kulturne ili vjerske diskriminacije.

KLJUČNE RIJEČI: *metafizika, percepcija, filozofija, Kant, jedinstvo u različitosti, država, sloboda religije*

Postoji li mogućnost da ima svijeta izvan našeg običnog svijeta? Ima li čovjek unutar samoga sebe mogućnost spoznaje, iznad svojih običnih mogućnosti, koje mu mogu dati saznanja o tom svijetu?

To su, u biti dva međusobno povezana primordijalna pitanja, s vremenom na vrijeme bezimena, koja su za sve namjere i svrhe nađena u svojim različitim formulacijama u povijesti ljudske misli i dalje će ostati takva do Sudnjega dana. Čovjek je, kroz historiju, zauzimao različite pozicije u odnosu na pitanje o konačnoj stvarnosti (Boga u vjerskom smislu) i različitih nivoa znanja.

Generalno govoreći, prvo gledište zastupaju metafizičari, vjerovjesnici, mistici, gnostici, vjerski filozofi, teisti i jedan broj filozofa religije koji tvrde da postoji Konačna stvarnost (Bog) i, istovremeno, da izvor znanja čovjeka vodi do spoznaje Konačne stvarnosti (Boga).

Drugi stav je gledište ateističkih mislilaca koji poriču Konačnu stvarnost (Boga) i negiraju bilo kakav transcendentalni izvor znanja u čovjeku. Ateizam uključuje i materijalizam, bezbožni egzistencijalizam, pozitivizam, dijalektički materijalizam, logički pozitivizam i određene oblike jezičke filozofije i postmodernizma.

Treći stav pripada naučnicima koji za pitanje Konačne stvarnosti (Boga) i mogućnosti bilo kakvog izvora znanja unutar čovjeka iznose tvrdnje da je takva stvarnost (Bog) izvan dosega nauke. Nauka se bavi vidljivim svijetom, koji se proučava na osnovu osjetilnog iskustva. Sve izvan osjetilnog svijeta ne spada u djelokrug znanosti. Svaki znanstvenik koji prekoračuje granice znanosti postaje nadrinučnik koji znanost pretvara u scijentizam.

Četvrti stav je agnostički. U najopćenitijem smislu, pojam agnosticizma znači da niko ne može znati da li postoji Konačna stvarnost (Bog) ili ne.

Kant (1724.–1804.) je prototip modernog zapadnjačkog mentaliteta u svom shvatanju epistemologije i ontologije. Njegova *Kritička filozofija* kritički ispituje način samospoznaje. On smatra da je uloga filozofije čistog razuma negativna jer ne proširuje znanje, već ga ograničava. On ograničava i sužava granice znanja. On u svojoj *Kritici čistog uma* postavlja pitanje: Je li metafizika moguća? On negira mogućnost metafizike na tvrdnji da se čisti razum bavi samo fenomenima pojavnosti, a da nema pristupa Noumenu ili stvarnosti. Pojavnost je ono što se vidi, što se čini da jeste dok je Stvarnost suština stvari u njima samima. Čovjek ima znanje o pojavama na temelju osjetilnog iskustva i razuma. Ali znanje o Noumenu

ili konačnoj stvarnosti je nemoguće. Čovjek nema takvog svojstva koje bi moglo polagati pravo na takvo znanje. Pošto je suštinu stvari-u-njima samima, koji čine Noumen, nemoguće spoznati, metafizički pokušaj sticanja znanja izvan pojavne stvarnosti je nemoguć.

Kant navodi da konačna stvarnost postoji, ali da je izvan dosega znanja. Ona se ne može spoznati pomoću čistog razuma. Čovjek nema nikakvo svojstvo koje bi mu moglo dati znanje o stvarnosti (Noumen). On pretpostavlja Noumen na razini fenomena, i shvata ga kao radnu hipotezu. To je njegova omeđena epistemologija, koja konsekventno ograničava njegovu ontologiju, i prisiljava ga da negira mogućnost metafizike. On pravi grešku ograničenja prema 'Ne-ograničenom Biću' ontološki i epistemološki ograničavanjem znanja o tome. Čisti Razum to ne može znati. Mi to ne tvrdimo. Nije li pretenciozno negirati čak i veću mogućnost znajući Stvarnost ili Apsolutno? To je arogancija, koja je karakteristična za misao modernog Zapada do današnjih vremena. Kant izbacuje konačnu stvarnost (Boga) iz vidokruga znanja, ali Ga uvodi natrag kada se radi no moralu. Bog, sloboda i besmrtnost su prikazani kao postulati praktičnog uma. Mješavina vrline i sreće, između ostalog, zahtijeva ove postulate. Kant nagađa o moralnoj svjesnosti vjere u Boga, slobodi i besmrtnosti. Takav sistem vjerovanja lišen intelektualnosti i duhovnosti prestaje imati i jotu i moralne vrijednosti. On, u svojoj krajnjoj analizi, djeluje kao mamac ili trojanski konj za krijumčarenje vulgarnosti u sakralnim prostorima.

Odvajanje modernog Zapada od drevnog svijeta pod opsjenom renesanse, reformacije i prosvjetiteljstva, između ostalog, ima u biti ograničeno znanje. Velovi znanja razmjerno su prekrili razinu bića. Mostovi između epistemologije (znanosti o znanju) i ontologije (znanosti o bitku) pretvorili su se u kamene zidove. Savremeni čovjek je postao svjestan viših oblika znanja i odgovarajućih viših nivoa postojanja. Takva zaboravnost je stvorila suptilni oblik arogancije, što je vidljivo u različitim oblicima moderne misli.

Moderna tendencija da se zapadnjačka značenja tumače u smislu Istoka stvara nerješive probleme. Radovi mnogih orijentalista, u ovom kontekstu, doveli su do nepremostivog jaza između Istoka i Zapada. Tradicionalni svijet sa svojom metafizikom, religijom, naukom, umjetnošću i humanističkim naukama ima drugačiju perspektivu od savremenog svijeta. Njihovi epistemološki i ontološki pojmovi su ukorijenjeni u njihovim izvornim oblicima i izrazito je važno razumjeti ih u njihovom pravom smislu. Treba imati na umu da je tradicionalni svijet zadržao metafiziku

i religiju kao temeljni princip i znanja i bivstvovanja. Metafizički princip "jedinstvo u različitosti" je ostao njegov bitan temelj. On je dao legitimnu slobodu naukama u perspektivi cjelovitosti. Bitno je naglasiti da je značenje riječi tradicija "ono što se prenosi" i usmeno i pismeno. Termin pokriva širok raspon tema. U svom uobičajenom smislu, tradicija obuhvata običaje, vjerovanja i konvencije naslijeđene iz prošlosti. Međutim, postoji i dublje značenje sadržano u ovom terminu, koje je zaboravljeno u savremenom svijetu. Sa istočnjačke tačke gledišta, tradicija je priključena doktrini koja pripada intelektualnom poretku. Generalno, doktrina je metafizička ili vjerska. Humanističku kulturu, napr., u suštini, karakterizira nedostatak principa. Ona negira metafizičke temelje Čovjeka. Bitno je imati na umu da, bez obzira na oblik koji je humanizam prihvatio – ateistički, evolucijski, agnostički, znanstveni i egzistencijalni – njegov cilj je da se reducira na čisto ljudske elemente i time isključi sve ono što nadilazi ljudsko. Humanizam je bio otvoren, izrazit i beskompromisan u svojoj pobuni protiv Neba. No, tradicionalne civilizacije, s druge strane, vide čovjeka kao most između Neba i zemlje.

Tradicionalni pisci u suštini razlikuju tradicionalne društvene institucije od suvremenih društvenih institucija. Raniji su 'efektivno privrženi tradicionalnoj nauci' dok su potonji autonomni. Tradicionalno razumijevanje kulturnih i društvenih institucija se kvalitativno razlikuje od modernog, a pokušaji da se oni pomiješaju stvaraju mnoge nesporazume. Mora se imati na umu da je tradicionalno društvo ne dozvoljava autonomiju različitim disciplinama, za razliku od modernog Zapada. Ono povezuje sve društvene institucije na intelektualnom principu. Politička misao, napr., nije autonomna, već je povezana sa načelima tradicionalne ili vjerske metafizike. Dakle, svi politički koncepti, uključujući i koncepte države, suvereniteta, prava, nacionalnosti, pravde, slobode, jednakosti i demokracije imaju različite konotacije u tradicionalnim i modernim društvima. Čovjek mora imati ove stvari na umu kad razmatra metafizičke temelje Iqbalove političke misli, koja se, u suštini, zasniva na vjerskoj metafizici uprkos očiglednim savremenim konotacijama.

Iqbal (1877.–1938.) je duboko proučavao njemačkog filozofa Kanta i oduševljeno percipirao suptilne trendove savremene filozofije na Zapadu. Kantovo poricanje mogućnosti metafizike i njegova izjava da je znanje stečeno kroz osjetilno iskustvo i čisti razum jedini oblik valjanog znanja značilo je da metafizičko područje, koje je bilo izvan osjetilnog svijeta, nije moglo biti poznato. To je impliciralo protjerivanjem Boga iz područja zna-

nja. To je bio veliki izazov za ljudsku misao. Iqbal je prihvatio ovaj izazov i okrenuo pitanje je li moguća metafizika pitanjem je li religija moguća. On je odgovorio potvrdno, a time i razvio svoj vlastiti filozofski sustav. On je kritički ispitao Kantove pretpostavke te naveo da je religiozno iskustvo važeći oblik znanja koji ne može biti odbačen samo zato što nije mogao biti praćen unatrag pomoću osjetilne percepcije. Iqbal, u kontradikciji prema Kantu, shvata znanje temeljem ideja, osjećaja, riječi i djela. Njihova vrijednost se sastojala u njihovoj povezanosti sa znanjem.

On kaže:

“Zaista, s obzirom na svoju funkciju, religija ima veću potrebu racionalnog utemeljenja svojih krajnjih principa nego, čak, dogme znanosti. Znanost može ignorirati racionalnu metafiziku, a ona je to činila i do sada. Vjera teško može priuštiti da ignorira potragu za pomirenjem opozicije iskustva i opravdanosti uvjeta u kojima se čovječanstvo nalazi. ... Dok pokušava suditi o religiji, filozofija ne može dati religiji inferiorno mjesto među svojim podacima. Religija nije odjel afera, to nije ni sama misao, niti puki osjećaj, niti sama radnja; to je cjelokupan izraz cijelog čovjeka. Dakle, u procjeni religije, filozofija mora prepoznati središnji položaj religije, i nema drugog izbora nego priznati ga kao nešto što je žarište u procesu refleksivne sinteze”.¹

On je dao političku viziju nezavisne muslimanske suverene države bazirane na vjerskim načelima islama, što je dovelo do stvaranja Pakistana. Jedan od njegovih najvećih doprinosa je što je pokazao da sloboda islama znači slobodu, jednakost i solidarnost svih ljudi koji žive u islamskoj državi bez rasne, kulturne ili vjerske diskriminacije. Jedan od njegovih glavnih političkih koncepata duhovne demokracije bio je da pokaže da duhovni princip urođenog dostojanstva čovjeka isključuje svaki oblik diskriminacije u islamskoj državi i drugdje.

Iqbal kaže:

“Neka muslimani današnjice cijene svoj položaj, rekonstruišu svoj društveni život u svjetlu krajnjih principa, i razvijaju se, uz dosad djelimično objavljene principe islama, da je duhovna demokracija krajnji cilj islama.”²

¹ Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Sheikh Muhammad Ashaf, Lahore, 1965, str. 2.

² Ibid., str. 142.

Iqbal, kao što smo vidjeli, ne predstavlja puku političku filozofiju, ali temelji svoju političku misao u prirodi ili zakonu stvari. Materijalni svijet je disperzivan, a politički život po svojoj naravi je djeljiv. Ne može biti trajanog i podnošljivog jedinstva unutar svijeta mnoštva osim ako se načelo jedinstva smatra nezavisnim o tome mnoštvu. Čovjek mora shvatiti da se metafizičko načelo 'jedinstva u različitosti' odnosi na mnogostrukost i vraća ga natrag u izvorni princip jedinstva. Jedinstvo je vertikalni koncept za razliku od mnoštva, koje je vodoravno. Suvremena politička misao sama sebe lišava metafizičkog načela jedinstva i stvara različite znakove jedinstva, čime konačno dokazuje da je prolazna. Postoje samostalni i nezavisni politički sistemi, koji su, uprkos određenim sličnostima, zapleteni u mnoštvu bez ikakvog pojma o jedinstvu. To je dovelo u našim sadašnjim stoljećima do razornih revolucija i političkih pritisaka takve moći nečuvene u povijesti čovječanstva.

Iqbal predstavlja vjerski princip tevhida (jednosti Boga), koji pruža i dinamički jamči jedinstvo čovječanstva. Jedinstvo svijeta izvire iz jednosti Boga. Čovjek u svojoj pokornosti Bogu je, u suštini, u skladu sa svojim vlastitim višim ja. On nije podređen čovjeku i svome razgraničenju na misli i djela. On je spašen od političke eksploatacije u različitim oblicima. Njegov politički život se ne zalaže za interesne skupine niti za bilo kakve klasne interese. Tako njegova politička aktivnost dobija duhovno značenje.

On kaže:

"Nova kultura pronalazi temelj svjetskog jedinstva u principu *tevhida*. Islam, kao državno uređenje, samo je praktično sredstvo da se ovo načelo učini živim faktorom u intelektualnom i emocionalnom životu čovječanstva. To zahtijeva odanost Bogu, a ne prijestolju. A budući da je Bog krajnji duhovni temelj cjelokupnog života, odanost Bogu virtualno prelazi u čovjekovu odanost svojoj idealnoj prirodi".³

Islamski koncept države sastoji se u realizaciji principa *tevhida* (jednosti Boga) u raznim političkim institucijama za zaštitu političke slobode, načela jednakosti i integriranog društva. Uspjeh takve organizacije leži u savršenoj realizaciji Božije jednosti. Islamska država može biti nazvana teokratskom isključivo u tom smislu. To isključuje svaki oblik despotizma ili nepogrešivosti bilo vladara ili državne institucije. To nije ni pravilo klera, niti vladavina bilo kakve nebeske klase. Pojmu 'božansko pravo kraljeva'

³ Ibid., str. 117.

nema mjesta u političkom sistemu islama. Islamska politička misao je očišćena od svih tih nepravilnosti koje zaokupljaju interese različitih klasa.

Iqbal kaže:

“Suština *tevhida* kao radne ideje jeste ravnopravnost, solidarnost i sloboda. Država, sa islamske tačke gledišta, jeste poduhvat da se ovi idealni principi transformišu u snagu u prostoru i vremenu i težnja da se ostvare u određenoj društvenoj organizaciji. I samo u tom smislu islamska država je teokratska, a ne u smislu da njome vlada Božiji predstavnik na zemlji koji uvijek može izraziti svoju despotsku volju iza svoje pretpostavljene nepogrješivosti”.⁴

Iqbalova univerzalna poruka koja obuhvata i političku aktivnost je suština. On je mišljenja da je spoljašnjost lišena unutarnjosti, tj. suštine, glavni krivac za suvremene nevolje. Čovjekov asimetrični rast racionalizma u njemu samom presjekao je vezu sa njegovim unutarnjim rezervom. To je također dovelo do antagonističkih kontradikcija u sferama njegovog ekonomskog i političkog djelovanja. Čovjek se prestao skladno razvijati, što je rezultiralo otuđenjem pojedinca od društva.

On kaže:

“Dakle, u potpunosti zasjenjen rezultatima svoje intelektualne aktivnosti, moderni čovjek je prestao živjeti punim duhovnim životom, tj. iznutra. U domenu misli, on živi u otvorenom sukobu sa samim sobom, a u domenu privrednog i političkog života, on živi u otvoreni sukob s drugima. On ne može kontrolirati svoj okrutni egoizam, a njegova beskonačna glad za profitom, koja postupno ubija sve ono uzvišenije u njemu, ne donosi mu ništa osim životnog umora. Apsorbiran u “činjenici”, tj. u optičkom izvoru osjetila, on je u potpunosti odsječen od neizmjerne dubine vlastitoga bića. U svjetlu njegovoga sistematskog materijalizma napokon je stigao do paralize energije koju je Huxley predosjetio i oplakivao”.⁵

Materijalističko poimanje univerzuma ne daje duhovnu osnovu za emancipaciju pojedinca ili razvoj društva. Svijet mora shvatiti prije ili kasnije da je načelo duhovnosti ono koje daje čvrst temelj za svjetsko jedinstvo. Načelo duhovnosti je bitan osnov čovječanstva.

⁴ Ibid., str. 122.,123.

⁵ Ibid., str. 148.

Iqbal kaže:

“Čovječanstvu su potrebne tri stvari danas: duhovna interpretacija svemira, duhovna emancipacija pojedinca i osnovna načela univerzalnog smisla koja bi oblikovala evoluciju ljudskog društva na duhovnom nivou.”⁶

On želi da se pojedinac i društvo razvijaju na duhovnom nivou. Ovdje je bitno istaknuti da Iqbalova poruka duhovnosti nije upućena samo savremenom Zapadu, već je jednako primjenljiva i na one zagovornike religije koji pod opsjenom modernizma podrivaju i samo načelo duhovnosti, što je srž njihovih religija. Vjerski pogledi lišeni duhovnosti postaju beživotni. Većina modernih pokreta u svijetu islama u obliku religioznosti (ritualizam, racionalizam i militantni aktivizam) postaju oprečni sufijskoj tradiciji islama. Iqbal ne cijeni negaciju uloge duhovnosti na temelju činjenice da je ideja o konačnosti poslanstva ne ostavlja prostor za naknadne duhovnosti.

On kaže:

“Ideja, međutim, ne znači da je mističko iskustvo, koje se kvalitativno ne razlikuje od iskustava vjerovjesnika, sada prestalo postojati kao vitalna stvar. Doista Kur’an gleda na *anfus* (duše) i *afak* (horizonti) kao izvore znanja. Bog otkriva Svoje znakove u unutarnjem i vanjskom iskustvu, a dužnost je čovjekova da procijeni doprinos znanju u svim aspektima iskustva. Ideja konačnosti, dakle, ne bi trebala biti shvaćena kao sugestija da je Konačna sudbina života potpuna zamjena emocija razumom. Takva stvar nije ni moguća niti poželjna.”⁷

Duhovnost nije jedini aspekt života, ali ona je sve-obuhvatna. Ona uključuje i vrijeme u svoj univerzalni domen. To je integracija vremenaskog i vječnog. Država određuje čovjeka u svjetlu Božanskog. Tu u osnovi nema dihotomije između materijalnog i duhovnog. Materijalno postaje neprikosnoveno na temelju duhovnog.

On kaže:

“Konačna stvarnost je, prema Kur’anu, duhovna, a njen život se sastoji od temporalnih aktivnosti. Duh pronalazi svoje mogućnosti u sferi fizičkog, materijalnog, sekularnog. Sve što je sekularno je, dakle, sveto je u korijenu svog bića. Najveća usluga koju je moderna misao učinila islamu, a zapravo svim religija-

⁶ Ibid., str. 142.

⁷ Ibid., str. 101.

ma, sastoji u kritici onoga što mi zovemo materijalno ili fizičko – kritici koja otkriva da samo materijalno nema supstance dok ne otkrijemo da je ona ukorijenjena u duhovnom. Ne postoji takva stvar kao što je profani svijet. Sva ta beskrajnost materije predstavlja okvir za samoostvarenje duha. Sve je sveta zemlja. Kao što Poslanik tako lijepo kaže: ‘Cijela ova zemlja je džamija.’ Država je, prema islamu, samo nastojanje da se ostvari duhovno u ljudskoj organizaciji “.⁸

Islamska politička misao ne predviđa rascjep između Crkve i države kao što se dogodilo u europskom svijetu. Temelj muslimanskog političkog poretka integrira sve aspekte života u jednu cjelinu. Duhovnost prožima sve svoje aktivnosti.

Iqbal kaže:

“Nema sumnje, Kur’an postavlja nekoliko općih načela i pravila pravne prirode, a posebno u vezi s porodicom – koja je ultimativni osnov društvenog života. Ali zašto su ta pravila data kao dio otkrovenja čiji je krajnji cilj čovjekov viši život? Odgovor na ovo pitanje dat je od strane povijesti kršćanstva koje se pojavilo kao reakcija protiv moćnog duha zakonitosti oličenog u judaizmu. Postavljanjem ideala druge-svjetovnosti, ono je, nema sumnje, uspjelo u produhovljenju života, ali njegov individualizam nije mogao vidjeti nikakvu duhovnu vrijednost u složenosti ljudskih društvenih odnosa. ...Kur’an smatra da je potrebno da se ujedine religija i država, etika i politika, što je dato u jednoj objavi umnogome na isti način kao što i Platon čini u svojoj *Republici*.”⁹

On dalje kaže:

“Velika poenta kršćanstva je u traganju za nezavisnim sadržajem duhovnog života koji, prema shvatanju njegovog osnivača, može biti uzdignut ne eksternim snagama koje su izvan duše čovjekove, nego otkrovenjem novog svijeta u samoj duši čovjekovoj. Islam se u potpunosti slaže sa ovim pogledom, ali ga nadopunjuje dubljim shvatanjem da iluminacija tog tako otkrivenog novog svijeta nije nešto strano materijalnom svijetu već da se oni ne-
prestanu prožimaju.”¹⁰

⁸ Ibid., str. 123.

⁹ Ibid., str. 132.

¹⁰ Ibid., str. 107.

Islam predstavlja dinamički pogled na univerzum. On ne prihvata krvno srodstvo kao osnovu ljudskog zajedništva. Samo čovjekova veza sa Nebom može pružiti puni oslonac na zemlji. On kaže:

“Kao kulturni pokret, islam odbacuje stari statički pogled na univerzum i postiže jedan dinamični pogled. Kao emocionalni sistem unifikacije, on priznaje vrijednosti pojedinca kao takvog, a odbacuje krvno srodstvo kao osnov za ljudsko jedinstvo. Krvno srodstvo je korijenje koje nas veže za zemlju. Potraga za čistim psihološkim osnovama ljudskog jedinstva postaje moguća samo sa prihvatanjem načela da je cjelokupni ljudski život u osnovi duhovnoga karaktera. Takva percepcija stvara nova uvjerenja bez ikakvih ceremonijala potrebnih za njihovo održavanje i omogućava čovjeku da se emancipuje od zemlje. Kršćanstvo, koje se prvobitno pojavilo kao monaški red, Konstantin je pokušao da nametne kao sistem unifikacije. Neuspjeh toga pokušaja doveo je do toga da se imperator Julijan vratio starim bogovima Rima kojima je pokušao dati filozofsku interpretaciju.”¹¹

Islam predlaže unikatni koncept nacionalnosti koji suštinski karakteriše muslimansku zajednicu. On se kvalitativno razlikuje od zapadnjačkih poimanja. On se ne bazira na krvnom srodstvu, jeziku, teritoriji ili ekonomskim interesima. To je više jedan apstraktni koncept koji prevazilazi vezanost za zemlju. To je koncept nacionalnosti koji ne pravi nikakvu opstrukciju na putu postizanja harmonije između različitih nacija već, naprotiv, teži postizanju univerzalnog bratstva među ljudima. Iqbal kaže:

“Suštinska razlika između muslimanske zajednice i drugih zajednica u svijetu sastoji se u našem posebnom shvatanju nacionalnosti. Ni jedinstvo jezika, niti zemlja, niti ekonomski interesi nisu osnovni principi naše nacionalnosti. To zato što mi svi vjerujemo u jedan određeni univerzum i participiramo u istoj historijskoj tradiciji kojoj pripadamo, društvu koje je formirao Božiji Poslanik. Islam odbacuje sva materijalna ograničenja i bazira svoju ideju nacionalnosti na potpuno apstraktnoj ideji objektiviziranoj na jednoj potencijalno rastućoj grupi konkretnih pojedinaca. Njegovi životni principi ne zavise od karaktera ili genija pojedinih ljudi; u svojoj suštini, on je neograničen vremenom i prostorom.”¹²

¹¹ Ibid., str. 116.

¹² Latif Ahmed Sherwani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Academy, Pakistan, Lahore, 2009. str. 121.

On dalje kaže:

“Jedno pravo i živo jedinstvo ... stvarno se manifestuje u mnoštvu slobodnih nezavisnih pojedinaca čije su rasne razlike prevaziđene i harmonizirane ujedinjujućom vezom zajedničkih duhovnih težnji... Islam nije ni nacionalizam ni imperijalizam nego liga naroda koja gleda na vještačke granice i rasne razlike jedino kao na prednosti i reference, a ne kao faktore ograničavanja društvenih horizonata svojih članova.”¹³

Islam daje okvir koji ne predstavlja određena ograničenja kao konačna već ima moć da obuhvati i objerli sve rase i nacije u jedan duhovni zagrljaj.

Iqbal kaže:

“Islamski zakoni ne priznaju očigledne prirodne razlike rasa niti historijske razlike nacija. Politički ideal islama sastoji se u težnji za kreacijom jednog naroda rođenog u slobodnoj fuziji svih rasa i nacionalnosti. Nacionalnost, prema islamu, nije najviši stepen političkog razvoja; jer glavni principi zakona islama baziraju se na ljudskoj prirodi, a ne na posebnostima pojedinih naroda. Unutrašnja kohezija takve nacije sastojala bi se ne od etničkog i geografskog jedinstva, niti jedinstva jezika i društvene tradicije, već od jedinstva religijskih i političkih ideala...”¹⁴

Iqbal je imao oštru percepciju modernih političkih snaga, koje su se oblikovale u njegovom vremenu. On je vidio moderni Zapad opijenim vlastitom moći koju je upražnjavao na različitim nemoćnim narodima i društvima pod očaravajućim političkim sloganima. On je neprestano ponavljao duhovne osnove političkog djelovanja. On je upozorio čovječanstvo ovim jasnim i snažnim riječima:

“Zapamtite, čovjek se može održati na zemlji samo ako poštuje ljudski rod, a ovaj svijet će ostati poprište okrutnih životinja grabljivica sve dok obrazovne vlasti cijeloga Svijeta ne budu usadile u svakom čovjeku osjećaj poštovanja ljudskog roda. Zar ne vidite da se narod Španije, mada ima isto rasno porijeklo, istu nacionalnost, isti jezik i religiju, kolje između sebe i uništava svoju kulturu i civilizaciju svojim rukama samo na temelju njihovih

¹³ Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Sheikh Muhammad Ashaf, Lahore, 1965, str.126.

¹⁴ Latif Ahmed Sherwani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Academy, Pakistan, Lahore, 2009. str. 299.,300.

ekonomskih razlika? Ovaj slučaj jasno pokazuje da nacionalno jedinstvo nije trajna snaga. Samo je jedno jedinstvo pouzdano, a to jedinstvo je bratstvo ljudi, koje je iznad rase, nacije, boje i jezika. Sve dotle dok ova demokracija, ovaj odvratni i bezbožni nacionalizam i ovaj degradirani imperijalizam ne budu skršeni, sve dotle dok ljudi svojim djelovanjem ne pokažu da vjeruju da je svijet Božija porodica, sve dok rasne razlike, razlike u boji kože i geografske nacije ne budu potpuno odbačene, oni neće biti u mogućnosti da vode jedan sretan i potpun život, a divne ideje o slobodi, bratstvu i jedinstvu neće se nikada ostvariti.”¹⁵

On kaže:

“Vizija bez moći donosi moralno uzdignuće, ali ne može stvoriti trajnu kulturu. Snaga bez vizije postaje destruktivna i nehumana. Obje se moraju kombinovati da bi se ostvarila ekspanzija duhovnosti čovječanstva.”¹⁶

Iqbal vizualizira zdrave integracije i promjene u životu pojedinca i društva. On smatra da su promašaji Evrope u političkim i društvenim naukama posljedica pukog nastojanja da se po svaku cijenu izvrše promjene, ali i posljedica krutosti tumača islama koji su u posljednjih nekoliko stoljeća odbijali bilo kakve promjene braneći to principom trajnosti islamskih načela. On kaže:

“Konačna duhovna osnova cjelokupnog života je, prema islamu, sjevremenska i ona se ukazuje u mnoštvu promjena. Društvo koje se bazira na takvoj koncepciji Stvarnosti mora u sebi pomiriti kategorije trajnosti i promjena. Mora imati sjevremenske principe da bi regulisalo svoj kolektivni život, jer to sjevremensko daje nam oslonac za trajne promjene. Ali kada se vječni principi koji su, prema Kur'anu, jedan od “najvećih” Božijih znakova, shvate kao faktori isključenja svih mogućih promjena oni tada nastoje da imobiliziraju i ono što je suštinski mobilno u svojoj naravi.”¹⁷

Iqbal je najbolji u razumijevanju uloge trajnosti i promjene u političkom životu. On odbacuje političku viziju trajnosti i integriše je sa stvarnim potrebama za promjenom. Političke strukture i ustanove, uključujući zakonodavstvo, izvršnu vlast i sudstvo, shvaćene su kao osnovne smjerni-

¹⁵ Ibid., str. 299., 300

¹⁶ Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Sheikh Muhammad Ashaf, Lahore, 1965, str.73.

¹⁷ Ibid., str. 117.

ce koje Kur'an daje. Međutim, on ostaje otvoren za univerzalne elemente svjetske političke mudrosti i usvaja ova politička gledišta u razvoju svoje političke misli. Princip političke slobode, napr., univerzalan je i permanentan, ali struktura i instrumenti njegove primjene variraju prema promjenljivim faktorima određenog društva. Demokracija je jedan od njenih izraza, ali to je ograničen koncept koji ne izražava političku slobodu u njenoj punoći. On kaže da je demokracija takav oblik vladavine u kojem se ljudi prebrojavaju, ali se ne vrjednuju. Njegova kritika demokracije i drugih političkih izraza pokazuje nedostatke ovih političkih koncepata iz metafizičke, religiozne i duhovne perspektive.

Iqbal je proučavao politički razvoj u muslimanskom svijetu svoga vremena sa posebnim osvrtom na Tursku koja je ukinula Hilafet na putu ka modernizaciji. On je proučio različite trendove koji su se pojavili u toj zemlji. On je kritički pomno ispitao nacionalističku teoriju države koju je predlagala grupa Turaka koji su željeli razdvajanje religije i politike. Iqbal je ukazao na zablude takvih težnji koji su bili koje su odbacivale jedinstvo religije i politike. On kaže:

“Istina je da su turski nacionalisti prihvatili ideju separacije crkve od države iz historije evropskih političkih ideja. Primitivno kršćanstvo osnovano je ne kao politička ili građanska organizacija nego kao monaški red u profanom svijetu, koji nije imao ništa zajedničko sa građanskim idejama, i bilo je odano rimskim vlastima u svim pitanjima. A kada bi država postala kršćanska dolazilo bi do sukoba između crkve i države kao različitih centara moći sa nepomirljivim razlikama među njima. Takve stvari se nikada ne bi mogle dogoditi u islamu; jer islam je od samog početka bio građansko društvo, prihativši iz Kur'ana set jednostavnih pravnih principa koji su, kao i dvanaest ploča Rimljana, nosili, kao što je iskustveno dokazano, velike potencijale širenja i razvoja njegovim tumačenjem. Nacionalistička teorija države je, stoga, pogrešna utoliko što sugerira dualizam koji ne postoji u islamu.”¹⁸

On propituje Veliku narodnu skupštinu Turske u izvršenju snage *Idžtihāda* u odnosu na instituciju Hilafeta. On potpuno podržava ideju zamjene Hilafeta republičkim oblikom vladavine. On kaže:

“Prema sunitskom zakonu, postavljenje jednog imama ili halife je apsolutno nužno. Prvo pitanje koje se javlja u vezi sa ovim jeste:

¹⁸ Ibid., str. 123.

Treba li halifat predati samo jednoj osobi? Turski idžtihad je da se, prema duhu islama, halifat ili imamat može povjeriti jednom tijelu od više osoba ili izabranoj skupštini. Lično mislim da je turski stav sasvim opravdan. Teško bi se moglo polemisati o tome. Republikanski oblik vladavine je potpuno konzistentan sa duhom islama, ali je također postao potreba u pogledu novih snaga koje su se pojavile u svijetu islama.”¹⁹

Iqbal pozdravlja liberalne ideje u svijetu islama. On podržava političke i društvene reforme u Turskoj njegovog vremena. Međutim, on upozorava Turke kako ne bi u svojoj revnosti prešli granice ograničene religijom. Oni moraju ostati u dosluhu sa islamom, koji integrira permanentne i promjenljive elemente političkog života. Njegovo upozorenje je podjednako primjenljivo i na nedavne fenomene arapskog proljeća. On kaže:

“Mi srdačno podržavamo liberalni pokret u modernom islamu, ali također mora primijetiti da pojava liberalnih ideja u islamu stvara najkritičniji moment u historiji islama. Liberalizam ima tendenciju da djeluje kao sila dezintegracije, a ideja rase, koja se izgleda pojavljuje u modernom islamu sa većom snagom nego ikada, može konačno izbrisati široki humani stav koji su muslimanski narodi usisali iz svoje religije. Čak, naši religijski i politički reformatori u svom zanosu za liberalizmom mogu prekoračiti prave granice reforme u odsustvu provjere svoga mladalačkog zanosu. Mi danas prolazimo kroz jedan period sličan protestantskoj revoluciji u Europi, i lekcija koju smo naučili od uspona i pada luteranskog pokreta ne bi smjela biti zanemarena. Pažljivo iščitavanje historije pokazuje da je reformacija bila u suštini politički pokret, a da je rezultat toga u Europi bila postepena zamjena kršćanske etike nacionalnim etikama. Rezultat ovih tendencija vidjeli smo svojim očima u Prvom svjetskom ratu koji je, daleko od stvaranja neke radne sinteze dvaju suprotstavljenih etičkih sistema, situaciju u Europi učinio još netolerantnijom. Dužnost je muslimanskih lidera danas da shvate pravo značenje onoga što se dogodilo u Europi, a onda da krenu naprijed sa samokontrolom i čistim unutrašnjim osjećajem za konačne ciljeve islama kao društvene teorije i prakse.”²⁰

¹⁹ Ibid., str. 124., 125.

²⁰ Ibid., str.

الأسس الميتافيزيقية لفكر إقبال السياسي

الملخص

يعتمد هذا البحث في الغالب على كتاب إقبال «تجديد الفكر الديني في الإسلام». وفي تحليل ذلك الكتاب يؤكد مؤلف هذا البحث على أن إقبال كان يدرس كانت بالتفاصيل ويتبنى اتجاهات فلسفة الغرب الحديثة بحماسة. لكن درس إقبال بطريقة انتقادية شروط كانت لنفي ما وراء الطبيعة وأكد على أن التجربة الدينية نوع العلم النافذ لا يمكن رفضه لمجرد كونه غير مكتسب عن طريق الإدراك الحسي. وكان بخاطره حينذاك أن العالم التقليدي احتفظ بما وراء الطبيعة والدين مبدأ أساسيا للعلم والكون.

وفي رأي شاهزاد كايزر ظلّ المبدأ الميتافيزيقي «الوحدة في الاختلاف» أساسا هاما لفكر إقبال الفلسفي والسياسي الذي في الحقيقة يعتمد على الميتافيزيكا الدينية رغم الدلالات الحديثة البينة. ويجب على الإنسان أن يفهم أن المبدأ الميتافيزيقي «الوحدة في الاختلاف» يتعلق بالتعدد ويعيده إلى مبدأ الوحدة الأصلي.

ومن أهم مساهمات إقبال، حسب كايزر، أنه أشار إلى أن حرية الإسلام تعني حرية ومساواة وتضامن جميع الناس الذين يعيشون في الدولة الإسلامية، دون التمييز العنصري والثقافي والديني.

الكلمات الأساسية: ما وراء الطبيعة، الإدراك الحسي، الفلسفة، كانت، إقبال، الوحدة في الاختلاف، الدولة، حرية الدين

Dr. Shahzad Qaiser

THE METAPHYSICAL FOUNDATIONS OF ALLAMA IQBAL'S POLITICAL THOUGHT

SUMMARY

This paper is mainly based on Iqbal's *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. In the analysis of the work the author of this essay points out that Iqbal thoroughly studied Kant and enthusiastically perceived trends in contemporary philosophy of the West. Iqbal, however, critically examined Kant's denial of metaphysical assumptions and asserted that religious experience is a valid form of knowledge that cannot be rejected just because it is not acquired through sense-perception. He thereby had in mind that the traditional world kept metaphysics and religion as fundamental principles of knowledge and being.

In the opinion of Shahzad Qaiser metaphysical principle of "unity in diversity" has remained an essential foundation of Iqbal's philosophical and political thought, which is, in essence, based on religious metaphysics despite the obvious contemporary connotations. One has to realize that the metaphysical principle of 'unity in diversity' refers to the multiplicity and returns it back to the original principle of unity.

According to Qaiser, one of the greatest Iqbal's contributions is that he has demonstrated that the freedom of Islam means freedom, equality and solidarity of all people who live in the Islamic state with no racial, cultural or religious discrimination.

KEYWORDS: *metaphysics, perception, philosophy, Kant, Iqbal, unity in diversity, states, freedom of religion*

Dr. Almir Fatić, docent

ALLAME MUHAMMED IKBAL KAO KOMENTATOR KUR'ANA

SAŽETAK

Na početku rada autor iznosi hipotezu o tome da je Muhammed Ikbal bio i komentator Kur'ana na jedan poseban, netradicionalan način. Prije postupka dokazivanja te hipoteze u tekstu se ukratko elaborira Ikbalov odnos prema Kur'anu te iznose neki Ikbalovi pogledi o Kur'anu. U središnjem dijelu rada navode se dokazi iz Ikbalove poezije i proze koji dokazuju postavljenu hipotezu. Na kraju, autor izlaže svoje zaključne misli.

KLJUČNE RIJEČI: *Ikbal, Kur'an, komenta(to)r Kur'ana, tumačenje, poezija, filozofija*

Uvod

Muhammed Ikbal, poznat i kao Allame Ikbal (1877.-1938.), planetarno se promatra, izučava i poštuje prvenstveno kao veliki muslimanski pjesnik i filozof. U nekim dijelovima Svijeta, npr. u južnoj Aziji te na govornom području urdu jezika, Allame Ikbal se oslovljava i časti slijedećim naslovima: *Shair-e-mashriq* (Pjesnik Istoka), *Muffakir-e-Pakistan* (Mislilac Pakistana) i *Hakeem-ul-Ummat* (Mudrac Ummeta). U Iranu i Afganistanu poznat je, pak, kao *Iqbāl-e Lāhorī* (Ikbal od Lahora) i posebno je cijenjen, razumljivo, zbog svojih djela ne perzijskome jeziku. Na koncu, u svome Pakistanu, Vlada ove zemlje službeno ga imenuje "nacionalnim pjesničkom", a njegov rođendan (*Yōm-e Welādat-e Muhammad Iqbāl* ili *Iqbal Day*) državni je praznik u Pakistanu.

Dakle, Allame Ikbala najprije se percipira i proučava kao “pjesnika islama” te kao “muslimanskog filozofskog mislioca modernog doba”. Znači li ovo, onda, da o Allame Ikbalu ne možemo govoriti i kao o komentatoru Kur’ana (*mufessiru l-Qur’an*), odn. je li Allame Ikbal bio i komentator Kur’ana? Naravno, u klasičnom ili tradicionalnom smislu te riječi, Allame Ikbal nije bio *mufessir* (zato ga tradicionalni muslimanski učenjaci njegove zemlje, Pakistana, kao i drugih zemalja, nisu prepoznali kao autoriteta za tumačenje Kur’ana), ali ako ovom klasičnom terminološkom pojmu damo šire značenje i tumačenje, onda Allame Ikbal jeste i to bio, *na svoj i osoben način*: pjesnički (mistički) i filozofski, a uz to još na moderan, racionalistički način.

Budući da nema sumnje u to da je Kur’an primaran izvor Ikbalovog filozofskog mišljenja i pjesničke inspiracije, otuda se cjelokupno Ikbalovo mišljenje može promatrati kao jedinstven komentar Kur’an. Dodatni, ali isto tako snažni argument u tom smislu jeste i činjenica da se cjelokupno Ikbalovo mišljenje i pjevanje usredsređuje na centralno kur’ansko učenje – učenje *tewhida* – i njegovo svestrano i dubokoumno *komentiranje*.

Hipotezu da je Ikbal bio i komentator Kur’ana u gore navedenom smislu (a prema Khwaja Abdul Rashidu, Ikbal je to primarno, “ali je to mali broj ljudi shvatio”) nije teško dokazati. No, ovaj rad nema ambiciju da ponudi cjelovitu argumentaciju za navedenu hipotezu, već samo da na nju načelno ukaže, odn. da ponudi nekoliko ilustrativnih primjera i činjenica njoj u prilog, a prije toga osvrnut ćemo se, ukratko, na Ikbalov odnos prema Kur’anu te iznijeti neke Ikbalove poglede o Kur’anu.

Ikbalov odnos prema Kur’anu

حرف اور اریب نے تبدیل نے!
آیہ اش شرمند تاویل نے!

Nema sumnje oko značenja njegovih riječi, koje izmijenjene ne mogu biti, niti je dopušteno njegove ajete pogrešno tumačiti!

Ovim stihom Ikbal je, zapravo, pjesnički transponirao ono što Kur’an sâm za sebe tvrdi: *Zaista Mi objavljujemo Opomenu [Kur’an] i Mi ćemo je, zaista, čuvati;*¹ *Ne dolazi joj laž ni s prednje ni sa zadnje strane njezine.*

¹ Al-Hidžr, 9.

*Objavljivanje je od Mudroga i hvale Dostojnog.*² Iz ovoga proizlazi da je Ikbal "čvrsto vjerovao da je Kur'an kao posljednja objavljena Knjiga morala biti zaštićena od bilo kakve izmjene. Njegovo gorljivo uvjerenje bilo je to da je Kur'an vječna mudrost za uputu čovjeka do Vječnosti i otuda je svaka njegova riječ – živa riječ".³

Tu "vječnu mudrost" i "živu riječ" čovjek treba, prema Allame Ikbalu, što više čitati/učiti pa makar i ne razumio njezina značenja. Ovaj Allame Ikbalov stav otkrivamo u njegovim slijedećim riječima: "Kur'an se treba čitati svestrano da bi se stupilo u vezu sa Muhammedovim srcem (*muhammadī nisbat*). Da bi se proizveo ovaj muhammedanski odnos, nužno se ne podrazumijeva da značenje Kur'ana bude savršeno jasno. Dovoljno je čitati Kur'an čistim posvećenjem i iskrenošću srca".⁴

Na temelju ovoga zaključujemo da Allame Ikbal – kao, uostalom, i svaki musliman – vjeruje u blagoslov, bereket ili *ruhanijet* (Ferid Vedž-di) Kur'ana i njegovih riječi, tj. na vidljivi i nevidljivi blagoslovljeni utjecaj Kur'ana na ljudsko srce i ljudsku dušu. Anegdota koju prenosi profesor Rashid Ahmad Siddiqui dostatno svjedoči o Ikbalovom vjerovanju u *bereket/ruhanijet* kur'anskih riječi. Naime, ovaj profesor piše:

Ikbal je veoma volio sir Rossa Masooda, kao i ovaj njega. Također i supruga Rossa Masooda imala je veliko poštovanje prema Ikbalu i starala se za njegovo zdravlje. Gospođa Masood bila je trudna. Ikbal je odredio kariju (učača Kur'ana) koji će gospođi milozvučnim glasom učiti Kur'an svaki dan izjutra u trajanju od pola sata. Ikbal je vjerovao da bi tokom trudnoće za dijete bila velika korist ako njegova majka sluša melodiozno učenje Kur'ana.⁵

No, zar sâm Kur'an za sebe ne kaže da je on Svjetlo i Bereket, npr.: *O, ljudi! Već vam je došao dokaz od Gospodara vašeg i Mi smo vam objavili Svjetlost Jasnu (nuren mubina);⁶ A ova Knjiga, koju objavljujemo, blagoslovljena je (mubarek)...⁷ Naravno, Allame Ikbal je to znao i tako se i odnosio prema Blagoslovljenoj riječi – Kur'anu.*

² Fussilat, 42.

³ Muhamad Munawwar, *Iqbal and the words of the Qur'an*, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct85/4.htm>.

⁴ Nav. prema: Annemarie Schimmel, *Džibrilovo krilo*, s engleskog preveo Enes Karić, El-Kalem & Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2013, 306.

⁵ Nav. prema: Munawwar, *Iqbal and the words of the Qur'an*.

⁶ An-Nisa', 174.

⁷ Al-An'am, 92.

Kada je riječ o Allame Ikbalovom odnosu prema Kur'anu, njegovi biografi redovno navode jedan događaj iz njegovog djetinjstva. Naime, kad je Ikbal kao dječak jednoga dana učio Kur'an, njegov otac (Nur Muhammed) je ušao u njegovu sobu i, ugledavši ga kako uči Kur'an, rekao mu: "Sine, moraš učiti/proučavati Kur'an kao da se tebi sada objavljuje!"⁸

Čini se da je očev savjet snažno utjecao na Ikbala. Allame Ikbal je imao običaj da, kako veli Ahangar, "analizira značenja i poruke Kur'ana iz dubine svoje duše". U skladu sa savjetom svoga oca, Allame Ikbal je smatrao da "nije moguće razumijeti Svetu Knjigu sve dok ona stvarno ne bude objavljena vjerniku onako kako je bila objavljena Poslaniku" –

*Ako Knjiga [Kur'an] nije objavljena tvome srcu,
tada ti ni Rāzī, ni autor Keššafa ne otvaraju bravu!*⁹

Nema sumnje u to da je Allame Ikbal živio onako kako je govorio, pisao, pjevao i umovao o Kur'anu. Teorija i praksa pomirene su u ličnosti Allame Ikbala. Mirza Dželaluddin Barriste o Ikbalu je napisao:

Uvijek je bio usredsređen na kur'anska značenja i kur'anske poruke. Kad bi učio Kur'an, razmišljao bi o svakoj riječi; kad bi klanjao, učio bi glasno Kur'an i razmišljao o kur'anskim ajetima, i nakon što bi bio impresioniran, zaplakao bi...¹⁰

Mevlana Mevdudi Ikbalov odnosu prema Kur'anu ovako doživljava:

O čemu god da je Ikbal mislio, on je mislio kroz vijuge Kur'ana; što god je gledao, gledao je kroz Kur'an. Istina i Kur'an za njega su bili jedno te isto, i u ovoj jednoj stvari on je bio toliko apsorbiran da među teozozima njegova stoljeća nisam nikad vidio bilo koju osobu koja je mogla živjeti takav život *fanā fi l-Kur'an* (utrnuća u Kur'anu) kao Muhammed Allama, doktor filozofije, advokat.¹¹

Sve nam ovo govori da je Kur'an zauzimao središnje mjesto u intelektualnom i pobožnom životu Allame Ikbala.

⁸ Dr. Ahmed Afzaal, "Iqbal's Approach to the Qur'an", u: *Muhammad Iqbal A Contemporary*, ed. Muhammad Suheyl Umar & Dr. Basit Bilal Koshul, Iqbal Academy Pokistan, Lahore, 2008, 9; Schimmel, *Džibrilovo krilo*, 304.

⁹ Nav. prema: Schimmel, *Džibrilovo krilo*, 309.

¹⁰ Muhammad Altaf Hassan Ahangar, *Iqbal and Qur'an: A legal perspective*, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct94/1.htm>.

¹¹ Schimmel, *Džibrilovo krilo*, 305.

Iqbalovi pogledi o Kur'anu

Znakovito je, i ne slučajno, da prvu rečenicu uvoda u svoje najvažnije djelo *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Obnova vjerske misli u islamu) Allame Iqbal započinje Kur'anom: "Kur'an je Knjiga koja naglasak stavlja na 'čin' više nego na 'misao'".¹²

Prema Allame Iqbalu, glavni cilj Kur'ana je "probuditi višu svijest o njegovim mnogostrukim odnosima s Bogom i sa svemirom".¹³

Također, kada su u pitanju ciljevi islama kao vjere, Allame Iqbal je napisao: "Što se tiče mog proučavanja Kur'ana, cilj islama nije samo etička uputa čovječanstva; njegov cilj je, isto tako, postepena, ali temeljna revolucija na planu društvenog života čovječanstva".¹⁴

Allame Iqbal je vjerovao da Kur'an mijenja ne samo sudbinu pojedinca, već i narodâ i nacijâ, odnosno cijeloga čovječanstva na etičkom i društvenom planu:

Zar ne znaš:

*plam tvoga recitiranja Kur'ana čini drukčijim sudbinu života?
...mudrost Kur'an je žila kucavica ove nacije.*¹⁵

Nekoliko stranica svoje *Obnove vjerske misli*, u poglavlju "Princip kretanja u strukturi islama", Allame Iqbal, u kontekstu rasprave o izvorima islamskog prava, posvećuje isključivo Kur'anu. Allame Iqbal ovdje, između ostalog, ustvrđuje da je "osnovni izvor islamskog prava Kur'an. Međutim, Kur'an nije pravni zakonik. (...) Bez sumnje, Kur'an postavlja neke opće principe i pravila pravne prirode, specijalno vezano za porodicu – glavni temelj društvenog života. (...) Kur'an smatra potrebnim da ujedini vjeru i državu, etiku i politiku u jedinstvenu objavu, na veoma sličan način kako to Platon čini u svojoj Državi".

"Važna tačka – nastavlja Allame Iqbal – koju treba ovom prilikom istaći jeste dinamička koncepcija Kur'ana. Već sam puno diskutovao o njenom porijeklu i historiji. Očevidno je da, sa jednom takvom vizijom, Kur'an ne može biti protivan ideji evolucije. (...) Sa potpunim poznavanja-

¹² Sve navode iz ovog djela u ovom radu preuzimamo iz drugog dopunjenog i izmijenjenog bosanskog izdanja *Obnove vjerske misli* u prijevodu Mehmeda Arapčića, El-Kalem, Sarajevo, 2000, 17.

¹³ *Obnova vjerske misli*, 27.

¹⁴ Ahangar, *Iqbal and Qur'an: A legal perspective*.

¹⁵ Nav. prema: Schimmel, *Džibrilovo krilo*, 305.

njem temeljne nauke Kur'ana, moderni racionalizam trebao bi pristupiti našim postojećim institucijama".¹⁶

Allame Ikbal vjeruje u "apsolutnu konačnost" onoga što je rečeno/ objavljeno u Kur'anu. U pismu upućenom dr. Nicholsonu Allame Ikbal piše: "Kur'an nije samo knjiga metafizike, zapravo, što god je rečeno u njemu u pogledu ovog i onog svijeta, rečeno je sa apsolutnom konačnoću. Ovo je jedna druga stvar koja je povezana sa metafizičkim problemima".

Nadalje, prema Allame Ikbalu, Kur'an je "potpuna Knjiga i ona sama po sebi polaže pravo na svoju izvrsnost. Ali ono što je potrebno jeste praktična demonstracija te izvrsnosti u odnosu na ljudsku politiku, što znači da se svi važni principi koji su sadržani u njoj i ta i ta pravila mogu deducirati iz tih i takvih ajeta".

Istovremeno, Allame Ikbal je smatrao da je Kur'an "najžrtvovanija Knjiga u smislu da su se oni koji ništa ne rade zaposlili njegovim prevode-njem i komentiranjem, iako je to najosjetljivija i najodgovornija dužnost".¹⁷

Ovdje uočavamo i oštru kritički notu Allame Ikbala prema savremenim prevodiocima¹⁸ i komentatorima Kur'ana.¹⁹

¹⁶ *Obnova vjerske misli*, 193-194.

¹⁷ Nav. prema: Ahangar, *Iqbal and Qur'an: A legal perspective*.

¹⁸ U svojim odabranim prijevodima kur'anskih ajeta nalazimo da Ikbal koristi riječi koje su najprikladnije za naše vrijeme i koje su bile zanemarene u prošlosti. Bio je potpuno svjestan činjenice da je izvorni prijevod Kur'ana na perzijski od strane Shāh Walijullāha bio u skladu sa arapskim rječnikom i da je odgovarao tom vremenu, ali budući da je svijet mnogo napredovao, stavljanjem novih značenja u ove riječi ostaje se unutar značenja arapskog rječnika. Ovo iziskuje podešavanje kako bi se izbjegla konfuzija kod modernog čitaoca. I urdu prijevodi imaju isti nedostatak. Oni su samo prevodili perzijski tekst bez razmišljanja koje značenje odgovara u određenim ajetima (K.A. Rashid, *Has Iqbal's thought been distorted?*, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct75/5.htm>).

¹⁹ Ikbalovu nesmiljenu kritiku komentatora Kur'ana ali i drugih religijskih učenjaka islama nalazimo i u njegovoj poeziji kao npr.:

*Khud badalte naheen Quran ko badal dete hain
huwey kis darja faqeehane haram be taufiq*

*"Ovi ljudi ne mijenjaju sami sebe već mijenjaju Kur'an (svojim tumačenjima).
Kako su samo nesretni ovi čuvari svetoga (islama)!"*

Ili:

*Ahkam tere haq hain magar apne mufassir
taaweel se Quran ko bana sakte hain Pazhand*

*"O, Allahu, Tvoju Uputa je bez sumnje istinita, ali
naši tumači svojim tumačenjima Kur'an pretvaraju u Pazhand!"*

Iqbalovo pjevanje i mišljenje kao komentar Kur'ana

Komentiranje Kur'ana pjesništvom nije nepoznato, niti je riječ o fenomenu novijeg doba. Njega zatičemo veoma rano, zapravo, u najranijoj muslimanskoj historiji tumačenja Kur'ana pa sve do modernih vremena, odn. do danas, i to u svim metodama komentiranja ove Knjige. Ono je, tj. pjesništvo, "najljepša konstanta komentara Kur'ana" i "pokazuje koliko je u muslimana snažna tradicija tumačenja Kur'ana pjesnikovim stihovima".²⁰

Kada smo kod Iqbalova pjesništva, stvar je sasvim jasna: "Za me cilj poezije nije postići slavu i čast, već samo pokazati vjerska uvjerenja". S obzirom na uzvišeni cilj poezije, Iqbal je podiže na visok pijadestal:

*Ako li je cilj poezije – stvarati ljude,
onda je poezija nasljednica poslanstva.*

Zatim:

*Pjesnik je nalik srcu u grudima naroda;
narod bez pjesnika nalik je hrpi praha.*²¹

Iqbalova poezija, umjetnost, dakle, nije cilj sama sebi, nije tu da zabavlja ljude, "poezija kao aktivna povijest i poslanstvo koje stvara povijest – to je vrhovni cilj Iqbalove estetike", smatra Schimmmerl.²²

Autori kao što su A. Afzal, K.A. Rashid, M. A. Shamsi, M. Alam, M. Munawwar, M. A. Hassan Ahangar, S. A. Kamali, A. Schimmmerl... ponudili su u svojim radovima dostatnu argumentaciju za to da su Iqbalova poetska i prozna ostavarenja u mnogim svojim aspektima, zapravo, "direktni ili indirektni sažeci, komentari, izlaganja i objašnjenja nekih kur'anskih ajeta" (Shamsi).

Prvo što upada u oči, kada su posrijedi Iqbalova poetska ostvarenja, jesu, kako primjećuje Shamsi, da su većina njih "obojena ili prožeta kur'anskim učenjima". "Musaov udarac" (*Darb-i Kelīm*), "Perzijski psalmi" (*Zabūr-i Ajam*), "Džibrilovo krilo" (*Bāl-i Jibril*) primjeri su takvih naslova. Nadalje, "Iqbal izobilno i slobodno pozajmljuje iz kur'anske terminologije

Pazhand je Knjiga koju su sastavili sljedbenici Zaratustre i koja je, prema njihovome mišljenju, interpretacija Aveste, Zaratustrine Knjige, u koju njegovi sljedbenici unose svoja vlastita mišljenja (Mansoor Alam, Iqbal, Quran and Muslim Unity, [ttp://www.tolueislam.org/Bazm/Mansoor/MA_iqbal_quran_and_muslim_unity.htm](http://www.tolueislam.org/Bazm/Mansoor/MA_iqbal_quran_and_muslim_unity.htm)).

²⁰ Enes Karić, *Kako tumačiti Kur'an*, Tugra, Sarajevo, 2005, 269, 283; šire v. poglavlje ove knjige pod naslovom: "Pjesništvo komentara Kur'ana", 269-283.

²¹ Schimmmerl, *Džibrilovo krilo*, 71.

²² Šire v. *Džibrilovo krilo*, poglavlje "Estetska strana Iqbalova djela", 101-115.

i kur'anskih kazivanja u kovanju svojih vlastitih riječi, fraza, poređenja i simbola". "Muhammedova lampa", "iskre Oca plamena", "Israfilova truba", "Musaov štap", "Musa, Faraon i Sinaj", "stih Univerzuma", "Knjiga sudbine", "Pero", "Azerovi idoli", "Azerov sunnet", "čarolija Sāmirija", "ebulehebizam" – samo su neke fraze Ikbalovog vokabulara čiji će *background* pažljivi i posvećeni čitalac Kur'ana lahko prepoznati.

Prema Fazlur Rahmanu, Ikbalovo pjesničko posezanje za za islamskim sintagmama ne bi trebalo protumačiti kao romantizam, još manje kao žal za prohujalom povijesnom slavom islama, već kao pjesnikov zov ka dinamičkom islamu.²³

Ikbal, ističe još Shamsi, koristi "kur'anske fraze kao rime i često ih usvaja kao naslove svojih poema". Na primjer: kur'anski ajet: *Allah svjedoči da nema drugog Boga osim Njega* (Ali Imran, 18) je polustih pete poeme zbirke pjesama *Darb-i Kelīm* naslovljene riječima "La ilahe illellah"; u trećem distihu ove poeme on koristi frazu "varljivo naslađivanje" upravo u istom smislu u kojem se koristi u ovom ajetu Kur'ana: *A život na ovom svijetu samo je naslađivanje varljivo!* (Ali Imran, 185); poema pod naslovom "Zemlja pripada Bogu" je, ustvari, komentar slijedećih ajeta sure El-Vaki'a: *Vidite li ono što posijete?/Da li mu vi dajete snagu da niče ili Mi dajemo da nikne?* (63-64); *Vidite li vodu koju pijete /Da li je vi spuštate iz oblaka ili je Mi spuštamo?*

Prema Ikbalovome mišljenju, smjernice za dijagnosticiranje svih naših bolesti (ne samo muslimanskih već i cijeloga čovječanstva) sadržane su u Kur'anu:

*Wahi derina bimari wahi namuhkami dil ki
'ilaj iska wahi aabe nishat angez hay saaqi.*

*To je ista stara bolest, isti psihološki problem srca;
lijek je također isti, Aab-e Nishat, tj. Kur'an.*

Ovaj stih predstavlja, zapravo, komentar kur'anskog ajeta: *O, ljudi, već vam je stigla pouka od Gospodara vašega i Lijek za ono što je u grudima* (Junus, 57).

Kada Ikbal izjavljuje da:

سروری زیبا فقط اس ذات ہے ہمتا کو ہے
حکم راہ ہے اک وہی باقی بتان آزی

²³ Nav. prema: Enes Karić, "Predgovor drugom izdanju" (*Obnove vjerske misli na bosanskoj jeziku*), 14.

*Istinski suverenitet pripada samo Njemu, Njemu kome ravna nema;
samo je On istinski suveren dok drugi koji paradiraju sebe kao bogove
nisu bolji od glinenih idola!*

on ovim komentira, bolje reći parafrazira, dio ajeta sure el-En'am (57) u kome se kaže: *Nije u mojoj moći ono što vi požurujete, odluka je samo Allahova, On sudi po istini i On je najbolji sudija*".

Dakako, brojni su primjeri pjesničkog pozajmljivanja, transponiranja i komentiranja teksta Kur'ana u Iqbalovoj poeziji, a što govori o dubokoj upućenosti, uronjenosti i pronicanju u *tekst i svijet* Kur'ana Allame Muhammeda Ikbala.²⁴

Vrijedno je još, na koncu, istaknuti Kamalijevo zapažanje o tome da su u ranim Iqbalovim poemama kur'anski elementi "far and between" (rijetki), dok se u kasnijim zbirkama svojih poema (posebno onih na perzijskome, npr. u *Džavid-nami/Knjizi Džavidovoj*) Iqbal pojavljuje kao samouvjereniji i studiozniji čitalac (*qari*) Kur'ana. Njegova pozajmljivanja iz Kur'ana su višestruka, a njegova vizija i mjesto u životu njegovih sljedbenika stiču širi spektar i dubinu.²⁵

Kada je posrijedi Iqbalova filozofska misao, i ona je uveliko inspirirana Kur'anom. Bez obzira o kojem filozofskom pitanju diskutirao (a Iqbal je diskutirao o gotovo svim značajnim pitanjima filozofije interpretirajući ih u svjetlu Kur'ana): o Božijem postojanju, smislu i značenju molitve (namaza), idžtihadu ili filozofiji Prostora i Vremena, Iqbal se vraća Kur'anu i daje modernu interpretaciju ajeta onako kako ih je on razumio.²⁶

Navest ćemo nekoliko Iqbalovih filozofskih teorija koje on potkrijepljuje Kur'anom. Na primjer, svoju **konceptiju/teoriju Vremena**, Iqbal najčešće potkrijepljuje ajetima: 24:44, 16:12, 2:159, 3:188, 25:63, 31:28, 39:7, 23:82...²⁷

²⁴ Više primjera v. u: Sabih Ahmad Kamali, "Quranic Allusions in Rumi and Iqbal", u: *Iqbal Essays and Studies*, ed. Asloob Ahmad Ansari, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, s.a., 1-39; Schimmell, *Džibrilovo krilo*; Mohammad Ahmad Shamsi, *Iqbal and the Qur'an*, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct81/3.htm>; Alam, *Iqbal, Quran and Muslim Unity* – odakle smo preuzeli navedene primjere.

²⁵ Kamali, "Quranic Allusions in Rumi and Iqbal," u: *Iqbal Essays and Studies*, 25.

²⁶ Rashid, *Has Iqbal's thought been distorted?*

²⁷ Više o Iqbalovoj teoriji Vremena v.: Alessandro Bausini, "Koncept vremena u religijskoj filozofiji Muhammeda Ikbala", u: *Obnove vjerske misli*, 279-325; Waheed Akhtar, "Iqbal's Conception of Time", u: *Iqbal Essays and Studies*, 69-96.

Središnji pojam svoje cjelokupne filozofije i teologije, pojam **khūdi** (ljudskog jastva, ega, vlastitosti), Iqbal je derivirao iz kur'anske perspektive. "Kur'an na svoj jednostavan i uvjerljiv način ističe individualnost i jedinstvenost čovjeka", ističe Iqbal.²⁸ Da bi istakao tu ljudsku jedinstvenost i poseban odnos između ljudskih bića i Boga, Iqbal citira ove ajete: 20:122, 2:30, 6:165, 33:72. Prema Iqbalu, "Kur'an govori jasno o dirigirajućoj funkciji ega" potkrjepljujući to ajetom: *Pitaju te o duši. Reci: "Šta je duša – samo Gospodar moj zna, a vama je dato malo znanja"* (el-Isra', 85), koga komentariše na ovaj način: "Ajet, naprijed citiran, znači da suštinska priroda duše jeste dirigirajuća, jer ona proizlazi iz dirigirajuće Božije energije; iako mi ne znamo kako Božanski "Emr" radi kao egoi-jedinice. Lična zamjenica upotrijebljena u izrazu "Rabbi" (Moj Stvoritelju) baca više svjetla na prirodu i ponašanje ega. To znači: sugerisati da duša treba biti posmatrana kao nešto individualano i specifično, sa svim varijacijama u značenju, ravnoteži i efikasnosti njenog jedinstva".²⁹ Besmrtnost ega Iqbal dokazuje ovim kur'anskim ajetima: 23: 99-100, 84:18-19, 56:58-61, 19: 93-95, 17:13-14, 75:36-40.³⁰

Poimanje **Boga kao najsavršenijeg Ega (Jastva)** Iqbal uzima, uz ime Allah, i suru el-Ihlas, iz kur'anskog ajeta: *Zovite Mene! Odazvat ću vam se!* (el-Mu'min, 60). Samo jedno ja može osloviti drugo ja, a u namazu/molitvi čovjek čini oboje; shvata Boga kao veliko Ti i sebe kao ličnost koja je u stanju govoriti i biti oslovljena.³¹

Spomenutu suru el-Ihlas (112. suru u kur'anском rasporedu) Iqbal objašnjava fiktivno stavljanjem u usta halifi Ebu Bekru da je rekao kako je sura el-Ihlas **simbol idealne nacije** koja je, u svome jedinstvu, očitovanje Božanske jedinosti.³²

²⁸ *Obnova vjerske misli*, poglavlje: "Ljudski ego – njegova sloboda i besmrtnost", 119.

²⁹ *Ibid.*, 127-128.

³⁰ *Ibid.*, 141-148. – Više o Iqbalovom pojmu **khūdi**, uz naznačeno poglavlje iz njegove *Obnove vjerske misli*, u filozofskom i hermeneutičkom smislu v.: Dr. Thomas Stemmer, "Hidden Khudi: A Co-Worker with God An Essay on the Concept of Individuality", *Iqbal Review*, 45/2, Iqbal Academy, Lahore, 2004, 17-32; Latif Hussain Kazmi, "Iqbal and Sartre on Human Freedom and Creativity", 41/2, Iqbal Academy, Lahore, 2000, 43-70; Dr. Ayesha Leghari Saeed, "The Creative and Directive Function of the Human Ego Iqbal's Qur'anic Hermeneutics," *Iqbal Review*, 45/2, 33-46; Hafeez Malik, "Iqbal's Conception of Ego", *Iqbal New Dimensions*, comp. M. Ikram Chaghatai, Sang-e-Meel Publications, Lahore, 2003, 297-308.

³¹ Nav. prema: Schimmell, *Džibrilovo krilo*, 148, 252.

³² *Ibid.*, 317.

Zaključak

Vjerujemo da smo, makar u naznakama i načelnoj formi na malom broju ilustrativnih primjera, pokazali i dokazali našu početnu hipotezu da je Muhammed Ikbal bio i komentator Kur'ana (*mufessir*). Naravno, on je bio *mufessir* na jedan osoben i svoj jedinstven način. Kada to kažemo, onda terminu *mufessir* ovdje dajemo šire, netradicionalno značenje. Jer u tradicionalnom i tehničkom smislu ove riječi, Ikbala se ne može prepoznati kao komentatora Kur'ana, jer on nije, kao što je poznato, za svoga života napisao cjeloviti ili parcijalni komentar Kur'ana (*tefsir*). Ne treba smetnuti s uma činjenicu da je Ikbal namjeravao napisati jedan "Uvod za proučavanje časnoga Kur'ana", ali ga je bolest spriječila da to uradi (Schimmel, 307).

Jedinstvenost i osobenost Ikbalovog pristupa Kur'anu ogleda se u tome što je on utemeljen na personalnom shvatanju i uvidu te što nije usklađen, odn. opozitan je tradicionalno naslijeđenim (*taqlid*) tumačenjima i interpretacijama Kur'ana. Također, jedinstven obol Ikbalovom pristupu Kur'ana daje i to što je u mnogim svojim tumačenjima nastojao spojiti ili kombinirati kur'ansku Objavu sa rezultatima i pogledima moderne nauke i tako dati jedno novo ili svježije tumačenje Kur'ana. (Dakako, ova tema zaslužuje poseban rad.)

U metodološkom smislu Ikbalov pristup Kur'anu objedinjuje, prema našem mišljenju, naizgled paradoksalno, dva pola iskustva i pristupa Kur'anu: mističko i racionalno. Zato i jeste, smatramo, njegov pristup osoben i jedinstven. No, ovakav pristup nije ostao bez odgovora. Naime, Ikbalov način tumačenja Kur'ana neki muslimanski autori ocijenili su "proizvoljnim", "pogrešnim" ili "vrlo slabim tumačenjem" (npr. I.M.S. Rashid; v. njegovu kritiku: "Ikbal i Kur'an" u: *Obnova vjerske misli u islamu*, 231-239). Čak su i nemuslimanski autori (npr. R. Gibb) sugerirali na Ikbalova pogrešna tumačenja i pretjerani *te'vil* (Kamali, 13).

Jedno je sigurno: cjelokupno Ikbalovo pjevanje i mišljenje oslobodilo je nove beskrajne interpretativne mogućnosti časnoga Kur'ana. Zato nam se, na kraju, čini umjesnim i prikladnim Ahmad Kamalijevo (4) zapažanje da se Rumijeve *Mesnevija* može smatrati modelom Ikbalove upotrebe kur'anskih elemenata. "Ikbal, koji je sam sebe opisao kao Rumija modernog doba, slijedi Rumijeve stope u ovom smislu kao što to čini i u mnogo čemu drugome".

العلامة محمد إقبال مفسرا للقرآن الكريم

الملخص

يقدم المؤلف في بداية البحث الفرضية من كون محمد إقبال مفسرا للقرآن الكريم بطريقة خاصة غير تقليدية. وقبل عملية برهنة تلك الفرضية تتم في البحث بالإيجاز دراسة علاقة إقبال بالقرآن الكريم ويُعرض بعض وجهات نظره عن القرآن الكريم. وفي الجزء المركزي للبحث تُساق البراهين من شعر إقبال و نثره لتلك الفرضية المقدمة. وفي نهاية البحث يقدم المؤلف استنتاجاته.

الكلمات الأساسية: إقبال، القرآن الكريم، مفسر القرآن الكريم، التفسير، الشعر، الفلسفة

Dr. Almir Fatić, Assistant Professor

ALLAMA MUHAMMAD IQBAL AS A QUR'AN COMMENTATOR

SUMMARY

At the beginning of this work the author presents the hypothesis that Muhammad Iqbal was the commentator of the Qur'an in a special, non-traditional way. Before proceeding to prove that hypothesis the paper briefly elaborates Iqbal's attitude towards the Qur'an and presents some Iqbal's views about the Qur'an. In the central part of the paper there are some citations from Iqbal's poetry and prose that prove this hypothesis. Finally, the author presents his concluding thoughts.

KEYWORDS: *Iqbal, Qur'an, commentary, commentator of Qur'an, interpretation, poetry, philosophy*



Dr. Zuhdija Hasanović, vanredni profesor

IKBALOVO RAZUMIJEVANJE SUNNETA

SAŽETAK

Muhammed Ikbal je u svojim brojnim pjesmama vrlo emotivno govorio o Muhammedu, s.a.v.s., isticao njegovu predegzistentnu dimenziju, izrekao naljepše pohvale na račun njegovog uzornog života (*Sunneta*) i poslanstva, naglašavao da je slijeđenje Sunneta način kako da muslimani iziđu iz krize u kojoj se nalaze, ali i da ljubav muslimana prema Poslaniku kola njihovim bićem poput krvi. Ipak, u svojim naučnim radovima je, kako je sam isticao, zbog raširene apokrifnosti, kasnog zapisiivanja hadisa te mišljenja da je Poslanikovo, s.a.v.s., provođenje u praksi i život Božije univerzalne Riječi uvjetovano konkretnim političkim, društvenim, ekonomskim, obrazovnim, geografskim i drugim prilikama, ukazivao na historijsku važnost Sunneta, na način da je Sunnet, posebno hadisi pravne naravi, bio značajan za vrijeme Muhammeda, s.a.v.s., i njegovih ashaba, ali je njegova relevantnost za kasnija vremena i druga podneblja upitna.

KLJUČNE RIJEČI: *autentičnost Hadisa, apokrifne predaje, univerzalnost Sunneta*

Uvod

Budući da je Muhammed Ikbal (1877–1938) živio u vrijeme snažne dominacije zapadne civilizacije i da se oduševljavao njezinim dostignućima, pogotovo što je visoko obrazovanje sticao u Londonu i Minhenu, da je održavao akademske i prijateljske veze s orijentalistima, kao što su Reynold Alleyne Nicholson, Thomas Arnold i dr., ali, s druge strane, bio dobro upu-

ćen u klasičnu islamsku literaturu, uvažavao velike islamske autoritete poput Dželaluddina Rumija (Ġalāl ad-Dīn ar-Rūmī), Sulejmana en-Nedvija (Sulaymān an-Nadwī) i dr. te s obzirom na činjenicu da je imao snažan utjecaj na politička i društvena zbivanja na Indijskom potkontinentu, ali i na muslimansko mišljenje i praksu općenito, pa je čak i jedan od najutjecajnijih muslimanskih autora na zapadnjačku misao, čini se važnim razjasniti na koji način su ta dva dijametralno različita pristupa islamu i njegovim izvorima, posebno uzornom životu Božijeg Poslanika, s.a.v.s., (*Sunnetu*), spojena u mišljenju i djelu Muhammeda Ikbala i kakva je njegova percepcija Sunneta.

Kada se govori o toku mišljenja kome je pripadao i koje je svojim djelima i ukupnim angažmanom promovirao Ikbal, može se reći da je bio liberalni racionalist, pod jakim uticajem zapadnjačkog naturalizma. Uvjeren da istina islama otjelovljuje vječne istine, on nije osjećao suprotnost između razuma i Objave ili nauke i religije, i imao je namjeru sačiniti njihovu sintezu. Njegov širok interes zahvatao je religiju, filozofiju, umjetnost, politiku, ekonomiju, preporod muslimanskog života i univerzalno bratstvo ljudi.¹

Muhammed, a.s., u djelu Muhammeda Ikbala

Na osnovu uvida u naučne tekstove Muhammeda Ikbala, a posebno njegovu poeziju, nesumnjivo se može reći da on ne krije oduševljenje ličnošću Božijeg Poslanika, s.a.v.s., njegovim poslanjem i uzornim životom. Njegovi savremenici ističu da se moglo vidjeti da je na spomen imena Muhammeda, s.a.v.s., Ikbal često snažno emotivno reagirao i da bi se suze pojavile u njegovim očima.² On je toliko duhovno bio povezan s Božijim Poslanikom, s.a.v.s., da je, poput mnogih muslimana, vjerovao da je Poslanik, s.a.v.s., živ. Tako je u jednom pismu napisao:

“Imati viziju Poslanika, s.a.v.s., u ovim danima je veliki blagoslov. Ja vjerujem da je Božiji Poslanik, s.a.v.s., živ i da ljudi danas mogu

¹ Više v.: M.M. Šerif, *Historija islamske filozofije s kratkim pregledom drugih disciplina i savremene renesanse u islamskim zemljama* (prijevod: Hasan Sušić), August Cesarec, Zagreb, 1988., II, str. 547.

² Abu Muhammad Muslah, “Quran-Aur-Iqbal”, 18 (urdu): prema: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (25. 9. 2013).

imati iste koristi od druženja s njim, kao što su nekada imali *as-habi*. Međutim, iznoseći takva vjerovanja u savremenom dobu, ja izazivam čuđenje kod mnogih i zbog toga šutim.”³

Često je u svojim pjesmama Ikbal poredio Muhammeda, s.a.v.s., sa drugim Božijim poslanicima, a.s., a onda bi ukazivao na njegovu prednost i posebnost. Tako on kaže da, dok se Musa, a.s., onesvijestio već u trenutku prosvjetljenja posredstvom vanjskog medijuma, Muhammed, s.a.v.s., kako je pokazano u suri En-Nedžm (An-Nağm): “...pogled skrenuo nije, niť zastranio je!” – vidio je “samu supstancu Stvarnosti s osmijehom”. Muhammed, s.a.v.s., je jedini bio u stanju stajati licem u lice sa Krajnjim Egom.⁴ Nigdje se nije našao bolji literarni izraz nego u perzijskim stihovima koji govore o tom Poslanikovom, s.a.v.s., iskustvu Božanskog rasvjetljenja:

*“Musa je izgubio svijest od malog traka svjetlosti Istine:
ti gledaš samu supstancu Istine sa smiješkom.”⁵*

Blizinu, neposrednost i ljubav koju osjeća prema Poslaniku, s.a.v.s., ali i činjenicu da je Poslanikov, s.a.v.s., uzorni život skoro do najsitnijih detalja poznat javnosti, Ikbal izražava slijedećim riječima:

*“Ja išaretom razgovaram sa Allahom,
al’ s tobom, Allahov Poslaniče, otvoreno,
jer On se potpuno skrio od mene,
a ti si potpuno vidljiv.”⁶*

Ikbalova ljubav prema Božijem Poslaniku, s.a.v.s., povećavala se kako je zalazio u zrelije godine, a kada se razbolio pred kraj ovozemnog života, sve jača je bila njegova želja da posjeti časne hareme Meke i Medine, pa se tako pitao: “Koje je mjesto drugo preostalo grješnicima kao što sam ja osim praga Poslanikova?” i čak u posljednjim mjesecima prije svoje smrti on nije odustajao od nade da će obaviti hadž i biti kod Poslanikova, s.a.v.s., kabura, i otamo donijeti dar kojeg će muslimani Indije pamtiti. Ikbalova vezanost za Poslani-

³ Ikbalovo pismo Khanu Niazuddinu Khanu, od 14. januara 1922.; Više v.: Syed Akhtar as-Salam, Mutalaat Aur Makateeb Allama Iqbal, 287. (urdu) prema: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (25. 9. 2013).

⁴ Annemarie Schimmel, Džibrilovo krilo (s engleskog preveo Enes Karić), El-Kalem i Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2013., str. 354.

⁵ Muhamed Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu* (s engleskog preveo: Mehmed Arapčić), Starješinstvo IZ-e u SR BiH, Sarajevo, 1979., str. 89-90.

⁶ Muhammed Ikbal, *Poruka Istoka* (s engleskog preveo Džemaludin Latić), El-Kalem i Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2013., str. 178.

ka, s.a.v.s., bila je tako velika da je želio da umre u Hidžazu,⁷ a njegove su posmrtno pjesme, ne bez razloga, nazvane *Armaghan-i Hidžaz (Dar Hidžaza)*.⁸

U Muhammedu, s.a.v.s., – koga je on, kao i većina sufijskih pjesnika, često nazivao njegovim drugim imenom Mustafa (*Odabrani*) – Ikbal je vidio izvor sveg dobra i koristi za ljudsku povijest. Siromaštvo i nezavisnost pripadaju očitovanjima Mustafe; on je uzor svakom muslimanu, vidljivi svjedok Božije ljepote i moći. Njegov put je jedini put koji treba odabrati muslimanima ovog stoljeća, koji su još stranci spram njegove ljepote. Ova je ideja, koja prožima katrene *Armaghana*, već izražena prije, u *Dževabiš-šikva* 1913. godine, gdje se donosi da je Bog rekao:

*“Ti si musliman, i sudbina se tvome oglašavanju mora pokoriti,
Budi zato odan Muhammedu i Mi ćemo biti odani tebi –
Ne samo ovaj svijet – već će Ploča i Pero biti tvoja nagrada.”⁹*

Odavde mi stižemo do sufijskih ideja Muhammedove, a.s., predegzistencije i jasno se uočava da je i sam Ikbal govorio o “el-hakiki el-muhammediji” (al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya – *Muhammedanskoj zbilji*), i u svjetlu razvoja sufijske hvale, možemo shvatiti veliku himnu koju je Ikbal spjevao u čast Poslanika koji je savršeno očitovanje Ljubavi. Već u *Esraru*, kad pokazuje da je “jastvo ojačano Ljubavlju”, Ikbal se okreće Poslanikovoju, s.a.v.s., ličnosti:

*“Ima voljeni skriven u tvome srcu...
voleći ga, srce se čini jačim...
U srcu muslimana je dom Muhammeda;
sva naša slava je iz imena Muhammeda.”¹⁰*

Ideja da je Muhammedovo, s.a.v.s., ime i sâmo sveto i da unosi svjetlost u tamni svijet oko sebe, koja je uobičajena u muslimanskoj pobožnosti, već se nalazi u *Dževabiš-šikvi*:

“Osvijetli svijet, koji je suviše dugo u tminama, s Muhammedovim blještavim imenom!”¹¹

⁷ Khurshid Ahmad, “Iqbal Ka Tasavur-i Shariat”, *Iqbal Review*, Vol. I. No. 2 pp. 59-80 at 72 (July, 1960). prema:

<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (25. 9. 2013).

⁸ Više v.: Khurram Ali Shafique, *Iqbal – ilustrirana biografija* (s engleskog preveo: Nevad Kahteran), Sarajevo, 2008., str. 301.

⁹ Annemarie Schimmel, *nav. djelo*, str. 219.

¹⁰ Više v.: A. Schimmel, *nav. djelo*, str. 220.

¹¹ *Isto*.

U *Simbolima (Rumuzu)*, koji su, u biti, riznica Ikbalovog govora o poslanicima, Ikbal poredi Muhammeda, a.s., sa svjetiljkom u noćnoj sobi Bivstva...:

*“[Muhammeda] koji je postojao i tada
kad Adem bijaše još uvijek od vode i blata,”*

aludirajući na poznatu predaju koju su sufije koristili da bi označili Muhammedovu, a.s., predegzistenciju: “Bijah poslanik dok je Adem još bio između vode i gline”¹², tj., nije još bio stvoren.¹³

Poslanik je “srce u šaci prašine koja smo mi”, tj. životodavna moć koja čini čovječanstvo živim organizmom. Islamska nacija (*millet*) ima svoje druge korijene, koji nisu u prašini i vodi, rasi i krvi; podignuta je na temeljima koji su skriveni u ljudskom srcu – a glavni fundament je “ljubav prema Poslaniku, s.a.v.s., koja kola kao krv u venama ove zajednice.”¹⁴ Ljubav prema Poslaniku, s.a.v.s., je za muslimane uvjet bez koga oni ne mogu živjeti.¹⁵

Ali, Muhammed, s.a.v.s., više je od pojedinačne duše “koji je dao vjeru ovoj šaci praha”; više od mističke svjetlosti koja osvjetljava ovaj tamni svijet: on je vođa zajednice vjernika, uzor ne samo osobnog ponašanja već i političkog držanja – “koji je ključem vjere otvorio vrata ovog svijeta”, što je pjesnički navod koji sasvim pogađa stvar.¹⁶

Čak i prosječan evropski orijentalist često nije svjestan divljenja prema Poslaniku, s.a.v.s., u islamskim krugovima: “Ti možeš nijekati Boga, ali možeš li zanijekati slavu Poslanikovu?” pita Ikbal kao sasvim korektni tumač ovog osjećanja.¹⁷

U svojoj prepisci sa Sulejmanom en-Nedvijem Ikbal je svoj prst upravio na pitanje da li je u islamskom pravu vrijeđanje Poslanika, s.a.v.s., delikt koji se treba kazniti, a ako jeste, kakva je kazna? Sulejman en-Nedvi je Ikbalu odgovorio potvrdno i ustvrdio da bi se čak mogla dosuditi i smrtna kazna.¹⁸

¹² Aḍ-Ḍahabī, *Siyar a'alām an-nubalā*, Mu'assasa ar-risāla, Bejrut, 2001., XI, str. 110.

¹³ Schimmel, *nav. djelo*, str. 221.

¹⁴ Schimmel, *nav. djelo*, str. 229.

¹⁵ Khurshid Ahmad, “Iqbal Ka Tasavur-i-Shariat”, *Iqbal Review*, Vol. I. No.2 pp. 59-80 at 70, 71 (July, 1960). prema: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (25. 9. 2013).

¹⁶ Schimmel, *nav. djelo*, str. 225.

¹⁷ *Isto*, str. 211.

¹⁸ *Isto*, str. 236-237.

Mističko slavljenje Poslanika, s.a.v.s., i istraživanje njegovog života da bi se pokazalo muslimanima da oni, baš kao i muslimanska zajednica u davnim vremenima, trebaju živjeti u cjelovitoj harmoniji s načinom života, ponašanjem i idealom koji je Muhammed, a.s., stavio pred vjernike, dakle – ova dva toka zajedno sačinjavaju osnovu profetologije Muhammeda Ikbala, koja odjekuje kao *basso ostinato* kroz njegovo djelo u različitim periodima njegovog života: “Prašina iz Medine i Nedžefa je surma za moje oči.”¹⁹

Sulejmanu en-Nedviju, poznatom tradicionalnom islamskom učenjaku, pisao je: “Sigurno ću pogledati tvoj članak o Sunnetu i njime se okoristiti u mojim budućim radovima.”²⁰ Zanimljivo je čitati raspravu između Ikbala i En-Nedvija o ulozi Poslanika, s.a.v.s., u ovosvjetskim i vjerskim stvarima. Ikkal ga je pitao o *idžtihadi nebevi*, tj., moći odlučivanja o pravim i bilo kojim stvarima izvan Kur’ana, a En-Nedvi mu je odgovorio da “poslanička inteligencija biva višom od normalne ljudske inteligencije” te da je Poslanik u svojim odlukama vođe išao apsolutno pravim putem.²¹

Kao i svi muslimani, Ikkal smatra da je vjerovanje u poslanstvo Muhammeda, s.a.v.s., obaveza svakog muslimana. On je mišljenja da je islam kao vjera objavljena od Allaha, dž.š., ali egzistencija islama kao društva i nacije zavisi u cijelosti od ličnosti Poslanika, s.a.v.s.²² U tom smislu on naglašava da zadaća poslanstva nije samo da uspostavi odnos između Allaha i Njegovih stvorenja, nego i da kreira uputu za individualni i društveni život čovječanstva.²³

Ikkal je vidio da se posebnost poslaničkog pozvanja sastoji od oslobađanja ljudi od tradicionalnih koncepata života, da prijeđu od narodne religije u svjetsku religiju, a u Muhammedovom, s.a.v.s., slučaju to znači “suprotstaviti se, energičnom ustrajnošću, tim zasadama arablanske filozofije života” i formirati duhovnu zajednicu koja više nije vezana za predrasude rase, krvi i boje kože.²⁴

¹⁹ Isto, str. 215.

²⁰ Tahir Tawnsawi, Iqbal Aur Syed Sulaiman Nadvi, 88-89 (urdu). prema: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (25. 9. 2013).

²¹ Schimmel, *nav. djelo*, str. 225-226.

²² B.A, Dar, “Fikhr-i-Iqbal aur Mas’la-i-Ijtihad”, *Iqbal*, Vol. II pp. 29-48 at 38 (Oct, 1953) prema: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (25. 9. 2013).

²³ Ilyas Rana, “Quran Aur Iqbal”, p. 17; prema:

<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (25. 9. 2013).

²⁴ A. Schimmel, *nav. djelo*, str. 227.

Upravo poštovanje prema Muhammedu, s.a.v.s., koje se sasvim jasno uočava iz gornjih navoda, u velikoj mjeri, izgradilo je od Ikbala pjesnika i filozofa međunarodnog ugleda,²⁵ međutim, čini se iznimno važnim propitati da li na isti način Ikbal ukazuje na normativnost i univerzalnost Sunneta i njegov obavezujući karakter za buduće generacije.

Ikbalovo razumijevanje Sunneta

Poznata je istina da je Ikbal u velikoj mjeri bio inspiriran Sunnetom. Ponekad je svoju poeziju čak ojačavao slabim hadisima.²⁶ Poslanika, s.a.v.s., posmatrao je kao da je živi Kur'an i u skladu s tim savjetovao vjernike da slijede uzorno ponašanje Muhammeda, a.s.²⁷

Čak je isticao da život muslimanske zajednice zavisi od slijeđenja sunneta Muhammeda, s.a.v.s.,²⁸ a ograničenja koja je postavio Poslanik, s.a.v.s., bez obzira kako nam izgledala zahtjevna i naporna, obavezujuća su i mi bismo trebali, umjesto što se žalimo, naporno se boriti kako bismo ih usvojili.²⁹

Današnje nazadovanje muslimana rezultat je njihovog odstupanja od Sunneta Muhammeda, s.a.v.s.,³⁰ pa je Ikbal vjerovao da ljudi mogu, vraćanjem na jednostavna i dolična učenja Poslanika, s.a.v.s., čije središte je poruka o Božijoj jedinosti i nezavisnosti, započeti novi život nakon stoljeća drijemeža i propadanja.³¹

²⁵ <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (25. 9. 2013).

²⁶ Wahid Akhtar, "Iqbal Aur Islami Fikr Ki Tashkeel-i-Nav", in Rahid Nazaki and Assad-Ullah Wani (compiled), *Mahfil-i Iqbal*, 20 (Srinagar, 1978). prema: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (25. 9. 2013).

²⁷ Ilyas Rana, "Quran Aur Iqbal", p. 17; prema: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (25. 9. 2013).

²⁸ Khurshid Ahmad, "Iqbal Ka Tasavur-i Shariat", *Iqbal Review*, Vol. I. No.2 pp. 59-80 at 72 (July, 1960). prema: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (25. 9. 2013).

²⁹ Khurshid Ahmad, "Iqbal Ka Tasavur-i-Shariat", *Iqbal Review*, Vol. I. No.2 pp. 59-80 at 74 (July, 1960). prema: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (25. 9. 2013).

³⁰ Ahmad, "Iqbal Ka Tasavur-i-Shariat", *Iqbal Review*, Vol. I. No.2 pp. 59-80 at 74 (July, 1960). prema: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (25. 9. 2013).

³¹ A. Schimmel, *nav. djelo*, str. 228.

Isticao je da Poslanikove, s.a.v.s., smjernice mogu biti snažan instrument za organizaciju muslimanske zajednice u Indiji. Sav napredak i uspjeh mogući su u ovom svijetu ako slijedite smjernice koje je dao Poslanik, s.a.v.s.³²

S ovakvim stavovima o značaju Poslanika, s.a.v.s., i njegovog uzornog života moglo bi se očekivati da Iqbal čvrsto vjeruje u autentičnost hadiske literature i mogućnost da Hadis bude vodič muslimanima svih uzrasta, u svim vremenima. Međutim, na temelju analitičkog proučavanja njegovih naučnih radova, mišljenja smo da Iqbal ne prihvata, u cijelosti, Sunnet kao vodič za sva vremena i smatra da je njegova uloga ograničena. On je veoma zabrinut kada je u pitanju autentičnost i prenošenje Hadisa i ta zabrinutost čini ga donekle indiferentnim prema Hadisu. U diskusiji s jednim sljedbenikom grupacije ehlul-Hadis (ahl al-Ḥadīṭ) Iqbal je rekao³³:

“Ja se u pitanjima vjere oslanjam samo na Kur’an, a kada je u pitanju Hadis, obojica znamo kako je stigao do nas.”

Slično u pismu Sulejmanu en-Nedvijju Iqbal piše:

“U vezi s autentičnošću Hadisa, bez obzira na strahove koje imam u srcu, to ne znači da je Hadis upotpunosti beskoristan.”³⁴

Ovo znači da je Iqbal iznosio takve stavove na osnovu kojih je En-Nedvi došao do zaključka da on upotpunosti odbacuje Hadis s obzirom na njegovu rezerviranost u pogledu autentičnosti Hadisa.

Osim gore navedenih razloga, Iqbal nije gledao blagonaklono na Hadis kao izvor prava zbog postojanja kontradiktornih tradicija i nepostojanja pisanih zakona islama, osim Kur’ana, od najranijih vremena pa sve do uspona Abasija.³⁵

Kako bi njegovi nekonvencionalni pogledi na Hadis bili prihvaćeni, on opširno citira stavove orijentalista. Tako u *Obnovi vjerske misli u islamu* on piše:

³² Ahmad, “Iqbal Ka Tasavur-i-Shariat”, *Iqbal Review*, Vol. I. No. 2 pp. 59-80 at 69 (July, 1960). prema: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (25. 9. 2013).

³³ Muhammad Altaf Hussain Ahangar, “Iqbal and Hadith: a legal perspective”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (1. 10. 2013).

³⁴ *Iqbalnama*, Vol. 1, 152.; prema: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (1. 10. 2013).

³⁵ Muhammad Altaf Hussain Ahangar, “Iqbal and Hadith: a legal perspective”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (1. 12. 2013).

“Ovi [hadisi Poslanika, s.a.v.s.] su bili predmet velikih rasprava i u prošlosti i u današnje doba. Među savremenim kritičarima profesor Goldziher podvrgao ih je dubokom ispitivanju u svjetlu današnjih pravila historijske kritike, i došao do zaključka da su, uglavnom, nepouzdati.”³⁶

Umjesto pobijanja orijentalističkih stavova i iznošenja stava kojim bi se prepoznalo i podržalo tradicionalno razmišljanje u vezi sa Hadisom, Ikbal sâm prihvata gore navedene stavove kada u daljnjem tekstu govori o Hadisu kao izvoru prava.³⁷

Činjenica je da Ikbal ne favorizira korištenje Hadisa kao izvor prava. Može se reći da je izraženija njegova ravnodušnost prema Hadisu kao pravnom izvoru. Da bi dao težinu takvom stavu o Hadisu, on iznosi teoriju o pravnim i ne-pravnim tradicijama i postavlja previše uvjeta za pravne tradicije:³⁸

“Trebamo razlikovati hadise čisto pravnoga karaktera od onih koji to nisu. Što se tiče prvih, postavlja se veoma važno pitanje: u kojoj mjeri oni uključuju predislamske običaje Arabije, koji su, u izvjesnim slučajevima, ostali netaknuti, a u nekim modificirani od Poslanika, s.a.v.s. Teško je to otkriti, jer se rani pisci ne pozivaju uvijek na predislamske običaje. Također, nije moguće otkriti da li su običaji, ostavši nedirnuti zbog namjernog ili prešutnog Poslanikovog, s.a.v.s., odobrenja, namijenjeni za univerzalnu primjenu.”³⁹

Kao potvrdu svoga mišljenja Ikbal navodi riječi Šah Velijullaha ed-Dihlevija (Šāh Waliyullāh ad-Dihlawī):

“Šah Velijullah proučava ovo pitanje na veoma instruktivan način. Evo kakvo je, ukratko, njegovo mišljenje. Poslanička metoda poučavanja, prema Šahu Velijullahu, sastoji se, općenito govoreći, u tome da zakon objavljen od Poslanika, s.a.v.s. poklanja naročito pažnju navikama, načinu života i osobenosti naroda kojima je specijalno poslan. Poslanik, koji teži da utemelji sveobuhvatne

³⁶ M. Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, str. 125.

³⁷ Ahangar, “Iqbal and Hadith: a legal perspective”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (1. 10. 2013).

³⁸ Ahangar, “Iqbal and Hadith: a legal perspective”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (1. 12. 2013).

³⁹ Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, str. 125.

principe, ne može ni iznositi različite principe za razne narode, niti ih pustiti da oni sami rješavaju svoja vlastita pravila ponašanja. Njegova metoda se sastoji u tome da obučni jedan određeni narod i da ga iskoristi kao nukleus za izgradnju univerzalnog šerijata. Čineći tako, on ističe principe koji su osnova društvenog života čitavog čovječanstva i primjenjuje ih u konkretnim slučajevima u svjetlu specifičnih običaja naroda koji se nalazi neposredno pred njim. Šerijatske norme (*ahkam*), koje rezultiraju iz ove primjene (npr. zakoni koji se odnose na kazne za zločine), u specifičnom su smislu za taj narod, a budući da njihovo ispunjenje nije cilj za sebe, one ne mogu biti striktno nametnute budućim generacijama.”⁴⁰

Očito je iz gore navedenih riječi da je Iqbal sumnjao u univerzalnu primjenu predaja pravnoga karaktera. Iqbal ne izgleda impresioniran tvrdnjom da je, nakon Kur’ana, i Sunnet obavezan vodič za muslimanski ummet u svim vremenima. On smatra da to vrijedi samo za generaciju u kojoj je Poslanik rođen i ne pretendira da je to izvodljivo u slučaju budućih generacija.

Sada, ako se stavovi i vizije o ulozi Hadisa kao izvora prava koje iznosi Iqbal izvedu do svoga logičnoga kraja, onda ono što se može sa sigurnošću reći jeste da su mnoge pravne institucije koje su upotpunosti ili djelomično utemeljene na Hadisu, ovakvim stavovima odbačene. Pravne norme koje se npr., odnose na testament, vakuf i pravo prvokupnje, uglavnom, svoje porijeklo ili nadogradnju vezuju za Hadis. Isto je tako Hadis mnogo puta iznio dodatke i dopune zakonskih odredbi koje se navode u Kur’anu; Hadis iznosi eksplicitno implicitne kur’anske zabrane, ograničava apsolutne norme Kur’ana, pravi određene izuzetke u općim kur’anskim pravilima... Ako se prihvati Iqbalova ravnodušnost prema Sunnetu kao izvoru prava, onda ni jedna od ovih institucija nije valjana. Međutim, činjenica stoji da relevantnost Sunneta kao izvora prava, umjesto da se smanjuje, ona se sve više povećava i primjetna je njegova povećana upotreba u pravnom sistemu muslimanskih zemalja. Ukratko, filozofija Iqbala o neprihvatanju ili minimalnom prihvatanju Sunneta kao izvora prava do sada općenito nije impresionirala muslimanski um.⁴¹

⁴⁰ Iqbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, str. 125-126.; Ahangar, “Iqbal and Hadith: a legal perspective”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (1. 12. 2013).

⁴¹ Ahangar, “Iqbal and Hadith: a legal perspective”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct96/8.htm> (1. 12. 2013).

Uprkos svojoj vjernoj vezanosti za Božiji zakon, Ikbal je bio siguran “da je konzervativizam isto tako loš u religiji kao i u bilo kojem drugom području ljudske djelatnosti. Konzervativizam razara kreativnu slobodu ega i zatvara puteve svježeg duhovnog poduhvata,” ili, kazano više pjesnički: “...da je oponašanje bilo lijep manir, Poslanik bi također hodio putem svojih predaka.”⁴²

Zaključak

Iz gore navedenih Ikbalovih mišljenja i stavova koje je iznio u svojim pismima, pjesmama i naučnim radovima, jasno se nameću slijedeći zaključci:

- Sasvim je jasno da je Muhammed Ikbal gajio najdublje i najznačajnije emocije prema Muhammedu, s.a.v.s., njegovom uzornom životu i poslanstvu, ističući i njegovu predegzistentnu dimenziju;
- Naglašavao je da život muslimanske zajednice zavisi od slijeđenja Sunneta Muhammeda, s.a.v.s.;
- Oспорavao je vjerodostojnost predaja zbog pojave apokrifnosti i tvrdnje da je Hadis Božijeg Poslanika, s.a.v.s., kasno popisan te zbog mišljenja da je Poslanikova, s.a.v.s., razrada Božije riječi bila snažno uvjetovana konkretnim prilikama u kojima je živio Muhammed, s.a.v.s.;
- Bez obzira na brojne stihove u kojima vrlo emotivno govori o uzornom životu Muhammeda, s.a.v.s., on jasno u svojim naučnim radovima ističe da se ne može govoriti o univerzalnosti Sunneta i da se buduće generacije ne mogu obavezivati njegovim prakticiranjem. Na osnovu ovoga, uviđa se dihotomija u Ikbalovom mišljenju u smislu da je u poetskim radovima ushićen ličnošću i uzornim životom Muhammeda, s.a.v.s. (*Sunnetom*), a da u naučnim radovima relevantnost Sunneta ograničava na vrijeme i prostor u kojem su živjeli Muhammed, a.s., i njegovi ashabi.

⁴² Khurram Ali Shafique, *nav. djelo*, str. 162.; Schimmel, *nav. djelo*, str. 326.

السنة في مفهوم إقبال

الملخص

تكلم محمد إقبال في منظوماته العديدة بشكل عاطفي جدا عن محمد (ص)، وأبرز الجوانب الأزلية للوجود المحمدي، ونطق بأسنى أمداح لحياته النموذجية (السنة) ورسالته، وأكد على أن اتباع السنة هو الطريق الذي يخرج به المسلمون من أزمتهم الراهنة وأن حب المسلمين للنبي يجري في كيانهم جريان الدم. إلا أنه في أعماله العلمية، للأحاديث الضعيفة المنتشرة والكتابة المتأخرة للحديث والرأي الذي قال باشتراط تطبيق النبي لكلمة الله الكونية بالظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والجغرافية، كان يشير إلى الأهمية التاريخية للسنة قائلاً بأن السنة، وخاصة الأحاديث الحقوقية الطبيعية، كانت مهمة في عصر النبي وأصحابه، أما المراحل والأماكن الأخرى فأهميتها بها مشكوك فيها.

الكلمات الأساسية: صحة الحديث، الروايات الموضوعة، كونية السنة

Dr. Zuhdija Hasanovic, Associate Professor

IQBAL'S UNDERSTANDING OF SUNNAH

SUMMARY

Muhammad Iqbal in his numerous poems talked very emotionally about Muhammad, p.b.u.h., pointed out his pre-existent dimension, uttered most beautiful praise for his exemplary life (sunnah) and mission, stressed that following the Sunnah is the way by which Muslims would come out of the crisis in which they were, but also that Muslims' love of the Prophet rounded their being like their blood.

However, in his scientific works, as he himself pointed out, due to the widespread apocrypha, late written-hadiths and the opinion that the Prophet's implementation in practice and life of God's universal Word, conditioned by specific political, social, economic, educational, geographical and other circumstances. He also pointed out the historical importance of the Sunnah, especially the hadiths of legal nature, what was significant during life of Muhammad p.b.u.h., and his companions, but its relevance to later times and other climes is questionable.

KEYWORDS: *authentic hadith, apocryphal tradition, universality of sunnah*



Jusuf Ramić, profesor emeritus

IKBAL I NEKI NJEGOVI ISTAKNUTI INDIJSKI PRETHODNICI

SAŽETAK

Islam je na područje Indijskog potkontinenta došao krajem prvog hidžretskog stoljeća. Stanovništvo ovog potkontinenta prihvatilo je islam, čije je učenje bilo jednostavno i prihvatljivo za široke mase. Muslimani su bili na vlasti sve do dolaska engleskoga kolonijalizma, kada je ta vlast prekinuta. Na kraju engleskoga kolonijalizma muslimani su istakli dva zahtjeva.

Prvi zahtjev se odnosi na realizaciju ideje Muhammeda Ikbala o stvaranju zasebne države za muslimane u onim pokrajinama u kojima su muslimani brojniji od hindusa. Tada je 1947. god. nastala Islamska Republika Pakistan sa svoja dva dijela: Istočnim i Zapadnim Pakistanom.

Drugi zahtjev se odnosio na one muslimane koji su i dalje željeli da žive unutar indijske zajednice kako bi mogli među mnogobrojnim skupinama Indije širiti islam. To je bio njihov izbor jer su smatrali da je preseljavanje stanovništva, ustvari, bježanje. Danas u Indiji među hindusima živi oko sto miliona muslimana.

KLJUČNE RIJEČI: *Ikbal, Pakistan, muslimani, hindusi, Ahmed Kan, Ali-garh, Deoband, Tomas Arnold, Hasan Ibrahim Hasan*

Islam je na područje Indijskog potkontinenta došao krajem prvog hidžretskog stoljeća. Pod vodstvom legendarnog komandanta, savremenika ashaba, Muhameda ibn al-Kasima al-Sekafija, muslimanske jedinice su sa sjevera ušle u ovo područje. Stanovništvo ovog potkontinenta masovno je prihvatilo islam, čije učenje je bilo vrlo jednostavno i prihvatljivo

za široke mase. Islamska vlast u osvojenim područjima dugo se zadržala. Mnogi Arapi, odnosno muslimani koji su naselili područje Lahorea, Pendžaba, Sinda i drugih pokrajina izmiješali su se s domicilnim stanovništvom i ta izmiješanost porodila je novu kulturu i civilizaciju karakterističnu za ovo područje.

Kada su osvajanja Ibn al-Kasima završena, uslijedila su druga u vremenu dinastije Gaznevida, posebno kada je na vlast došao Mahmud al-Gaznevi, jedan od velikih vojskovođa u čijim redovima je bio i veliki islamski naučnik al-Biruni, autor djela *Historija Indije* i djela *Al-Asaru-l-bakije 'ani-l-kuruni-l-halije*.

Prvo djelo spada u područje regionalne fizičke geografije. Djelo je još 1887. god. prevedeno na njemački jezik, a zatim je doživjelo još dva prijevoda na engleski jezik 1888. i 1910. god. u Londonu. U njemu je al-Biruni potanko opisao i prikazao oblast Indijskog potkontinenta: kastinski sistem, filozofiju, nauku, religiju, običaje, mitologiju, geografiju itd. Pri pisanju ovoga djela al-Biruni je pri ruci imao četrdeset sanskritskih i dva deset i četiri grčka izvora. Djelo se danas smatra izvorom za proučavanje historije i kulture Južne Azije.

Drugo djelo raspravlja o grčkim, perzijskim i arapskim kalendarima. To je historijsko djelo, s jedne strane, i etnografsko djelo, s druge strane. Ono je izvor mnogima koji se bave proučavanjem historije i kulture Srednje Azije, a posebno historije i kulture Huarizma prije islama. Djelo je 1876. god. u Lajpcigu prevedeno na njemački jezik. Ono je doživjelo još dva prijevoda na engleski jezik u Londonu 1879. god. i na francuski jezik u Lajpcigu 1923. god. (Al-Tavanisi, 1967., 17).

Među arapskim književnicima i naučnim radnicima ima veliki broj pjesnika, filologa i historičara koji su indijskog porijekla. Da navedemo samo neke od njih:

1. Abu 'Ata al-Sindi

Abu 'Ata al-Sindi je pjesnik koji je živio na razmeđu umajadskog i abasidskog perioda. Njegov otac je porijeklom iz Sinda, provincije u Indiji. Školovao se i rastao među Arapima. U njegovom govoru primjetno je indijsko narječje. Često je arapsku riječ *šejtan* izgovarao kao *sejtan*, a znao je da arapski idiom *Hajjake-l-lahu* (Bog te poživio) izgovori kao *Hajjeke-l-lahu*. Prenosi se da je sa njim uvijek bio jedan arapski dječak koji je umjesto njega citirao njegove stihove. Abbasidi nisu bili raspoloženi prema njemu iz razloga što je veliki broj svojih kasida posvetio Umejevićima.

2. Ibn al-A'rabi al-Sindi

Bio je, prema mnogima, skladište arapske filologije. Dok su drugi sakupljali poeziju u centralnim dijelovima velike arapske pustinje, on je zdušno radio na sakupljanju jezičkog blaga. Napisao je veliki broj leksičkih monografija koje su kasnije uključene u velike arapske leksikone kao što je veliki rječnik al-Halila ibn Ahmeda *Kitabu-l-'ajn*, *Al-Džemhera* Ibn Durejda i drugi arapski rječnici.

Među njegovim monografijama s područja arapskoga jezika valja spomenuti *Kitabu-l-hajl* (Knjiga o konjima), *Kitabu-l-enva'i* (Knjiga o zvijezdama), *Kitabu esmai-l-bi'ri* (Knjiga o imenima bunara) itd.

Ibn al-A'rabi je bio sin sindijskog roba. Međutim, to ga nije spriječilo da bude jedan od najvećih arapskih filologa. Umro je u Surre-menre'a u osamdeset i prvoj godini u 231./845.

3. Abu Ma'šer Nadžih ibn Abdur-Rahman al-Sindi

Rođen je u Jemenu. Otac mu je bio krojač, porijeklom iz Sinda. Napisao je veliki broj djela. Među ovim djelima u naučnim krugovima svakako je najvažnije njegovo djelo iz oblasti historije poznato pod imenom *Kitabu-l-megazi* (Vojni pohodi Allahova Poslanika). Taberi je ovo djelo koristio kao izvor u pisanju *Povijesti poslanika i vladara (Tarihu-r-rusuli ve-l-muluki)*, a onda su djelo citirali al-Vakidi i Ibn Sa'd u svojim historijama, jer su njegove predaje s obzirom da je živio u Medini, gradu Allahova Poslanika, sigurnije od drugih predaja (Al-Tavanisi, 1967., 19).

Muslimani su, dakle, bili na vlasti u Indiji dugi niz godina. Ta vlast je prekinuta dolaskom engleskog kolonijalizma na ove prostore 1857. god. Na kraju engleskog kolonijalizma muslimani su istakli dva zahtjeva.

Prvi zahtjev se odnosi na realizaciju ideje Muhammeda Ikkala o stvaranju zasebne države za muslimane u onim indijskim pokrajinama u kojima su muslimani brojniji od hindusa i drugih skupina a u kojoj je moguć islamski način življenja.

Drugi zahtjev se odnosi na one muslimane koji i dalje žele da žive unutar indijske zajednice kako bi mogli među njima i drugim skupinama širiti islam.

“Ja sam - ističe Bejjumi u radu objavljenom u časopisu *Minberu-l-islami* - imao priliku da proučavam ovu ideju koju je Muhammed Ikkal izložio u jednom govoru davne 1930. god., zatim sam tu njegovu ideju proučavao i u drugim njegovim djelima i na kraju sam

o toj ideji razgovarao i sa muslimanima koji su ostali u Indiji i koji su odbili da se isele u Pakistan. Taj razgovor je vođen za vrijeme moje posjete Indiji 1980. Tada sam bio u delegaciji koja je u tom vremenu posjetila Indiju i Pakistan i o tome sam napisao izvještaj u gore navedenom časopisu.”

Muhammed Ikbal smatra da je život, ako je moguć između muslimana i onih kojima je objavljena nebeska knjiga, apsolutno nemoguć između muslimana i hindusa jer su razlike među njima zaista velike. Muslimani npr. jedu goveđe meso i to smatraju halal, dozvoljenom opskrbom za razliku od hindusa koji kravu smatraju svetim stvorenjem i ne dozvoljavaju nikome da to skrnavi. Dovoljno je samo da pogledamo *Historiju Indije* od al-Birunija pa da se uvjerimo u tačnost ovog iskaza. Otuda su nastali mnogi nesporazumi i krvavi sukobi između muslimana i hindusa, čime je bila ugrožena sigurnost i jednih i drugih.

Zbog toga je Muhammed Ikbal smatrao da je bolje rješenje stvaranje islamske republike Pakistana u kojoj će muslimani moći da žive i da u životu bez ikakvog straha primjenjuju islamske propise.

Međutim, neki muslimani u Indiji to nisu prihvatili. Oni su se opredijelili da ostanu u Indiji, među hindusima, jer iseljavanje vide kao bježanje. Bolje je da ostanemo tu negdje gdje jesmo i da se posvetimo džihadu na Allahovu Putu bez obzira na uvrede hindusa i drugih skupina. To je bolje od lagodnog života i uživanja kao što mi reče, ističe Bejjumi, jedan od onih koji je odbio ideju masovnog preseljavanja stanovništva. Život u Indiji je džihad, borba na Božijem Putu, a smrt je šehadet.

Na kraju se 1947. god. nešto oko 140 miliona našlo u novoformiranoj državi Pakistan, dok je 70 miliona muslimana ostalo da živi u Indiji. Ovaj broj muslimana u Indiji stalno se povećava tako da danas u Indiji ima nešto oko sto miliona muslimana. Engleski kolonijalizam je zdušno radio na promjeni načina života muslimana pa je u tom smislu zatvorio sve škole u kojima se muslimanska djeca podučavaju Kur'anu, a kao alternativu tome uspostavio je sekularno obrazovanje u Indiji.

Muslimani Indije bojkotovali su zapadnjački sistem obrazovanja. Shvatili su na kraju da će taj sistem uništiti njihovu ličnost i izobličiti njihovo pravilno shvatanje islama. Otuda je Sejjid Ahmed Kan osnovao islamski univerzitet u Aligarhu da bi popravio ono što je sustiglo muslimane zbog odbijanja sekularnog sistema obrazovanja i zatvaranja islamskih škola u Indiji. Ovaj univerzitet je počeo sa radom kao Muhammedanski anglo-orientalni koledž da bi, protokom vremena, prerastao u univerzitet.

Međutim, pokušaj Sejjida Ahmeda Kana nije prihvaćen od strane muslimana s obzirom da je umnogome ličio zapadnjačkom sistemu obrazovanja pa i kada je riječ o samom nazivu koledža. Sam osnivač Sejjid Ahmed Kan bio je oduševljen sekularnim načinom obrazovanja. Dokazano je da je bio u službi engleskog kolonijalizma. U tu svrhu on je napisao i jedan pogolem tefsir i tumačio Kur'an onako kako to odgovara kolonizatorima. Dokinuo je obavezu džihada jer su Englezi u Indiji njihovi predstavnici pa im se otuda muslimani trebaju i pokoravati, zaboravljajući pri tome ajet:

Ja ejuhe-l-lezine amenu eti'u-l-lahe ve eti'u-r-resule ve uli-l-emri min-kum – O, vi koji vjerujete! Pokoravajte se Allahu i Poslaniku Njegovu i među vama onima koji vas vode (Al-Nisa', 59).

Tada su muslimani i oni kojima je stalo do islama osnovali arapski koledž u Deobandu, malome mjestu nedaleko od Delhija, glavnoga grada koji je počeo sa radom odmah nakon osnivanja. Cilj osnivanja ovoga koledža bila je borba protiv ateističkih talasa koji zapljuskuju muslimane Indije. Koledž je počeo sa radom 1866. god. samo sa jednim učenicom i jednim profesorom, da bi kasnije prerastao u veliki islamski univerzitet koji pohađa dvije hiljade studenata u kome radi šesdeset profesora i koji ima svoje odsjeke i više pratećih institucija.

Napomene na kraju ovog teksta

1. Abdulmu'ti Muhammed Bejjumi

Abdulmu'ti Muhammed Bejjumi bio je glavni i odgovorni urednik časopisa *Minberu-l-islami* koji i danas izlazi u Kairu. On je posjetio Indiju i Pakistan, zemlje Hinda i Sinda, u delegaciji koju je predvodio ministar vakufa Egipta dr. Abdulmun'im Nimr, koji je ranije bio u Deobandu kao gostujući profesor u vremenu od dvije godine. S njim u delegaciji bio je i glavni i odgovorni urednik ovog lista. Informacija o muslimanima Indije i Pakistana objavljena je u ovom časopisu 1980. godine.

2. Muhammed Ikkal (1873.-1938.)

Muhammed Ikkal je rođen u Sialkotu, a umro u Lahoreu gdje je i ukoopan. Njegovi preci bili su kašmirski brahmani. Njegov djed je početkom devetnaestog stoljeća doselio u Pendžab i Sialkot uzeo kao mjesto svoga stalnog boravka. Tu je rođen Muhammed Ikkal i tu je završio svoje osnovno obrazovanje. Daljnje školovanje nastavio je u Lahoreu. Tu je upoznao

Tomasa Arnolda, velikog engleskog orijentalistu, profesora na Muhammedanskom Anglo-orijentalnom koledžu u Aligarhu. Njemu je Ikbal posvetio nekoliko pjesama u zbirci *Bang i Dara*, a zatim i djelo *Razvoj metafizike u Perziji*. U uvodnom dijelu djela Muhamed Ikbal kaže:

“Ovo djelo prvi je plod literarnog i filozofskog obrazovanja koje dobih od Vas u posljednjih deset godina i, u znak zahvalnosti, odlučih ga posvetiti Vama. Uvijek ste bili tolerantni i gledali ste na mene bez predrasuda; nadam se da ćete jednako procjenjivati i ove stranice...”

Nakon završenih studija u Indiji Muhammed Ikbal odlazi u Englesku gdje je odbranio magistarski rad iz filozofije, a onda u Njemačku gdje je odbranio doktorsku tezu o metafizici u Perziji. Nakon toga vraća se u svoju zemlju gdje se u Lahoreu bavi predavanjima i nastavom u državnom koledžu. Kod nas su prevedena samo tri od mnogobrojnih njegovih djela: *Obnova vjerske misli u islamu* u prijevodu Mehmeda Arapčića, *Razvoj metafizike u Perziji* u prijevodu Nevada Kahterana i *Poruka istoka* u prijevodu i prepjevu Džemala Latića.

3. Sejjid Ahmed Kan (1817.-1898.)

Sejjid Ahmed Kan je rođen u Delhiju, a umro u Aligarhu u osmadeset i prvoj godini života gdje je i ukopan. Svoju spisateljsku karijeru započeo je u novinama čiji je vlasnik bio njegov brat. Nakon smrti oca radio je da bi preživio. Njegov prvi radni dan bio je mali posao u civilnom sudu u Istočnoindijskoj kompaniji u Delhiju. Uprkos obavezama u Delhiju našao je vremena da iščitava muslimanske klasike i sjedi u društvu pjesnika i učenih ljudi. Bio je političar, historičar, pisac tekstova i komentator Kur’ana.

Napisao je jedan pogolem tefsir Kur’ana. Na ovom tefsiru radio je punih deset godina. Rad je počeo 1880., a završio ga 1890. godine. O ovome tefsiru i njegovom mufessiru Husein ef. Đozo u skripti koja je rađena za potrebe studenata Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu kaže sljedeće:

“Utjecaj evropske laicističko-pozitivističke, pa čak i materijalističke misli u ovome komentaru dolazi do punog izražaja. Ahmed Kan pokušava da kur’ansku misao podvrgne mjerilima zapadnog iskustva i shvaćanja. Svodi je isključivo na njenu ovozemaljsku dimenziju, čime je opet, što je mnogo opasnije i što vodi mnogo težim posljedicama, identifikuje sa onim povijesnim ljudskim i promjenljivim u njoj. Niko ne može poricati da misao kada, dolazeći putem Objave, prelazi u riječ, dobija ze-

maljsku dimenziju, postaje dio povijesnog svijeta i smješta se u određeni prostor i vrijeme. Ali ona time ne gubi svoju višu vanzemaljsku dimenziju, ono Božansko, što stoji iznad vremena i prostora i što ne podliježe promjenama”.

Ahmed Kanovo tumačenje Kur’ana naišlo je na kritiku Džemaludina al-Afganija i Muhameda Abduhua u djelu *Al-Reddu ‘ale-l-dehrijjine*. Al-Afgani je dovoljno razotkrio njegovu sumnjivu i poltronsku ulogu, ističe Husein ef. Đozo. Komentar je pun tendencioznih izopačavanja tumačenja pojedinih kur’anskih tekstova o kojima je bilo riječi i kod tumačenja ajeta iz sure Al-Nisa.

4. Tomas Arnold (1864.-1930.)

Tomas Arnold je engleski orijentalista. Dugo vremena je proveo na Indijsko-pakistanskom potkontinentu. Bio je profesor na Muhammedanskom Anglo-orijentalnom koledžu u Aligarhu čiji je osnivač bio Sejjid Ahmed Kan. Tu je napisao i svoje poznato djelo *Povijest islama – historijski tokovi misije*. Djelo su na naš jezik preveli Derviš A. Korkut i Nijaz Šukrić. Prijevod je doživio dva izdanja. Drugo izdanje objavljeno je u Sarajevu 1990. godine. Tomas Arnold se zahvaljuje Sejjidu Ahmedu Kanu i Šibli Nu’manu na nesebičnoj susretljivosti i pomoći koju su mu pružili prilikom pisanja ovoga djela.

Tomas Arnold je bio prijatelj i profesor velikom broju islamskih mislilaca između kojih navodimo: Šibli Nu’mana, Muhammeda Ikbala, Ahmeda Kana i dr. Hasana Ibrahima Hasana. Muhammed Ikbal je Tomasu Arnoldu posvetio svoje djelo *Razvoj metafizike u Perziji*, a Hasan Ibrahim Hasan, učenik Tomasa Arnolda, na kraju se odužio svome profesoru i preveo njegovo djelo *Povijest islama – historijski tokovi misije* na arapski jezik 1958. godine pod naslovom *Al-Da’vetu ile-l-islam – bahsun fi tarihi nešri-l-akideti-l-islamije*.

Islamski istraživači se skoro svi slažu da je Tomas Arnold bio vrlo objektivan u svojim radovima o islamu. Sejjid Husein Nasr tvrdi da je djelo o povijesti islama još uvijek najznačajniji rad iz ove oblasti. Naši orijentalisti su također istakli važnost ovoga djela: Derviš A. Korkut, Fehim Bajraktarević i dr. Iz tih razloga, čini se, da je Derviš A. Korkut i krenuo u prevođenje ovoga djela na naš jezik i da je Nijaz Šukrić nastavio sa prijevozom tako da danas, zahvaljujući njima, imamo kompletan prijevod ovog vrlo značajnog i opširnog djela iz povijesti islamske kulture koju je, uzgred budi rečeno, Nijaz Šukrić i predavao na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu dugi niz godina.

5. Hasan Ibrahim Hasan (1892.-1968.)

Hasan Ibrahim Hasan je rođen u Tanti u delti Nila. Njegova porodica je doselila u Tantu iz Gornjeg Egipta 1892.godine. U Tanti je završio osnovno i srednje obrazovanje. Tu je pokazao izuzetnu ljubav prema povijesti i tu je počeo sa iščitavanjem historije Taberija, Makrizija i drugih istaknutih arapskih historičara. U Kairu je kasnije upisao Filozofski fakultet – Odsjek historije, a onda je nakon diplomiranja oputovao u London i doktorirao o temi Fatimidi u Egiptu. Mentor njegovog doktorskog rada bio je Tomas Arnold. Nakon doktoriranja vratio se u Egipat i u Kairu na Filozofskom fakultetu počeo sa predavanjima iz oblasti historijskih nauka.

Napisao je veliki broj djela, a jedno od najvažnijih je *Historija islama* – politički, vjerski, kulturni i društveni aspekt. Djelo je doživjelo više izdanja. Posljednje, četrnaesto izdanje pojavilo se nakon njegove smrti 1996. godine.

Radio je kao profesor na matičnom Filozofskom fakultetu u Kairu, zatim kao gostujući profesor na Univerzitetu Pensilvanija i Kalifornija te u Rabatu u Maroku i Institutu za islamske studije u Bagdadu. Obnašao je jedno vrijeme i funkciju rektora na Univerzitetu u Asjutu u Egiptu. Njegovi učenici su čuveni egipatski historičari Hasan Sulejman Mahmud i Džemaludin Šejjal, našoj javnosti poznat po radu *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu u historiji* koji je na naš jezik preveo Mesud Hafizović i objavio ga 1987. god.

LITERATURA

- Muhamed Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, El-Kalem – Izdavački centar Rijaseta IZ-e u BiH, Sarajevo, 2000. god. u prijevodu Mehmeda Arapčića, drugo izdanje.
- M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, August Cesarec, Zagreb, 1988. god. u prijevodu Hasana Sušića.
- Abu-l-Feth Muhammed al-Tavanisi, *Ebu-l-Rejhan al-Biruni*, Kairo 1967. god.
- Abdulmu'ti Muhammed Bejjumi, *Mekamun ve mekalun*, Minberu-l-islam Kairo 1980. god.
- Tomas Arnold, *Povijest islama – historijski tokovi misije*, Sarajevo, 1990. god., drugo izdanje.
- Hasan Ibrahim Hasan, *Historija islama*, Kairo 1996. god.
- Husein Đozo, *Skripta iz tefsira* za prvu godinu studija na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu.
- Džemaluddin al-Afgani i Muhamed Abduhu, *Al-Reddu 'ale-l-dehrijjine*, Kairo, 1983.

إقبال وبعض سابقه البارزين من الهنود

الملخص

وصل الإسلام إلى منطقة شبه القارة الهندية في نهاية القرن الأول الهجري. وقيل أهل شبه القارة الإسلام الذي كانت تعاليمه بسيطة ومقبولة للجمهور. وكان الحكم في أيدي المسلمين حتى وصول الاستعمار الإنجليزي حيث انتهى حكمهم في تلك البلاد. وفي نهاية الاستعمار الإنجليزي قدم المسلمون طلبين.

ويتعلق الطلب الأول بتحقيق فكرة محمد إقبال عن تأسيس دولة خاصة بالمسلمين في المناطق التي كان المسلمون فيها أكثر من الهنود. فتأسست سنة 1947 جمهورية باكستان الإسلامية بقسميها: باكستان الشرقية وباكستان الغربية.

وكان الطلب الثاني يتعلق بالمسلمين الذين ظلوا يعيشون داخل المجتمع الهندي حتى يتمكنوا من نشر الإسلام في فرق الهند الكثيرة. وكان ذلك خيارهم لأنهم كانوا يعتبرون هجرة السكان هروبا. ويعيش اليوم في الهند، بين الهنود، حوالي مئة مليون مسلم.

الكلمات الأساسية: إقبال، باكستان، المسلمون، الهنود، أحمد خان، عليكرة، ديوبند،

توماس أرنولد، حسن إبراهيم حسن

Dr. Jusuf Ramic, Professor Emeritus

IQBAL AND SOME OF HIS PROMINENT PREDECESSORS

SUMMARY

Islam was introduced to the Indian subcontinent at the end of the first Hijra century. The population of the subcontinent accepted Islam whose teachings were simple and affordable for the masses. Muslims were in power until the arrival of English colonialism, when that power has been lost. At the end of English colonialism, Muslims have emphasized two requirements.

The first requirement relates to the realization of the idea of Muhammad Iqbal on the creation of a separate state for Muslims in those provinces where they were more numerous than Hindus. Then, in 1947 the Islamic Republic of Pakistan was created with its two parts: East and West Pakistan.

Another request was made for those Muslims who still wanted to live within the Indian community to be allowed to spread Islam among the many ethnic groups of India. It was their choice because they thought that the displacement of the population, in fact, was running away. Today in India among Hindus live about a hundred million Muslims.

KEYWORDS: *Iqbal, Pakistan, Muslims, Hindus, Ahmed Khan, Aligarh, Deoband, Thomas Arnold, Hasan Ibrahim Hasan*



Dr. Enes Durmišević, vanredni profesor
Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu

IKBAL: ISLAM JE DRŽAVNI POREDAK

SAŽETAK

Muhamed Ikbal "duhovni otac" Pakistana, filozof, politički mislilac, reformist i pravnik, jedna je od najznačajnijih muslimanskih ličnosti prve polovine XX. stoljeća. Obrazovan i na Istoku i na Zapadu, razumijevajući i pišući na dva "velika" zapadnjačka (engleski i njemački) i dva "velika" istočnjačka (urdu i perzijski) jezika i etabliran u kulture ovih jezika, sa lakoćom je, uza sjajnu pjesničku nadarenost, plovio beskrajnim svodovima ovih velikih kultura. Bio je u potpunosti uvjeren da je islam nedogmatičan i da predstavlja moralni i duhovni temelj, kako za dinamiku društva, tako i pojedinca. On je zapadnjačku filozofiju smatrao inferiornom u odnosu na naslijeđe islama, jer je naglašavao da svoje ideje crpi iz Kur'āna i bogatog naslijeđa muslimanskih sufija i mislilaca.

Ikbal smatra da je političko djelovanje izraz islamske duhovnosti i da stoji nasuprot kršćanskog odvajanja crkve i države. Islam "treba" državu, postojanost i dobrobit države i njenog ekonomskog djelovanja su suština vjere, jer ekonomija Ummeta i njegova dobrobit suštine su islama, kao što je i islamska duhovnost nezamisliva bez pravičnog ekonomskog djelovanja.

Za Ikbala, bit "tevhida" kao djelotvorne ideje jeste jednakost, solidarnost i sloboda. Država je, sa islamskog stanovišta, snaga za transformiranje ovih idealnih principa u prostorno-vremenske sile, težnja da ih islam upotrijebi u određenoj ljudskoj organizaciji.

Reformator, islamski modernist, ali i promotor ideje antikolonijalizma, muslimanskog jedinstva, autonomije i nezavisnosti, stajao uz ime Muhameda Ikbala, u svim knjigama o muslimanima Indijskog potkontinenta.

KLJUČNE RIJEČI: *islam, muslimani, šerijat, (islamski) duh*

Muhamed Ikbal (1877.–1938.) indo-pakistanski pjesnik, filozof, politički mislilac, reformist i pravnik, jedna je od najznačajnijih muslimanskih ličnosti prve polovine XX. stoljeća. Svi muslimanski reformatori i mislioci prošlog stoljeća naglašavaju veoma značajan utjecaj njegove misli na ukupna kretanja u muslimanskom svijetu, posebno u doba dekolonizacije, odn. na formiranje mnogobrojnih muslimanskih država tzv. “Trećeg svijeta”. Mada nije dočekao formiranje Islamske Republike Pakistana (1947.), njegova uloga u nastanku ove države veoma je bitna. Stoga je i nazvan “duhovnim ocem” Pakistana.

Obrazovan i na Istoku i na Zapadu, razumijevajući i pišući na dva “velika” zapadnjačka (engleski i njemački) i dva “velika” istočnjačka (urdu i perzijski) jezika i etabliran u kulture ovih jezika, sa lahkocom je, uza sjajnu pjesničku nadarenost, plovio beskrajnim svodovima ovih velikih kultura.

Rođen u Pendžabu, u kolonijalnoj Indiji, upoznao je izrabljivačku i ponižavajuću vlast britanskog kolonizatora, ali i sluganstvo domaćih veleposjednika. “Domaći poglavari i vladari, ostaci stare mogulske aristokratije, bili su prirodni saveznici radža, i u mnogim kneževinama im je ostavljeno da vladaju podanicima, dok god su štitili i britanske interese. Britanska Indija je samo pretvorila plemenske poglavice u veleposjednike, koji su, onda, služili kao stub moderne države. Njihova dominacija nad seljacima je bila vitalno važna da bi se osigurala kontinuirana proizvodnja žita, šećerne repe, pamuka i riže te omogućila regrutacija indijskih seljaka u britansku vojsku”.¹

Nastavljajući obrazovanje na Zapadu (studirao je na Kembridžu, Minheni i Hajdelbergu), vratio se u domovinu razbivši iluzije o Zapadu kao o društvu istinske demokracije, shvativši da reforma muslimanskih društava mora početi u redefiniranju, odn. ponovnom tumačenju Šerijata, čije su “okoštale” norme rezultat mnogobrojnih faktora: jalovoga korištenja idžtihāda, proglašavanja plemenskih običaja islamskim, beskrupuloznom i izrabljivačkom kolonijalnom vlašću, formiranja muslimanske podaničke svijesti zbog dugogodišnje kolonizacije koju je često pothranjivala “ulema” radi očuvanja vlastitih privilegija, iščitavajući i tumačeći tekst osnovnih izvora islama a ne uvažavajući kontekst, itd. Zato Ikbal tvrdi da “islamska kultura može krenuti naprijed samo ako postane dijalektična i sintetična i usredsredi se na ono što je konačno i konkretno, kao što je to činila u

¹ Tariq Ali, *Sukob fundamentalizama – križarski ratovi, džihad i savremenost*, Bemust Publishing, Sarajevo, 2008., 189.

svojoj mladosti”.² On je shvatio da su mnogobrojni orijentalisti, ali i muslimanski intelektualci školovani na Zapadu, širili nepovjerenje u sposobnost regeneracije islamske civilizacije i njenu sposobnost prilagođavanja modernitetu, identificirajući islamski zakon, Šerijat, sa okamenjenim fikhom ranih islamskih pravnika iz prva dva stoljeća islama. Sasvim je logično da se takvo poimanje šerijatskog prava pokazivalo manjakvim, često neupotrebljivim za svakodnevni život. Stoga je takav Šerijat protjeran u historiju i u isprazne teorijske udžbenike (u arapskom svijetu studenti takve udžbenike nazivaju “*mukarrarama*”).

Nekritičko usvajanje gotovo svih ideja sa Zapada, vjerujući da su one prototip svega naprednog i važnog, rušilo je zgradu islama i doprinosilo kako gubitku samopouzdanja, tako i samorazumijevanja vlastite civilizacije. Protokom vremena islamski ideali gubili su svoj islamski karakter preuzimajući mnogobrojne lokalne običaje, koji u svijesti lokalnih muslimana postaju islamska “dogma”. S druge strane, u očima svih onih koji su nekritički prihvatili zapadnjačke ideje, islam je bio “krivac” za teško stanje muslimana. Pokušaj svakog muslimana, pojedinca da se riješi svoga islamskoga svjetonazora izazivao je jedno traumatično raskidanje sa prošlošću. Potpuno je jasno da se ne može oponašati neku civilizaciju u njenom vanjskom, formalnom izgledu, a da se u isto vrijeme ne bude pod utjecajem te iste civilizacije i njezina duha. U suštini je nemoguće oponašati stranu civilizaciju, a da se istovremeno ne cijeni i njen duh, a to u perspektivi stvara osjećaj inferiornosti.

Također, treba napomenuti da je Ikbal imao razumijevanja za tradicionalne, odn. konzervativne islamske mislioe, koji su u fazi dezintegracije, slabljenja i propasti muslimanskih društava, u nemogućnosti nalaženja rješenja za povratak “slavne prošlosti”, svoj napor usredsredili u samo jednu tačku: “sačuvati isti društveni život, isključujući ljubomorno sve novotarije u Šerijatu, rezumijevanom onako kako su ga objašnjavali prvi islamski pravници”. Ikbal naglašava da je konzervativna ulema djelimično bila u pravu vodeći računa o društvenom poretku, međutim, “oni nisu vidjeli, a naša današnja ulema još ne vidi, da konačna sudbina naroda ne ovisi toliko o organizaciji, koliko o vrijednosti i snazi pojedinca”,³ poentira Ikbal. Ikbal vjeruje da svijest o Bogu predstavlja smisao ovozemaljskog života, jer “u islamu Bog i Univerzum, duh i materija, vjerska zajednica i

² *Ibid.*, 194.

³ Muhammed Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, El-Kalem, Sarajevo, 2000., 178.

država, organski su povezani. Čovjek nije građanin profanog svijeta kog se potrebno odreći u interesu duhovnog svijeta smještenog negdje drugo. U islamu materija je duh manifestiran u prostoru i vremenu”⁴

Mada ideja o odvajanju indijskih muslimana od hinduske većine u Britanskoj Indiji i očuvanju muslimanskog identiteta egzistira još od druge polovine XIX. stoljeća, kada je Sejjid Ahmed Hân (1817.–1898.) formirao posebne obrazovne institucije za muslimane (njegov koledž je 1920. godine preimenovan u Muslimanski univerzitet Aligarh), ideološke temelje za nezavisni i suvereni Pakistan, kao muslimansku državu, postavio je Muhammed Iqbal. On je, svjestan političke stvarnosti, na godišnjem zasjedanju Muslimanske lige u Allāhabadu 1930. godine, predložio formiranje muslimanske nacionalne države, koja će uključivati područja u kojima je živjelo većinsko muslimansko stanovništvo, nadahnuto govoreći o svojim idealima: “Najbolji dio svog života posvetio sam pažljivom proučavanju islama, njegovog zakona i politike, njegove kulture, historije i književnosti. Ovaj stalni dodir sa duhom islama, kako se razvijao u duhu vremena, dao mi je, smatram, neku vrstu uvida u značaj islama kao svjetske činjenice. U ozračju ovog uvida, ma kakva da mu je vrijednost, smatrajući da su muslimani Indije odlučni ostati vjerni duhu islama, predlažem glavni princip, ne zato da bih vas usmjeravao u vašim odlukama, već da bih pokušao izvršiti ponizni zadatak njegovog jasnog predstavljanja vašoj savjesti. Taj princip treba, po mome mišljenju, odrediti opći karakter ovih odluka”⁵

Vrijednost i snaga pojedinca

Iqbal u potpunosti razumije da islam podstiče materijalni razvitak, progres čovječanstva kao kolektiviteta, ali odbacuje mogućnost duhovnog napretka čovječanstva kao cjeline na osnovu kolektivnih dostignuća. Stanje savremenog svijeta u potpunosti potvrđuje ovaj stav. Duhovno poboljšanje je ograničeno samo na pojedinca, jer svaki čovjek mora, pojedinačno, težiti duhovnom uzdignuću i duhovnom napretku i svako se mora “obračunati sām sa sobom”. Otuda Iqbalovo insistiranje na značaju, vrijednosti i snazi pojedinca, jer je historija rezultat djelovanja “nadahnutih

⁴ Ghulam Hussain Zulfiqar, *Pakistan as visualized by Iqbal & Jinnah*, Bazm-i-Iqbal, Lahore, pp. 33. (bez godine izdanja).

⁵ *Ibid.*, pp. 13.

pojedinaca". Fokus obnove islamskog života Ikbal je stavio na pojedinca, kojega smatra glavnim faktorom promjene i razvoja.

Takav koncept življenja nudi čovjeku mogućnost postizanja savršenstva (u relativnom i strogo ograničenom značenju); on može biti *ʿinsānu kāmīl* (savršeni čovjek), kako to naučava islamska sufijska misao, koristeći sve Bogom dane prirodne darove, ali i sve ovosvjetske mogućnosti. Postizanje ovog stepena čovjekovog savršenstva ne znači potpuno potiskivanje tjelesnih želja, niti ponovno rađanje, niti eliminaciju individualnog, kako se to naučava u pojedinim religijskim sistemima. Pojedinac postaje ostvareno biće ukoliko teži savršenstvu kroz moralno djelovanje. Islam kao čovjekov izbor dopušta veoma široke granice u njegovom ličnom i društvenom egzistiranju, da svoj temperament, psihološke naklonosti i različita pojedinačna svojstva iskoristi da pronađe vlastite puteve ka pozitivnom razvoju svoje ličnosti u skladu sa osobnim pretpostavkama. Otuda Ikbal pridaje toliki značaj pojedincu, jer u "preorganiziranim" i "preracionaliziranim" društvima individua je uništena. Razvoj tehnologije nosi nešto fatalno: čim se pojavi, već je zastarjela. Stanje totalne organiziranosti i savršenstva tehnike, koja nas sve više kontrolira, izaziva strah od budućnosti, jer ubija u nama svaku emociju, sve smo manje u komunikaciji i sve smo manje ljudi. Tehnika počinje vladati nama, dok nauka i dalje umnožava tehnološka čuda, jer se "vjeruje" u nauku. Međutim, samo interakcija nauke i religije može povratiti samopouzdanje u razum, koji je uzdrman "katastrofama XX. stoljeća". Kako pomiriti sekularizirani razum i vjerske tradicije? "Samo će ona moderna društva koja budu u stanju da u sekularni domen uvedu esencijalne sadržaje svojih vjerskih tradicija, koje ukazuju na ono što je mimo pukog ljudskog dosega, moći očuvati suštinu ljudskosti".⁶

"Sliku i priliku" ovakvoj "vjeri" u nauku, u političkoj teoriji, predstavlja liberalna država koja se temelji na proceduralnoj racionalnosti te stoga takva država boluje od "motivacijske slabosti"; ona svoje građane ne može podstaknuti da čine dobro, jer je svaka ljudska aktivnost motivirana profitom, odn. ličnim interesom. Izgubivši svaku predstavu o moralnom, ona je izgubila sposobnost formuliranja "kolektivno obavezujućih ideala". Stoga se "posljedice ovih "motivacijskih slabosti" mogu vidjeti svuda oko nas u ogromnim nepravdama koje narodi i plemena nanose jedni drugima. Suočen sa ovim nepravdama, razum, "odvojen od svjetonazora" ne

⁶ Stanley Fish, *Zna li razum šta mu nedostaje*, New York Times, 12. 04. 2010. (prema: Reporod, Sarajevo, broj 9/923, 1. maj 2010., 36.).

posjeduje dovoljno snage da probudi i budnim održi, u umovima sekularnih pojedinaca, svijest o narušavanjima solidarnosti širom svijeta, svijest o onome što nedostaje, o onome što vapaj upućuje nebu”.⁷

Korak dalje u dehumanizaciji čovjeka i društva otišla je neoliberalna država, čiju ekonomiju produciraju najbogatiji i najmoćniji, bahati, krvoločni i nedodirljivi; oni koji su pljačku usavršili tokom kolonijalizma. Potpuno planski, uz pomoć Svjetske banke i Međunarodnog monetarnog fonda (MMF), “zakonito” uništavaju i pljačkaju prirodna bogatstva i resurse zemalja u tranziciji povećavajući profit svojih korporacija i stavljajući sve državne instrumente u službu vlasnika krupnog kapitala, a ne svih građana. Ovaj užas stvaraju bogate države svojom egoističnom politikom. “Treći svijet je suočen s ekonomskim genocidom u kojem kolaboriraju i njihove vlasti. Dugovi su te zemlje natjerali u krug sve veće bijede. To što proizvode jedva je dovoljno za plaćanje kamata na dug, a kamoli još i za hranu; tako se ljudi još više izgladnjuju. Dugovi ubijaju sadašnji naraštaj, a nametanje programa strukturalnog prilagođavanja, koje prati zajmove MMF-a, ubija i buduće. Tako mogu birati hoće li umrijeti od gladi kratkoročno ili dugoročno – riječ je o ekonomskom genocidu koji se obavlja u potaji”.⁸

Senzibiliziran za ljudske patnje kojima je svjedočio, ali i za pravdu i dobročinstvo koje islam naređuje (“*Vidi, Allāh propisuje pravednost, i činjenje dobra, ...*”⁹) sasvim je razumljivo da je Ikbāl u svojoj pjesničkoj imaginaciji upriličio Lenjinov susret sa Allāhom, dž. š., koji pažljivo sluša Lenjinovu priču o klasnim ratovima. U stihovima poeme “Božija zapovijed”, Allāh, dž. š., naređuje Džibrīlu, a.s.:

*Ustajte, dižite se, vi, prezreni u svijetu
Protresite temelje, neka se zatresu zidovi
palača u kojima bogati spavaju,
i na svakom polju gdje seljak gladije,
idi, spali svaki klas žita!*¹⁰

Ikbāl je bio u potpunosti uvjeren da je islam nedogmatičan i da predstavlja moralni i duhovni temelj, kako za dinamiku društva, tako i pojedinca. Sa islama treba svući “teški oklop, koji je paralisao koncep-

⁷ *Ibid.*, 36.

⁸ *Antologija neslaganja* (ur. Phil Scraton), Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., 170.

⁹ *Poruka Kur’āna*, prijevod i komentar Muhammed Asad, El-Kalem, Sarajevo, 2004., 401.

¹⁰ Tariq Ali, *nav. dj.*, 194.

ciju života bitno dinamičku¹¹, i da ponovo otkrijemo originalne istine slobode, jednakosti i solidarnosti, u namjeri da obnovimo naše moralne, socijalne i političke ideale, vraćajući im njihovu početnu jednostavnost i univerzalnost”.¹²

Zapadnjačku filozofiju Ikbal je smatrao inferiornom u odnosu na naslijeđe islama, jer je naglašavao da svoje ideje crpi iz Kur’ana i bogatog naslijeđa muslimanskih sufija i mislilaca. Stoga on u prvoj polovini XX. stoljeća, upoznavši tadašnju najnapredniju evropsku ideju, ideju socijal-demokracije, piše da “prihvatanje socijaldemokracije u adekvatnoj formi i u skladu sa islamskim pravnim principima, za islam ne predstavlja revoluciju, već povratak njegovoj originalnoj čistoći”.¹³

Oslanjajući se na islamsku tradiciju, Ikbal želi razviti alternativne modele za muslimanska društva, “ponovo otkriti” islamske vrijednosti i principe koji će osigurati obnovu “stare moći”, ali i političku nezavisnost od evropskog kolonijalizma i imperijalizma.

Široko obrazovanje, ali i iskustvo i Orijenta (islamsko naslijeđe) i Okcidenta (zapadnjačka filozofija), pomoglo mu je da shvati i uvjeri se u neupitnu povezanost islama sa politikom i društvom, odn. da “je islam alternativa”¹⁴ koju su muslimanski narodi uveliko zaboravili i da je islam bio onaj element koji je nekad stvorio ogromnu muslimansku moć. Islam je i dalje bio tu, u svakodnevnici, običajima, ritualima, kulturi, ali sada je to “bilo tijelo bez duše”.¹⁵

Pritužba Allāhu, dž. š.

Živeći u Britanskoj Indiji, Ikbal je shvatio da indijski muslimani moraju naći ključ koegzistencije sa većinskim hindusima, ali i sa britanskom kolonijalnom vlašću. Od slavne prošlosti indijskih muslimana ostala

¹¹ “Kakav je, dakle, princip kretanja u strukturi islama?”, pita se Ikbal, i odmah odgovara: “*To je poznato kao ‘idžtihād’*” (podv. E.D.), Muhammed Ikbal, *nav. dj.*, 175.

¹² *Ibid.*, 184.

¹³ Ghulam Hussain Zulfiqar, *nav. dj.*, 32.

¹⁴ “Dalekovidi promatrači smatraju maltene neizbježnim da islam u dvadeset i prvom stoljeću postane dominantna svjetska religija, ako Bog da. Razlog za ovo sugeriran je u naslovu knjige. Ne samo da islam vidi sebe kao alternativni put. On jest alternativa”. (Murad Hofmann, *Islam kao alternativa*, Bemust, Sarajevo, 1996., 14.).

¹⁵ Muhammad Asad, *Islam na raspuću*, El-Kalem, Sarajevo, 2002., 8.

je samo sjena. Mada je Ikbal, zajedno sa osnivačem Pakistana Muhammedom Alijem Džinahom bio za jedinstvenu Indiju, Gandijeva upotreba hinduističkih vjerskih motiva plašila ih je da će u oslobođenoj Indiji u potpunosti preovladati "hinduistički element". Koliko je Ikbal vjerovao u jedinstvenu Indiju govori činjenica da je on napisao "Himnu za Indiju", koja je postala omiljena pjesma svih Indijaca. Kada je postalo jasno, nakon što su indijski muslimani tražili za sebe pokrajinski princip autonomije, da jedinstvene Indije neće biti, Ikbal piše novu himnu "Novi hram", napisanu samo za muslimane, ali razočaran nejedinstvom indijskih muslimana i Ataturkovim ukinućem Hilafeta (među indijskim muslimanima čak se i pojavio pokret za ponovno uspostavljanje Hilafeta). Očajan, on piše "Pritužbu upućenu Allāhu", u kojoj slavi pobjede starog islama i žali zbog njegovog propadanja, tvrdeći da su jedino muslimani branili monoteizam prenijevši Allāhovu poruku na sve znane kontinente. Zašto je, onda, On tako okrutno napustio muslimane? "Navikao si na pjesme u Tvoju slavu; sad čuj i protest", pjeva Ikbal:

*Mada su Seldžuci imali svoje Carstvo,
Turanci svoje vrijeme,
A Kinezi vladaju Kinom,
Sasanidi Iranom.
Mada su Grci naseljavali široke napredne zemlje
U svoje doba
Jevreji i kršćani imali svoj dio,
Ko podiže borbeni mač
U Tvoje ime za najsvetije ciljeve,
ili ko se borio za pravo da popravi uništeni svijet
Tvojim najsvetijim zakonima?
Bili smo to mi, i samo mi smo marširali,
Vojnici u borbi,
Boreći se na kopnu
I moru
Kako bi trijumfalni ezan
U evropskim crkvama učili.
I u prostranstvima afričkim sazivali
ljude da Tebe obožavaju,
I uz sav sjaj velikih careva,*

*mi nijednog nismo poštovali;
U sjeni svojih mačeva mi smo
uzvikivali: "Bog je Jedan!"
Reci nam to, reci iskreno – ko
Sruši kajberske kapije?
Ko je srušio grad kojim je
veliki Cezar ponosno vladao?
I ko uništi bogove što su ih se ruke
drugih trudile stvoriti,
Ko rastjera vojske nevjernika?
Ko ugasi na oltarima Irana
sveti plamen,
I ko obnovi ugaslo sjećanje na
besmrtno ime Jazdanovo?¹⁶*

Nakon njegove smrti, nakon što je propao i konfederalni pokušaj organiziranja Indije i neopozive odluke britanske kolonijalne vlasti o podjeli, nastao je Pakistan, ali i stradalo više od milion ljudi u međusobnim obračunima hindusa i muslimana, dok je preko deset miliona Indijaca promijenilo svoja boravišta. Ni Ikkal, a ni Džinah nisu mogli zamisliti razmjere katastrofe pri podjeli Indije: užasne zločine i ogromnu migraciju. Ikkal tu katastrofu nije dočekao. Interesantno je spomenuti da je ime Pakistan nastalo tako što svako slovo u imenu države predstavlja određeno područje Britanske Indije u kome su muslimani činili većinu, a samo ime znači "zemlja čistih" od *pāk*, čist.¹⁷

Ikkal, nakon što je shvatio da muslimani nemaju budućnost u većinskoj hinduističkoj Indiji, piše Džinahu: "Nakon dugog i pažljivog izučavanja islamskoga prava, došao sam do zaključka da, ukoliko se ovaj sistem prava adekvatno razumije i primijeni, on osigurava svima opstanak, u najmanju ruku. Ali primjena i razvoj Šerijata nemoguć je u ovoj zemlji bez jedne ili više slobodnih muslimanskih zemalja. Ovo je bilo moje iskreno uvjerenje dugi niz godina, i još vjerujem da je to jedini mogući način da se riješi problem muslimanskog hljeba, kao i način da se osigura mirna Indija".¹⁸

¹⁶ Tariq Ali, *nav. dj.*, 193.

¹⁷ Akbar S. Ahmed, *Živi islam*, Preporod, Islamske informativne novine, Sarajevo, 1996., 124.

¹⁸ Ghulam Hussain Zulfiqar, *nav. dj.*, 32.

Ovo pismo Džinahu Ikbal je napisao samo godinu dana prije svoje smrti. Međutim, već ranije je u njemu tinjala ideja o posebnoj državi za muslimane Indije, na zasjedanju Sveindijske Muslimanske lige u Allāhabadu, u decembru 1930. godine, gdje je rekao:

“Želio bih da vidim Pendžab, sjeverozapadne granične provincije, Sind i Balučistan u jednoj državi. Samoupravu unutar Britanske imperije ili bez Britanske imperije! Formiranje čvrste sjeverozapadne indijske muslimanske države izgleda da će biti konačna sudbina muslimana, makar sjeverozapadne Indije.”¹⁹

Islam “treba” državu

Njegovo mišljenje o zasebnoj državi za indijske muslimane nakon nekoliko godina je dodatno učvršćeno njegovim stavom da islam ne može biti sveden samo na lični etički kodeks, nezavisno od društveno-političkog uređenja, jer za njega je “religijski ideal islama organski povezan sa društvenim poretkom koji je proizveo. Odbacivanje jednog na kraju će dovesti do odbacivanja drugog. Stoga uspostavljanje društvenog poretka na nacionalnim linijama, ukoliko to pretpostavlja odbacivanje islamskog principa solidarnosti, jednostavno je nezamislivo muslimanima”, jer, za njega, “religija je pojava krajnjeg značaja kako za pojedinca, tako i za državu”.²⁰

Ikbalova tvrdnja da je “političko djelovanje izraz islamske duhovnosti stoji nasuprot kršćanskog odvajanja crkve i države. Islam “treba” državu, postojanost i dobrobit države i njenog ekonomskog djelovanja su suština vjere, jer “ekonomija Ummeta i njegova dobrobit suštine su islama, kao što je i islamska duhovnost nezamisliva bez pravičnog ekonomskog djelovanja”.²¹

Dodatne razloge za ostvarenje ideje o posebnoj državi za indijske muslimane Ikbal nalazi u želji muslimana da uspostave istinsko islamsko uređenje, odn. da “prevedu načela islama u praktični život. Ovo je ukratko moje viđenje koncepta Pakistana”, tvrdi Ikbal. Međutim, “ ... veći broj naše

¹⁹ Ghulam Hussain Zulfiqar, *Ibid.*, 20.

²⁰ Ghulam Hussain Zulfiqar, *Ibid.*, 16.

²¹ Isma'íl R. Faruqi, *Tevhid – njegove implikacije na mišljenje i život*, El-Kalem i CNS, Sarajevo, 2008., 251-252.

inteligencije, čini se, ne vidi Pakistan u ovom svjetlu. Za njih on ne znači ništa više ni manje od načina oslobađanja muslimana Indije od hindu dominacije i uspostavljanje političke strukture u kojoj bi muslimanska zajednica pronašla svoje “mjesto pod Suncem” u ekonomskom smislu”.²²

Za Ikbala, odbacivanje hinduske dominacije nad muslimanima nije dovoljan razlog za formiranje samostalne muslimanske države. Nisu to ni zajednički jezik niti ekonomski interesi, nego je razlog “što mi svi vjerujemo u određeni pogled na svijet”, ... “mi smo pripadnici društva koje je utemeljio Božiji Poslanik. Islam prezire sva materijalna ograničenja, i temelji svoju nacionalnost na čisto apstraktnim idejama otjelovljenim u potencijalno širokoj grupi ljudi ... i, u svojoj suštini, on nije ograničen ni vremenom ni prostorom”.²³

Posmatrajući historijsku pozadinu Muhammeda Ikbala i vrijeme njegovog življenja, shvatit ćemo da je on želio legitimirati zahtjeve za posebnom nacionalnošću za indijske muslimane nasuprot hinduske/indijske nacionalnosti. Zahtjevom za posebnom nacionalnošću indijskih muslimana Ikbāl se susreo sa problemom nacionaliziranja svih muslimanskih naroda, koji je bio u suprotnosti sa njegovim stavom da “sve islamske zemlje moraju, prije svega, postati nezavisne, a zatim trebaju sve doći pod vlast halife”.²⁴ Ali na to treba čekati, kaže Ikbāl i dodaje da zato “svaka islamska nacija treba prodrijeti u dubinu svoga vlastitoga bića, usredsrediti svoj pogled na samu sebe – dok ne postanu sve jake i moćne da bi obrazovale jednu snažnu porodicu republikā. ... Izgleda mi da je Allah učinio da malo pomalo shvatimo ovu istinu: da islam nije ni nacionalizam, ni imperijalizam, nego društvo narodā koje priznaje vještačke granice i rasne razlike samo utoliko da bi lakše pravilo razgraničenja, a ne da bi ograničavalo društveni horizont njegovih članova”.²⁵

Očito je da Ikbāl shvata nepomirljivost islama i nacionalizma, što je rezultat činjenice da se islam suprotstavlja svakom etničkom i rasnom razlikovanju ljudi koje bi opravdavalo dominaciju ili nadmoć jedne grupe ili skupine ljudi nad drugom. Ikbāl je smatrao da je nacionalizam suprotan islamskom idealu Ummeta, ali on je, ipak, shvatio njegovu korisnost i praktičnost u vremenu koje je označeno periodom dekolonizacije.

²² Muhammad Asad, *The Law of ours and other Essays*, Dar-al-Andalus, Gibraltar, 1987., pp. 72.-73.

²³ S. A. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, Ashraf Publishers, Lahore, 1964., pp. 396.

²⁴ Muhammed Ikbāl, *nav.*, dj.186.

²⁵ Muhammed Ikbāl, *Ibid.*, 187.

Onda je sasvim razumljivo da je svaka upotreba ili “nacionaliziranje” islama u doba dekolonizacije mnogih muslimanskih naroda, imala svoj vijek trajanja. Pogotovo su protiv ovakve upotrebe islama, koja je ponekad imala svoj *raison d'être*, bili zagovornici islamskog univerzalizma. Koliko god je danas Ummet politički podijeljen, kulturno još podjeljeniji pod utjecajem modernizma, ne smijemo nikada ispustiti iz vida niti potcijeniti značaj Ummeta u dušama i srcima najširih muslimanskih masa. Zato Ikbāl, s pravom, postavlja pitanje o budućnosti nacije u islamu:

“Ne znam kakva će biti sudbina ideje nacije u islamu. Da li će je islam asimilirati i transformirati, kao što je to prethodno učinio s mnogo ideja, ili će dozvoliti radikalnu transformaciju vlastite strukture uzrokovanu ovom idejom, teško je predvidjeti. ... U ovom trenutku ideja nacije ‘rasizira’ izgled muslimanskog svijeta i stoga se materijalno suprotstavlja humanizirajućem radu islama. Rast rasne svijesti može značiti rast različitih standarda, pa čak i standarda suprotnih standardima islama”.²⁶

U nekom smislu, Ikbālova bojazan o “rasizaciji” muslimanskog svijeta bila je opravdana. Upravo će, nakon njegove smrti, odnosno Drugog svjetskog rata, doći do velikog opadanja ugleda islama, pojave nacionalnih pokreta među muslimanskim narodima sa usponom “naprednih”, pozapadnjačenih vođa i aktivista nacionalnih pokreta, čija je glavna optužba bila da je za zaostalost muslimanskih naroda “kriv” sâm islam. Često je ulogu islama preuzimao nacionalizam pojedinih muslimanskih naroda, ili bi se rješenje tražilo kompromisom između zagovornika “islamskog” rješenja i nacionalista. Naravno, nerijetko je dolazilo i do žestokih i krvavih obračuna.

Mada su mnogobrojni muslimanski narodi nakon Drugog svjetskog rata ostvarili nezavisnost od Zapada i formirali vlastite države, a u nekim slučajevima postigli i određen stepen integracije i emancipacije, postaje očito da formiranjem vlastitih država nisu riješeni mnogi veći politički, društveni ili ekonomski problemi. Ponekad je ostvarena nezavisnost, često uz velike žrtve, zasjenjena ekonomskom zaostalošću i velikom zavisnošću od zapadnih sila. Autokratski oblici vladavine gotovo su iscrpili snagu muslimana i nametnuli im zaborav o početku: nije to bila borba samo za vlastitu državu, nego i za istinu, pravdu, slobodu i demokraciju. I na kraju za islam. Jer, za Ikbāla, “bit “tevhida” kao djelotvorne ideje jeste jednakost, solidarnost i sloboda. Država je, sa islamskog stanovišta,

²⁶ Ghulam Hussain Zulfiqar, *nav. dj.*, 16.

snaga za transformisanje ovih idealnih principa u prostorno-vremenske sile, težnja da ih islam upotrijebi u određenoj ljudskoj organizaciji".²⁷

Stoga će Ikbal ostati u pamćenju svih muslimana kao reformator, islamski modernist, ali i kao promotor muslimanskog jedinstva, autonomije i nezavisnosti.

²⁷ Muhammed Ikbal, *nav. dj.*, 182.

د. أنس دورميشفيتش، الأستاذ المساعد
كلية الحقوق لجامعة سراييفو

الإقبال: الإسلام نظام حكومي

الملخص

إن محمد إقبال، الأب الروحي لباكستان والفيلسوف والمفكر السياسي والمجدد والحقوقي، من أهم الأشخاص المسلمة في بداية القرن العشرين. فضلا لكونه متناقفا في الشرق والغرب وكونه فاهما وكاتبا باللغتين الكبيرتين الغربيتين (الإنجليزية والألمانية) واللغتين الكبيرتين الشرقيتين (الأردية والفارسية) وكونه ملما بثقافات تلك اللغات، كان محمد إقبال بموهبته الشعرية البديعة يبحر بسهولة في الآفاق اللانهائية لتلك الثقافات الكبيرة. كان على اليقين تماما أن الإسلام غير العقائدي وأنه يمثل الأصل الخلفي والروحي (الفكري) لدينامية المجتمع وكذلك لدينامية الفرد. كان يعتبر الفلسفة الغربية منحنطة عن التراث الإسلامي لأنه كان يؤكد على أنه يستمد أفكاره من القرآن الكريم والتراث الثري للصوفية والمفكرين المسلمين.

ويعتقد إقبال أن العمل السياسي تعبير عن الروحانية الإسلامية وأنه يقف مقابل الفصل المسيحي بين الكنيسة والدولة. و«يحتاج» الإسلام إلى الدولة لأن استقرار الدولة ورخاءها ورخاء عملها الاقتصادي حقيقة الدين، فاقتصاد الأمة ورخاءها حقيقة الإسلام، مثلما لا تتصور الروحانية الإسلامية دون العمل الاقتصادي العادل.

وفي رأي إقبال فإن حقيقة «التوحيد»، كفكرة فعالة، هي المساواة والتضامن والحرية. والدولة، في مفهوم الإسلام، قوة لتحويل تلك المبادئ المثالية إلى القوى المكانية - الزمنية، والحرص إلى استخدامها من قبل الإسلام في مؤسسة إنسانية.

والكلمات: المجدد، والمحدث الإسلامي، ومرّوج فكرة ضد الاستعمار ووحدة المسلمين والاستقلال تقف بجانب اسم محمد إقبال في جميع الكتب عن مسلمي شبه القارة الهندية.

الكلمات الأساسية: الإسلام، المسلمون، الشريعة، الروح (الإسلامي)

Dr. Enes Durmišević, Associate Professor
Faculty of Law, University of Sarajevo

IQBAL: ISLAM IS THE STATE ORDER

SUMMARY

Mohammed Iqbal “spiritual father” of Pakistan, philosopher, political thinker, reformer and lawyer, is one of the most important Muslim figures of the first half of the twentieth century. Educated in both East and West, understanding and writing the two “big” Western (English and German) and two “large” Eastern (Urdu and Persian) languages and cultures well established in these languages, he has, with the casual ease and great poetic talent, sailed endless arches of these great cultures.

He was fully convinced that Islam is non-dogmatic and that it is the moral and spiritual foundation and the dynamics of society and the individual. He considered Western philosophy inferior in comparison to the legacy of Islam, as he emphasized that the source of his ideas was the Qur’an and the rich heritage of the Muslim Sufis and thinkers.

Iqbal believes that political activity is the expression of Islamic spirituality and that it stands opposite to Christian separation of church and state. Islam “needs” state and stability and welfare of the country and its economic effects are the essence of the faith, because the economies of the Ummah and its well-being of is the essence of Islam, such as the Islamic spirituality is unthinkable without a fair economic activity.

For Iqbal, the essence of “tawhid” as an effective idea is equality, solidarity and freedom. The state, from the Islamic point of view, is the power to transform these ideal principles into space-time forces, an aspiration that Islam is used to some human organization. Reformer, Islamic modernist and the promoter of anti-colonialism, Muslim unity, autonomy and independence, shall always stand next to the name of Muhammad Iqbal, in all the books on the Muslims of Indian subcontinent.

KEYWORDS: *Islam, Muslims, sharia, (Islamic) spirit*



Dr. Enes Karić, redovni profesor

RECEPCIJA DJELA I IDEJA MUḤAMMADA IQBĀLA NA ARAPSKOME JEZIKU (kratak prikaz)

SAŽETAK

U ovom eseju autor se bavi prikazom prevođenja i recepcije djela Muḥammada Iqbāla u arapskom svijetu i na arapskome jeziku.

Autor konstatira da je najveći broj poetskih djela Muḥammada Iqbāla preveden i prepjevan na arapskome jeziku i objavljen u posebnom *Dīwānu* u dva velika sveska. Također, u jednoj posebnoj dionici ovoga eseja riječ je i o prevođenju na arapski i arapskoj recepciji "Obnove vjerske misli u islamu", tog (po mnogim mišljenjima) najvažnijeg Iqbālova teorijskog djela. U ovom eseju objašnjava se ukratko zašto je mišljenje i pjevanje Muḥammada Iqbāla u arapskom svijetu shvaćano i recipirano kao obnoveviteljsko i *iḡtihādsko*, zašto je smatrano podsticajnim za svježa intelektualna i vjerska pregnuća. Također, na ovim stranicama donose se i mnoga svjedočanstva o Iqbālu od slavni ljudi iz arapske i muslimanske sredine.

KLJUČNE RIJEČI: *recepcija djela, prevođenje, arapski jezik, obnavljanje islamskog mišljenja, iḡtihād, Iqbālova poezija, Iqbālova teorijska djela*

Za Muḥammada Iqbāla (1877.–1938.) u arapskom govornom području čulo se vrlo rano, u gotovo svim dimenzijama njegova ogromnog učinka i velike slave. Neposredna zadaća ovog našeg rada u tome je da pružimo osnovne bibliografske i biobibliografske napomene o recepciji mišljenja i pjevanja Muḥammada Iqbāla u arapskim djelima, onima do kojih smo mogli doći. Također, u vidu preliminarne skice ponudit ćemo nekoliko informacija o recepciji njegova pjesništva kao i proznih i teorijskih djela na arapskome jeziku.

Dakako, odveć je poznata Iqbālova politička karijera, kao i njegova uloga u podjeli Indije na dio koji pripada hindusima i onaj koji pripada muslimanima. Ustanovljenje Islamske Republike Pakistana objavljeno je svečano u mjesecu ramazānu, na *Lejletu l-qadr*, 1366. hidžretske (ili 14. augusta 1947. godine po gregorijanskom kalendaru). Muḥammadu Iqbālu nije suđeno da dočeka taj dan,¹ on je umro 1938. godine.

أُعْلِنَ فِي السَّابِعِ وَالْعِشْرِينَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ ١٣٦٦
هَجْرِيَّةً ، الرَّابِعَ عَشَرَ مِنْ شَهْرِ أَوْسُطَسَ عَامَ ١٩٤٧
مَوْلِدُ جُمْهُورِيَّةِ بَاكِسْتَانَ الْإِسْلَامِيَّةِ ، وَبِهَذَا تَحَقَّقَ حُلْمُ إِقْبَالِ
بِابَاكِسْتَانَ وَ إِنْ لَمْ يُفَدَّرْ لَهُ أَنْ يَرَاهَا ...

Arapska djela o njemu ističu da je bio duboko svjestan prezrenog stanja muslimana na prijelazu iz XIX. u XX. stoljeće, svijest o tome profilirala je i njegova politička opredjeljenja. O tome u ovom eseju nećemo moći šire govoriti.

Naslovi djela Muḥammada Iqbāla koja su prevedena na arapski jezik

Nakon što smo stekli uvid u mnoštvo knjiga i rasprava napisanih o Muḥammadu Iqbālu na arapskom, uočili smo da postoji gotovo opći konsenzus u prevođenju naslova njegovih djela. Krenemo li redom, uočavamo da arapski komentatori, prevoditelji i proučavatelji Iqbālova djela njegov cjeloviti opus dijele na

- A) poeziju (*aš-šī'r* – الشُّعْرُ) i
- B) prozu (*an-naṭr* – النَّثْرُ).

¹ Navedeno prema: Aš-Šaymā ad-Damardāš al-'Iqālī, *Taqdīm (Uvod)* za arapski prijevod Iqbālova djela *Ōḥnova vjerske misli u islamu* (Taḡdīdu l-fikri d-dīniyyi fi l-islām – تَجْدِيحُ - الفِكْرُ الدِّينِيُّ فِي الْإِسْلَامِ), Bibliotheca Alexandrina, Aleksandrija, 2011., str. 19.

U poetska djela svrstana su slijedeća:

(na urdu jeziku):

Bāngi-darā (بانك درآ), “Zvuk zvona” (صَلْصَلَّةُ الْجَرَسِ).² Kako vidimo, Iqbāl je ovdje preuzeo daleki hadiski motiv (*ṣalṣalatu l-ğaras* ili “zvuk/zvonjava zvona”). Naime, Božiji poslanik Muhammed, a.s., rekao je da mu ponekada *Objava* (*wahy* – وَحْيٍ) dolazi poput “zvuka zvona” (*ṣalṣalatu l-ğaras* - صَلْصَلَّةُ الْجَرَسِ). *Bāngi-darā* (بانك درآ) prevedena je na arapski, prijevod je uradio aš-Šayḥ Šawī Šu‘lān al-Miṣrī (الشَّيْخُ صَاوِي شَعْلَانَ الْمِصْرِيِّ).³

Bāli Ġibrīl (بال جبريل), “Džibrilovo krilo” (جِنَاحُ جِبْرِيلَ).⁴ I ovaj naslov je u vezi s motivima koji ukazuju na Objavu ili Revelaciju. Naime, Ġibrīl (Džibril, a.s.), donositelj Objave, melek Objave, svojim krilima štiti čovječanstvo. Prema *Dīwānu* Muḥammada Iqbāla na arapskome jeziku, ovo djelo je na arapski preveo/prepjevaio Zuhayr Za‘za‘.⁵

Ḍarb-i Kalīm (ضَرْبِ كَلِيمِ), “Udarac/Zakon Musaov” (تَشْرِيْعَةُ مُوسَى).⁶ Arapski prevoditeljji su htjeli ovdje da povežu Mūsāov, a.s., štap i “udaranje njime po moru” ili “po stijeni” sa jednim drugim motivom, donošenjem Zakona Vjere ili *šarī‘ata* (ili *Deset zapovijedi* – *al-waṣāyā al-‘ašru* – الْوَصَايَا الْعَشْرُ). U Iqbālovom *Diwānu*⁷ na arapskom ovo djelo je prevedeno jednostavno kao *Ḍarbu l-kalīm* (ضَرْبُ الْكَلِيمِ) ili “Udarac Mūsāov”. Mūsā, a.s., je u šifijskim komentarima poznat kao *al-Kalīm* (الْكَلِيمِ) – “Onaj koji je sa Bogom razgovarao”);

(na perzijskome jeziku):

Asrār-i Hūdī (أَسْرَارِ حُوْدِي), “Tajne Jastva” (أَسْرَارُ الذَّاتِ).⁸ Na arapskom ovo i naredno djelo (*Rumūz-i Behūqī* (رُمُوزُ بِيْحُوْدِي) još se prevodi i kao *al-Asrāru wa r-rumūzu* (الْأَسْرَارُ وَ الرُّمُوزُ).

² Objavljeno 1924.

³ Prema: *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, I – II, priredio Sayyid ‘Abdu l-Māğid al-Gawrī, Dāru bnu Kaṭīr, Damask, 2007., str. 87.

⁴ Objavljeno 1936.

⁵ Prema: *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, I, 403.

⁶ Objavljeno 1937.

⁷ Prema: *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, II, 403.

⁸ Objavljeno 1915.

Rumūz-i Beḥūdī (رموز بيخودي), “Tajne ne-jastva” (أَسْرَارُ نَفِيِّ الذَّاتِ).⁹ Napominjemo da je *Asrār-i Ḥūdī* i *Rumūz-i Beḥūdī* na arapski prepjevao (*naqalahū ilā l-‘arabiyyati šī‘ran*)¹⁰ ‘Abdu l-Wahhāb ‘Azzām.¹¹

Payām-i Mašriq (پیام مشرق), “Poruka Istoka” (na arapskom se obično prevodi kao رِسَالَةُ الشَّرْقِ).¹² I ovo djelo je na arapski preveo i prepjevao ‘Abdu l-Wahhāb ‘Azzām.¹³

Zabūr-i Aġam (زبور عجم), “Perzijski psalmi” (أَنَاشِيدُ فَارِسِيَّةٍ).¹⁴ Ovo djelo na arapski je preveo Ḥusayn Muġīb al-Miṣrī (pod naslovom – *Zabūru l-‘aġam* – زَبُورُ الْعَجَمِ).¹⁵

Ġāwīd-nāma (جاويد نامه), “Poslanica Vječnosti” (na arapskom: رِسَالَةُ الْخُلُودِ) ili “Poslanica o Vječnosti”.¹⁶ Na arapski je ovo djelo preveo/ prepjevao Ḥusayn Muġīb al-Miṣrī i prijevod (pod naslovom *Risālatu l-ḥulūd* – رِسَالَةُ الْخُلُودِ) objavio u drugom tomu *Dīwāna* Muḥammada Iqbāla na arapskom.¹⁷

Musāfir (مسافر), “Putnik” (مُسَافِرٌ).¹⁸ (Nije nam poznato da li je ovo djelo ikada prevedeno na arapski.)

Pas Će Bayed Kard ay aqwam-i mašriq (پس چه باید کرد ای اقوام مشرق), “Šta treba da činimo, o, narodi Istoka?” (مَاذَا يَجِبُ أَنْ نَعْمَلَ يَا أُمَّمَ الشَّرْقِ).¹⁹ U *Dīwānu* Muḥammada Iqbāla ovo djelo je na arapski prevedeno pod naslovom: *Wa l-āna... mā dā nasna‘u yā umama š-šarqi?* (وَالآن... مَاذَا نَصْنَعُ يَا أُمَّمَ الشَّرْقِ؟).²⁰ Prijevod je uradio aš-Šayḥ Šāwī Šu‘lān al-Miṣrī.

Surūd Raftah (سرود رفتہ), “Himna prošlosti” (أَنشُودَةُ الْمَاضِي).²¹ Također, nije nam poznato da li je ovo djelo prevedeno na arapski.

⁹ Objavljeno 1918.

¹⁰ نَقَلَهُ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ شِعْرًا

¹¹ Prema: *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, I, 111.

¹² Objavljeno 1923.

¹³ Prema: *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, I, 111.

¹⁴ Objavljeno 1929.

¹⁵ Prema: *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, I, 369.

¹⁶ Objavljeno 1932.

¹⁷ *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, II, 133.

¹⁸ Objavljeno 1936.

¹⁹ Objavljeno 1936.

²⁰ Prema: *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, II, 337.

²¹ Objavljeno 1959. (posthumno).

Armaḡān-i Hiḡāz (ارْمَغَانِ حَجَاز), ili *Dar Hidžāza* (هَدْيَةُ الْحَجَاز).²² Prema *Dīwānu* Muḥammada Iqbāla, prijevod *Armaḡān-i Hiḡāz* uradio je na arapski Ḥusayn Muḡīb al-Miṣrī.²³

Iqbālova prozna /teorijska/ djela:

Ilmu l-iqtisād (عِلْمُ الْأَقْتِسَادِ), “Nauka ekonomije” (objav. na urdu jeziku).²⁴

Taṭawwuru ma warā’i ṭ-ṭabī’ah fī Fārisa (تَطَوُّرُ مَا وَرَاءَ الطَّبِيعَةِ فِي فَارِسَ), “Razvoj metafizike u Perziji” (*The Development of Metaphysics in Persia*), doktorska disertacija objavljena prvotno na engleskom.²⁵ Prema podacima koji nama stoje na raspolaganju, dva su prijevoda na arapskoj jeziku ovoga djela. Jedan prijevod uradio je sa urdu jezika dr Ḥusayn Muḡīb al-Miṣrī, a drugi sa engleskog dr Ḥasan aš-Šāfi’i.²⁶

Taḡdīdu l-fikri d-dīniyyi fī l-islām (تَجْدِيدُ الْفِكْرِ الدِّيْنِيِّ فِي الْإِسْلَامِ), “Obnova vjerske misli u islamu” (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*), objavljeno izvorno na engleskome jeziku.²⁷ Koliko je nama poznato, samo su dva prijevoda ovoga djela na arapskom.²⁸ Prvi prijevod je izišao u Kairu, uradio ga je ‘Abbās Maḡmūd (raspoložemo drugim izdanjem iz 1968.),²⁹ na arapskom naslov glasi: *Taḡdīdu t-tafkīri d-dīniyyi fī l-islām* (تَجْدِيدُ التَّفَكِيرِ الدِّيْنِيِّ فِي الْإِسْلَامِ).³⁰

²² Objavljeno 1938.

²³ Vidi: *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, II, 409.

²⁴ Objavljeno 1903.

²⁵ Objavljeno 1908.

²⁶ Navedeno prema: Aš-Šaymā ad-Damardāš al-‘Iqālī, *Taqdīm (Uvod)* za arapski prijevod ‘Iqbālova djela *Obnova vjerske misli u islamu* (Taḡdīdu l-fikri d-dīniyyi fī l-islām – تَجْدِيدُ الْفِكْرِ الدِّيْنِيِّ فِي الْإِسْلَامِ), Bibliotheca Alexandrina, Aleksandrija, 2011., str. 13.

²⁷ Objavljeno 1930.

²⁸ Ova dva prijevoda postoje u biblioteci Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu.

²⁹ Muḥammad Iqbāl, *Taḡdīdu t-tafkīri d-dīniyyi fī l-islām*, Maṭba’atu laḡnati t-ta’līfi wa t-tarḡama wa n-našr, II. izdanje, Kairo, 1968.

³⁰ Sa velikim poštovanjem prema rahmetli Kasimu Dobrači ovdje napominjem da se primjerak ovog prijevoda na arapskom nalazi u biblioteci Fakulteta islamskih nauka; knjiga je iz njegove osobne biblioteke /zapravo iz fonda “Poklon biblioteka Kasim Dobrača”. Također, knjiga je, prema maloj bilješci koju je Kasim Dobrača zapisao na arapskom, kupljena u Kairu, u mjesecu februaru 1978. godine. صاحبُ الْكِتَابِ قَاسِمُ دُوبْرَاچَا – (بِمَضْرُوقِ الْقَاهِرَةِ فِي شَهْرِ فَبْرَايْرِ ١٩٧٨). Latinicom je još dodato: “Kairo, februara 1978., Kasim Dobrača.” (Prenijeto sa prve stranice: Muhammad Iqbāl, *Taḡdīdu t-tafkīri d-dīniyyi fī l-islām*, Maṭba’atu laḡnati t-ta’līfi wa t-tarḡama wa n-našr, II. izdanje, Kairo, 1968.).

Iqbālovo djelo “Obnova vjerske misli u islamu” prevedeno je, također, nedavno na arapski, tačnije 2011.; novi prijevod pojavio se u Aleksandriji, u čuvenoj Bibliotheca Alexandrina. Prijevod je kritički sačinio Muḥammad Yūsuf ‘Adas pod naslovom *Tağdīdu l-fikri d-dīniyyi fī l-islām* (تَجْدِيدُ الْفِكْرِ الدِّينِيِّ فِي الْإِسْلَامِ).³¹ Popratio ga je brojnim komentatorskim bilješkama koje osiguravaju znatniju prohodnost kroz Iqbālova učenja i filozofske poglede.

Kako vidimo, prvi prijevod ovog djela na arapskom od ‘Abbāsa Maḥmūda, u svom drugom izdanju koje se pojavilo 1968., umjesto sintagme “*tağdīdu l-fikri*” (تَجْدِيدُ الْفِكْرِ) sadrži sintagmu “*tağdīdu t-tafkīri*” (تَجْدِيدُ التَّفَكِيرِ). Napominjemo da ovaj prijevod ‘Abbāsa Maḥmūda prate rijetke prevodilačke napomene date da se razjasne neki Iqbālovi pogledi, a u mnogim kratkim bilješkama uz prevedeni tekst daju se česta objašnjenja Iqbālovih nazora. Objašnjenja su napisali ‘Abdul‘azīz al-Marāgī i Mahdī ‘Allām, sve njihove bilješke pisane su sa ciljem kontekstualiziranja ove knjige u prostoru i vremenu (poglavito Egipta u drugoj polovini XX. stoljeća.)

Spomenimo još i ova prozna djela Muḥammada Iqbāla:

Rasā’ilu Iqbāl ilā Muḥammad ‘Alī Ġināḥ (رَسَائِلُ إِقْبَالٍ إِلَى مُحَمَّدٍ عَلِيٍّ جِنَاحٍ), *Pisma Iqbālova Muḥammadu ‘Alī Ġināḥu*, na urdu jeziku.³² Ovo je jedna dokumentarna knjiga, ona je važna za izučavanje Iqbālovih političkih stavova prema osnivanju države Pakistana, govori o stanju na Indopakistanskom potkontinentu, itd.

Ḥuṭabu Iqbāl wa bayānātuhū (حُطْبُ إِقْبَالٍ وَ بَيِّنَاتُهُ), Iqbalova predavanja i proglasi, na urdu jeziku.³³

Kako tvrdi aš-Šaymā ad-Damardāš al-‘Iqālī, može se reći da je Iqbāl davao prednost perzijskome jeziku u sastavljanju svojih poetskih djela (*fī nazmi a ‘mālihī š-šī’riyya* – فِي نَظْمِ أَعْمَالِهِ الشُّعْرِيَّةِ). Ova autorica daje neka svoja mišljenja o perzijskome jeziku te kaže da je “taj jezik bogatiji od urdu jezika riječima i značenjem” (لِأَنَّهَا أَوْسَعُ مِنَ الْأُرْدِيَّةِ الْفَاطَا وَ مَعَانِي): Perzijski je Iqbālu bio podesniji za izražavanje i objašnjavanje “zamršenih filozofskih mišljenja” (لِبَيَانِ الْأَرَاءِ الْفَلَسَفِيَّةِ الْغَامِضَةِ) i “precizno isprepletenih i povezanih ideja” (الْأَفْكَارِ الْمُسْتَسَلَّةِ الْمُتَرَابِطَةِ بِدِقَّةٍ).

³¹ Usp. Muḥammad Iqbāl, *Tağdīdu l-fikri d-dīniyyi fī l-islām* – تَجْدِيدُ الْفِكْرِ الدِّينِيِّ فِي الْإِسْلَامِ – Bibliotheca Alexandrina, Aleksandrija, 2011.

³² Objavljeno 1944. (posthumno).

³³ Objavljeno 1944. (posthumno).

Ukazujući na značaj i razloge tome da je Iqbāl na perzijskome jeziku ispjevao svoja velika poetska djela, aš-Šaymā ad-Damardāš al-'Iqālī, bez imalo dvojbe, zaključuje:

وَ هِيَ اللُّغَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ الَّتِي تَلِي اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ فِي الْأَهْمِيَّةِ وَالْإِنْتِشَارِ فِي الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ،
وَيَتَكَلَّمُ بِهَا كُلُّ مَنْ : إِيْرَانِ وَ أَفْغَانِسْتَانَ ، وَ تَفْهَمُ فِي الْهِنْدِ وَ تُرْكْسْتَانَ وَ رُوسِيَا وَ تُرْكِيَا.

“To je islamski jezik koji dolazi odmah iza arapskog po važnosti i raširenosti u islamskom svijetu. Perzijskim govore ponaosob Iran i Afganistan; perzijski se razumije u Indiji, Turkestanu, Rusiji i Turskoj.”³⁴

Atraktivnost i privlačnost Iqbālova mišljenja i pjevanja u arapskim receptijama

Kolika je popularnost Iqbālova u nekim krugovima arapskog svijeta svjedoči i jedan podatak za lijepo pamćenje. Navodi ga 'Abdu l-Wahhāb 'Azzām u svome djelu *Muḥammad Iqbāl: sīratuhū, wa falsafatuhū wa šī'ruhū*, Islamabad (?), 1954.

Naime, Muḥammad Iqbāl je “s pravom prozvan 'pjesnikom islāma' (شَاعِرُ الْإِسْلَامِ – *šā'iru l-islām*) zbog svojih remek-djela iz sufijske poezije...

وَ بِسَبَبِ رَوَائِعِهِ مِنَ الشُّعْرِ الصُّوفِيِّ إِسْتَحَقَّ بَجْدَارَةً أَنْ يُسَمَّى شَاعِرُ الْإِسْلَامِ ...

Bilježi se i da je i slavna umjetnica Ummu Kulṭūm pjevala na arapskom jednu qasīdu Muḥammada Iqbāla naslovljenu sintagmom “Govor duha” (*Hadītu r-rūḥ* – حَدِيثُ الرُّوح).³⁵

Muḥammad Yūsuf 'Adas, prevodilac drugog arapskog prijevoda “Obnove vjerske misli u islamu”, u svome kratkom predgovoru za izdanje koje se pojavilo 2011. u renomiranoj izdavačkoj kući Bibliotheca Alexandrina, hvali Iqbālove pjesničke i stilske sposobnosti te kaže:

“...nalazim u njegovoj poeziji dubine jednog duhovnog iskustva kraj-njega dometa” (...أَجِدُ فِي شِعْرِهِ أَعْمَاقَ تَجْرِبَةٍ رُوحِيَّةٍ بَالِغَةِ السُّمُوِّ).³⁶

³⁴ Aš-Šaymā ad-Damardāš al-'Iqālī, *op. cit.*, 66.

³⁵ Aš-Šaymā ad-Damardāš al-'Iqālī, *op. cit.*, 16.

³⁶ Muḥammad Yūsuf 'Adas, *Mulāḥazātu t-tarǧama*, predgovor prevodica za izdanje Iqbālova djela *Ṭaǧdīdu l-fikri d-dīniyyi fi l-islām*, Bibliotheca Alexandrina, 2011., str. 3.

Muḥammad Yūsuf ‘Adas još zapaža da je Muḥammadu Iqbālu pošlo za rukom, to jest, smogao je snage “da potčini estetske zahtjeve svoga pjesničkoga stila u obraćanju srcima muslimana i njihovim umovima...”³⁷

..لَقَدْ اسْتَطَاعَ إِقْبَالَ تَسْخِيرِ جَمَالِيَّاتِ اسْلُوبِهِ الشَّعْرِيِّ فِي مَخَاطَبَةِ قُلُوبِ الْمُسْلِمِينَ وَ
عُقُولِهِمْ ...

U svome prevodilačkom posvjedočenju, Muḥammad Yūsuf ‘Adas ističe da mišljenje i pjevanje Muḥammada Iqbāla sadrži jednu profinjenu “nutarnju stranu”.

Ko tu stranu ne uoči, on ne zna razumjeti niti valjano recipirati Iqbālova djela. Baš stoga što je Iqbāl znao ugraditi ovu “nutarnjost” u svojim djelima, valjana je i njihova “izvanjskost”.³⁸ Muḥammad Yūsuf ‘Adas navodi jedno predanje koje se vezuje za Salmāna al-Fārisija:

لِكُلِّ امْرِئٍ جُورَانِيٌّ وَ بَرَّانِيٌّ ، فَمَنْ أَصْلَحَ جُورَانِيَّهُ أَصْلَحَ اللَّهُ لَهُ بَرَّانِيَّهُ
وَ مَنْ أَفْسَدَ جُورَانِيَّهُ أَفْسَدَ اللَّهُ بَرَّانِيَّهُ

“Svaki čovjek ima nutarnju i vanjsku stranu. Ko god na boljitak okreće svoju nutarnju stranu, nabolje mu i Bog okreće njegovu vanjsku stranu, a ko upropasti svoju nutarnju stranu, i Bog njemu upropasti njegovu vanjsku stranu.”³⁹

Priredivači i prevodioci Iqbālovih petskih djela na arapski i priredivači njegova *Dīwāna* na arapskom istakli su važnost razumijevanja Iqbālovih pjesničkih simbola. Bez njih se ne mogu razumjeti Iqbālova pjesnička ostvarenja i namjere. Tako u svome velikom predgovoru za Iqbālov *Dīwān* na arapskom Sayyid ‘Abdu l-Māḡid al-Gawrī kaže da u Iqbālovoj poeziji neke islamske riječi gube svoje uobičajeno, konvencionalno značenje.

Mu’min i *muslim(an)* znače *idealni čovjek* (الْمُؤْمِنُ وَالْمُسْلِمُ يَعْنيَانِ : الْإِنْسَانُ الْمَثَالِيَّ)،

Ka’ba, *Ḥram* i *bogomolja* znače: *cilj* (الْكَعْبَةُ وَالْحَرَمُ وَالْمَعْبُدُ تَعْني : الْهَدَفُ)،

Sedžda (*sağda*) i predanost Bogu znači: *silovit napor* (السُّجُودُ يَعْني : الْجُهْدُ الْعَنِيفُ)،

Namāz/šalāt znači: *goruća želja* (الصَّلَاةُ تَعْني : الرَّغْبَةُ الْمُحْرِقَةُ)،

³⁷ Muḥammad Yūsuf ‘Adas, isto, 3.

³⁸ Ustrajavajući baš na tome, prevodilac Muḥammad Yūsuf ‘Adas spominje da je njegov profesor Osman Emin (Uṭmān Amīn) napisao knjigu pod naslovom “Filozofija nutarnjosti” (*Falsafatu l-ḡuwwāniyya* – فِلْسَفَةُ الْغُورَانِيَّةِ).

³⁹ Navedeno prema: Muḥammad Yūsuf ‘Adas, isto, 4.

Ezān/āqḍān znači: poziv na rad i napor (الدَّعْوَةُ إِلَى الْعَمَلِ وَالْجُهْدِ).⁴⁰

Itđ.

Na prvim stranicama kojima se otvara veliki, rekli bismo, monumentalni *Dīwān* Muḥammada Iqbāla na arapskom donose se svjedočanstva znamenitih ljudi o njemu.⁴¹

Tako Aḥmad Ḥasan az-Zayyāt o Iqbālu veli:

...فَإِذَا كَانَ حَسَّانُ شَاعِرِ الرَّسُولِ ، فَإِنَّ إِقْبَالَ شَاعِرِ الرَّسَالَةِ ...

“Ako je Ḥassān [ibn Tābit] bio pjesnik Božijeg poslanika Muhammeda, onda je Iqbāl pjesnik *Poslanstva/risālata*...”⁴²

Također, Tāhā Ḥusayn kaže:

شَاعِرَانِ إِسْلَامِيَّانِ رَفَعَا مَجْدَ الْأَدَابِ الْإِسْلَامِيَّةِ إِلَى الذُّرُورَةِ ، وَفَرَضَا هَذَا الْمَجْدَ الْأَدَبِيَّ
الْإِسْلَامِيَّ

عَلَى الزَّمَانِ ، أَحَدُهُمَا إِقْبَالُ شَاعِرِ الْهِنْدِ وَالْبَاهِمِسْتَانَ وَتَانِيَهُمَا أَبُو الْعَلَاءِ شَاعِرُ الْعَرَبِ ...

“Dva su islamska pjesnika uzdigla slavu islamske književnosti do vrhunca i urezali ovu književnu islamsku slavu u vrijeme.

Jedan od njih je Iqbāl, pjesnik Indije i Pakistana, a drugi Abū l-‘Alā’ [al-Ma‘arrī], pjesnik Arapa.”⁴³

‘Abbās Maḥmud al-‘Aqqād kaže:

...إِنَّ إِقْبَالَ هُوَ طِرَازُ الْعُظْمَةِ الَّذِي يَتَطَلَّبُهُ الشَّرْقُ فِي الْوَقْتِ الْحَاضِرِ ...

“...Iqbāl je doista uzor veličine koju treba Istok u sadašnjem vremenu...”⁴⁴

Muḥammad Ḥusayn Haykal je o Iqbālovoj filozofiji/pjesništvu jednom prilikom kazao sljedeće:

...فَقَدْ طَلَعَ هَذَا الرَّجُلُ عَلَى الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ ، وَ عَلَى الْعَالَمِ كُلِّهِ بِفَلْسَفَةٍ جَدِيدَةٍ
صَاعَهَا شِعْرًا ، فَإِذَا هِيَ تَهْزُ الْمَشَاعِرَ وَالْقُلُوبَ ، وَ إِذَا هِيَ تُنِيرُ كَثِيرِينَ
مِنْ عُظَمَاءِ الْعَالَمِ ...

⁴⁰ Šire o svemu ovome u: *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, I, 77.

⁴¹ Usporedi: *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, I, 13.

⁴² Prema: *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, I, 13.

⁴³ Navedeno prema: *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, I, 13.

⁴⁴ Navedeno prema: *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, I, 13.

“Pojavi se ovaj čovjek u islamskom svijetu, i svemu svijetu, s novom filozofijom koju je oblikovao kao poeziju. S jedne strane, ona snažno potresa osjećanja i srca, A s druge strane ona vrši utjecaj na mnoge velikane svijeta...”⁴⁵

Ukazujući na veličinu i razuđenost Iqbālova djela, njegova mišljenja i pjevanja, autorica velikog Uvoda (*Taqdīm*) u arapski prijevod Iqbālova djela “Obnova vjerske misli u islamu” Aš-Šaymā ad-Damardāš al-‘Iqālī poziva se na Ḥasana an-Nadawīja (1914-1999), koji kaže:

لَا أَعْرِفُ شَخْصِيَّةً وَ لَا مَدْرَسَةً فِكْرِيَّةً فِي الْعَصْرِ الْحَدِيثِ تَنَاولَهَا الْكُتَّابُ
وَ الْمُؤَلَّفُونَ وَ الْبَاجِثُونَ مِثْلَمَا تَنَاولُوا هَذَا الشَّاعِرَ الْعَظِيمَ

“Ne znam nijednu ličnost niti školu mišljenja u modernom dobu da su se autori, spisatelji i istraživači bavili njome toliko koliko su se bavili ovim velikim pjesnikom.”⁴⁶

Aš-Šaymā ad-Damardāš al-‘Iqālī se, domalo dalje, poziva na samoga Iqbāla koji je, govoreći o sebi, rekao:

“Moje je tijelo iz zrna Kašmira,
moje je srce u Haremu al-Hiġāza,
a moja je pjesma iz Šīrāza.”⁴⁷

وَ نَجِدُ إِقْبَالَ يَتَحَدَّثُ عَنْ نَفْسِهِ فَيَقُولُ: إِنَّ جَسَدِي مِنْ حَبَّةِ كَشْمِيرٍ، وَ قَلْبِي فِي
حَرَمِ الْحِجَازِ
وَ أَنشُودَتِي مِنْ شِيرَازَ ...

Imajući u vidu Iqbālovo porijeklo, mišljenje i osjećanje, Samir Rūḥī al-Fayṣal smatra da je upravo ta raznolikost proizvela ovu zadivljujuću mješavinu ideja i spoznanja kod ove izvanredne ličnosti.⁴⁸

هَذَا التَّنَوُّعُ فِي الْأَصْلِ وَ الْفِكْرِ وَ الشُّعُورِ أَوْجَدَ هَذَا الْخَلِيطَ الْمُتَنَوِّعَ الرَّائِعَ
مِنَ الْأَفْكَارِ وَ الْمَعْرِفَةِ عِنْدَ هَذِهِ الشَّخْصِيَّةِ الْمُتَمَيِّزَةِ ...

⁴⁵ Prema: *Dīwānu Muḥammad Iqbāl*, I, 13.

⁴⁶ Hasan an-Nadawi, navedeno prema: Aš-Šaymā ad-Damardāš al-‘Iqālī, *Taqdīm* (Uvod) za arapski prijevod Iqbālova djela *Obnova vjerske misli u islamu* (Taġdīdu l-fikri d-dīniyyi fi l-islām – تَجْدِيدُ الْفِكْرِ الدِّيْنِيِّ فِي الْإِسْلَامِ), Bibliotheca Alexandrina, Aleksandrija, 2011., str. 13.

⁴⁷ Aš-Šaymā ad-Damardāš al-‘Iqālī, isto, 13.

⁴⁸ Prema: Samir Rūḥī al-Fayṣal, *Šuratu ad-duktūr Muḥammad Iqbāl fi l-adabiyati l-‘arabiyyati*, Maġallatu Dīwāni l-‘arab, broj. 14., Tišrīnu l-awwal/oktobar, 2006.

Arapski svijet je tokom XX. stoljeća, postupno ali i sve intenzivnije, saznavao za mišljenje i pjevanje Muḥammada Iqbāla.

O njemu su napisana brojna djela, od monografija do specijalističkih antologija njegova pjesništva, pa sve do univerzitetskih disertacija o pojedinačnim problemima njegova velikog opusa. Ovdje ćemo nabrojati neka od tih djela o Muḥammadu Iqbālu koja su se pojavila na arapskome jeziku:

– ‘Abdu l-Wahhāb ‘Azzām, *Muḥammad Iqbāl – njegov život, filozofija i poezija*, Islamabad (?), 1954.

عَبْدُ الْوَهَّابِ عَزَّامٌ : مُحَمَّدٌ إِقْبَالٌ ، سِيرَتُهُ وَفَلْسَفَتُهُ وَشِعْرُهُ ، مَطْبُوعَاتُ بَاكِسْتَانِ ، ١٩٥٤

– Aḥmad Mu‘awwad, *Učenjak Muḥammad Iqbāl: njegov život i djelo*, Kairo, 1980.

أَحْمَدُ مَعْوَضٌ ، الْعَلَامَةُ مُحَمَّدٌ إِقْبَالٌ : حَيَاتُهُ وَآثَارُهُ ، الْهَيْئَةُ الْمِصْرِيَّةُ الْعَامَّةُ لِلْكِتَابِ ، الْقَاهِرَةُ ، ١٩٨٠

– ‘Abdulkarīm al-Yāfi, *Muḥammad Iqbāl – filozof jastva i pjesnik ljubavi*, Damask, 1986.

عَبْدُ الْكَرِيمِ الْيَافِي ، مُحَمَّدٌ إِقْبَالٌ فَيَلْسُوفُ الذَّاتِ وَشَاعِرُ الْعِشْقِ ، مَجَلَّةُ التُّرَاثِ الْعَرَبِيِّ ، الْعَدَدُ 23 ، دِمَشْقُ ، ١٩٨٦

– Ḥalīlurrahmān ‘Abdurrahmān, *Muḥammad Iqbāl i njegov stav spram zapadne civilizacije (doktorska disertacija)*, Mekka, 1988.

حَلِيلُ الرَّحْمَنِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ ، مُحَمَّدٌ إِقْبَالٌ وَ مَوْقِفُهُ مِنَ الْحَضَارَةِ الْعَرَبِيَّةِ ، رِسَالَةٌ مَقْدَمَةٌ لِنَبْلِ دَرَجَةِ الدُّكْتُورَاهِ ، دَارُ جِرَاءِ ، مَكَّةُ الْمُكْرَمَةِ ، ١٩٨٨

– Amḡad Sayyid Aḥmad i Ibrāhīm Muḥammad Ibrāhīm, *Muḥammad Iqbāl – pjesnik Istoka*, 1997.

أَمْجَدُ سَيِّدِ أَحْمَدَ ، إِبْرَاهِيمُ مُحَمَّدٌ إِبْرَاهِيمُ ، شَاعِرُ الشَّرْقِ مُحَمَّدٌ إِقْبَالٌ ، دُونِ دَارِ نَشْرِ ، ١٩٩٧

– Ḥāzīm Muḥammad Aḥmad Maḥfūz, *Učenjak Iqbāl u Egiptu*, (al-Allāmatu Iqbāl fī Miṣr), Kairo, 2004.

حَازِمُ مُحَمَّدٌ أَحْمَدُ مَحْفُوظٌ : الْعَلَامَةُ إِقْبَالٌ فِي مِصْرَ ، دَارُ الْبَيَّانِ ، الْقَاهِرَةُ ، ٢٠٠٤

– Sayyid Abdulmāḡid al-Gawrī, *Dīwānu Muḥammad Iqbāl* (gotovo sva djela u poeziji), Damask/Bejrut, 2005.

سَيِّدُ عَبْدِ الْمَاجِدِ الْغَوْرِيِّ ، دِيْوَانُ مُحَمَّدِ إِقْبَالِ ، الْأَعْمَالُ الْكَامِلَةُ ، دَارُ ابْنِ كَثِيرٍ ، دِمَشْقُ ، بَيْرُوتُ ، ٢٠٠٥

– ‘Iṣmat Naṣṣār, *Kultur(al)ni sukob i civilizacijski dijalog u filozofiji Muḥammada Iqbala*, Kairo, 2008.

عَصَمَتُ نَصَّار ، الصُّرَاعُ الثَّقَافِيُّ وَ الْجَوَارُ الْحَضَارِيُّ فِي فِلْسَفَةِ مُحَمَّدِ إِقْبَال ، دَارُ الْهَيْدَايَةِ ، الْقَاهِرَةُ ، ٢٠٠٨

“Obnova vjerske misli u islamu” – najpopularnije Iqbālovo djelo kod Arapa

U svome obimnom i svježem predgovoru koji je pisala za novi prijevod “Obnove vjerske misli u islamu” na arapskom (za izdanje iz 2011. koje je – kako smo naprijed naveli – preveo Muḥammad Yūsuf ‘Adas), profesorica aš-Šaymā ad-Damardāš al-‘Iqālī⁴⁹ tvrdi da je na Iqbāla presudno djelovao jedan događaj u prvim decenijama XX. stoljeća. Bila je to propast ili rasparčavanje ḥilāfata ili Osmanske imperije (*tafakkuku l-ḥilāfati l-‘uṭmāniyyati* – تَفَكُّكُ الْخِلَافَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ).

Aš-Šaymā ad-Damardāš al-‘Iqālī (الشَّيْمَاءُ الدَّمَرْدَاشُ الْعِقَالِي) tvrdi da je taj događaj među onim najvažnijim koji su općenito utjecali na mišljenje Muḥammada Iqbāla, a u njegovoj knjizi “Obnova vjerske misli u islamu” taj se utjecaj posebno vidi. Iqbāl je 1924. godine, u vrijeme kraja i potpunog skončanja Osmanske imperije, imao 47 godina, bio je to već posve zreo pjesnik, mislilac, teoretičar, filozof i pravnik, slavan i poznat na onom prostoru što se danas naziva Indo-pakistanski potkontinent, bio je rame uz rame sa Rabindranatom Tagoreom. Autorica aš-Šaymā ad-Damardāš al-‘Iqālī tvrdi da je Muḥammad Iqbāl uočio da se islamskim svijetom nakon propasti ḥilāfata širi “sekularizam” (*al-‘alḡmāniyyah* – الْعَلْمَانِيَّةُ), dolazi do širenja “evropskih ideja i filozofija” (الْأَفْكَارُ وَ الْفِلْسَفَاتُ الْأُورُوبِيَّةُ). Autorica al-‘Iqālī tvrdi da je Iqbāl posve ispravno osjetio da se nakon ovog prodora Zapada islamski svijet u sebi raslojavao idejno i kulturno (fikriyyan wa ṭaqāfiyyan).⁵⁰ Al-‘Iqālī, nadalje, iznosi da se Iqbāl bavio vanjskim pojavama toḡ raslojavanja u islamskom svijetu, pisao je o pojavama sekti babizma (الْبَابِيَّةُ), behaizma (الْبِهَائِيَّةُ), kadijanizma (الْقَدِيَانِيَّةُ), sufijjskih ekstremističkih sekti (عُلَاةُ الصُّوْفِيَّةِ) te pomno pratio pojavu “pristrasnih tendencija”

⁴⁹ Usp. aš-Šaymā ad-Damardāš al-‘Iqālī, *Taqdīm*, op. cit., 20.

⁵⁰ الْعَالَمُ الْإِسْلَامِيُّ يَنْقَسِمُ عَلَى نَفْسِهِ فِكْرِيًّا وَ تَقَافِيًّا (Aš-Šaymā ad-Damardāš al-‘Iqālī, *Taqdīm*, op. cit., 20).

(النَزَعَاتُ الْجَانِحَةُ), ukočenog i ekstremističkog wahābījskoga mišljenja (الْفِكْرُ الْوَهَابِيُّ الْجَانِبُ الْمُتَشَدِّدُ), itd...⁵¹

Mnogi arapski autori uočavaju da je Muḥammad Iqbāl, kroz različita vremena i s različitim intenzitetom, bio veoma kritičan prema mnogim savremenim pojavama i pokretima u muslimanskom svijetu.

Naravno, nimalo manje oštra nije bila ni njegova kritika uperena prema Zapadu. Aš-Šaymā ad-Damardāš al-'Iqālī navodi ona mjesta iz Iqbālovih djela u kojima on kritikuje "požudu zapadne civilizacije", a tu požudu/pohlepa će dovesti, nesumnjivo, do rušenja ove civilizacije (وَسَوْفَ تَنْمُو بِذَلِكَ أَسْبَابُ هَذِهِ الْحَضَارَةِ بِغَيْرِ شَكِّ).⁵² Ova autorica potom navodi jedno mjesto iz Iqbālova djela "Bāng-i Darā" u kojem se on obraća ljudima Zapada:

يَا أَهْلَ الْغَرْبِ إِنَّ أَرْضَ اللَّهِ لَيْسَتْ دَارَ تِجَارَةٍ ، فَإِنَّ ذَلِكَ الَّذِي يَبْدُو لَكُمْ فِضَّةً أَصِيلَةً
سُرْعَانَ مَا يَبْضُحُ أَنْ عِيَارَهُ قَلِيلُ الْقِيَمَةِ ، وَ لَسَوْفَ تَنْتَجِرُ حَضَارَتُكُمْ بِخَنْجَرِهَا ،
لِأَنَّ عِشَاءً قَدْ بُنِيَ عَلَى غُصْنٍ خَفِيفٍ لَا خُلُودَ أَبَدِيٍّ لَهُ ...

"O, narode Zapada, Božija zemlja nije dućan! To što vam se čini pravim/čistim srebrom ubrzo će se pokazati da mu je sadržaj male vrijednosti. Vaša će se civilizacija sama ugušiti, jer gnijezdu koje je podignuto na slaboj grani nema trajnoga opstanka!"⁵³

Ipak, vratimo li se arapskoj recepciji i arapskim čitanjima i shvaćanjima "Obnove vjerske misli u islamu", uočavamo da je jedna dimenzija ovog proznog i teorijskog djela Muḥammada Iqbāla – to jest, njegova rasprava o dinamici islama, ili rasprava o svježem mišljenju i svježim duhovnim prinosima ili *iğtihādu* (إِجْتِهَادٌ) – najviše tretirana u arapskoj javnosti.

Prije svega, u arapskom svijetu se cijenilo, i bilo je snažno prepoznato, objašnjenje Muḥammada Iqbāla da je "uzrok natražnjaštva muslimana, nakon što su zadugo bili u proćelju, to što su se udaljili od autentične islamske vjere..."⁵⁴

⁵¹ Sve ove sintagme preuzete su iz predgovora koga je napisala aš-Šaymā ad-Damardāš al-'Iqālī, *Taqdīm* (Uvod), op.cit., 21.

⁵² Usp. aš-Šaymā ad-Damardāš al-'Iqālī, *Taqdīm* (Uvod), op.cit., 20.

⁵³ Iz *Bāng-i Dare* prevela aš-Šaymā ad-Damardāš al-'Iqālī, *Taqdīm* (Uvod), op. cit., 21.

⁵⁴ Prema: Aš-Šaymā ad-Damardāš al-'Iqālī, *Taqdīm* (Uvod) za arapski prijevod Iqbālova djela *Obnova vjerske misli u islamu* (*Tagdīdu l-fikri d-dīniyyi fi l-islām* – تَجْدِيقُ الْفِكْرِ الدِّينِيِّ - فِي الْإِسْلَامِ), Bibliotheca Alexandrina, Aleksandrija, 2011., str. 15.

... وَأَوْضَحَ أَنْ سَبَبَ تَأَخُّرِ الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ أَنْ كَانُوا دَائِمًا فِي الصَّدَارَةِ
هُوَ بُعْدُهُمْ عَنِ صَحِيحِ الدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ ...

Stoga je u arapskoj sredini Iqbālov obnoviteljski zov bio dočekan sa oduševljenjem. Arapski svijet je kontinuirano, naročito s početkom djelovanja obnoviteljske škole *al-Manār* (الْمَنَارُ), raspravljao o obnovi (*tağdīd* – تَجْدِيدٌ) i svježim duhovnim i misaonim pregalaštima (*iğtihād* – اِجْتِهَادٌ).

Muḥammad Iqbāl je dočekan kao neko ko, iz jedne druge sredine, indijske, ali jednako važne i značajne, ne samo tumači, već i promovira obnoviteljske ideale mnogih generacija. I prozno i poetsko djelo Muḥammada Iqbāla u arapskoj sredini dočekan je kao jedan veliki kompendijum *iğtihāda*, posve svježeg duhovnog i misaonog pregalaštva u savremenom svijetu.

Ne treba nikada smetnuti s uma da je njegovo djelo “Obnova vjerske misli u islamu” u duhu i mišljenju arapskog muslimanskog svijeta recipirano kao štivo izlaganja *iğtihāda* prvog reda.

Muḥammad Iqbāl je u mnogim svojim djelima upozoravao na svoju bojazan u vezi sa muslimanskim udivljenjem spram vanjskog blještavila evropske kulture; smatrao je da to udivljenje “paralizira naš napredak”.

وَالَّذِي يَخْشَاهُ اِقْبَالٌ هُوَ أَنَّ الْمَظْهَرَ الْخَارِجِيَّ الْبَرَّاقَ لِلتَّقَافَةِ الْاُورُوبِيَّةِ قَدْ يَسْتُلُّ تَقَدُّمًا

“Dekadentnost muslimana”, s jedne strane, te nagli razvoj i “napredak Evrope”, s druge strane, dvije su konstante spram kojih je Muḥammad Iqbāl koncipirao svoja viđenja “obnove” i “svježeg duhovnog i umskog napora i poleta” ili *iğtihāda*.

Na pitanje: Zašto je Muḥammad Iqbāl bio oduševljen Ğalāluddīnom ar-Rumijem (1207.–1273.), Aš-Šaymā ad-Damardāš al-‘Iqālī tvrdi da se ar-Rūmī svojim djelom suprotstavio “grčkom racionalističkom valu koji je zapljusnuo islamski svijet u njegovo doba.” Spram “greciziranog mišljenja”, ar-Rūmī je u svome velikom djelu “snažno podržao vjeru i intuiciju/nutarnju spoznaju.”⁵⁵

... الْمَثْنُوِي الْمَعْنَوِي الَّذِي كَتَبَهُ جَلَالُ الدِّينِ الرَّوْمِيُّ فِي ثَوْرَةٍ وَجِدَانِيَّةٍ شَدِيدَةٍ الْعُضْبِ
ضِدَّ الْمَوْجَةِ الْعَقْلِيَّةِ الْاِغْرِبِيَّةِ الَّتِي اجْتَاخَتْ الْعَالَمَ الْاِسْلَامِيَّ فِي عَصْرِهِ ، وَ فِي عَمَلِهِ
الْعَظِيمِ هَذَا اَنْتَصَرَ لِلْاِيْمَانِ وَالْوَجْدَانِ اَنْتَصَارًا قَوِيًّا ...

I Iqbāl je činio isto ili slično pred nastupom evropskog racionalizma koji je u njegovo vrijeme zahvatio “muslimanski um” (*al-‘aql al-mu-*

⁵⁵ Prema: Aš-Šaymā ad-Damardāš al-‘Iqālī, *Taqdim*, 22.

slim). Da bi se suprotstavio evropskom racionalizmu, Iqbāl je koristio ista Rūmījeva sredstva.⁵⁶

وَجَدَ نَفْسَهُ يَسْتَخْدِمُ نَفْسَ أَدْوَاتِ الرُّومِيِّ فِي مَوَاجَهَتِهَا ...

Arapsko čitateljstvo je uočilo da Muḥammad Iqbāl u svojim djelima koristi perzijsku riječ *hūdī* (خُودِي), koja je, konvencionalno, za dugo vremena u perzijskom pjesništvu označavala *dušu, strast, nafs* (نَفْسُ). Iqbāl pomjera značenje te riječi prema *jastvu* (na engleskom *self*), pomjera ga prema *aktivnom ja* u čovjeku. Ima njegovih prevodilaca koji tu riječ prevode na engleski kao *Ego*, a ni sam Iqbāl nije bježao od te riječi. Smatrao je da muslimani danas moraju da istraže to svoje ja, čovjekovo ja. Ono krije mnogolike izvore spoznaje i neslućeno mnoštvo horizonata.

Nema sumnje da Iqbāl želi ovu klasičnu riječ *hūdī* (خُودِي) iz perzijske (i općenito indijske poezije koja se tu uzavičajila pod perzijskim utjecajem) pročitati na *iğtihādski* način.

To *čovjekovo ja* jeste kreativno *ja, stvaralačko ja!* Ili bi barem trebalo biti takvo! To *jastvo* zapravo jeste ono što kreira život! (وَهَذِهِ الذَّاتُ نَفْسُهَا هِيَ) (الَّتِي تُبْدِعُ الْحَيَاةَ).⁵⁷

Upravo je to čovjekovo “stvaralačko ja” oduševilo arapske obnoviteljske i reformatorske recipijente Iqbālova mišljenja. Iqbāl je govorio “moderno”, savremeno, a, istovremeno, govorio je duboko islamski. Poznati su njegovi stavovi protiv nacionalizma i nacionalističkih podjela. On je ostao kritičar (*nāqim*) ideje nacionalizma;⁵⁸ smatrao je da je nacionalizam glavni krivac za mnoge nevolje među narodima savremenog doba. Tako je Iqbāl osporavao tvrdnju arapskih nacionalista o tome da su njihovi koncepti društvene reforme neka vrsta *iğtihāda*.

Iqbāl je bio široko prihvaćen u arapskoj sredini i stoga što je objašnjavao razlike između tzv. “šūfijske” svijesti i poslaničke svijesti i za daće. Iqbāl je na svoj način zamjerio šūfijama na nekoj vrsti “nemara” spram konkretnog djelovanja u doba duboke mlitavosti muslimanskog prisustva i življenja u svijetu.

Kao što je poznato, Iqbāl je insistirao na “poslaničkoj svijesti” i na “poslaničkom činu”. To znači *djelovati* zato jer je sam Bog poslao čovjeka

⁵⁶ Prema: Aš-Šaymā ad-Damardāš al-'Iqālī, *Taqdīm*, 23.

⁵⁷ Prema: Aš-Šaymā ad-Damardāš al-'Iqālī, *Taqdīm*, 23.

⁵⁸ (وَذَلَّ أَقْبَالَ طَبِيلَةَ حَيَاتِهِ نَاقِمًا عَلَى فِكْرَةِ الْقَوْمِيَّةِ ... (Aš-Šaymā ad-Damardāš al-'Iqālī, *Taqdīm*, 49.).

da *djeluje*, da čini dobro, da kreira dobro. U jednoj paraboli o šūfiji ‘Abdul-quddūsu al-Gangōhiju, Iqbāl objašnjava šta misli pod “poslaničkim” djelovanjem. Naime, šūfija ‘Abdul-quddūs al-Gangōhī je rekao:

صَعِدَ مُحَمَّدٌ النَّبِيُّ الْعَرَبِيُّ إِلَى السَّمَاوَاتِ الْعُلَى ثُمَّ رَجَعَ إِلَى الْأَرْضِ . قَسَمًا بِرَبِّي لَوْ أَنِّي بَلَغْتُ
هَذَا الْمَقَامَ لَمَّا عُدْتُ أَبَدًا ...

“Muhammad, Arabljanski poslanik, uspeo se na najviša nebesa, pa potom vratio na Zemlju. Zaklinjem se svojim Gospodarem, da sam ja dostigao taj položaj, ne bih se vratio nikada!”⁵⁹

Za razliku od šūfije ‘Abdul-quddūsa al-Gangōhija, Iqbāl se opredjeljuje za kreativnost, za “povratak” među ljude; opredjeljuje se za to da Kur’ān mnogo više insistira na “činu”, na “djelu”, negoli na “mišljenju”, “kontempliranju”.

Naravno, Iqbāl nije bio protiv šūfija; on ih je mnogo uvažavao, mnoge dionice njegova pjesništva su po naravi duboko šūfijske. On je itekako uvažavao napore al-Ḥallāḡa u njegovu insistiranju na *al-Ḥaqqu* ili kreativnoj Istini, itd.⁶⁰ Jedino što Iqbāl traži od sufizma jeste da ima “poslaničku završnicu”, kako se to vidi iz ove parabole o ‘Abdul-quddūsu al-Gangōhiju.

Sva ova Iqbālova objašnjenja u arapskom svijetu protumačena su kao pozivi za obnovu, za buđenje iz letargije, za *iḡtihād*.

Muḥammad Iqbāl kao slavni pjesnik na arapskome jeziku

Ovdje nismo u mogućnosti ni izdaleka pobrojati sve važne ljude koji su se posebno bavili velikim utjecajem Muḥammada Iqbāla na široki krug arapskih i drugih štovatelja “pjesni islama”.

Ipak, na kraju ovog eseja još jednom podsjećamo na opsežni *Dīwān* (ديوان مُحَمَّد إقبال) njegove poezije, koji je jedna odabrana skupina arapskih (i drugih) književnika i pjesnika priredila i objavila u Damasku, 1428. hidžretske (ili 2007. gregorijanske godine), pod uredništvom ‘Abdul-māḡida al-Gawrīja. Taj *Dīwān* do sada smo spominjali u nekoliko navrata.

⁵⁹ Prema: Aš-Šaymā ad-Damardāš al-‘Iqālī, *Taqdīm*, 49.

⁶⁰ Usporedi: Annemarie Schimmel, *Džibrilovo krilo*, s engleskog preveo Enes Karić, izd. el-Kalem, Sarajevo, 2013.

U ovoj dionici našeg eseja navest ćemo nekoliko primjera njegove poezije. Uradit ćemo to u arapskome jeziku, jer se tako vidi s kojim žarom su mnoga ustreptala srca prevodila ovog velikog pjesnika.

U jednoj pjesmi on pjeva o svojoj velikoj želji da posjeti Poslanikovu divnu Medīnu, da obavi hadž u Mekki i Ḥiḡāzu, pa (između ostaloga) kaže:

أَنَا الشَّيْخُ أَهْفُو لِلرَّحِيلِ إِلَى الْمَدِينَةِ
لَأُنْسِدَ هُنَاكَ أُغْنِيَةً تَزْخَرُ بِالْحُبِّ
كَالطَّائِرِ فِي لَيْلِ الصَّخْرَاءِ
يَنْشُرُ جَنَاحَيْهِ بَيْنَمَا يُفَكِّرُ فِي عُشِّهِ

“Ja, ostarjeli čovjek, žudim da krenem put Medine,
da tamo spjevam jednu pjesmu koja trepti od ljubavi!
Poput ptice u pustinjskoj noći
koja širi svoja krila dok razmišlja u gnijezdu svome.”⁶¹

(Nažalost, Muḥammad Iqbāl nije obavio hadž; nekoliko puta je pokušavao da izvrši tu petu islamsku dužnost, ali bolest ga je u tome spriječila.)

U velikom broju svojih pjesama Iqbāl pjeva o ljubavi (*al-‘išq* – العِشْقُ). Tako u djelu “Ġibrilovo krilo” treći dio posvećuje čuvenoj Kordobskoj džamiji. Tu su njegovi veličanstveni stihovi o ljubavi (*al-‘išq* – العِشْقُ) – (prijevod na arapski uradila Annemarie Schimmel):

العِشْقُ قَلْبُ الْوَحْيِ ، بَلْ نَفْسٌ قَوِيٌّ فِي صَدْرِ مُحَمَّدٍ
العِشْقُ مَبْعُوثٌ مِنَ الرَّحْمَنِ جَلَّ جَلَالُهُ ، وَ الْعِشْقُ كَلِمَتُهُ تَعَالَى شَأْنُهُ
أُنْظَرُ فِي تِلْكَ الْمَخْلُوقَاتِ مِنَ الطَّيْنِ تَتَوَهَّجُ إِذْ تَلْمِسُهَا نَشْوَةُ الْحُبِّ
العِشْقُ حَمْرٌ فِي الْقُلُوبِ مَعْتَقٌ ، وَ الْعِشْقُ كَأْسٌ لِلْمَلُوكِ بِهِ إِرْتَوُوا
وَ الْعِشْقُ فَقِيهٌ مَكَّةَ ، الْعِشْقُ أَمِيرُ الْجَبُوشِ
العِشْقُ هُوَ ابْنُ الطَّرِيقِ ، لَهُ الْأَمَاكِنُ بِالْأَلَاْفِ
العِشْقُ هُوَ الرِّيشَةُ الَّتِي تَعْرِفُ الْأَنْعَامَ عَلَى أوتَارِ الْحَيَاةِ الْمَشْدُودَةِ
العِشْقُ نُورُ الْحَيَاةِ السَّاطِعُ
العِشْقُ شُعْلَةُ الْحَيَاةِ

“Ljubav je srce Objave, ljubav je snažni dah u grudima Muhammeda.

⁶¹ Navedeno prema knjizi na arapskom koju je napisala Annemarie Schimmel, *Asrāru l-‘išqi l-mubdi‘i* (أسرارُ العِشْقِ المُبْدِعِ), Al Furqan Islamic Heritage Foundation, London, 1996., str. 21.

Ljubav je izaslanik od Svemilosnog, kako uzvišena je Veličina Njegova!
Ljubav je Riječ Njegova, kako visoko iznad svega Bivstvo je Njegovo!
Posmotri ta stvorenja od gline kako blistaju kad do njih dopre miris ljubavi!
Ljubav je staro vino u srcima, ljubav je pehar za kraljeve iz koga piju.
Ljubav je faqih Mekke, ljubav je zapovjednik vojske.
Ljubav je sin Puta, ima tih mjesta/stanica na hiljade.
Ljubav je pero koje svira tonove na zategnutim strunama života.
Ljubav je blistava svjetlost života,
Ljubav je baklja života.”⁶²

Na samom kraju ovog kratkog odjeljka o Iqbālovu pjesništvu, podsjetimo da gotovo sve njegove pjesme obiluju snažnim zovom za *iğtihād*om i kreativnošću. Evo jednoga primjera u kome Iqbāl jasno govori kako čovjek ima svoje veličanstveno pozvanje, jer se on, baš taj čovjek, nalazi u stalnoj poziciji da saučestvuje u kreativnosti, ne samo svojoj, već i onoj Božanskoj.

خَلَقْتَ الظَّلَامَ فَصَغْتِ السَّرَاجَ
وَ طِينًا خَلَقْتَ فَصَغْتِ الْكُؤُسَا
خَلَقْتَ جِبَالًا وَ بِيَدًا وَ رَوْضًا
خَلَقْتَ حَدَائِقَهَا وَ الْغُرُوسَا
أَنَا مِنْ حِجَارٍ صَنَعْتَ مَرَايَا
أَنَا مِنْ سَمُومٍ صَنَعْتَ دَوَايَا

“Ti, Bože, stvori tamu, a ja načinih svjetiljku!
Glinu Ti stvori, a ja pehare spravih!
Ti stvori gorja, pustare i šume,
A ja načinih perivoje i voćnjake!
Ja bijah taj koji od kamenja napravi ogledala!
Ja bijah taj koji od otrova izumi lijekova!”⁶³

⁶² Navedeno prema: *Asrāru l-‘išqi l-mubdi‘i* (أسرارُ العشقِ المُبدِعِ), 44.

⁶³ Arapski tekst naveli smo prema prepjevju koji je uradio ‘Abdul-wahhāb ‘Azzām, djelo je izišlo u Kairu, 1954. godine, str. 204.

استقبال أعمال محمد إقبال وأفكاره في اللغة العربية

الملخص

يهتم المؤلف في البحث بعرض ترجمة أعمال محمد إقبال إلى اللغة العربية واستقبالها في العالم العربي. فيستنتج المؤلف أن أكثر الأعمال الشعرية لمحمد إقبال تُرجم إلى اللغة العربية ونُشر في ديوان ذي جلدتين كبيرين. وكذلك يتكلم المؤلف في جزء من هذا البحث عن ترجمة كتاب «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، وهو في رأي الكثيرين أهم كتاب نظري لمحمد إقبال، إلى اللغة العربية واستقباله في العالم العربي. ويجيب هذا البحث بالإيجاز عن السؤال: لماذا كان رأي محمد إقبال وشعره يُفهمان ويُقبلان في العالم العربي تجديديين واجتهاديين، ولماذا كانا يُعتبران مغربيين للجهود العقلية والدينية الجديدة. وكذلك تُقدم في هذه الصفحات أقوال الرجال المشهورين الكثيرة عن محمد إقبال في البلاد العربية والإسلامية.

الكلمات الأساسية: استقبال الأعمال، الترجمة، اللغة العربية، تجديد الفكر الإسلامي، الاجتهاد، شعر إقبال، الأعمال النظرية لإقبال ...

Dr. Enes Karić, Professor

RECEPTION OF WORKS AND IDEAS
OF MUHAMMAD IQBAL IN ARABIC LANGUAGE
(Short presentation)

SUMMARY

This essay deals with the presentation and of translation and reception of Muhammad Iqbal's works in the Arab world and the Arabic language.

The author notes that most of the poetic works of Muhammad Iqbal are rendered and poetically translated in Arabic and published in a Diwan in two large volumes. A separate section of this essay, deals with translating of "Reconstruction of religious thought in Islam", into Arabic and the Arabic reception of that (in many opinions) the most important theoretical work of Iqbal.

This essay also explains briefly why the thoughts and poetry of Muhammad Iqbal in the Arab world are perceived as restorative and *iğtihād*, why his poetry is considered supportive for fresh intellectual and religious endeavours. This essay also brings many accounts on Iqbal by famous people from the Arab and Muslim world.

KEYWORDS: reception works, translation, Arabic language, renewal of Islamic thought, *iğtihād*, Iqbal's poetry, Iqbal's theoretical works

Mr. Zehra Alispahić, viša asistentkinja

UTJECAJ ARAPSKOGA JEZIKA I KUR'ANA NA IKBALOV INTELEKTUALNI UZLET

SAŽETAK

U životu svakog muslimanskog intelektualca poznavanje arapskoga jezika javlja se kao potreba, ali i prerasta u ljubav. Zaviri li se makar i letimičmo u biografije slavnih imena iz povijesti islama i islamskog mišljenja, bili oni Arapi ili nearapi, lahko će se primijetiti da su učenje i cjeloživotno interesiranje za arapski jezik, njegovu književnost i bogato lingvističko naslijeđe bili sastavni dio njihovog intelektualnog uzleta. Uvid u različite životopise istaknutog pjesnika, filozofa, modernog muslimanskog mislioca, reformatora koji je muslimane pozivao da svoju tradiciju obnove u svjetlu novih postignuća na svim poljima znanja, duhovnog tvorca Pakistana, Muhammeda Ikbala (1877.–1938.), ispisane perom njegovih savremenika, sunarodnjaka ili povjesničara iz različitih dijelova islamskog i neislamskog svijeta, pruža uvjerenje da se on, tokom plodnog intelektualnog života, svojski zanimao za arapski jezik i redovno učio Kur'an. U Kur'anu je tražio rješenje za sve probleme pojedinca i *islamskog ummeta*. Kur'an mu je bio nepresušna inspiracija u pjesničkom i intelektualnom promišljanju. Životni put, fascinantni rezultati kao i ugled koji je Muhammed Ikbal uživao diljem Istoka i Zapada jasna su poruka da je život muslimanskih znanstvenika nemoguć bez izravnog napajanja na vrelima plemenitoga Kur'ana, Poslanikove tradicije i arapske poezije te bez neposredne uronjenosti u temeljne islamske discipline.

KLJUČNE RIJEČI: *arapski jezik, Kur'an, Poslanikova tradicija, poezija, filozofija, pojedinac, zajednica, Ummet*

Uvod

Muhammed Ikbal pripada skromnoj muslimanskoj porodici brahmanskih korijena iz kašmirskoga kraja, čiji su preci islam prigrlili još u 15. stoljeću, za vrijeme sultana Zejnul-Abidina Padišaha. Opisujući svoje porijeklo, Muhammed Ikbal je u jednom stihu kazao:

*Tijelo mi je cvijet iz sjemena Kašmira,
srce mi je iz Harema Hidžaza, a moja je poezija iz Širaza.*¹

Roditelji (otac krojač i trgovac, a majka domaćica) bili su jednostavne i duboko religiozne ličnosti koje su suptilno, ali i odlučno utjecale na njegove poglede, ponašanje i rani intelektualni razvoj.

U želji da mu osigura vjersko obrazovanje, Nur Muhammed je četveogodišnjeg sina poslao u jednu džamiju u rodnom gradu Sialkotu, u kojoj je naučio čitati Kur'an. Samo godinu nakon što se upisao u školu Kur'ana, Muhammed Ikbal je, kao petogodišnjak, postao učenik Sejjida Mir Hasana istaknutog učenjaka religije i književnosti, koji je vodio medresu u rodnom gradu Sialkotu, u pokrajini Pendžab. Tokom dugog druženja, Mir Hasan, ne samo da je Muhammeda Ikbala podučio islamskom vjerskom naslijeđu, već mu je pomogao i da razvije profinjen književni ukus.²

To je, inače, vrijeme kada je svako ozbiljnije obrazovanje u Indiji podrazumijevalo izučavanje tradicionalnih islamskih disciplina, perzijskog i arapskoga jezika. Tako su škola Kur'ana i medresa u Sialkotu mladome Muhammedu Ikbalu ponudili dobre osnove na putu intelektualnog sazrijevanja i čvrstog vezivanja uz temeljne izvore islama.

Dominacija engleskoga jezika, ostvarena nakon dolaska Britanaca u Indiju 1857. godine, veoma brzo je potisnula ključnu ulogu perzijskog i arapskoga jezika u društvu. Dok su pojedini vjerski prvaci učenike od učenja engleskoga jezika odvrćali nazivajući ga *jezikom nevjerničkih otimača Indije*, jedan dio njih, među kojima je bio i Ikbalov učitelj Mir Hasan, smatrali su da muslimani Indije moraju prihvatiti temeljite promjene koje su se desile u stvarnom svijetu te na tom putu izučavati engleski jezik, evropsku umjetnost i nauku. Tako je Muhammed Ikbal, uz očevu dozvolu, upisao *Scotch Mission College* u Sialkotu, gdje je stekao

¹ Abdulmalik, *Iz biografije Muhammeda Iqbala*, <http://www.dahsha.com/old/viewarticle.php?id=26724> (posjeta 30.10.2013.)

² Prema: Mustansir Mir, *Iqbal: velikan islamske civilizacije*, Izdavačka kuća Tugra, Sarajevo, 2008., sa engleskog prevela Dženita Karić, str. 16.

diplomu humanističkih nauka i do svoje 18. godine u rodnom gradu završio sve što mu je on mogao pružiti.

Godine 1895. Ikbal se preselio u Lahore, gdje su se otvarale veće mogućnosti intelektualnog razvoja i obazovanja. Njegov aktivni dodir sa arapskim jezikom nastavlja se i tokom studentskih dana. Upisao se na poznati *Government College*, gdje je studije engleskoga jezika, filozofije i arapskoga jezika završio stekavši diplomu 1897. godine, a titulu magistra filozofije je stekao 1899. godine. Na *Orijentalnom koledžu* u Lahoreu, gdje je po okončanju studija predavao historiju, filozofiju i ekonomiju, te radio na istraživačkim i prevodilačkim projektima, Ikbal je obavljao i funkciju *MacLeod lektora* arapskoga jezika.³ Kraće vrijeme je radio i kao asistent engleskoga jezika na različitim koledžima u Lahoreu. Njegov intelektualni uzlet u novoj sredini bio je pod budnim okom sir Thomasa Arnolda, koji je nakon, Sejjida Mir Hasana, bio njegov drugi učitelj i mentor. Lahore je bio i grad u kome je Ikbalova intelektualna i književna nadarenost doživjela svoj procvat. Tu je Muhammed Ikbal započeo proces intelektualnog sintetiziranja istočnjačkih i zapadnjačkih tradicija.

Kur'an kao stalni izvor pjesničke inspiracije

U Lahoreu se Ikbal i kao dobar pjesnik dokazao baveći se konvencionalnim temama urdu poezije,⁴ upotrebljavajući u tu svrhu tipični i popularni urdu *gazel*,⁵ te *nazm*,⁶ kao glavnu formu koju će preuzeti njegova poezija. Ali, Muhammed Ikbal i u tim krutim okvirima ostaje originalan.⁷

Pjesnička karijera Muhammeda Ikbala u Lahoreu obilježena je povećanim utjecajem engleske književnosti, prožete patriotskim temama i brigom za dobrobit indijskih muslimana, kao rezultatom povezivanja sa *Društvom za podršku islamu* u Lahoreu. Ipak, Muhammed Ikbal se nikad nije oštro razilazio sa indijskom tradicijom perzijski intonirane urdu poezije.

³ Ibid. 20.

⁴ Stalne teme su ljubav, patnja zbog odvajanja od voljene, želja za ponovnim viđenjem itd.

⁵ To je ljubavna pjesma u lirskom stihu, a u doslovnom prijevodu znači ljubavni razgovor sa ženom.

⁶ To je arapski naziv za *pripovjedački stih*.

⁷ Ibid. 22.

Kada se bavio temama koje je posudio iz engleske književnosti, koristio je indijsku tradiciju te poezije, što je bio eksperiment izuzetno dobro prihvaćen u učmaloj atmosferi koju su stvorili stilovi pisanja poezije tada prisutni na urdu jeziku.⁸ Međutim, Ikbalova ljubav prema svetoj knjizi muslimana, Kur'anu, bila je iznad svega. Biografi bilježe da je Ikbal bio u stalnom druženju sa plemenitim Kur'anom, da ga je redovno učio i da je jedino Kur'an bio njegov stalni izvor i inspiracija. Prema uvjerenjima njegovih biografa, Muhammed Ikbal je i sam naglašavao da njegova poezija nije ništa više od razjašnjene kur'anske poruke. Otac mu je jednom savjetovao da Kur'an čita kao da je baš njemu izravno objavljen od Boga, jer će ga tek tada, rekao je Ikbalu, uistinu shvatiti. Ova opaska je ostavila neizbrisiv trag na Ikbala i odredila njegov intelektualni i emocionalni odnos prema Kur'anu, što se kasnije odrazilo u njegovom znamenitom stihu u zbirci *Džibrilovo krilo*⁹:

*Ako Knjiga (Kur'an) nije objavljena tvome srcu,
tada ti ni Razi, ni autor Keššafa¹⁰ ne otvaraju bravu!*¹¹

Iako su ljubav, razum i islam središnje teme u Ikbalovome mišljenju i poeziji, centralne tačke su Kur'an i poslanik Muhammed. Prema Ikbalu, poslanik Muhammed, koji je ne samo prenosilac, nego i oživotvorenje Kur'ana kao Božijeg otkrovenja, time što je sljedbenicima ostao savršen uzor za slijeđenje, tačka je sabirница idealne islamske države. Muslimani moraju poslanika Muhammeda voljeti svim srcem i dušom, tako da im ljubav prema njemu postane pokretačka sila, koja im omogućava da u životu dosegnu savršenstvo.¹²

Muhammed Ikbal svojom poezijom tumači Kur'an, a brojni citati iz Kur'ana pokazuju kur'anski utjecaj na njegov poetski stil. Stihovi na perzijskom i urdu jeziku sadrže gotovo identično prenošenje ili tumačenje kur'anskih ajeta, što potvrđuje da Kur'an ima središnji položaj u Ikbalovoj poeziji te da ne samo predstavlja najveći autoritet u islamu, već sadrži uputu neophodnu za ostvarivanje mogućeg muslimanskog preporoda.¹³

⁸ Ibid. 22.

⁹ Prema: Annemarie Schimmel, *Džibrilovo krilo*, El-Kalem i Fakultet islamskih nauka 2013., sa engleskog preveo Enes Karić, str. 309.

¹⁰ Faḥruddīn Rāzī (1150–1210) i Abū-l-Qāsim Maḥmūd az-Zamaḥšari (1075–1144) bili su znameniti kur'anski komentatori, a *Keššaf* je naziv poznatog tefsira ovoga drugog komentatora.

¹¹ Prema: Mustansir Mir, *Iqbal: velikan islamske civilizacije*, Izdavačka kuća Tugra, Sarajevo, 2008., sa engleskog prevela Dženita Karić, str.18.

¹² Ibid. 76-78.

¹³ Ibid. 80.

Ikbalov komentar Kur'ana, koga nije uspio napisati, prema mišljenju njegovih suvremenika, ne bi koristio tradicionalni pristup komentiranju ajeta za ajetom na temelju gramatike, teologije i kur'anskog prava, nego bi iskazivao dinamičku strukturu svete knjige islama.

Utjecaj arapskih književnih modela na Ikbalovu poeziju

Ikbal, čiji je maternji jezik bio pendžabski, iscrpno je proučavao urdu, perzijski, arapski i engleski jezik. Aktivno je koristio i njemački jezik i sanskrit. Ovladavanje književnom tradicijom ovih jezika snažno se odrazilo na njegov poetski stil. Kritičari i biografi ističu da je njegova poezija rano stekla posebnost, najbolje izraženu kroz arapsku riječ *dželal* i perzijsku riječ *šikoh*, a obje znače *uzvišenost, dostojanstvo i veličinu*. Toj uzvišenosti doprinijelo je Ikbalovo usvajanje perzijskoga jezika kao sredstva izražavanja zrele misli.

Na Ikbalov perzijski jezik snažno su utjecali arapski književni modeli: perzijski pjesnici poput Rumija, Sa'dija i Hafiza koji su, bez napora, često u svoj stih upletali arapske rečenice i fraze. Samo Ikbalovo revnosno učenje arapskoga jezika pojačava arapski utjecaj na njegovu poeziju.¹⁴

Gdje je Ikbal u arapskom svijetu?

Imajući u vidu da je Muhammed Ikbal bio i ostao jedan od najznačajnijih i najutjecajnijih muslimanskih pisaca i mislilaca modernog doba te da su njegova djela prevedena ne samo na mnoge islamske, nego i na mnoge zapadne jezike, a da su mu intelektualni slojevi svih profila i u svim dijelovima Svijeta na svoj način odavali počast u različitim prilikama, u ovom radu želimo kratko odgovoriti na pitanje *kako i koliko je Muhammed Ikbal poštovan i cijenjen u arapskom svijetu*. Jer, kako to bilježi Mustansir Mir,¹⁵ ne možemo se oteti utisku da, usprkos znatnoj pažnji koju Ikbal privlači bilo na Indijskom potkontinentu ili širom Svijeta, uporno se javlja osjećaj

¹⁴ Ibid. 90-91.

¹⁵ Ibid. 204.

da njegova djela još nisu dobila onu vrstu kritičke pozornosti i uvažavanja koje zaslužuju. Mnoga djela objavljena o njemu ne mogu se uhvatiti ukoštac s njegovim složenim mišljenjem izraženim u poeziji, a posebno u njegovim filozofskim djelima. I dalje, Muhammed Ikbāl se obično ocjenjuje u poređenju sa drugim dobro poznatim, uglavnom evropskim misliocima, kao što su Nietzsche, Bergson, Goethe i Dante, što uvjetuje da se najzad pojavi jedno nezavisno mjerilo proučavanja Ikbala.

Međutim, imajući u vidu njegovu snažnu vezanost za pitanja *Ummeta* u cjelini, a posebno za pitanja arapskoislamskog svijeta, njegove nagomilane probleme i moguća rješenja koja Ikbāl nudi kroz svoj poetski i filozofski opus, sa žaljenjem se može konstatirati da stvarna slika ovoga grandioznog intelektualca ne odgovara njegovom tretmanu u arapskoj literaturi. Analiza objavljenih radova u različitim časopisima i publikacijama, potom prevedenih Ikbalovih knjiga, knjiga napisanih o njemu kao i referata koji su tretirali ličnost i djelo Ikbala u povodu različitih godišnjica na arapskom govornom području, daleko je od onoga što zaslužuje ovaj znanstvenik.¹⁶ Ono što je objavljeno o Ikbalu tokom pedeset godina, od 1935. do 1985., uglavnom je predstavljalo prijevod njegove biografije ili fragmenata biografije i navođenje objavljenih radova. Samo neki radovi su davali opći osvrt na njegov filozofski i poetski opus. Čak i oni radovi koji su tretirali biografske podatke nisu bili pošteđeni lahko uočljivih grešaka. Tako je Muhammed Ikbāl u arapskim izvorima rođen 1873., 1876. ili, pak, 1877. godine.

Iako radovi koji tretiraju Ikbalovu biografiju obiluju brojnim, više ili manje važnim podacima, mnoge pojedinosti su često lišene suštine i uvida u Ikbalovu treću fazu života, koja je zorno bila posvećena arapskom svijetu. Ne treba zaboraviti da je Ikbāl bio razočaran činjenicom koliko se veći dio arapskog svijeta sa simpatijama okrenuo zapadnim kolonizatorima. Bio je razočaran njegovom razjedinjenošću i dekadencijom koja je uzimala maha u svim sferama života. Zato je Arape i pozivao na pobunu, što je bilo u fokusu njegovih revolucionarnih ideja. Međutim, arapska književna tradicija u predstavljanju Ikbala na arapskome jeziku prešutila je ovu fazu njegovog intelektualnog djelovanja od 1908. do 1938. godine. U prijevodu

¹⁶ U radu smo koristili neke rezultate analize autora Samr Rūḥi al-Fayṣala, *Šūratu l-ḍuktūr Muḥammad Iqbāl fi l-'adabiyāti l-'arabiyati*, http://www.arabworldbooks.com/Readers2006/articles/iqbabl_literature.htm iz oktobra 2006. Ova analiza obuhvatala je članke objavljene u časopisima za kulturu *Al-Risala* – Kairo, *Al-Ṭāqāfa* – Damask, *Al-Turāṭu l-'arabiyu* – Damask (posjeta 20.10.2013.)

njegovih djela na arapki jezik prednost se davala radovima pisanim na urdu i perzijskome jeziku, dok su izostali radovi objavljeni na engleskome jeziku. Budući da su neki radovi prevedeni više puta, da su ih prevodili različiti prevodioci, primjetni su različiti pristupi i razumijevanja koja se uočavaju već od samih naslova. Tako je njegova prva poema objavljena 1915. godine na perzijskome jeziku *Asrar-i-Khudi (Tajne jastva)*,¹⁷ u kojoj je izrazio svoju filozofiju, na arapski jezik različito prevedena: *Ramuz Khudi* kao filozofski članak ili divan poezije ili kao *Asrari Khudi*, što se na arapskom može razumjeti kao *Asrāru d-dāti* ili *Al-Asrāru d-dātiyyatu*.

Zapad je odao veće počasti Ikbalu nego Arapi

Najbolji način da se iskaže poštovanje prema nekoj znamenitoj ličnosti nije u kvantitetu informacija nego u tačnosti i preciznosti njihovog prezentiranja i predstavljanja široj čitalačkoj publici. Jer, nekad je i jedan kvalitetan članak dovoljan da se ostvari pravi uvid u život i djelo neke ličnosti. Iako su *borba sa samim sobom, odgovoran pojedinac* i *ljubav* bili tri temeljna motiva u Ikbalovoj filozofiji, koji su imali jaku vezu sa islamskim svijetom uopće, a sa arapskim na poseban način, u prvoj polovini 20. stoljeća ni oni nisu tretirani u radovima objavljenim na arapskome jeziku. Arapski svijet u tom periodu bio je okupiran, nazadan, pun neprijatelja. Trebala mu je uputa kako to prevazići i vratiti se na put napretka i uspona koji je trasirala vlastita kultura i civilizacija. Upravo je Ikbalova filozofija bila filozofija revolucije, koja je, da je na pravi način i u pravo vrijeme bila ponuđena javnosti, mogla polučiti efikasne rezultate čineći ih jedinstvenim i sposobnim da se odupru kolonizatorima.

Ikbal je tada pisao svim muslimanima, a Arapima posebno: "Vi sada prolazite kroz jedno osjetljivo razdoblje i imate iznimno važnu ulogu u vašem političkom životu. Morate biti čvrsto povezani u vašim nakanama i naporima, sredstvima i ciljevima. Ne mogu se oteti osjećanju da vam kažem da ste u prilici popraviti ovo stanje opasnosti i boriti se za odbranu slobode. Jedini način da se stekne politička prevlast je jedinstvo namjera i jedinstvo udaljenih srca, da se vaši osjećaji usredsrede oko onoga što vam je nužno, a oko čega se ne razilazite. Vi to možete, snažno,

¹⁷ Prema: Muḥammad Ikbāl, *Poruka Istoka*, El-Kalem i Fakultet islamskih nauka 2013., sa engleskog preveo Džemaludin Latić, str. 220.

ako Bog da, dočekujući dan kada ćete se osloboditi okova, stavljajući vlastite i društvene poslove na mizan kojim ćete prizivati uzvišene ciljeve i dostojanstvene uzore.”¹⁸ Ovaj govor, npr., koji ukazuje na borbu i odgovornost čovjeka te njegovu ljubav i čežnju za slobodom svog naroda, u godinama kada se arapski svijet predao u zagraljaj zapadnih kolonizatora nije bio preveden na arapski jezik u tim kriznim vremenima, nego tek s kraja 1985. godine. Kao da se u godinama teškog stanja po arapski svijet nije marilo za ovim Ikbalovim razmišljanjem. Ikbal je to osjećao, i godine 1925. u svojim stihovima zabilježio: *I kao da Arapi ne znaju ništa o mojim ranjenim notama.*¹⁹

Spomenuta analiza koju smo konsultirali tokom pisanja ovog rada napominje da je tek tri godine prije Ikbalove smrti Abū l-Naṣr al-Ḥusaynī al-Hindī pisao o Ikbalovoj poeziji koja je ukazivala na njegovu filozofiju i u tom kontekstu ukazao da je Ikbalov život imao tri faze: studentsko vrijeme, vrijeme boravka u Evropi i vrijeme nakon povratka iz Evrope.

Najstariji i prvi među Arapima koji se odvažio na prijevod Ikbalovih djela na arapski jezik bio je doktor ‘Abdu l-Wahhāb ‘Izām, koji je preveo *Asrar-i-Khudi (Tajne jastva)*, *Risaletu š-šarqi (Poruku Istoka)*, *Darbi Kaleem (Musaov potres)* pišući da je on jedna od najblistavijih zvijezda na nebu spoznaje koje su pozivale na slobodu, borbu i odbranu, markirajući ciljeve islamskog ummeta i braneći narod, poput Mewlane Hafiza... ‘

Što se tiče metra kojim je pisana Ikbalova poezija, arapski čitalac to nikad nije mogao osjetiti na pravi način u prijevodima koji su ponuđeni. Poezija koja je prevedena na arapski nastajala je u prve dvije faze Ikbalovog stvaralaštva sa preovlađujućim motivima ljubavi, zaljubljenosti i čežnje. Zanemaren je Ikbalov poetski uzlet u trećoj fazi njegovog života koji je oslikavao i njegov misaoni uzlet. Kao primjer te faze navodi se kasida *Palestina* u divanu *Džibrilovo krilo*, u kojoj poziva Arape da se zbiju u *jedan saff* kako bi se suprotstavili svjetskim cionističkim nakanama.

‘Abdu l-Wahhāb ‘Izām je na arapski preveo divan *Džibrilovo krilo*, 1937. godine, dvije godine nakon što je publikovan u Pakistanu, ali on u arapskom svijetu nije imao adekvatnu promociju.

¹⁸ Izvod iz Ikbalovog govora na godišnjoj svečanosti Rabite u gradu Allahabadu 1930. godine pročitani u povodu godišnjice rođenja Ikbala iz knjige Muhammad Parwīz Abdurrahīm, *Al-Kitābu l-waṭā’iqiyū*, Ambasada Pakistana, Damask, 1985., str. 37.

¹⁹ Samr Rūḥi al-Fayṣala, *Šūratu l-duktūr Muḥammad Iqbāl fi l-‘adabiyāti l-‘arabiyati*, http://www.arabworldbooks.com/Readers2006/articles/iqbabl_literature.htm iz oktobra 2006., (posjeta 20.10.2013.)

Načelno se može kazati da je izučavanje Ikbalovog života, poezije i filozofije kod Arapa bilo nedovoljno i nesistematično. O njemu je na arapskome jeziku napisano nekoliko knjiga i prevedeni su neki njegovi divani poezije. Uz 'Abdu l-Wahhāb 'Izām, koji je napisao knjigu pod naslovom *Muḥammad Iqbāl – sīratuhu wa falsafatuhu wa ši'ruhu*, preveo tri divana i objavio jedan broj članaka u časopisu *Ar-Risāla*, poželjno je spomenuti i Ḥamīda Maḡīda Huḍu, As-Sāwīya 'Alī Ša'lana, Muḥammada Ḥassāna al-'Azamiya, Naḡība al-Kaylāniya, 'Alī Ḥusniya i 'Abbāsa Maḥmūda. Za 'Abbāsa Maḥmūda posebno napominjemo da je na arapski jezik preveo knjigu nama poznatih predavanja *Obnova vjerske misli u islamu*.

Uprkos naporima ove grupe intelektualaca da u arapski jezik prenesu dio Ikbalove poruke *Ummetu*, ne možemo se oteti utisku da arapsko govorno područje za svih 75 godina od Ikbalove smrti nema preveden njegov cjelovit poetski i prozni opus te da javnosti još nije predložena prirodna analiza njegove veze sa Arapima i priroda povezanosti Arapa s njim. Značajni iskoraci na planu prevođenja Ikbalovih djela na arapski jezik desili su se tek s kraja 20. i početkom 21. stoljeća. Stoga nećemo pretjerati ako kažemo da je veće počasti Ikbalu odao Zapad nego što su to uradili Arapi. Fascinantni su prijevodi Ikbala koje susrećemo na turskome jeziku koje je ponudio Husayn Daniš, potom prijevodi na ruski, brojni prijevodi na njemački (Fisher i Hans Mainchike). Ikbal je veoma poznat i popularan u Engleskoj, Italiji i Americi. I Fakultet islamskih nauka u Sarajevu je otvaranjem *Iqbalove katedre* dao značajan doprinos na putu promocije Ikbalove ličnosti.

Knjige o Muhammedu Ikbalu objavljene u arapskom svijetu:

- 'Abdu l-Wahhāb 'Izām, *Muḥammad Iqbāl – sīratuhu wa falsafatuhu wa ši'ruhu*, Dāru l-qalam, 1960.
- Sāwī 'Alī Ša'lān – Muḥammad Ḥassān al-'Azami, *Falsafatu Iqbāl wa t-ṭaqāfatu l-islāmiyyatu fī l-Hind wa Bākistāna*, Dāru l-ḥyā'i l-kutubi l-'arabiyyati, 1950.
- Naḡīb al-Kaylāni, *Iqbāl, aš-šā'iru t-tā'iru*, Aš-Šarikatu l-'arabiyyatu li ṭ-ṭibā'ati wa n-našri, 1959.
- Abū l-Ḥasan 'Alī Ḥusnī an-Nadawī, *Rawā'iu Iqbāl*, Dāru l-fikri, Damask, 1960.
- Ḥamīd Maḡīd, *Iqbāl – Aš-Šā'iru wa l-faylasūfu wa l-insānu*, Nedžef, 1963.
- 'Alī Ḥasūn, *Falsafatu Iqbāl*, Dāru s-su'ālī, Damask, 1985.

Knjige i divani Muhammeda Ikbala prevedeni na arapski jezik:

- *Asrāru d-dātiyyati*, prijevod 'Abdu l-Wahhāb 'Izām, Dāru l-ma'ārifi, Egipat.
- *Risālatu š-šarqi*, prijevod 'Abdu l-Wahhāb 'Izām, Mağlisu Iqbāl, Pakistan.
- *Darbi Kaleem*, prijevod 'Abdu l-Wahhāb 'Izām, Ğāmi'atu l-Azhari, Egipat.
- *Dararun min šī'ri Muḥammad Iqbāl*, prijevod Āmira Nuru d-Din.
- *Tağdīdu t-tafkīri d-dīniyyi fī l-islāmi*.

Uz navedena djela, treba spomenuti i četiri zbornika radova i predavanja u kojima se među biografijama drugih istaknutih ličnosti nalazi i ime Muhammeda Ikbala, ili je on u fokusu bio povodom neke godišnjice smrti ili rođenja. Ovi zbornici su u periodu od 1956. do 1986. godine izašli u Saudijskoj Arabiji, Siriji i Egiptu.

Muhammed Ikbal i Bediuzzeman Said Nursi

U potrazi za relevantnim napisima koji tretiraju ličnost i djelo Muhammeda Ikbala, zanimljivom nam se učinila usporedba koja je nastala kao rezultat rada naučnog skupa *Dijalog između Istoka i Zapada*, organiziranog 2000. godine na Fakultetu humanističkih nauka Univeziteta Vedžda u Maroku. Profesor Ihsan Kasim je ukazao na zanimljivu vezu između dva velika islama misli, Muhammeda Ikbala i Bediuzzemana Saida Nursija.

Ta opaska bila je dovoljan povod uredniku marokanskog časopisa *Al-Miškāt*, Hasanu al-Amraniyu, da sačini zanimljivo istraživanje života i djela dvojice velikana. "Svaki od njih dvojice bio je duboko more koje traži vješte plivače i ronioce koji bi dokučili bisere iz njihovih životnih riznica. Nijedan ni drugi nisu bili Arapi, ali su i jedan i drugi svoje intelektualne napore i energiju usmjeravali prema arapskoislamskom svijetu. Obojica su bila čvrstim nitima vezana uz plemeniti Kur'an i Kur'an je bio jedini putokaz u njihovom životu. Obojica su bili mislioci i pjesnici; Bediuzzeman Said Nursi prvo mislilac pa pjesnik, a Muhammed Ikbal prvo pjesnik pa mislilac. Rođeni su, živjeli, studirali i djelovali u isto vrijeme, u posljednjim decenijama 19. i prvim decenijama 20. stoljeća, u vremenu kada je *islamski ummet* prolazio kroz teška razdoblja dekadence i kolonijalizma zapadnih sila. I jedan i drugi su svojim intelektualnim angažmanom pokazivali veliku brigu za *islamski ummet* i nudili moguća rješenja. I jedan

i drugi su bili izuzetni znalci i zaljubljenici u arapski jezik i književnost. Nursi je objavio i brojne knjige na arapskome jeziku. Bili su sudbonosni pojedinci u povijesti Ummeta.”²⁰

Zaključak

Ikbalova vezanost za plemeniti Kur'an, ljubav prema arapskome jeziku i njegova snažna vezanost za pitanja *Ummeta* u cjelini, a posebno za pitanja arapskoislamskog svijeta, njegove nagomilane probleme i moguća rješenja koja je nudio kroz svoj poetski i filozofski opus nisu naišli na adekvatan tretman u arapskoj literaturi te se sa žaljenjem može konstatirati da stvarna slika ovoga grandioznog intelektualca ne odgovara njegovom tretmanu u ovom dijelu islamskog svijeta.

Analiza objavljenih radova u različitim časopisima i publikacijama, potom prevedenih Ikbalovih knjiga, knjiga napisanih o njemu kao i referata koji su tretirali ličnost i djelo Ikbala u povodu različitih godišnjica na arapskom govornom području, daleko je od onoga što zaslužuje ova raritetna ličnost u novijoj povijesti islamskog svijeta. Svaki uvid u bibliografiju radova objavljenih na Zapadu kao i njegovih prevedenih radova navodi nas na pomalo žalosnu konstataciju da je Zapad poklonio mnogo više pažnje prezentaciji Ikbalovog intelektualnog stvaralaštva nego što su to uradili Arapi. Da je Ikbalov poetski i filozofski opus u prvoj polovini 20. stoljeća imao jači eho u arapskom svijetu, vjerujemo da bi i najnovije “arapsko proljeće” polučilo drukčije rezultate ili da bi se desilo nekoliko decenija prije.

Značajni iskoraci na planu prevođenja Ikbalovih djela na arapski jezik desili su se tek s kraja 20. i početkom 21. stoljeća.

²⁰ Hasan al-Amrani, <http://www.hiramagazine.com/archives/title/144> (posjeta 25.10.2013.)

LITERATURA

- Abdulmalik, *Iz biografije Muhammeda Iqbala*, <http://www.dahsha.com/old/viewarticle.php?id=26724> (posjeta 30.10.2013.)
- ‘Abdu r-Raḥīm, Muḥammad Parwīz: *Al-Kitābu l-waṭā’iqiyyu*, Ambasada Pakistana, Damask, 1985.
- Amrānī (al-), Ḥasan <http://www.hiramagazine.com/archives/title/144> (posjeta 25.10.2013.)
- Fayṣāla (al-), Samr Rūḥi: *Ṣūratu d-duktūr Muḥammad Iqbāl fīl-adabiyāti l-‘arabiyāti*, http://www.arabworldbooks.com/Readers2006/articles/iqbabl_literature.htm
- Iqbal, Muhammed: *Obnova vjerske misli u islamu*, Preveo: Mehmed Arapčić, El-Kalem, Sarajevo, 2000.
- Iqbal, Muḥammad: *Poruka Istoka*, El-Kalem i Fakultet islamskih nauka, sa engleskog preveo: Džemaludin Latić Sarajevo 2013.
- Mustansir, Mir: *Iqbal: velikan islamske civilizacije*, Izdavačka kuća Tugra, Sarajevo, 2008., sa engleskog prevela: Dženita Karić
- Schimmel, Annemarie: *Džibrilovo krilo*, El-Kalem i Fakultet islamskih nauka sa engleskog preveo: Enes Karić, Sarajevo, 2013.

تأثير اللغة العربية والقرآن الكريم في الترقّي العقلاني للسيد محمد إقبال

الملخص

وفي حياة جميع العلماء المسلمين تظهر الحاجة إلى معرفة اللغة العربية غير أن الحاجة تتحول إلى الشغف بها. إذا تأملنا تراجم الأشخاص المشهورين في التاريخ والفكر الإسلاميين، عربا كانوا أم عجماء، نلاحظ بسهولة أن دراسة اللغة العربية والاهتمام المستمر بها وبأدبها وتراثها اللغوي الثري كان يشكل جزءا مهما من تكوينهم العقلي وإنتاجهم العلمي.

ومن جملة هؤلاء المؤسس الروحي لدولة باكستان السيد محمد إقبال (1877-1938)، ذلك الشاعر البارز، والفيلسوف المرموق، والمفكر المسلم الذي بذل جهودا كبيرة في دعوة المسلمين إلى تجديد تراثهم بالاعتماد على المعطيات الحديثة في جميع مجالات العلم. فإن الاطلاع على ما كتب عن حياته بقلم من خالطه أو عاصره أو أرخ له من المسلمين، يكشف بوضوح تام عن اهتمامه البالغ باللغة العربية وعن دورها في حياته العقلية النشيطة. ولا أدل على ذلك من قراءته القرآن الكريم بانتظام. فإن هذه القراءة تدل من جهة على عمق ارتباطه الروحي باللغة العربية في أبلغ عباراتها، وتشير من جهة أخرى إلى أن القرآن الكريم كان المصدر الذي لا يجف لإلهامه الشعري وإنتاجه العقلي. فبنتدبره كان يستقي صورته الشعرية ويجد الأجوبة الشافية عن تساؤلاته والحلول الناجعة لمشاكل المسلمين على مستوى الفرد والجماعة والأمة.

إن سيرته المحمودة وكتاباته العميقة ومكانته التي كان يتمتع بها في الشرق والغرب برهان ناصع على أن قيمة كبار العلماء المسلمين ترجع أولا إلى اتصالهم المباشر بالمصدرين الأصليين للإسلام وهما: القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وثانيا إلى غوصهم في العلوم الإسلامية التي تهتم بهما. وهذان الأمران لا يتمان دون التمكن من اللغة العربية وممارسة أدبها خصوصا في صورته الشعرية.

الكلمات الرئيسية: اللغة العربية، القرآن الكريم، السنة النبوية الشريفة، الشعر العربي، الفلسفة، الفرد، الجماعة، الأمة.

Zehra Alispahić, M.A., Senior Assistant

THE IMPACT OF ARABIC LANGUAGE AND THE QUR'AN ON IQBAL'S INTELLECTUAL RISE

SUMMARY

In the life of every Muslim intellectual the knowledge of the Arabic language appears as a need and also turns into love. If you take a quick peek in to the biographies of famous people from the history of Islam and Islamic thought, whether they are Arabs or non-Arabs, it is easy to notice that the lifelong interest in learning Arabic language, its literature and its rich linguistic heritage were an integral part of their intellectual growth.

Our insight into any of the various biographies of this prominent poet, philosopher, modern Muslim thinker, reformer who urged Muslims to renew their tradition in the light of new achievements in all fields of knowledge, the spiritual creator of Pakistan, Muhammad Iqbal (1877–1938), written by his contemporaries or fellow historians from different parts of the Islamic and non-Islamic world, provides assurance that he, during his fertile intellectual life, demonstrated keen interest in the Arabic language and regularly read the Qur'an.

In the Qur'an he was seeking a solution for all the problems of the individual and the Islamic Ummah. The Quran was his inexhaustible inspiration in poetic and intellectual reflections. The path of life, fascinating results, as well as the reputation which Muhammad Iqbal enjoyed throughout the East and the West, convey a clear message that the life of Muslim scholars is impossible without direct use of sources like the Noble Qur'an, the Prophet's traditions and Arabic poetry, that i.e. is without an immediate immersion in the basic Islamic disciplines.

KEYWORDS: *Arabic language, the Qur'an, the Prophet's traditions, Arabic poetry, philosophy, individual, congregation, Ummah*

Dr. Mehmed Kico, vanredni profesor

SVJETOVNOST U KNJIŽEVNOM DJELU MUHAMMEDA IKBALA

SAŽETAK

Muhammed Ikbal se pojavio na kulturalnoj sceni kad je islamu prijetila najveća opasnost od ateizma. Kad su se brojni muslimanski intelektualci usaglašavali s ateističkim strujanjima, a većina ih bila zbunjena, Muhammed Ikbal je bio jedan od najistaknutijih mislilaca i spisatelja koji su na Indijskom potkontinentu stali u odbranu svoga naroda, vjere i dostojanstva.

Muhammed Ikbal se borio protiv svih oblika kolonijalizma. Ogorčen na namjesnike koje su udobnosti života udaljile od štíćenja potčinjenih, podsticao je sunarodnike na borbu za samostalnost. Tvrdio je da se vjera i civilizacija mogu održati samo u vlastitoj državi.

Muhammed Ikbal je kao pjesnik izražavao slobodarske težnje muslimana širom svijeta. U borbi za ostvarenje islamskog preporoda, neizostavnoj primjeni načela plemenitoga Kur'ana pridodavao je i pozitivne naučne tekovine koje je iznjedrila evropska civilizacija.

Muhammed Ikbal je shvatio da je islam sposoban potvrditi saglasnost između čovjeka i kosmosa koji ga okružuje. Materijalistička filozofija Evrope nije ga opčinila iako je na evropskim univerzitetima usvojio znatan dio evropske kulture.

KLJUČNE RIJEČI: *islamski preporod, islamska književnost, poezija, kolonijalizam, materijalizam, jedinstvo egzistencije*

Uvod

Kad se zvijezda Muhammeda Ikbala (rođen 1877.) pojavila na kulturnom nebu, prema muslimanskim narodima su sa svih strana svijeta puhali uragani koji su donosili zabrinjavajuće sjeme ateizma. Zagovornici i pristalice novih strujanja su metafizički svijet nijekali ističući neprikosnovenost opipljive materije. Neskriveno su prezirali sve što nije materijalno.

Pred snažnim udarima tih strujanja, neorganizovani muslimanski umovi su bili zbunjeni. Neki su se s novim uvjerenjima jednostavno usaglašavali, neki se pretvarali da ništa ne shvataju, dok su rijetki bili oni koji su se s tim hrabro suočili i suprotstavili mu čvrsto vjerovanje iz kojeg su crpili snagu u borbi za odbranu svoga identiteta, vjere i dostojanstva. To su bili hrabri pojedinci, mahom junaci preporoda islamske misli, a jedan od najistaknutijih na Indijskom potkontinentu u tome uskom izboru boraca bio je Muhammed Ikbal.

Dakle, opravdano je primijetiti da je u mnogoljudnoj muslimanskoj zajednici Indijskog potkontinenta bilo glasova koji su pozivali u korjenitu obnovu. Muhammedu Ikbalu to niko ne može osporavati iako je imao najšire uvide u kulturu Zapada, njegovu civilizaciju i književno naslijeđe. Uprkos činjenici da je bio znalac evropske civilizacije, kojem je od strane kolonizatora nuđena čast guvernera provincije, zapamćen je kao jedan od najupornijih boraca u obnovi izvorne islamske misli u svojoj sredini.

Revolucionarne poruke Muhammeda Ikbala nisu bile usmjeravane samo običnim ljudima muslimanima i nemarnim vladarima, već su oslovljavale i kolebljive učenjake čije znanje nije drugima mnogo koristilo. Muhammed Ikbal se borio protiv zapadnjačkoga kolonijalizma u svim njegovim vidovima i oblicima. Podsticao je sunarodnike na borbu za samostalnost, a istovremeno je bio ogorčen na namjesnike u muslimanskim oblastima koje su udobnosti ovosvjetskog života udaljile od borbe i šticećenja slabih. Govorio je o Pakistanu koji je tada bio tek predmet snova i ideja, koji je kao država nastao tek 1947. godine, približno deset godina nakon smrti Muhammeda Ikbala. U vezi s državom je, svojevremeno, za zajednicu koja nema zemlju da se na nju nasloni i vjeru da se u njoj skrasi rekao da ne može imati ni civilizaciju. Tvrdio je da se vjera i civilizacija mogu održati samo uz podršku vladavine i produktivne snage.

Zasebna država je, izričito je tvrdio Muhammed Ikbal, jedino rješenje problema s kojima se suočavaju muslimani Indijskog poluotoka. Ona je put rješavanja svih društvenih, socijalnih i ekonomskih problema muslimana.

Obrazovanje

Iz životopisa Muhammeda Ikbala nije teško uvidjeti da se on napajao na izvorima dviju kultura, orijentalne i okcidentalne. Bio je u njih upućen toliko da se osjećao uistinu osposobljen za vršenje obnoviteljskog posla- nja kojeg se poduhvatio, u svrhu afirmisanja vrijednosti vlastite kulture, uz uvažavanje potvrđenih izvanjskih vrijednosti.

U djetinjstvu je u svojoj zemlji pohađao englesku školu. Zatim se upisao na fakultet gdje je izučavao arapski i perzijski jezik. Nakon što je u Lahoreu, prijestolnici Pendžaba, završio državni fakultet, stekao je diplomu iz filozo- fije. Još u mladosti se isticao znanjem iz arapskog i engleskoga jezika.

Putovanje Evropom radi napajanja njenom kulturom Muhammed Ikbal je započeo upisivanjem na Univerzitet Kembriđ, 1905. godine, na kojem je proveo tri godine. Nakon toga se upisao na Univerzitet u Min- henu gdje je stekao zvanje doktora filozofskih nauka. U Indiju se vratio nakon što je u Evropi ovladao mnogim humanističkim naukama.

Kad se vratio u zavičaj, dobro poznavanje tajni evropske civilizacije omogućilo mu je da je znalački kritikuje, utoliko uvjerljivije što je tokom boravka u Velikoj Britaniji, na londonskom Univerzitetu, u vrijeme odsu- stvovanja glasovitog profesora Thomasa Arnolda, držao nastavu iz knji- ževnosti pisane na arapskome jeziku i u tome stekao ogled.

U području filozofije, Muhammeda Ikbala je posebno zanimao binar- ni odnos između razuma i duše. Prema njegovom uvjerenju, pronicljivi- vosti je, uz umno apstrahiranje potrebno i tjelesno odricanje za račun potreba duha. Prvi stupanj odricanja, prema njegovom viđenju, jeste suzdržavanje od prohtjeva. Ostvarenje postojanja je moguće na osnova- ma nepostojanja, jer je Uzvišeni Stvoritelj stvorio svijet iz *ničega*. U stom smislu, Muhammed Ikbal je tvrdio da se ostvarenje *jastva (kudi)* postiže ustrajavanjem na putu *negiranja jastva (bi kudi)*. "Ako želiš postojanje, nestani da bi našao postojanje."¹

U vezi s pitanjem stvaranja u sklopu naučavanja Gottfrieda Leibnit- za, po kojem je sve postojeće živo, a u pogledu života među postojećim stvarima nema razlike osim na nivou manifestovanja života, primjetne su brojne sličnosti između Muhammeda Ikbala i Gottfrieda Leibniza. Leib- nitzov utjecaj na Muhammeda Ikbala se čini uistinu snažnim, s tim što treba imati u vidu da se Muhammed Ikbal, prilikom iznošenja prosudbi,

¹ Abū l-Ḥasan an-Nadwī, *Rawā'ī'u Iqbāl*, Dāru l-qalami, Damask, 1999., str. 159.

bojao skretanja s njihovih temeljnih intencija. Zato je sa stavovima filozofa skolastičara i mistika često polemisao primjećujući da kod njih ima pretjerivanja. Oštro je stao nasuprot tvrdnji o jedinstvu egzistencije, da bi jednom prilikom rekao: "Jasno je da islamski misticizam, koji počiva na jedinstvu egzistencije, ne može prečistiti taj stav, već izaziva dileme filozofske naravi kao što je pitanje kako ograničena bit i Neograničena Bit mogu jedno drugo veličati."²

Muhammed Ikbāl je bio veoma upućen u arapsku književnost, a posebno u arapsku klasičnu poeziju. Kad je govorio o arapskoj klasičnoj poeziji, isticao je svoju zadivljenost njenom iskrenošću i realizmom, kao i poseban smisao junaštva i viteštva u njoj. Neke primjere junaštva je iznosio naglašavajući da islam kod sljedbenika "pobuđuje borbeni duh i sklonost prihvatanju stvarnosti te da prirodne nauke u islamu treba prihvatati s ozbiljnošću i aktivno, a udaljavati se od filozofskih istraživanja od kojih nema koristi."³ Što se tiče arapskoga jezika, nije ga znao tako dobro koliko je bio upućen u literaturu pisanu na njemu, niti je pod njegovim utjecajem bio toliko da bi na njemu pisao. Pozivao je da se arapski jezik uči i širi u redovima svih muslimana, jer puta u civilizacijskom buđenju nema osim na osnovama plemenitoga Kur'ana i njegovog proučavanja, a to je tvrdio je Muhammed Ikbāl moguće jedino posredstvom arapskog jezika. Po njegovom odnosu prema arapskom jeziku može se slobodno pretpostaviti da je bio dobro upućen u zbivanja vezana uz "jezički rat" u Egiptu, koji je u njegovo vrijeme vođen između pobornika književnoga jezika i zagovornika afirmisanja egipatskog narječja.⁴

Kad je Muhammed Ikbāl stasavao kao mislilac i spisatelj, u muslimanskim dijelovima Indijskog potkontinenta je bilo znakova muslimanske književnosti oličenih u divanskoj književnosti, razvijanoj pod utjecajem dviju izvanjskih književnosti, arapske i persijske, koje su poznate i kroz naziv *islamska književnost*. Divanska književnost tretira neka duhovna pitanja na sufijski način, pridržavajući se metrike u poeziji i klonući se hedonističke i materijalne ljubavi. Po svemu što se moglo vidjeti, vjerovatno je ta književnost bila ono što je najviše utjecalo na Muhammeda Ikbāla.

² Abū l-Ḥasan an-Nadwī, op. cit., str. 136.

³ Ibid., str. 12.

⁴ Više o jezičkom ratu u Egiptu: Mesud Hafizović, *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1994.; Mehmed Kico, *Arapska jezikoslovna znanost*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2003.

Svjetovnost u spisateljskom djelu

Da bi bila svjetska, književnost sebi treba osigurati jedan zbir specifičnih odlika koje je čine podesnom da prevlađuje granice vremena i prostora, da oslovljava svakoga čovjeka,⁵ da u ljudima pobuđuje zajednička osjećanja i emocije. Ljubav i mržnja, dobrota i slabosti, vjerovanje i nevjerovanje zajedničke su pojave kod ljudi, uprkos pripadanju različitim kulturama, prostorima i vremenima, a islamska književnost ima širinu u kojoj mogu skladno koegzistirati različite kulture, zajednice i jezici.

Univerzalnost kulture našeg vremena razlikuje se od ranijih univerzalnosti, pogotovo od univerzalnosti u srednjem vijeku koja se zasnivala na posredovanju arapskog i latinskoga jezika, preko kojih je većina ne samo naučnih već i književnih djela u mlađe kulture prenošena prožeta motivima uzetim iz religijske tradicije ili viteškog naslijeđa. U skladu s tim, književna djela iz tog vremena najčešće su bila razrade općih tema koje korijene vuku iz religijskih antičkih i orijentalnih izvora.⁶

U modernom dobu je u okvire svjetovnosti zavičajnost muslimanskog dijela Indijskog potkontinenta uspješno unosio upravo Muhammed Ikbal. U spajanje subjektivnog i općeljudskoga Muhammed Ikbal dovoljno uvjerava dvjema zbirkama poezije, *Tajne jastva (Asrāru d-dāti)* i *Tajne negiranja jastva (Asrāru nafyi d-dāti)*.⁷

Očekivana je bila pojava da Muhammed Ikbal po svom odgoju i obrazovanju govori svjetski, jer je poznao suštinu evropske kulture, a za vlastita promišljanja je nadahnuće tražio u kur'anskoj riječi i istini. Shodno tome, očekivano je bilo i da njegov izraz bude svjetski u pogledu misli, književnoga jezika, stila izražavanja i književnoumjetničkih stremljenja. Tražeći najbolji odgovor na pitanje kako ostvariti obnovu i napredak, pisao je članke ili rasprave, objavljivao poetska i prozna djela nudeći uputstva o tome šta treba raditi da se u poželjnom smjeru mijenja stanje kojim "zadovoljan nije ni Bog ni čovjek"⁸, kako je jednom prilikom rekao kvalifikujući duhovno sta-

⁵ Ḥasan al-Amrānī, *An-Nūrī – adību l-insāniyyati*, Dāru n-Nīli, Kairo, 2006., str. 14.

⁶ Mehmed Kico, *Ogledi u poetici prevođenja – u svjetlu iskustava o arapskome jeziku*, El-Kalem – Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2009., str. 159.

⁷ Ḥasan al-Amrānī, op. cit., str. 15.

⁸ Prema: Enes Karić, *Islamski reformistički pokreti kod Bošnjaka – Pregled bosanskih muslimanskih rasprava za i protiv obnove i reforme u XX stoljeću*, u: "Zbornik radova naučnog skupa 'Islamska tradicija Bošnjaka: izvori razvoj i institucije, perspektive'", Rijaset islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 2008., str. 338.

nje islamskog svijeta iz svoga vremena. Pisanu riječ je shvatao kao najdjelotvorniji oblik obrazovanja, organizovanja i obnoviteljskog djelovanja.

Gledano u svjetlu misaonih polazišta i uzvišenih kur'anskih izvora na kojima je uspostavio temelje svoje misli i pravce gledanja na život čovjeka i svijet, logično je bilo da Muhammed Ikbāl osporava književnosti koje proizlaze iz matrijalističkog, nacionalističkog, etatističkog i ateističkog pogleda, ili iz bilo kojega svedenoga gledišta. Prema njegovom uvjerenju, naspram svega naprijed izloženog stoji islamska književnost da bi ispunjavala vrijeme i prostor, da bi zauvijek ostala nastojeći da ostvari izgublenu ravnotežu između književnosti dekadence i književnosti izgradnje, književnosti poniženosti i književnosti sjaja, književnosti poriva i književnosti čednosti, između "đavolje književnosti i ljudske književnosti".⁹

Naspram materijalističkog parcijalnoga gledanja na pozvanje književnosti, stoje islamska realnost i svjetovnost islama, čineći u svojoj koncepciji spoj između ovog i budućeg, nevidljivog i vidljivog svijeta, između materije i duha, između posjeda i Posjednika, između razuma i srca, između sablje i pera, između slobode i discipline, između slobodne književnosti i unutrašnje discipline. To je uzajamno dopunjavanje bez koga nije moguć ljudski opstanak. Život se bez njega ne može produžavati i napredovati a da jedna strana ne tlači drugu, da jedna strana ne bude prezasićena a druga gladna. Kroz to uzajamno dopunjavanje čovjek, kao dio svijeta i sastavni element koji vrši i prima utjecaje, postiže ravnotežu, najprije sa samim sobom, zatim sa životnom okolinom i svim postojećim.¹⁰

Gledanje na pjesnički izraz kod Muhammeda Ikbala ima za cilj iznova izložiti pitanja koja se tiču poezije kao općeprisutne pojave. Ako je poezija istina, ona se za univerzalije zanima nadilazeći partikularije. Ona od partikularija čini polazište s koga se stremlje ka traganju za istinom o postojanju.

Muhammed Ikbāl je u području proze i naučnih istraživanja ostavio jedan broj predavanja i rasprava, od kojih su napoznatija ona koja su sabrana u knjizi pod naslovom *Obnova vjerske misli u islamu (Tağdīdu l-fikri d-dīniyyi fi l-islāmi)*.¹¹ Međutim, izvorna misao Muhammeda Ikbala ogleđa

⁹ 'Imādu d-Dīn Ḥalīl, *An-Nūrsi wa l-iltizāmu fi l-adabi*, u: "Sa'īd an-Nūrsi 'imlāqu l-fikri d-dīniyyi fi l-'ašri l-ḥadīthi", uredili: Iḥsān Qāsim aṣ-Ṣāliḥi, Adīb Dabbāğ i Uğayr Aṣiku, Dāru n-Nīli, Kairo, 2011., str. 159.

¹⁰ 'Abdu l-Ḥalīm 'Uways, *Rağulu l-Qur'āni wa ṣinā'atu l-insāni*, Dāru n-Nīli li ṭ-ṭibā'ati wa n-ašri, Kairo, 2009., str. 1790.

¹¹ Prijevoda ovog djela na arapski jezik poduhvatio se profesor Abbas Mahmud. Redakturno *Uvoda* i prvog dijela je izvršio Abdulaziz el-Meragi, a redakturno ostatka knjige dr.

se prvenstveno u poeziji. U njegovoj poeziji se može naći izniman užitak u vjerovanju, kakav s radošću nudi islam i onaj ko u njega poziva.

Kod Muhammeda Ikbala kao književnika, poezija je prevlađujuća, ali je on i tu mislilac. Pošto njegova poezija ne vodi strogo računa o ljepoti slikanja i preciznosti izražavanja, tajna njene raširenosti u svijetu sastoji se u tome što svoju ljepotu ne dobija iz ritmičke odmjerivosti riječi i njihovog rimovanja, već iz temeljnih izvora islamskog naučavanja i prosvjetljene misli pjesnika koja ga vodi, s kojom pjesnik kod Muhammeda Ikbala u oblikovanju dobrog društva ima ulogu izjednačenu s ulogom filozofa vladara kod Platona.

Muhammed Ikbal u poeziji nudi mudrost koja unosi mir u dušu. Budući da ne zanemaruje srednje društvene slojeve, nuslimanske mase na Indijskom potkontinentu i sada vole njegovu poeziju. Njegova pjesma *Tarikova dova* izgovara se na svim jezicima.¹²

Idejna ishodišta svjetovnosti

Polazeći od vlastitog razumijevanja naravi Kur'ana, Muhammed Ikbal u sklopu svoje misli, kako se naprijed moglo primijetiti, ne razdvaja onosvjetsko od ovosvjetskog, vjerovanje od razuma, intuiciju od srca, književnost od morala i gledanja na čovjeka, kosmos i život, s kojima se susreće i prožima.¹³ Prema kur'anskoj koncepciji od koje polazi islamski književnik, njegov rad treba, jednako kao i nauka, biti usaglašen s istinom da bi bio u službi vjere, istine i pristojnog života, dostojnog čovjeka.¹⁴

Plemeniti Kur'an je na Muhammeda Ikbala i njegovu misao utjecao kako nije utjecala bilo koja druga knjiga, niti bilo koja ličnost. Pristupio je njegovom čitanju na način svojstven modernom pripadniku islama, sa znatiželjom i čežnjom kakva nije viđena kod drugih. Radost usljed otkrivanja novog svijeta značenja i činjenica bila je za Muhammeda Ikbala veća od Kolumbove radosti što je otkrio "Novi svijet" i iskrcao se na njegovu obalu.

Mehdi 'Allam. Djelo je štampano u Kairu 1955. godine, u izdanju Štamparije za izdavanje autorskih djela i prijevoda. Kod nas je djelo doživjelo dva izdanja: Muhammed Ikbal, *Obnova vjerske svijesti u islamu*, prvo izdanje Starješinstvo islamske zajednice u SRBiH., 1979., drugo dopunjeno izdanje, El-Kalem, 2000.

¹² Hasan al-Amrānī, op. cit., str. 26.

¹³ 'Abdu l-Ḥalīm 'Uways, op. cit., str. 146-147.

¹⁴ Ibid., str. 147.

Stalno je sagovornike i čitaoce pozivao da pažljivo čitaju Kur'an, da ga razmatraju i proučavaju, da u njemu pronalaze uputstvo za rješavanje savremenih problema, da traže smjernice u rješavanju svjetskih kriza, da im Kur'an sudi u životu i vladavini. U jednoj strofi je rekao: "Muslimane, ti robuješ lažnim zagovornicima vjere i onima koji špekulišu naukom, a pouku ne izvlačiš neposredno iz Kur'ana. S Knjigom koja ti je izvor života i vrelo snage ostvaruješ vezu tek neposredno pred smrt, kad ti se uči sura *Ya sin* da bi lakše izdahnuo. To je, uistinu, žalosno, jer ti se Knjiga koja je objavljena da bi te punila životom i snagom uči da bi lakše i jednostavnije umro!"¹⁵

Budući da je on polazio od kur'anskoga gledišta, nije ga sebi potčinila evropska civilizacija. Nije ga pregazila svojim tezama i filozofijom. On nije izgubio osjećaj pravednog mjerenja i objektivnoga gledanja pred varljivim sjajem, pred čijim su zavođenjem pali mnogi veliki umovi.

Nakon što je živio u Evropi i iz blizine posmatrao zamršenost njene civilizacije, nazvao ju je "propalom civilizacijom". Upozoravao je muslimane da u njene zamke ne upadaju opčinjeni naučnim i tehnološkim napretkom ispuštajući iz vida njene paklene "svjetske" planove o uništavanju svih drugih.

Pošto su temelji te civilizacije podignuti na nevjerovanju, a ona cijepljena pobunom protiv vjere, u trajnom je sukobu s vjerovanjem i moralom. Shodno tome, ona je okrenuta robovanju materijalnim božanstvima, kojima se svakodnevno podiže neke nova bogomolja.¹⁶

U suočenju s globalističkim projektima te uništavajuće civilizacije, Muhammed Ikbāl je podstrekavao muslimane da se pridržavaju islamske samosvojnosti. Mnoge njegove pjesme i filozofski spisi kreću se oko "muslimanske ličnosti". Ako je zadaća muslimana da izučavaju moderne nauke, zadaća im je smatra Muhammed Ikbāl i da Kur'an čitaju "kao da je njima sada objavljen". Zadaća im je i da u svome životu stalno praktikuju islamsku pouku.

Poezija Muhammeda Ikbāla bila je islamska poezija koja je gledala u budućnost, koja je, koegzistirajući s Kur'anom i njegovom vizijom, uviđala činjenice vezane uz tu civilizaciju, kao i pravu narav njenih planova namijenjenih čovječanstvu. Iz tih činjenica izvire i originalnost velikoga muslimanskog pjesnika i ispravnost njegove metodologije, njegova objektivnost i privrženost istini.

¹⁵ Abū l-Ḥasan an-Nadwī, *Rawā'ī'u Iqbāl*, Zbornik radova s Naučnog simpozija Laknau (Indija), Islamska akademija nauka, 1401. h.g., str. 51-53.

¹⁶ Abū l-Ḥasan an-Nadwī, op. cit., str. 82.

Kad se radi o prozi, ona je Muhammeda Ikbala znala odvesti u dubine nekih filozofskih i apologetskih pitanja, a to je, bez sumnje, sve prevladao s odanošću tumačenju ajeta na način koji dušu dokraja umiruje. Kad se radi o Džennetu i Džehennemu, oni su prema Ikbalovom viđenju stanja, a ne prostor. U Kur'anu se opisuju kao osjetilni ishod nečega što je duhovno, kao svojstvo i stanje. Džehennem je u kur'anskom izrazu *Vatra Allahova razbuktana, koja će do srca dopirati* (Al-Humazatu, 6-7), a to je bolno shvatanje neuspjeha čovjeka kao čovjeka. Što se tiče Dženneta, ono je sreća koja se doživljava usljed pobjede nad negativnim silama.

Zaključak

Muhammed Ikbal je jedan veliki pjesnik koji je krenuo s Indijskog potkontinenta da bi posredstvom raskošnoga književnog djela stigao u svaku zemlju Svijeta. On je pjesnik koji pripada velikom stablu islamske književnosti, jer je izražavao slobodarske težnje muslimana cijelog Svijeta.

Muhammed Ikbal je istaknuo univerzalna načela za ostvarenje islamskog preporoda, uz koja je poželjno koristiti i pozitivne naučne tekovine, kakve je iznjedrila evropska civilizacija, s tim što im treba dodati i humanističku koncepciju povezanu s Allahom i poslanjem Njegovih poslanika, kako bi se ostvarilo ljudsko poslanje koje se uzdiže iznad nivoa utapanja u materijalizam i pozitivizam.

Filozofski obrazovan, Muhammed Ikbal je jednostavno shvatio da je islam, sa svojim horizontalnim i vertikalnim dimenzijama, jedini sposoban potvrditi saglasnost između čovjeka i kosmosa koji ga okružuje, a tako i između čovjeka i Allaha, Stvoritelja svega. Prema njegovom uvjerenju, islam je baština cijelog svijeta u punom smislu riječi.

Ikbalovo čitanje Kur'ana se razlikovalo od čitanja drugih ljudi. Drugaćijem čitanju Kur'ana pripada velika zasluga što je Muhammed Ikbal u njemu nalazio poseban užitak, što se njime nadahnjivao. Iako je nearap, njemu je plemeniti Kur'an bio glavni izvor i polazište u pisanju i promišljanju. Napajao se ljubavlju prema arapskome jeziku, branio ga i namjenjivao mu potpuno služenje vjeri.

Islamska književnost u viđenju Muhammeda Ikbala jeste književnost aktivnog odnosa s Uzvišenim Allahom, prostranim kosmosom, ovim i budućim svijetom, a što se tiče evropske književnosti, njen predmet je ono što je prolazno, osjetilnost i puka sila. Evropska književnost, čije niske

pubude i svedeni okviri odražavaju materijalistički pogled, odbacuje kosmički poredak koji rječito i uvjerljivo posvjedočuje Jednoću Stvoritelja, Njegovu Moć, Uzvišenost i Njegova lijepa imena.

Muhamed Ikbal je muslimanskim obnoviteljima želio da budu hrabri, da ne zavise ni od koga osim od Stvoritelja vasiona. Znao je reći da je razočaran u vođe obnove jer su u nauku i misao unijeli malo vrijedne stvari.

Muhammed Ikbal je pripadao islamskoj književnoj školi. Svijet oko sebe je posmatrao iz okvira Kur'ana uvažavajući sve činjenice vezane uz život i kosmos. Evropski materijalizam ga nije sebi potčinio iako je poznao evropska dobra, iako je živio u središtu Evrope, stekao njene diplome i na njenim univerzitetima usvojio znatan dio njene kulture.

LITERATURA

- ‘Abdu l-Wahhāb, Aḥmad: *Al-Ḥaḍāratu l-islāmiyyatu wiġhatuha li l-Lāhi wa l-ḥaḍāratu l-ġarbiyyatu markazuhā l-insānu*, Dāru ṣ-saḥīfati, Kairo, n.a.
- Amrānī (al-), Ḥasan: *An-Nūrsiyyu adību l-insāniyyati*, Dāru n-Nīli, Kairo, 2006.
- Amrānī (al-), Ḥasan: *Muḥammad Iqbāl wa Badī’u z-Zamān an-Nūrsī*, u: “Sa’īd an-Nūrsī ‘imlāqu l-fikri d-dīniyyi fī l-‘aṣri l-ḥadīṭi”, uredili: Iḥsān Qāsim aṣ-Ṣāliḥī, Adīb Dabbāġ i Uġayr Aṣīku, Dāru n-Nīli, Kairo, 2011., str. 120-129.
- Dabbāġ, Adīb Ibrāhīm: *Naẓariyyatu l-ma’rifati ‘inda An-Nūrsiyyi*, referat podnesen u sklopu Trećega međunarodnog simpozija o obnavljanju islamske misli u 20. stoljeću, Istanbul, 1996.
- *Faḥḥu l-‘awlamati – Al-I’tidā’u ‘alā d-dīmuqrāṭiyyati wa r-rafāhiyyati* (u sklopu Svijet spoznaje), br. 238., edicija Državnog savjeta za kulturu, predgovor: Ramiz Zakki, prijevod: ‘Adnan ‘Abbas ‘Ali, Kuvajt, 1998.
- Hafizović, Mesud: *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1994.
- Ḥalīl, Imādu d-Dīn: *An-Nūrsī wa l-iltizāmu fī l-adabi*, u: “Sa’īd an-Nūrsī ‘imlāqu l-fikri d-dīniyyi fī l-‘aṣri l-ḥadīṭi”, uredili: Iḥsān Qāsim aṣ-Ṣāliḥī, Adīb Dabbāġ i Uġayr Aṣīku, Dāru n-Nīli, Kairo, 2011., str. 154-162.
- Ikbal, Muhammed: *Obnova vjerske misli u islamu*, Mehmed Arapčić, prvo izdanje, Starješinstvo Islamske zajednice u SRBiH, 1979.

- Karić, Enes: *Islamski reformistički pokreti kod Bošnjaka – Pregled bosanskih muslimanskih rasprava za i protiv obnove i reforme u XX stoljeću*, u: "Zbornik radova naučnog skupa 'Islamska tradicija Bošnjaka: izvori razvoj i institucije, perspektive", Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 2008., str. 337-399.
- Kico, Mehmed: *Arapaska jezikoslovna znanost*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2003.
- Kico, Mehmed: *Ogledi u poetici prevođenja – u svjetlu iskustava o arapskome jeziku*, El-Kalem – Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2009.
- *Sa'īd an-Nūrsiyyu 'imlāqu l-fikri d-dīniyyi fī l-'asri l-ḥadīti*, Zbornik tematskih radova, uredili: Iḥsān Qāsim aṣ-Ṣāliḥī, Adīb Dabbāg i Uğayr Ašīku, Dāru n-Nīli, Kairo, 2011.
- Nadwī (an-), Abū l-Ḥasan: *Rawā'ī'u Iqbāl*, Zbornik radova s Naučnog simpozija Laknau (Indija), Islamska akademija nauka, 1401. h.g., str. 47-62.
- Nadwī (an-), Abū l-Ḥasan: *Rawā'ī'u Iqbāl*, Dāru l-qalami, Damask, 1999.
- Samīr Rağab Muḥammad, *Al-Fikru l-adabiyyu wa d-dīniyyu 'inda d-da'iyati l-islāmiyyi Sa'īd en-Nūrsī*, Dāru Sūzlar, Kairo, 1995.
- 'Uways, 'Abdu l-Ḥalīm: *Rağulu l-Qur'āni wa šinā'atu l-insāni*, Dāru n-Nīli li ṭ-ṭibā'ati wa n-ašri, Kairo, 2009.

العلمانية في العمل الأدبي لمحمد إقبال

الملخص

ظهر محمد إقبال في المسرح الثقافي والإسلام كان يهدّده حينذاك أكبر خطر من قبل الإلحاد. بينما كان عديد من العلماء المسلمين يتلاءمون مع التيارات الإلحادية، وكان معظمهم حيران، كان محمد إقبال من أبرز المفكرين والمؤلفين الذين وقفوا إلى جانب شعبهم ودينهم ووقارهم في شبه القارة الهندية.

كان محمد إقبال يكافح كل أشكال الاستعمار. كان يحثّ مواطنيه على المكافحة للاستقلال وهو غاضب على الولاة الذين أبعدتهم الرفاهة عن حماية المضطهدين. كان يدعي أنه لا يمكن الاحتفاظ بالدين والحضارة إلا في الدولة الذاتية.

كان محمد إقبال يعبر في شعره عن رغبات المسلمين التحريرية في جميع أنحاء العالم. وفي المكافحة لتحقيق النهضة الإسلامية كان يضيف للتطبيق الضروري لمبادئ القرآن الكريم الآثار العلمية الإيجابية التي ولدتها الحضارة الأوربية.

فهم محمد إقبال أن الإسلام قادر على تأكيد التوافق بين المرء والكون الذي يحيط به. ولم تسحره الفلسفة المادية الأوربية مع أنه استوعب في الجامعات الأوربية قسما هاما من الثقافة الأوربية.

الكلمات الأساسية: النهضة الإسلامية، الأدب الإسلامي، الشعر، الاستعمار، المادية، وحدة الوجود

Dr. Mehmed Kico, Professor

WORLDLINESS IN LITERARY WORKS OF MUHAMMAD IQBAL

SUMMARY

Muhammad Iqbal appeared on the cultural scene when Islam was in greatest threat of atheism. When the numerous Muslim intellectuals were trying to harmonize their views with atheistic tendencies, and most of them were confused, Muhammad Iqbal was one of the foremost thinkers and writers on the Indian subcontinent who stood up in defence of his people, faith and dignity.

Muhammad Iqbal fought against all forms of colonialism. Exasperated at governors whom their comfort of life alienated from their subordinates they were supposed to protect, Iqbal encouraged his fellow countrymen to fight for their independence. He argued that religion and civilization can survive only in their own state.

Muhammad Iqbal as a poet expressed libertarian aspirations of all Muslims around the world. In the struggle for the realization of the Islamic Revival, alongside the indispensable application of the principles of noble Qur'an, he would always add the positive scientific achievements of to the European civilization.

Muhammad Iqbal realized that Islam is able to confirm consent between man and the universe. Materialistic philosophy of Europe did not enchant Iqbal although he adopted a substantial part of European culture at European universities.

KEYWORDS: *Islamic revival, Islamic literature, poetry, colonialism, materialism, unity of existence*



Muhammed Ma'ruf

IKBAL I ZAPADNJAČKO RELIGIJSKO MIŠLJENJE NJEGOVOG DOBA

SAŽETAK

Ikbalovo mišljenje je bilo pod utjecajem raznovrsnih teološko-filozofskih škola i pokreta koji su bili popularni u vrijeme njegovog boravka u Evropi. U njegovim idejama i teorijama mogu se prepoznati raskošni odsjaji i sjene idealizma, realizma, historicizma, naturalizma, spiritualizma itd. Sposobnost da sintetizira misaone i umjetničke tradicije Istoka i Zapada učinila ga je jednim od rijetkih mislilica čije svjetonazore krasi kompletnost, sveobuhvatnost i dinamičnost.

Dr. Muhammed Ma'ruf u knjizi *Ikbali i zapadnjačko religijsko mišljenje njegovog doba* uradio je komparativnu studiju u kojoj razmatra zapadnjačke teološko-filozofske škole i pokrete uspoređujući ih sa Ikbalovim teorijama i idejama. Ovo djelo se sastoji od deset poglavlja. Peto poglavlje nosi naslov "Ikbali i religijski naturalizam".

U prvom dijelu ovoga poglavlja razmatra se Ikbalovo suprotstavljanje zapadnjačkim naučnicima-filozofima koji su religiji pristupali pozitivistički i naturalistički. Naznačene su i sličnosti i razlike između Ikbalovog i Haeckelovog razmišljanja jedinstva supstance i mehanicističkoga koncepta.

U drugom dijelu prikazana je komparativna analiza Ikbalovih i stavova zapadnjačkih antropologa prema mogućnosti naučnog proučavanja kulture, njenom kontinuitetu, specifičnim domenima i ulogama nauke i religije te porijeklu religije. U tom kontekstu ukratko su obrađene Tylorove, Frazerove i Reinachove teorije.

U posljednjem dijelu predstavljene su teorije zapadnjačkih psihologa kao i Ikbalova percepcija tih teorija. U ovom dijelu autor se fokusira na Leubovu teoriju o isključivo biološkoj vrijednosti religije, Freudovo shvatanje porijekla, prirode i budućnosti religije i Jungovo razumijevanje odnosa između Boga i nesvjesnog, "telosa" religijskih aktivnosti te "individuacije".

KLJUČNE RIJEČI: *religija, pozitivizam, naturalizam, antropologija, psihologija*

Pozitivizam i naturalizam

Zadivljujući napredak i postignuća nauke s kraja devetnaestog stoljeća nisu mogli zaobići pažnju stručnjaka koji su bili angažirani u drugim poljima znanja. Čak ni teolog ni filozof nisu mogli da se oslobode tog utjecaja. Konzekventno tome, došlo se do tvrdnje da “prirodne nauke trebaju imati veću ili ključnu ulogu u oblikovanju naših filozofskih ideja.” Pozitivizam se vezuje za ime francuskog filozofa Augusta Comtea, koji je razlikovao tri etape ljudskog mišljenja: teološku etapu, u kojoj su događaji pripisivani Božijem djelovanju; metafizičku etapu, u kojoj su ti događaji bili objašnjavani spekulativnim uzrocima; i etapu pozitivizma, koja ne izlazi iz okvira opažajnog i mjerljivog fenomena. Posljednja faza označava najviši stepen ljudskog intelekta. Pozitivističke teorije ili ne prihvaćaju bilo kakav koncept transsenzibilne/nadosjetilne stvarnosti, bilo da se radi o umu, duhu ili nekom drugom pojmu, ili ga ograničavaju na puki epifenomen. U oba slučaja, on gubi svoju originalnost i nezavisnost. Pored toga, pozitivizam pojašnjava više stadije razvoja u odnosu na niže, tj., retrospektivno, a ne prospektivno kao idealisti. Međutim, pozitivizam i naturalizam ne isključuju religiju; štaviše, pridaju joj određenu važnost. Comte, npr., uvodi formu religije u kojoj čovjek zamjenjuje Boga kao predmet obožavanja. S druge strane, Spencer nastoji da uskladi nauku i religiju dodjeljujući religiji područje nespoznatljivog. Religiji su naturalisti pristupali kao prirodnom ili, u najmanju ruku, djelimično prirodnom fenomenu, i tvrdili da on kao takav treba biti proučavan.

Među predstavnicima ovog toka mišljenja imamo jedan broj naučnika koji su postali filozofi. Njihov pristup je u osnovi empirijski i nespiritualan. Oni su raznovrsni mislioci, uključujući biologe, fizičare, antropologe i psihologe. Neki od njih su Ernst Mach (1838.–1916.) iz Beča, Karl Pearson (1857.–1936.) – engleski naučnik, Ernst Haeckel (1838.–1919.), E.B. Tylor, J.G. Frazer i Salomon Reinach. Svi su oni ikbalovi savremenici i svi su pokazali dubok interes za metafizičke i teološke probleme. S obzirom da su oni u osnovi naučnici, njihov pristup je naturalistički. Čak je i njihov prikaz filozofskih i religijskih koncepata pretežno naučni. Tako Pearson u svojoj knjizi *Etika slobodnog mišljenja*, govoreći o religiji, kaže: “Traže-

nje znanja je istinsko obožavanje čovjeka – jedinstva konačnog i beskonačnog, najveće zadovoljstvo koje može dosegnuti ljudski um.” S druge strane, Ernst Haeckel naziva svoj sistem “monizmom” te odbija bilo kakvu diferencijaciju između Boga i prirode, duše i tijela, duha i materije. U njegovom pristupu postoji jedinstvena supstanca koja se manifestira kroz materiju i energiju, ili tijelo i duh. Ikkal također naglašava jedinstvo duše i tijela, premda svoje gledište zasniva na jedinstvu islama koji je istodobno religija, socijalni pokret i stil življenja. On, stoga, ne odobrava bilo kakav dualizam spiritualnog i temporalnog. Materija i duh nisu dvije različite suštine, ali jesu različiti aspekti iste stvarnosti. Usto, Ikkal će se složiti sa njim da u toku evolucije rudimentarni fizički karakter supstance postepeno napreduje do svijesti, ali ne i sa tim da je taj tok isključivo prirodni fenomen. Štaviše, iako život i svijest potiču iz materije (koju Haeckel, kao i Ikkal, naziva rudimentarnom fizičkom supstancom), život je za Ikkala jedinstven fenomen, a mehanicistički koncept nije adekvatan za njegovu analizu. Ikkal, stoga, naglašava primat života. O svijesti on kaže: “Svijest je raznolikost čistog spiritualnog principa života koji nije supstanca, nego organizirajući princip, specifičan način ponašanja suštinski različit od izvanjskog ponašanja radne mašine.” Prema tome, iako potiču iz istog korijena, život i svijest su “nužnosti” jedinstvene vrste.

Osim toga, Ikkal i Haeckel ne prihvataju ni materijalizam ni spiritualizam. Ipak, Haeckelov monizam je puno bliži materijalizmu utoliko što smatra da su duh i energija sinonimi, dok je Ikkalovo monističko stanovište, kao što je prije kazano, puno bliže panfizikalizmu wardianskog tipa. Na temelju isključivo naučnih teza, Haeckel ne prihvaća bilo kakav koncept nezavisnog, transcendentnog Boga, slobodu i besmrtnost – tri religijske ideje koje igraju esencijalnu ulogu u Ikkalovom religijskom mišljenju. Haeckel iznosi dokaze da su spomenute ideje utemeljene na “pogrešnom dualizmu”. Ne može Bog biti izdvojen iz Univerzuma. On kaže da bi nevidljivi Bog koji misli, govori i djeluje, bio “plinoviti kičmenjak”, što je nemoгуća zamisao. To ga uveliko razlikuje od Ikkala koji vjeruje u personalnog, transcendentnog Boga koji misli, govori, djeluje i ulazi u intrapersonalne odnose sa čovjekom i drugim stvorenjima. Također, za razliku od Ikkala, Haeckel zagovara ‘monistički i deterministički kosmos’ u kome nema prostora za “besmrtnost, dušu ili slobodu volje”. Kada je u pitanju Bog, njegovo stanovište je panteističko zato što je u njegovom sistemu Bog poistovjećen sa prirodom. Ikkal, kao što je prije spomenuto, zagovara ‘panenteističko stanovište’ jer pripisuje Bogu i imanenciju i transcendenciju.

Antropologija i religija

Interes koji su pokazali antropolozi u religijskim pitanjima razvijao se u dva smjera, naime, u smjeru komparativnog izučavanja ljudskih društava i u smjeru otkrivanja spone koja povezuje određena vjerovanja i praksu naprednih društava i primitivnih grupa. Takve studije predstavljaju važne smjernice za razumijevanje religijskih vjerovanja i prakse. Konzekventno tome, iako su bacile raskošno svjetlo na prirodu i razvoj nekih vrlo važnih religijskih vjerovanja i prakse, one su, također, podrivale temeljna načela ovih vjerovanja i prakse, te pripavljale put za naturalističke zaključke.

Na ovom polju imamo Edwarda Burnetta Tylora (1832.–1917.), britanskog antropologa i Ikbalovog savremenika, profesora antropologije na Oksfordu u periodu 1896.–1909. godine, što uključuje i period kada je Ikbal studirao u Evropi. On se s pravom može nazvati utemeljiteljem antropologije u Evropi kao posebne naučne discipline. Napisao je knjigu *Primitivna kultura*, jednu od najranijih knjiga iz ove oblasti. Tylorove dvije temeljne teze Ikbal će prihvatiti, iako sa određenom uzdržanošću i izmjenama. On će se sa njim složiti da ljudska kultura – uključujući znanje, umjetnost, religiju, običaje i sl. – ima svoje zakone koji mogu biti naučno proučavani zbog toga što i u kulturi, kao i u prirodi, postoji “uniformno djelovanje uniformnih uzroka”. Međutim, Ikbal pripisuje djelimičnu uniformnost i kulturi i prirodi. Historiju poima kao “neprestano kretanje u vremenu, ... autentično kreativno kretanje, a ne kretanje čiji je put već determiniran. Kur’an kaže da se čak i ultimativna realnost, koja je manifestirana u prirodi, javlja u novom sjaju svakog momenta.” U svakom slučaju, postoji osnova uniformnosti koja može biti naučno proučavana, kao što je Tylor rekao. Ikbal će se složiti sa njegovom drugom tezom po kojoj raznovrsne ljudske kulture mogu biti predstavljene kao stadiji u procesu razvoja ili evolucije. Ikbal nepokolebljivo naglašava isto stanovište kada kritički pristupa Spenglerovim stavovima iznesenim u knjizi *Propast Zapada*, gdje je njegova glavna teza da je “svaka kultura poseban organizam i nije određena kulturama koje joj historijski prethode ili dolaze nakon nje.” Ikbal ne prihvaća njegovu teoriju diskontinuiteta kultura i, kao antropolozi i historičari poput Roberta Briffaulta i E.B. Tylora, zagovara teoriju kontinuiteta. Kao antropolog, Tylor smatra da je religija izrasla iz animizma – vjerovanja u duhovna bića. On animizam smatra najnižim stepenom religije i vjeruje da su naprednije religije i moderne filozofije izrasle iz “matrice primitivnog animizma”. Ovo tumačenje je protiv duha islamskog učenja i,

stoga, ne može biti prihvatljivo Ikbalu koji vjeruje u spontani i objavljeni temelj istinite religije koja nije potekla ni iz jednog sistema ili prakse.

Prema Tyloru, nadmoć religije počiva u etičkim idejama. Naprednija religija ima potrebu za reformacijom zato što postoje "ostaci" koji su nadživjeli svoju upotrebljivost: on kaže da je nauka o kulturi suštinski reformatorska nauka. Ikbal se također zalaže za rekonstrukciju religijskog mišljenja u islamu, kako bi eliminisao strane ideje i naslage, a i zbog toga što je religijsko mišljenje u islamu, što on sa žaljenjem konstatira, bilo uistinu statično tokom posljednjih pet stoljeća. Međutim, Ikbal se neće složiti sa Tylorom da antropologija može doprinijeti reformaciji religije.

James George Frazer (1854.–1941.) je britanski antropolog i Ikbalov savremenik, najpoznatiji po knjizi *Zlatna grana*, koja govori o čovjekovom napretku od divljaštva do civilizacije i ulozu religije u tome. On raspoznaje tri faze u intelektualnom razvoju čovječanstva: magiju, religiju i znanost. Ove faze su isključivo hronološke i nemaju nikakve dodirne tačke sa tri religijske faze koje Ikbal raspoznaje. Frazer umjesno zapaža da je religija, pomoću koje se objašnjavala priroda, zamijenjena naukom. Ova tvrdnja je tačna, ali uključuje nerazumijevanje specifičnih domena i uloga nauke i religije. U ovom pitanju, Ikbalov pristup je pouzdaniji i iskreniji, jer on kaže: "U domenu nauke mi pokušavamo da razumijemo njena značenja u odnosu na izvanjsko *ponašanje* stvarnosti, dok u domenu religije mi takvu stvarnost uzimamo kao predstavnika određene vrste stvarnosti i pokušavamo da otkrijemo njeno značenje uglavnom u odnosu na unutarnju *prirodu* te stvarnosti." Kao što je prije kazano, oba spomenuta domena su komplementarna. Ikbal nastavlja: "I nauka i religija su stvarni opisi istog svijeta, s tom razlikom da je u naučnom procesu stanovište ego nužno ekskluzivno, dok u religijskom procesu ego integriira natjecateljske tendencije i izgrađuje jedan inkluzivni stav, što rezultira određenom vrstom sintetičkog preobražaja ovih iskustava." Ikbal sugerše da moramo napraviti razliku između iskustva kao prirodne činjenice, karakterističnog za uobičajeno opažajno ponašanje stvarnosti, i iskustva karakterističnog za unutarnju prirodu stvarnosti. Tu počiva glavna razlika između specifičnih domena nauke i religije, razlika koju naučnici-filozofi poput Frazera previđaju. Po njihovome mišljenju, religija treba slijediti obrazac naučnog znanja i metode.

Salomon Reinach (1858.–1932.), francuski mislilac i Ikbalov savremenik, vjerovao je da je sazrelo vrijeme za "nauku o religiji". Smatrao je da je religija "prirodni fenomen i ništa više od toga". Po njegovome mi-

šljenju, naprednije religije, uključujući kršćanstvo, imaju prirodni izvor u takvim primitivnim idejama kao što su Bog, duhovna bića, beskonačnost itd., koje se smatraju "istinskim objektima religijskog sentimenta". Za razliku od Ikbala, on smatra da se ljudski napredak dogodio kroz postepenu sekularizaciju elemenata koji su izvorno bili utkani u djelokrug animističkih vjerovanja. Takva vjerovanja on naziva "skrupulama" koje sprječavaju slobodnu upotrebu naših sposobnosti. Nasuprot njemu, za Ikbala religija je jedan od najvažnijih faktora koji određuju skalu vrijednosti čovjekove kulture. Ona ni na koji način ne sprječava napredak čovjeka, razvoj njegovih intelektualnih sposobnosti i pojavu ljudske civilizacije u njenim različitim fazama. Prema Ikbalu, religija je nužna za ljudski intelektualni, moralni i duhovni napredak. Reinach priznaje određenu pozitivnu vrijednost naprednijim religijama, premda iščekuje početak nauke o religiji.

Psihologija i religija

Naturalistička interpretacija religije pribavila je dodatnu inspiraciju usljed razvoja psihologije religije. Metode psihologije su pripravile put za naučno proučavanje religijskog iskustva. Među pionire na ovom polju, koji su, također, bili Ikbalovi savremenici, spadaju: James Henry Leuba (1867.–1946.), William James (1842.–1910.), Sigmund Freud (1856.–1939.) i Karl Gustav Jung (1875–1961). Na samom početku može se primijetiti da Ikbal sa žaljenjem konstatuje da "moderna psihologija nije još dotakla ni izvanjsko krilo religijskog života, te da je još daleko od bogatstva i raznosvrsnosti onoga što se naziva religijsko iskustvo." Ikbal izražava snobiranje o pitanju trenutnog stanja i biologije i psihologije, i dodaje da nas "puki analitički kriticizam sa određenim razumijevanjem organskih stanja izvanjskih slika u kojima se religijski život ponekada manifestira vjerovatno neće dovesti do živih korijena čovjekove ličnosti."

Pristup J.H. Leuba religiji je psihološkiji u odnosu na W. Jamesa, autora čuvene knjige *Raznolikosti religijskog iskustva*. Leuba i Ikbal se razlikuju u samim fundamentalnim tezama; jer, po Leubi, religija je značajnija kao biološka vrijednost nego kao objektivna istina, dok su za Ikbala religijska bića objektivna istina, a religijske tvrdnje zaista 'činjenični iskazi'. Leuba iznosi čudan argument da dokaže svoju temeljnu tezu po kojoj religijski koncepti imaju biološku vrijednost. On nastoji da dokaže da su svi argumenti za egzistenciju Boga kao metafizičkog bića bezuspješni; postoje

samo ukazivanja na unutarnja iskustva. Ova unutarnja iskustva su nemoćna da ustanove postojanje personalnog Boga, ali mogu osigurati zadovoljenje naših emocionalnih i moralnih potreba. On kaže: "To je upravo tako zato što nijedna forma raspoloživih vjerovanja ne zadovoljava tako lahko i potpuno određene nužne potrebe ljudskog srca kao ideja Boga, Oca koji boravi među nama." Nadalje, Leuba nastoji da objasni mistično iskustvo u psihološkom i fiziološkom smislu pomoću tri objašnjenja: 1) pripisujući ga sublimaciji seksualne požude u asketskom životu, 2) poredeći ga sa stanjima svijesti potaknutih određenim lijekovima (u ovome anticipira A. Hixleya), i 3) pokazujući njegovu sličnost sa patološkim stanjima kao što su histerija i epilepsija, itd. On dodaje da "religijski misticismizam nije objavljivanje Boga, nego čovjeka" i zaključuje da nijedan od takozvanih mističkih fenomena ne može ozbiljno ukazivati na neki transcendentni uzrok.

Ikbalovo shvatanje religijskog iskustva je potpuno drugačije. Po njemu, religijsko iskustvo je jedno od genuinih ljudskih iskustava koja imaju kognitivno značenje. On odbija Leubovo objašnjenje na ovaj način: "Dvije forme svijesti – seksualna i religijska – često su suprotstavljene ili, u svakom slučaju, potpuno različite jedna od druge s obzirom na karakter, cilj i vrstu ponašanja koje generiraju." Kada je u pitanju drugo objašnjenje, tj. tvrdnja da je mistična svijest usporediva sa stanjima potaknutim određenim lijekovima, R. C. Zaehnerova knjiga *Misticizam – Sakralno i Profano* (Dodatak 1) pribavila je ubjedljivo opovrgavanje ovog objašnjenja. Ikbal se suprotstavlja trećem Leubovom objašnjenju, naravno braneći poziciju Muhammeda, poslanika islama. On kaže: "Ako psihopat ima moć da usmjerava ljudsku historiju, ako je njegovo urođeno iskustvo uzdiglo robove na nivo vođa i inspirisalo ponašanje te oblikovalo tok kretanja cjelokupnog čovječanstva, onda to mora biti pitanje od velikog interesovanja za modernu psihogiju." On dodaje da, sudeći po raznovrsnim tipovima aktivnosti proizašlim iz pokreta kojeg je incirao Vjerovjesnik islama, njegova duhovna napregnutost i ponašanje koje je iz toga proizašlo ne mogu biti shvaćeni kao odgovor na puku fantaziju unutar njegovog uma. Nemoguće je to shvatiti osim kao odgovor na objektivnu okolnost koja generira nove polete, nove organizacije, nova polazišta. U kontekstu ovoga, Ikbal dodaje: "Istina je da u stanju religijske čežnje mi spoznajemo činjeničnu stvarnost u izvjesnom smislu izvan uskog okvira naše ličnosti."

Leuba zagovara naučnu religiju koju on naziva "religijom budućnosti" – neku vrstu kombinacije Comteove "religije čovječanstva" i Bergsonove filozofije kreativne evolucije. Međutim, on pridaje određenu vrijednost

religiji utoliko što priznaje da je čovjek stvoren na taj način da su njegove religijske potrebe stvarne i da iziskuju zadovoljenje.

Sigmund Freud, jedan od najutjecajnijih Ikbalovih savremenika koji je prešao preko religijskog i filozofskog mišljenja svoga vremena, nastojao je da psihološki proučava religiju i religijske ustanove u svojim čuvenim knjigama *Totem i tabu*, *Mojsije i monoteizam*, *Nelagodnost u kulturi*, i *Budućnost jedne iluzije*. Ova četiri djela predstavljaju klasiku. U knjizi *Totem i tabu* Freud temelji hipotezu o porijeklu religije na tezi W. Robersona Smitha, koji je vjerovao da je "toteizam polazišna tačka svih religija". Freud smatra da božanstvo ili bog u naprednijim religijama nije ništa drugo doli poboljšana zamjena za totem životinje. Nadalje, on smatra da se psihički razvoj čovječanstva odvija istovjetno kao i mentalno sazrijevanje kod djece. Na ovoj tvrdnji on temelji svoju glavnu tezu u knjizi *Budućnost jedne iluzije*, naime, da je religija znak čovjekove nezrelosti te da se od njega očekuje da je nadraste uporedo sa daljnjim razvojem njegovog rasuđivanja i intelektualnih sposobnosti. Freud također smatra da se "pomjeranje" koje se događa u slučaju djeteta na isti način događa u slučaju čovječanstva. Porijeklo religije, bolje kazano svih religija, vuče korijene od "odnosa otac-sin", patricida i urođenih osjećaja ljubomore i grijeha. Ikkal se neće složiti sa njim u pitanju porijekla religije. Za Ikkala, religija je jedna od najnormalnijih čovjekovih aktivnosti koja se ne javlja zbog puke seksualne ljubomore kao što su pretpostavljali Robertson Smith i Freud. On se sa njim ne slaže ni kada je u pitanju budućnost religije, jer, po njemu, religija postaje sve snažnija sa intelektualnim razvojem čovjeka. Ona je jedna od normalnih i racionalnih aktivnosti čovjeka. Ikkal smatra da su religijski iskazi i iskustva podložni intelektualnom testu na isti način kao i naučne opservacije, što je očigledno iz njegovog Predavanja II. Ikkal se slaže s tim da religijske aktivnosti, kao i sve druge aktivnosti, imaju psihološke i fiziološke determinante, ali ova činjenica ni na koji način ne umanjuje vrijednost ovih iskustava. On kaže: "Istina je da organska uzročnost naših mentalnih stanja nema ništa sa kriterijem po kojem ih mi ocjenjujemo kao superiorne ili inferiorne u odnosu na njihovu vrijednost." Nadalje, za Ikkala, Bog nije ni na koji način "preuveličan Otac", kao što je zagovarao Freud, niti je religijsko vjerovanje suštinski "infantilno i neurotično". John Macquarrie je, pišući o Freudovom pogledu na religiju, zabilježio da: "...koliko god da su revolucionarna mogla biti njegova otkrića u psihologiji, Freudovo razumijevanje religije je suštinski ostalo isto kao i ono determinističkog naturalizma devetnaestog stoljeća." Možemo ovdje dodati da

su E. O. James u knjizi *Porijeklo i razvoj religije* i Branislav Malinowski u knjizi *Seks i represija u primitivnom društvu* ubjedljivo opovrgnuli antropolšku osnovu Freudovog tumačenja religije.

Carl Gustav Jung, jedan od Ikbalovih najperspektivnijih savremenika na polju psihoanalize, bio je bliži Ikbalu nego Leuba ili Freud u nekim vrlo bitnim pitanjima. Ustvari, Jung je, pored toga što se interesovao i bavio psihologijom, imao sklonosti i prema misticizmu. Iako je u početnoj fazi, kada je napisao knjigu *Značaj oca u sudbini individue* bio frojdovac, kasnije je drastično promijenio svoje mišljenje. Došao je do zaključka da sve religije imaju psihološke korijene u kolektivno nesvjesnom čovječanstva. On tvrdi da postoji nesumnjiva veza između Boga i nesvjesnog; preciznije, u knjizi *Psihološki tipovi* on smatra da je "Bog djelovanje nesvjesnog, naime, manifestacija izdvojene jezgre libida koja je aktivirala sliku o Bogu." On je otišao još dalje u knjizi *Odgovor Jobu*, u kojoj kaže: "Mi ne možemo reći da li su Bog i nesvjesno dvije različite suštine."

Ikbal se neće složiti da su Bog i nesvjesno u tako bliskoj vezi, jer bi to ograničilo religijska vjerovanja na potisnute želje, što je Freudovo mišljenje". On će se složiti sa Jungom koji očigledno pojmi "nesvjesno" u mističnom smislu, u smislu "sublimnog jastva", kako ovaj pojam upotrebljavaju i neke vodeće sufije u islamskom svijetu.

Jung, međutim, ne može biti optužen za subjektivizam utoliko što pravi razliku između slike o Bogu i Boga Samog, kao i Meister Eckhart, veliki mistik zapadnog svijeta. On ne ograničava Boga na puku izmišljotinu mističnog uma, kao što se ponekad pogrešno misli. Jung je razjasnio iskustvenu prirodu religije, činjenicu koju su Freud i njegovi sljedbenici očigledno previdjeli. Njegova glavna teza je da ono što postoji u duši postoji i u stvarnosti. Ikbal će se složiti sa njim da je svrha religije uglavnom iskustvo Boga. Jungovo kliničko iskustvo uvjerilo ga je da svi ljudi žive radi nekog cilja, svjesno ili nesvjesno, cilja kojeg Jung naziva "jastvo". Očigledno je da on jastvo shvata u konceptualnom smislu i da ga poistovjećuje s Bogom. Ikbal isto čini kada u *Džavid-nami* kaže:

*Spoznaješ Boga kroz sebe i sebe kroz Njega;
ni manje ni više od toga ne spoznaješ Boga!*

Jungovo stanovište postaje objektivnije utoliko što on stavlja veći naglasak na "kolektivno nesvjesno čovječanstva", što znači da krajnji cilj nije osobnost individue, nego određena vrsta sveobuhvatne i transcendentne osobnosti koja može biti poistovjećena s Bogom. Za Ikbala je, također, kao

što smo prije spomenuli, Bog Najveći Ego kome svaka osoba treba nastojati da se približi koliko je moguće. Ipak, iako on pridaje veliku važnost "kolektivno nesvjesnom", ideja individuacije, kao i u Ikbaloj, igra vitalnu i središnju ulogu i u Jungovoj psihologiji. On tvrdi da se primitivan čovjek u manjoj ili većoj mjeri poistovjećivao sa kolektivnom psihom, a individualnost se mnogo kasnije razvila iz psihološkog zajedništva. Jung će se zacijelo složiti sa Ikbalom da je krajnji cilj religijskog života "otkrivanje ega kao nečega što je za individuu dublje od kenceptualno opisivog uobičajenog jastva". On dodaje da će vrhunac ovog razvoja biti ostvaren kada ego bude u stanju da zadrži punu samopripadnost, pa čak i u slučaju direktnog dodira sa sveobuhvatnim Egom. Za obojicu, Junga i Ikbala, krajnji cilj života i religije nije ništa drugo doli optimalni razvoj cjelokupne ljudske individue. Nadalje, oni će se složiti da postoji "čežnja za savršenstvom" (da upotrijebimo Jungovu frazu), koja generira želju za "jedinstvom s Drugim", i, stoga, ona je "telos" cjelokupnog religijskog djelovanja.

Također, Ikkal se slaže sa Jungom da je krajnji cilj svakog djelovanja, kao i krajnji cilj religije "integracija i razvoj ličnosti". Za Junga, "jastvo" je rezultat konflikta svijeta kolektivne svijesti i svijeta individualne svijesti. Ovaj konflikt je "stara igra čekića i nakovnja: gvožđe između njih koje je izloženo udarcima u konačnici će se pretvoriti u nerazdvojnu cjelinu – individuu." Po njemu, religija omogućava čovjeku da uskladi unutarne i izvanjske aspekte života i da, na taj način, ostvari potpunu i uravnoteženu ličnost. Ikkal također smatra da je život ega određena vrsta pritiska prouzrokovanog uzajamnim prodiranjem ega i okoline. Ego ne stoji izvan uzajamnog prodiranja. U oba slučaja, ego nije puki posmatrač koji stoji izvan ovoga konflikta; on je prisutan u njemu kao usmjeravajuća energija (kazano Ikkalovim vlastitim riječima). Obojica se također slažu da ljudski život karakteriše traganje za nekim ciljem i da on ima određenu sudbinu. Međutim, Jung i Ikkal se razlikuju po tome što je prvi psiholog, a drugi metafizičar. Konzekventno tome, Jung propisuje psihološke metode za razvoj ličnosti, dok Ikkal predlaže određene metafizičke i spiritualne metode za "postizanje cilja". Iako se slaže sa Jungom da je razvoj ličnosti krajnji cilj, Ikkal je, za razliku od njegovog njemačkog savremenika, poprilično svjestan razvoja u socijalnom smjeru, tj., razvoja koji se ne događa samo u smjeru 'individuacije', već se također kreće ka višem i daljnjem razvoju društva. To je očigledno iz dva distiha koji se zajedničkim imenom nazivaju *Asrar-i rumuz/Tajne nagovještaja*. Ikkal crpi inspiraciju iz Kur'ana, koji stavlja veliki naglasak na socijalne aspekte ljudske prirode i nastoji da

usadi socijalne vrijednosti onima koji vjeruju da Kur'an osuđuje svećenstvo i proglašava ga nedozvoljenim. Iqbal jasno potcrtava izrazitu važnost socijalne kontemplacije u slijedećim stihovima:

*Moje oči ne tragaju za izdvojenim znakom
Božijim; jer grijeh je motriti
usamljen prizor ljepote!*

Moderna psihologija u potpunosti priznaje važnost i neophodnost društva za razvoj individue. Vjerovatno je ovo isticanje socijalnih aspekata porodilo socijalizam i komunizam u savremenom svijetu. Za Iqbala, ravnoteža između individue i društva je nužna za optimalni razvoj čovjeka.

U svojim predavanjima, Iqbal je usvojio Jungovu tezu po kojoj je "suštinska priroda religije izvan okvira analitičke psihologije". "Istovjetna distinkcija" – kaže Jung – "mora biti napravljena i u području religije. Također, psihološka razmatranja su moguća isključivo u domenu emocionalnog i simboličkog fenomena religije, gdje suštinska priroda religije nije ni na koji način uključena..." Međutim, on sa žaljenjem konstatuje da se Jung permanentno oglašivao o svoj vlastiti princip. Kao rezultat toga, umjesto da pronikne u esencijalnu prirodu religije, moderna psihologija je uspjela da ponudi mnoštvo teorija koje impliciraju da "religija ne dovede u vezu ljudski ego sa bilo kakvom objektivnom stvarnošću izvan njega. Ona je samo neka vrsta dobronamjernog biološkog uređaja predviđenog da izgradi barijere etičke prirode u ljudskom društvu kako bi ono zaštitilo socijalnu strukturu od inače neobuzdanih strasti ega."

(Muhammed Ma'ruf, *Iqbal and his contemporary western religious thought*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2000., str. 103.-124.)

Preveo Fadilj Maljoki, asistent na Katedri Hadisa
na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu

إقبال والرأي الديني الغربي في عصره

الملخص

كان رأي إقبال متأثراً بالمدارس والحركات اللاهوتية - الفلسفية المختلفة التي كانت شعبية في مرحلة إقامته بأوروبا. فمن الممكن في أفكاره ونظرياته معرفة للمعان والظلال الفاخرة للمثالية والواقعية والتاريخية والطبيعية والروحانية وإلخ. إن قدرته على جمع التقاليد الفكرية والفنية للشرق والغرب جعلته من المفكرين النادرين الذين يزخرن بوجهات نظرهم الكمال والدينامية.

جاء الدكتور محمد معروف في كتابه إقبال والرأي الديني الغربي في عصره ببحث مقارن يدرس فيه المدارس والحركات اللاهوتية - الفلسفية الغربية وهو يقارنها بنظريات إقبال وأفكاره. يتكون هذا الكتاب من عشرة فصول، والفصل الخامس عنوانه إقبال والطبيعية الدينية.

تُعالج في بداية ذلك الفصل مخالفة إقبال للعلماء - الفلاسفة الغربيين الذين كانوا يقبلون على الدين بالإيجابية والطبيعية. وتمت الإشارة إلى وجوه الشبه والخلاف بين فهم إقبال وفهم هيكل لوحدة الجوهر والمفهوم الآلي.

وفي الجزء الثاني من ذلك الفصل عُرض التحليل المقارن لمواقف إقبال ومواقف علماء الإنسان الغربيين من إمكانية دراسة الثقافة العلمية، واستمرارها، والمجالات الخاصة وأدوار العلم، ونسب الدين. وفي هذا السياق تمت بالإيجاز معالجة نظريات تيلور وفريزر وريناخ.

وفي الجزء الأخير قُدمت نظريات علماء النفس الغربيين وكذلك فهم تلك النظريات من قبل إقبال. وفي هذا الجزء يركز المؤلف في نظرية ليوب عن القيمة البيولوجية للدين فقط، فهم فرويد لنسب الدين وطبيعته ومستقبله، وفهم يونج للعلاقة بين الله والغرض غير الواعي للأنشطة الدينية والفرديانية.

الكلمات الأساسية: الدين، الإيجابية، الطبيعية، علم الإنسان، علم النفس

IQBAL AND WESTERN RELIGIOUS THINKING OF HIS TIME

SUMMARY

Iqbal's opinion was influenced by a variety of theological and philosophical schools and movements that were popular during his stay in Europe. In his ideas and theories one can identify luscious, reflections and shadows of idealism, realism, historicism, naturalism, spiritualism, etc. The ability to synthesize thoughts and artistic traditions of East and West has made him one of the few thinkers whose worldviews adorned completeness, comprehensiveness and dynamism.

Dr. Muhammad Ma'ruf in his book *Iqbal and Western religious thinking of his day* has done a comparative study which examines Western theological and philosophical schools and movements by comparing them with Iqbal's theories and ideas. This work consists of ten chapters. The fifth chapter is entitled "Iqbal and religious naturalism."

The first part of this chapter deals with Iqbal's opposition to Western scientists-philosophers who have approached religion in a positivist and naturalistic manner. The similarities and differences between Iqbal's and Haeckel's understanding of unity of substance and mechanistic concept are pointed out. The second part presents a comparative analysis of Iqbal's and of Western anthropologists attitudes to study the possibilities of scientific culture, its continuity of specific domains and roles of science and religion and the origins of religion. In this context Tylor's, Frazer's and Reinach's theories are briefly treated. In the last section, the author presented the theory of Western psychologists as well as Iqbal's perception of these theories. In this section, the author focuses on Leub's theory of purely biological values of religion, Freud's understanding of the origin, nature and the future of religion and Jung's understanding of the relationship between God and the unconscious, "telos" of religious activities and "individuation".

KEYWORDS: *religion, positivism, naturalism, anthropology, psychology*



Dr. Orhan Bajraktarević, docent

IKBAL I NIČE: SAVRŠEN ČOVJEK I NATČOVJEK

SAŽETAK

Ikbal poznaje zapadno-evropsku kulturu i civilizaciju, evropsku nauku i filozofiju, klasičnu i savremenu: on poznaje Platona, Bekona, Kanta, Lajbnica, Ajnštajna, a posebno Bergsona i Ničea. Bergsonovo shvatanje vremena kao čistog trajanja i Ničeova ideja i teorija o Natčovjeku/Ubermensch, o prevrednovanju svih vrijednosti i vječnom vraćanju istog ali ne i jednakog, posebna su inspiracija za Ikbala. Oni su predmet Ikbalove kritike: čisto trajanje kao zbiljsko povijesno vrijeme, kao "vrijeme u Bogu" koje ne prethodi Ja/Egou a Savršen čovjek ili Natčovjek u islamskoj misli, "insan kamil" – a to je svaki čovjek – osvaja duhovne hijerarhije i vertikale višeg svijeta i nadržta opasnosti evro-germanske izabranosti i materijalnosti egzistencije Ničeovog antisemitističkog Natčovjeka kao evropocentrističkog čovjeka Zapada.

KLJUČNE RIJEČI: *savršen čovjek, natčovjek, Ja/Ego, destrukcija, svijet, razvoj, mistika, transcendencija*

*Dijelovi okrenuti ka cjelinama su
Bulbuli u lice ruže zaljubljeni su
Ono što je od mora, moru se vraća
Odakle je došlo sigurno tu će se vratiti.
S vrha planine bujice munjevite
I od tijela našeg duša zaljubljena*

Rumi

Uticaj Istoka

U djelu *Povijest iranske književnosti* (1924.) autor Edvard Braun ističe da Ikbāl razvija “jednu posebnu teoriju” čiju osnovu čini “orijentalno preuzimanje Ničeove filozofije”. Ta teorija, nastavlja Braun, pojavljuje se u više Ikbalovih djela a posebno u djelu *Tajna moga ja / Secrets of the Self*, djelu kojeg na engleski jezik prevodi Braunov “prijatelj i kolega”, orijentalist R. Nikolson.

Ova tendencija savremene evropske misli, kao književno-orijentalistička, smatra da Ikbāl (1877.–1938.) u teoriji Savršenog čovjeka /insan kamil/ preuzima, tj. “prevodi i učitava” Ničeovu ideju i teoriju Natčovjeka /Übermensch/. Pri tome ovo mišljenje gubi iz vida istinu razvoja društveno-humanističke misli islama i općeprihvaćeno shvatanje novije filozofije povijesti da Niče nije izvor i kreator ove teorije. On je samo uobličio ideje i stavove velikih mislilaca evropske filozofske literature i evro-humanističke misli koji su mu prethodili kao što je bio Emerson (1803.–1882.) sa svojom teorijom “visokog čovjeka”/Overman. Niče (1844.–1900.), na tragu Emersona, unutar novije povijesti zapadno-evropske umjetnosti i književnosti, nastojao je da, na jedan nov, fundamentalan način, iskaže i predstavi filozofsko-politički “primjenjivu” ideju Usamljenog čovjeka, Izdvojenog čovjeka, Jedinstvenog čovjeka, Evročovjeka, Pangermana, Novočovjeka, Zaratraste, Natčovjeka.

S druge strane čini se da je Niče, kao i Ikbāl, poznao Dželaludina Rumija i da je baš kroz Rumijevo poetsko-mistično djelo, kroz njegova duhovna mesnevijska stanja i razumijevanja ljudske prirode i njenih moći samoizrastanja i razvoja, nezavisno o supstancijalnim razlikama njihovih filozofskih ishodišta, književnih usmjerenja i djela, uobličio neka svoja bitna filozofsko-umjetnička razumijevanja čovjeka i njegovog položaja u svijetu. Taj stav o primarnim preuzimanjima šire orijentalno-islamske misli i naslijeđenog pojma patnje i boli koja karakteriše filozofije istočnih naroda dodatno je učvršćen pojavom Getea (1749.–1832.) i njegovog književno-umjetničkog djela a posebno *Istočnog divana* i *Razgovora sa Ekermanom*. Gete, koji ističe da “najviše blaženstvo za ljudsko biće neka bude personalnost”, i koji se pojavio stoljeće prije Ničea, otvoreno je priznao velike uticaje Istoka, a posebno islamske misli na njegovo djelo u cjelini: “Ako islam predanost Bogu znači, tad u islamu živimo i umiremo svi” (Ikbāl, 2000:154).

Dakle, na tragu prethodnog, sasvim je izvjesno da se, unutar njemačke idealističke filozofije i književnosti s kraja 17-og stoljeća, pojavila

ideja Natčovjeka a na liniji mišljenja od Monteskejca i Herdera i njegovog djela *Još jedna filozofija povijesti čovječanstva*, preko Getea i njegovog *Fausta* pomiješanog sa Miltonovim *Izgubljenim rajem* i Danteovom *Božanstvenom komedijom* do drugih autora i mislilaca među kojima je i sam "optuženik" Fridrih Niče.

U mističkoj književnosti islama, tesavufu, postoji izraz i sintagma "savršeni čovjek" /insan kamil/ i ona u sebi može da podrazumijeva "natčovjeka" s tim što ovdje Ničeov materijalizam odbacuje duhovnu dimenziju takvog čovjeka i na taj način ljudski život razumijeva, isključivo, kao stvar metafizike i to čak "nove metafizike", postmetafizike kao čistog materijalizma.

Sam Ikkal odgovara onima koji ne razlikuju njegovu teoriju "savršenog čovjeka" i "natčovjeka" kao ideju i teoriju njemačkog mislioca Ničea pa kaže: "O sufijskom principu "savršenog čovjeka" pisao sam prije nego što sam bilo šta čitao ili slušao o Ničeu i taj članak sam objavio u *Indian Antiquary*".¹ Ovaj članak će postati sastavni dio djela *Razvoj metafizike u Perziji*, Ikkalove doktorske disertacije koja je objavljena na Oksfordu 1908. godine.

Orientalno Ja i okcidentalno ne-Ja

Ukoliko pratimo razlike između Ikkalove i Ničeove filozofsko-humanističke misli na vidjelo izlazi da Niče, prevratnički, insistira na izgradnji ličnosti pojedinca, na učvršćivanju njegovog senzualnog ja, na izvrsnosti čovjeka kao takvog. I tu je Ikkal uz Ničea. Međutim, element destrukcije unutar Ničeovog mišljenja daleko je veći od onog izgradnje, i iz te pozicije načelo snage i moći bitno nadrasta ideju umjetničkog kao jednog od principa Ničeove filozofije nove slobode čovječanstva. Na taj način se život, kao svakodnevni, kao filozofija života, pretvara u smrtonosnu arenu neprekidne borbe i rata. S druge strane, Ikkal se ne zadovoljava teorijom samo afirmativnog ja /khudi/ nego, istovremeno, slično Fihteu, uključuje i teoriju negativnog ja /bekhudi/ pri čemu jedno ja uvijek omogućava drugo i obratno (ja / ne-ja).

Niče smatra da je sloboda pojedinca vladajuća snaga i moć uz koju se, ipak, ne pojavljuje ona nužna glad i potreba pojedinca za društvom i

¹ Ikkalovo pismo R. Nikolsonu od 24.1.1921.god. u: M.A.al- Iraqi, *al-falsafa al-arabiyya, al-Qahira*, 2003, str.79.

svijetom: ona se iskazuje kao jedna zbunjujuća, neodređena pozicija unutar koje se Niče koncentriše na princip moći, moći kao volje za moć onog antireligiozno-prosvjetiteljskog koje, uvijek već unaprijed, nadrasta ideju i bit umjetničkog kao autentičnog procesa individuacije svijeta.

Ikbalov "idealni čovjek" jeste kur"anski humanum čiji život i veličina upućuje kreativne tenzije i na napetosti stvaranja Božijih atributa u njemu: on posjeduje ponos i druge vrline i usmjeren je na dušu i duhovno a zahvaljujući atributima iskrenosti, predanosti i unutarnjoj poslušnosti, nosi i iskazuje duboka religiozna uvjerenja koja upravo insistiraju na istini, istini i smislu svakidašnjeg života i ljudskog opstanka u cjelini.

Niče je neprijatelj demokracije i jednakosti i pokazuje krajnju odvratnost i prezir spram siromašnih i nemoćnih. I Ikbal, doduše, odbacuje zatečene forme nekritičke demokratije² i slijedi formu jedinstva na višem nivo uz uvjerenje da Bog, unutar kauzalnog lanca stvaranja i stvorenog a preko svjetlosnih meleka, vidi i uspravlja siromašne, štiti ih. Jedini kriterij krjeposti i humaniteta kod Ničea jeste snaga i moć, i njegov pojam prirodnog odabiranja i opstanka zasnovan je na krajnjoj okrutnosti i konfliktu bez milosti, bez dobročinstva, skromnosti i saosjećanja. Ovo stoji u suprotnosti spram Ikbala koji smatra da moć nije kriterij izvrsnosti i najvišeg dobra, a sve u nastojanju da se ljudski rod, u cjelini, neprekidno uzdiže na viši nivo od zatečenog i na taj način smanjuje rastojanje između čovjeka i Boga. Niče, s druge strane, posmatra izabrane ljude kao pojedince koji se pojavljuju kao rezultat prirodnog odabiranja i trajnog konflikta i sukoba kojeg, neprekidno, upravo sam život omogućava i proizvodi.

Deva, lav i dijete

Svoju moralno-etičku filozofiju Niče zasniva na Darwinovoj teoriji evolucije kao prirodnog odabiranja, kao razvijanja višeg kroz sukob i borbu. On sanja o novom čovjeku koji će u budućnosti iza sebe ostaviti današ-

² Objavljeno u *The New Era*, 1917.god. Ikbal piše o islamskoj demokraciji pa kaže: Evropska demokratija se temelji na ekonomskoj osnovi i namijenjena je, prije svega, evropskim društvima dok, s druge strane, islamska demokratija ne proizilazi iz ekonomske sfere i ekonomskih interesa: ona je duhovni princip koji se uspostavlja na stavu da je svako ljudsko biće centar skrivene energije koja u sebi posjeduje mogućnost razvoja i taj razvoj uvijek nosi karakter i boju određene individue u: A.M.Abd al-Ganiy, Mašru nahda ind al-Iqbal wa dawr ad-din fihi, al-Qahira, 2001, str, 269.

njeg čovjeka, čovjeka pukih navika i običaja, i u tom smislu ističe tri vrste transformacija kroz koje prolazi ljudski život: prvu simbolizuje deva koja predstavlja sposobnost i snagu izdržljivosti i nošenja; drugu simbolizuje lav koji ubija bez milosti, a milost je kod Ničea vrsta poroka; i treća koju simbolizuje dijete. Natčovjek, slično djetetu, egzistira s onu stranu dobra i zla i, sam po sebi, predstavlja zakon i smisao svijeta. Ovaj tradicionalni materijalizam mijenja ljudsko humanističko ja i drži ga u stanju omame i opijenosti, stanju koje se pojavljuje kao beskonačno vraćanje istog ili, Ničeovim jezikom kazano, vječno vraćanje istog, *annulus aeternitatis*.

Takvo mišljenje i pjevanje o napretku, napretku kao razobličavanju velikog mita istine, obara humanističke ideale i dovodi, berđajevskim jezikom rečeno, do “samouništenja humanizma” i bez potpunog uvjerenja da priroda ponavlja samu sebe i da neprekidno i zauvijek umnožava i ponavlja iste događaje u razlikama: ono što se događa upravo sada već se desilo ranije; stvaranje koje je u toku postojalo je i ranije kao što će se beskonačno ponavljati i u budućnosti. Obznanjena smrtovnica “Bog je mrtav” je više od poricanja religije i logosa i ako je teološki Bog uistinu mrtav, a kao čin ljudske volje, šta će nam onda i na tome izrasli racio, istina, moral, kršćanski ideal čovjeka (Abdu-l-Ganiy, 2001: 254)!

Ovo Ničeovo uvjerenje o vječnom vraćanju i ponavljanju istog stoji u suprotnosti sa njegovom idejom napretka. Ako kretanje u biti nije linija razvoja nego kružnica događaja, onda ono što se događa nije razvoj nego ponavljanje istog tako da život kao sveobuhvatna borba gubi značaj i smisao, a stvaranje novog čovjeka predstavlja napor bez svrhe i cilja. Samoopovrgavanja u koja ovdje pada Niče dovode do toga da svijet broji vlastita ponavljanja koja proizlaze iz njegovog shvatanja vremena kao kritike zbiljskog vremena: on je vrijeme odredio kao “satno vrijeme”, kao matematičko vrijeme. Ovo određenje vremena se suprotstavlja Ikkalovom “ja” u *Tajni moga ja* jer ovdje, Niče, po uzoru na Indijce i Grke, preuzima kružno kretanje vremena. U *Tajni moga ja* kretanje zauzima pravu liniju a zatim, eventualno, slijedi mogućnost Ničeovog beskonačnog ponavljanja života samog po sebi. Stvaranje kod Ikkala jeste jedno neprekidno i trajno, sveuključivo stvaranje, organsko, a razvijenost i potpunost “savršenog čovjeka” proizlazi iz teksta kur’anske objave čija razumijevanja u savremenosti iskazuju vrijeme kao horizont bitnog vremena ali i kao fizičko, “neprekidno sada”. I dok Niče “natčovjeka”, koji se iz sjene “umrlog bogočovjeka” pojavljuje u Veliko Podne, predstavlja kao rezultat biologije i prirodnog odabiranja, Ikkal, unutar čijeg djela je veoma izražen Ničeov

lik, smatra da "savršen čovjek" u islamu proizlazi, prije svega, kao ishod razvijenog vjerskoduhovnog, moralno-etičkog i mistično-poslaničkog, "objedinjavajućeg iskustva" čovjeka i njegova svijeta (Ikbal, 2000:170).

Duh razvoja i materija destrukcije

Postoje neodržive proturječnosti Ničeovog mišljenja u koje spada i borba kao povijesna forma, i razvoja/izgradnje i ponavljanja/destrukcije, istovremeno, dok je kod Ikbala i muslimanskih mislilaca koji su mu prethodili, kao što je Rumi, njegov duhovni učitelj, sasvim obratno: oni život nikad ne prihvataju niti doživljavaju kao forme samoponavljanja ili nekog vida reinkarnacije. U tom smislu Ikbal ističe: "U svakom trenutku vremena nastaje nova faza razvoja i novi razvijeniji oblik nastajanja bića u svijetu: O, Bože, kamo sreće da su i periodi čežnje bezgranični". A Rumi, prije njega, navodi: "Moj život je neprekidan uspon i napredovanje; otpočeo sam kao zemna praška pa sam potom postao mineral, biljka i životinja da bih stigao do čovjeka". I još: "Opružio sam se preko životinjskog i postao Adem: ne plašim se šta ću biti poslije smrti" (Momssen, 2008:190). Niče, za razliku od Ikbala, odbacuje svaku tradicionalnu istinu pa i duhovnost istine koju Ikbal, kao jednu od tajni, opisuje u djelu *Tajna moga ja*.³ On "ja" doživljava kao privid i fantazmagoriju, a ovaj stav proizlazi iz činjenice da se biće, po sebi i za sebe, kantovski, razumijeva kao čista racionalnost. U *Kritici čistog uma* Kant (1724.-1804.) zaključuje da su Bog, duša i sloboda čiste uobrazilje, antinomije čistog uma, bez obzira na to što se pojavljuju kao korisni regulativni principi praktičnog života, iz čega proizlazi i kategorički imperativ. Niče pruzima Kantove rezultate, pri čemu se, istovremeno, pojavljuju i druga shvatanja koja proizlaze iz jedne vrste unutaršnjeg iskustva u kojem se, odlučno, izražava ono istinito "ja". Ono se pojavljuje u formi jasnoće i jednostavnosti nezavisno od naše analize kao primarno racionalne analize istog. Stoga je moguće kazati da je možda upravo Lajbnic puno bliži samoj istini od Kanta i Ničea jer se kod njega pojedinačna supstancija, monada, javlja kao "ja/I atom", kao jedna "tu viseća istina". Na ovom tragu uslijedile su i neke zablude jer se ovo "ja" shvatilo kao supstancijalna istina, kao "monada bez prozora". Ovaj stav stoji u suprotnosti sa činjenicom iskustva koja govori da se "ja" tek preko

³ F. Niče, *Volja za moć*, Prosvjeta, Beograd, 1976., str.10-20.

znanja i obrazovanja proširuje i razvija i tu se sad postavlja pitanje: da li je ovo humanističko “ja/ego” materijalno ili nije?

Svaki čovjek kao Savršen čovjek/Natčovjek

Tradicionalne teologije, a posebno muslimanski teolozi tradicionalnog prava, razmatrali su ovo pitanje i rezultati njihovih istraživanja i rasprava se ne mogu podvesti pod neko određeno iskustvo i tradiciju. Ikbal ovo pitanje postavlja u formi: Da li se ovo slabo, nastalno, humanističko ja temelji i održava po sebi ili po drugom, izvan sebe sama, i da li ono, kao takvo, može da pruži otpor samom udaru smrti i da na toj osnovi postane bitan element nastajanja i strukturiranja svijeta? U *Tajni moga ja* Ikbal nastoji da odgovori na ovo pitanje i to, umjesto filozofskim, pjesničkim jezikom: humanističko ja je trajno i neprekidno, ono gradi poseban oblik života i kao takvo, kroz raznolike stepene i faze samorazvoja, povezano je sa apsolutnim izvorom samog života, sa univerzalnim Ja. U tom smislu, duh *Tajne moga ja* je potpuno suprotan Ničeovom “natčovjeku” jer se temelji na samoj istini “Ja”, na onoj istini koju ne poznaje Niče, dionizijske prirode i gladi. Čisti materijalist Niče!

Iz toga proizlazi da je sasvim prirodno da Ničeovo materijalističko-nihilističko mišljenje ne priznaje nikakav ideal, nikakav religiozno-idealistički, duhovni cilj i svrhu svijeta niti vidi bilo kakav moralno-etički princip u svjetskoj povijesti. Stoga su moralno-etičke i mistične vrline i krjeposti kao što su dobro, pravda, dužnost, ljubav, samo prazni pojmovi bez ikakvog značenja u sebi: čista ekonomska moć i interes određuju sve procese u povijesti i jedini motiv i princip koji upravlja tim procesima jeste volja za moć jer, “nakon smrti boga na krstu”, istina ne postoji; “istina je mit”.

Ovdje je potrebno istaknuti da su Karl Marks (1818.–1883.) i Niče ovo materijalističko razumijevanje povijesnih kretanja i procesa nekritički preuzeli od Hegelove (1770.–1831.) ljevice (F. Richer A. Ruge, L. Fojerbah) pa su, stoga, preko ovih i ovakvih materijalističkih shvatanja i interpretacija pali u nesavladive kontradikcije i proturječnosti. Marks, za kojeg je kritika religije pretpostavka svake druge kritike, a to znači morala, filozofije, države i prava, isticao je da društveno-historijski razvoj i moć, unutar društveno-povijesnih kretanja i kauzalnih procesa, nužno

završava u rukama proleterijata koji, preko socijalne revolucije, preuzima vlast iz ruku buržoazije i uspostavlja socijalizam kao novi svjetski društveno-ekonomski poredak. Niče ističe da je "natčovjek" uzeo moć u svoje ruke i da je isključivo on taj koji brani povijesni život samoga sebe: zašto bi oni koji su istorijsko-biološki ispod njega, poraženi, pandan modernom, uopće postojali i gdje bi oni boravili, da li bi boravili na planinskim vrhovima i u dijelovima prašuma opasanih vodama (Niče, 1976:79)! U tom smislu iznenađujuća su i neka Luterova pisma protiv Jevreja a u jednom od njih stoji čak i to: "...Da se Židovima zabrani pod prijetnjom smrću da među nama i na našem tlu hvale Boga, mole, poučavaju, pjevaju" (Lopardić, 1991:40).

Uistinu, ova marksističko-ničeanska interpretacija povijesti i povijesnih događaja kao strogo materijalističkih, antikršćanskih, iskrivila je i pojam i praksu obrazovanja i prosvjetiteljstva i kod Marksa i kod Ničea a posebno kod Marksa, Frojda i Hajdegera. ("Germani su u početku bili loše pokršteni", isticao je Frojd.)

Stoga nije moguće kazati da Ničeov pojam i praksa "natčovjeka" odgovara Ikbalovoj teoriji "savršenog čovjeka", teoriji koja izrasta na autentičnom, temeljnom religioznom stavu "da je svaki čovjek centar skrivene energije i moći".

Stav M.Šelera da "ljubav u proročkoj objavi znači zadobiti istinsku personalnost kroz živi kontakt sa Bogom" izražava i Ikbalovu misao da "čovjek koji se sve više približava sveobjedinjavajućem Ja/Egu, Bogu, shvata mogućnosti svog malog ja/ega".

Dakle, sve ono što u svojoj projekciji i praksi "natčovjeka" Niče mrzi i ne podnosi, sve što destruiira i odbacuje u očekivanju "uništenja svijeta", to Ikbal, s poštovanjem i uvažavanjem u "savršenom čovjeku", čovjeku istine, slobodnom čovjeku, vjerniku koji očekuje "završetak svijeta", preuzima i prihvata. Tako se ova teorija pojavljuje kao bitan rezultat metafizičko-religiozno-mističkog razvoja ljudskog iskustva i povijesti, jedne svjetske povijesti unutar koje imena velikih mislilaca islama i islamske mistike, tesavufa, kao što su Ibn Arebi, Iraki, (transcendentni monizam), Vahid Mahmud (istina društva), Haladž (ja sam istina), Abdulkerim Džili (ideja savršenog čovjeka), Ahmed Sirhindi (spoj ljudske i Božanske ličnosti), iako još uvijek, a u evropskoj literaturi posebno, nepravedno zanemarena, zauzimaju istaknute i prve redove.

LITERATURA

- Abdu-l-Ganiy, 2001. A.M. Mašru” nahda ind al-Iqbal wa dawr ad-din fihi, s. 243-270, u: al-Islam wa mašruat an-nahda al-hadisa. al-Qahira: dar-al-hani li at-tabaa wa an-nashr.
- Badawi, A. 1976. al-Insan al-kamil fi al-islam. Kuwait: wikala al-matbuat.
- Iqbal, M. 2000. Obnova vjerske misli u islamu. Sarajevo: II izdanje, El-Kalem.
- 2008. Razvoj metafizike u Perziji. Sarajevo: Tugra.
- 2014. Poruka Istoka. Sarajevo: El-Kalem.
- Iqbal, M. 1968. Tagdid al-fikr ad-dini fi al-islam. Targama Abbas Mahmud. al-Qahira: t. as-saniyya, al-haya al-masriyya al-amma lil al-kitab.
- al-Iraqi, M.A. 2003. al-Falsafa al-arabiyya. al-Qahira: as-sarika al-misriyya al-alemiyya li an-našr, at-taba as-saniyya.
- Lopardić, Ž. 1991. Optuženik Heidegger. Zagreb: Filozofska istraživanja.
- Mommsen, K. 2008. Goethe i islam. Sarajevo: Dobra knjiga.
- Muawad, A. 1980. Muhammad Iqbal. al-Iskandariyya: al-haya al-misriyya al-amma lil-al-kitab.
- Niče, F. 1976. Volja za moć. Beograd: Prosveta.
- 1976. Tako je govorio Zaratustra. Zagreb: Mladost.

د. أورهان بايراكتارفيتش، المدرس

إقبال ونيتشه: الإنسان الكامل والإنسان الأعلى

الملخص

يعرف إقبال الثقافة والحضارة الغربيتين - الأوربيتين، وكذلك العلم والفلسفة الأوربيتين، القديمين والحديثين. ويعرف أفلاطون، وبيكون، وكانت، ولايبنتس، وأينشتاين، وخاصة برجسون ونيتشه. إن فهم برجسون للعصر استمرارا خالصا وفكرة نيتشه ونظريته عن الإنسان الأعلى، والتقييم السابق للقيم كلها، والعودة الخالدة لنفس الشيء ولكن ليس للشيء المتساوي، إلهام خاص لإقبال وموضوع نقده: الاستمرار الخالص كالعصر التاريخي الحقيقي، و«العصر في الله» الذي لا يسبق الأنا، والإنسان الكامل أو الإنسان الأعلى في الفكر الإسلامي، وهو كل إنسان، يفتح المراتب الروحية والخطوط العمودية للعالم العالي، ويتجاوز أخطار الاصطفائية الأوربية - الجرمانية ومادية الوجود للإنسان الأعلى المضاد السامية لنيتشه كإنسان الغرب الأوربي المتمركز.

الكلمات الأساسية: الإنسان الكامل، الإنسان الأعلى، الأنا، التحطيم، العالم، التطوير، الصوفية، ما وراء الوجود المادي

Dr. Orhan Bajraktarević, Assistant Professor

IQBAL AND NIETZSCHE: THE PERFECT MAN AND SUPERMAN

SUMMARY

Iqbal knows the Western European culture and civilization, European science and philosophy, classical and contemporary: he knows Plato, Bacon, Kant, Leibniz, Einstein, especially Bergson and Nietzsche. Bergson's understanding of time as pure duration and Nietzsche's ideas and theories about the Superman, about re-evaluation of all values and the eternal return of the same but not equal are a special inspiration to Iqbal.

They have been the subject of Iqbal's criticism: pure duration as real historical time, as "time in God" which does not precede to the I / Ego, a perfect man or Superman in Islamic thought, "insan kamil" – and it's every man – wins the Spiritual Hierarchy and verticals of upper world and surpasses the dangers of Euro-Germanic chosenness of materiality of existence of Nietzsche's anti-Semitic Euro-centric Superman as a man of the West.

KEYWORDS: *perfect man, Superman, I / Ego, destruction, Rumi, Goethe, belief and transcendence, anti-Semitism, world, development*

*The parts towards the units are turned
Nightingales are in love with faces of roses
What is from the sea, returns to the sea
Where has it come from it will surely be back there.
From the top of the mountain thundering streams
And from the body our soul in love*

Rumi



IKBALOVA KRITIKA ZAPADNE CIVILIZACIJE

SAŽETAK

Ovaj članak je napisao dr. Halifa Abdul-Hakim, renomirani pakistanski učenjak ikbalologije. Članak je preveden sa urdu iz knjige "*Fikr-e-Iqbal*", ("*Ikbalove misli*"). U ovom tekstu autor tvrdi da Ikbalova kritika zapadne kulture ne počiva na predrasudama. On kritikuje orijentalne kulture ranog 20. stoljeća na vrlo sličan način. Autor primjenjuje Ikbalova istraživanja, prema principima antropologije, na pad islamske civilizacije i katastrofu koja će zadesiti Zapad u budućnosti. Autor nagovještava da je Ikbalova vizija propasti Zapada upozorenje preporođenim muslimanskim nacijama. On ohrabruje muslimane da prošire vidike i prihvate pozitivne stvari koje Zapad diktira; to su, prije svega, duh istraživanja, vrijedan rad, akademska disciplina itd. On ne želi da se ono negativno kao što je duhovna pustoš, nepravedan bankovni sistem i neograničene slobode, usvoji.

Tekst koji slijedi je u suštini Ikbalova vizija nove civilizacije koja bi mogla svijet spasiti od katastrofe.

KLJUČNE RIJEČI: *Zapad, Orijent, islam, religija, nacija, civilizacija, katastrofa, Evropa, Azija, uspon, filozofija, učenje, Kur'an, duhovnost, produhovljenje, sekularizam, preporod*

U poetskom izrazu Allame Ikbala dvije temeljne stvari su očigledne: kritika zapadnjačke civilizacije i potreba za preporodom islamskog načina života. Poslije mongolskih napada, islamska civilizacija je pretrpjela haos; stoga je intelektualni rast prekinut. Islamska politika poslije vladavine četverice halifa postala je monarhija, a zakonodavstvo ili fikih je poslije više stupnjeva evolucije prekinuto u XIV. stoljeću. Istraživanja su stala i doba

imitacije je počelo. Kolonijalnom vladavinom, individualni i socijalni život ljudi prerastao je u vid političkog ropstva. U to doba političkog i kulturnog ropstva, na površinu je isplivala duga lista kvazinaučnika; doba trgovine fetvama je počelo.

Propast muslimana se podudara sa pojavom renesanse u Evropi. Neposredno prije njihovog pada, moć koja je vladala i bila protkana duhom islama u Aziji, predvođena Sultanom (Saladinom), bila je dovoljno snažna da pobijedi čitavu vojsku evropskih zemalja. Postanak, uspon i nestanak nacija predstavlja kompleksno pitanje. Prema Kur'anu, način na koji vehnu pojedinci identičan je i kada govorimo o nacijama.

Ikbalovo viđenje smrti nacija je drugačije od onoga koje prezentuje Zapad. U zapadnjačkoj, Spenglerovoj misli, važi vjerovanje da posrnula nacija ne može biti obnovljena. Ikbal je vjerovao da je takva ideja nastala kako bi proširila pesimizam među nacijama Orijenta. Islam uči o 'oživljenju' svih poslije smrti pa samim tim ne može poreći preporod nacije.

*Ikbal nije razočaran svojom napuštenom zemljom;
kap vode, i ova zemlja će postati najplodnija na svijetu!*

نہیں ہے نا اُمید اقبال اپنی کشت ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

Ikbalova kritika zapadne civilizacije nanovo upozorava na prijeteci haos. U *Džibrilovom krilu* on kaže:

*Lijek za tvoju bol naći ćeš u gorućoj strasti Rumija,
al' razum tvoj se divi blještavilu Zapada.*

علاج آتش روی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فوس

Dalje govori:

*Prolaziš pokraj puta iz zatvora; zaobiđi ga i idi!
Od Egipta, Arabije, Persije i Sirije dalje idi!
Proljeće Zapada je zaista prekrasno!
O, ptico što visoko letiš, od ovih zamki dalje idi!*

تو ابھی ریکڑ میں ہے قید مقام سے گزر
مصر و حجاز سے گزر پارس و شام سے گزر
جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جڑا کچھ اور ہے
حور و خیام سے گزر بادہ و جام سے گزر

*Oko ukrašeno surmom Zapada ima viziju
koja blistavo sija, al' ne krasi je empatija.*

وہ آنکھ کہ ہے سرمہ افرنک سے روشن
پُرکار و سخن ساز ہے نناک نہیں ہے

*Veličanstvo mudrosti Zapada zasjenjeno je u mome oku;
moje oko je ukrašeno surmom od prašine Medine i Nedžefa!*

شیرہ نہ کر سکا مجھے جلوہ دانش فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاک مدینہ و نجف

*U mejhani Evrope novi su maniri uvedeni:
prvo vas napiju pa vam onda daju vino!*

سے خانہ یورپ کے دستور نرالے ہیں
لائے ہیں سرور اول دیتے ہیں شراب آخر

*Evropa se smatra prebivalištem onih
koga zvijezde žele u blizini.*

سمجھ رہے ہیں وہ یورپ کو ہم جوار اپنا
ستارے بن کے نشیمن سے ہیں زیادہ قریب

*Vaš je namještaj zapadnjački, tepisi perzijski;
taj luksuzan život mi razara srce.
Ono za čim tragate u blještavilu vaše civilizacije
ja sam pronašao u siromaštvu vjernika u Miradž.*

ترے صوفے افرنکی ترے قالین ہیں ایرانی
ہو مجھ کو رلاقی ہے جوانوں کی تن آسانی
نہ ڈھونڈ اس چیز کو تہذیب حاضر کی تجلی میں
کہ پایا میں نے استغنا میں معراج مسلمانی

*Vino Zapada je otrov za njihovu naciju
čija djeca nemaju dostojanstva ni znanja!*

زہراب ہے اس قوم کے حق میں مئے افرنک
جس قوم کے بچے نہیں خوددار و ہنرمند

Tri decenije je Ikbal nagovještavao predstojeći haos. On vjeruje da, kada razumu nedostaje strast, onda on postaje destruktivan; odsustvo vjerovanja u Boga krči put duhovnoj pustoši; spoznaja i svijest nemaju razumijevanja prema ljudskoj patnji.

Ikkalova najveća zamjerka čovječanstvu tiče se sve većeg jaza između bogatih i siromašnih. Ekonomski sistem koji radnike u fabrikama izrabljuje i konzumerizam koji podstiče neokolonijalizam morali su iznjedriti surov koncept konkurencije. Ovo prepletanje interesa dovelo je Evropu do dva velika rata pred kojima Timurlenk i Džingis-han postaju nebitni. Borba prirode i čovjekova borba sa samim sobom nisu usklađene.

Evropska kriza je rezultat nedostatka vjere koja, kao odbačena, stagnira, pa čak postaje i destruktivna. Vjera koja je pogrešno tumačena mora biti kontradiktorna principu univerzuma. Kada se vjerovanje srednjeg vijeka dokazalo krivim, Zapad se u potpunosti distancirao od Vječnog Principa i postao sekularan. Taj njihov sekularizam današnjice zbunjujući je koliko i religija srednjeg vijeka. To je civilizacija u kojoj čak i filozof kao što je Makijaveli može da zasluži poštovanje i slavu; politika koju Makijaveli propagira je satanistička. Ikkal na to kaže:

*Florentine je bio poklonjenik zla;
blijesak njegovog oka zaslijepio je čovječanstvo!*

آں فلارنساوی باطل پرست
سرمه او دیده مردم شکست

Ali u posljednja tri stoljeća mirovanja Orijenta, Zapad je ispunio svijet raznovrsnošću filozofskih učenja i novih društvenih pokreta. Prije nego što je Ikkal propovijedao evoluciju svojoj naciji, detaljno je posmatrao revoluciju Zapada. Blistavoj kulturi Zapada moramo priznati pozitivnu i negativnu stranu. Od pokreta Martina Lutera, koji je srušio stereotipe Crkve, preko Francuske revolucije sve do komunizma, Ikkal procjenjuje kretanje tog procesa i njegov utjecaj. Svakim novim pokretom idoli prethodnog procesa bivali su srušeni. Svaka revolucija je potaknuta snagom koju Ikkal zove ašq (uzvišena ljubav).

Svi evropski pokreti, prema Ikkal, različiti su oblici ašqa; svi oslikavaju želju da se čovjekova misao i duša oslobode od potlačenosti.

Ikkalov koncept postojanja temelji se na osnovu evolucije. Ova evolucija je postignuta kroz konstantnu borbu čovjeka sa samim sobom i prirodom. Ikkal vjeruje da je svrha života konstantno usavršavanje i stvaralački proces. Život tjera pojedince da ustanu protiv potlačenosti i uspostave sistem 'jastva'. Moderna nauka predstavlja pokušaj da se nadmaši priroda. Ikkal smatra da je to srž ljudskog postojanja. Jedina njegova zamjerka Zapadu je odbijanje duhovne strane. Čitava ravnoteža života i evolucije narušena je zbog odsustva te strane.

Ikbal vjeruje da su javna i tajna dimenzija zivota nadopunjujuće. Tu je filozofiju naučio iz Kur'ana. Prema Kur'anu istina je ujedno i javna i tajna. U svojim predavanjima Ikbal je konstantno tvrdio da su empirijske i prirodne nauke, ustvari, islamski izum koji je Evropa naslijedila i unaprijedila gotovo do savršenstva. U svojim ranim predavanjima istakao je: "Drago mi je da je muslimanska misao naklonjena Zapadu u ovim modernim vremenima, jer, po mome mišljenju, nju je Zapad naslijedio iz muslimanske misli". Da budem iskren, Ikbal je podjednako svjestan pozitivnih obilježja zapadnjačke civilizacije koliko i njihovih mahana. Evropski filozofi su bili strožiji u kritici svoje filozofije nego što je i jedan orijentalni mislilac mogao biti. Ikbal kritikuje Evropske mahane ne sa ciljem da ponizi zapadjačku kulturu, već da upozori muslimane da budu oprezni i da ne čine iste greške kada faza preporoda islama počne. Na primjer, Ikbal je bio veliki poštovatelj socijalizma, međutim, on u njemu pronalazi mnoštvo mahana, ali ipak ga smatra najbližim islamskoj ideologiji. Vrhunac evropskog materijalizma i humanizma je posvjedočen ruskim komunističkim pokretom. Ikbal se divio činjenici da je ova ideologija pokušala slomiti lažne idole crkve i kapitalizma, boje, kaste i socijalne klase. Ikbal je vjerovao da je ovo odbacivanje također osnova islama. U Kelime-i tevidu prije 'illallah' dolazi 'La ilahe'. Ruski komunizam je uspješno ostvario prvi dio Kelime i Ikbal se nadao da će nekad iz okeana 'La ilahe' Zapad otkriti bisere 'illallah'. U poređenju sa ovim, Orijent tek treba proći kroz fazu rušenja idola. Među muslimanima nije bilo pokreta nalik Luterovom koji bi mogao stajati protiv mirujućeg muslimanskog svećenstva i boriti se protiv neprijatelja obnove idžtihada. Ikbal je cijenio pokušaj Turske da se oslobodi nadmoći svećenstva. Mnogo turskih vođa je tvrdilo da predstavljaju luterovce i protestante u islamu. Ikbal je, međutim, kasnije saznao da ove tvrdnje nisu tačne zato što je, umjesto novih istraživanja, slijepo imitiranje Zapada postalo svakodnevica Turske. Luterov pokret je bio pokušaj da se Hrist i Evanđelja oslobode institucije svećenstva, koja je preko njih uspostavila unosan posao; Turci su, slijedeći svoju želju da nalikuju Zapadu, zaboravili na Kur'an. Slična stvar se dogodila u Iranu kada je šah Reza kao i Mustafa Kemal odlučio da oponaša zapadnjačku kulturu. Ikbal je protestovao:

*Ni Mustafa niti šah Reza ne mogu doprinijeti njenoj slavi
koliko duša Orijenta može ustrajati u potrazi za tijelom!*

نه مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

Ikkal je vjerovao u ono što je Poslanik jedne prilike izjavio, a to je da vjernik mora steći znanje pa sve i da mora otputovati u Kinu ili na Zapad. Ikkal je svakako dobro informisan da je puko oponašanje opasan način života; preskačući prve stepenice, teško da se može stići do vrha. Muslimani mogu učiti od Zapada samo u cilju stjecanja iskustva, i oni moraju razumjeti značenje irfana, jer irfan uključuje i javnu i tajnu dimenziju znanja.

Moramo obratiti pažnju da Ikkal proučava civilizacije kao pravi politolog. Ako je pisao protiv zapadnjačke pustoši, ni iskrivljeno lice muslimana ne bi promaklo njegovom oštrom oku. Svjedok je da je na Orijentu kao i na Zapadu pravi duh vjere odavno mrtav. I jedni i drugi trebaju prihvatiti njegovu filozofiju života i napustiti tradicionalni vid razmišljanja i naviku imitiranja. Hrabrost za postavljanje pitanja i disciplina u istraživanju predstavljaju put do uspostavljanja jastva.

Muslimani imaju prednost nad Evropljanima. Sama srž muslimanske zajednice je blistava zbog najranije faze islama. Poslanik i Kur'an, budući da su jedinstven uzor, mogu potaći da se ta srž transformiše u novu formu i nove stvaralačke mogućnosti. Ovo čini obnovu islamske misli. Ikkal ima ovaj reformistički instinkt u svojoj filozofiji i poeziji. On je mudžeddid (obnovitelj vjerovanja – op.prev.) XX. stoljeća.

U ranom XX. stoljeću kroz Evropu su putovale dvije vrste ljudi. Prvi su bili oni koji su bili impresionirani Zapadom i spremni da prihvate njegov životni stil u potpunosti. Ova imitacija je postala stvar kojom su se odlikovali, a to čine i danas. S druge strane, bilo je i onih sa čvrstom orijentalnom tradicijom koji su povezivali korupciju Zapada sa propašću Istoka. Ovi ljudi su razvili ideju da kriza civilizacije nije vezana striktno za Zapad niti za Istok ponaosob; mogli su vidjeti da je civilizacija na rubu velike katastrofe. Još kao mladić Ikkal je pisao:

*Od svog handžara civilizacija će pasti pogubljena;
na suhoj grani gnijezdo kad se gradi, ista ga sudbina čeka.*

تہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہوگا

U Ikkalovom slučaju otpor prema Zapadu nije nastao iz filozofskih razmišljanja već ima lične temelje. Ikkal je bio protiv svih oblika kolonijalizma. Mogao je vidjeti da je ekonomski, politički i kulturni život koloniziranih islamskih država unazađen. Također je mogao vidjeti da tzv. sloboda islamskih država neće donijeti neku veliku promjenu. Ropstvo je postalo stanje svijesti, a ne samo geo-politička katastrofa.

*Gazele na pašnjaku koračaju pognutih glava
mameći lovca da ih ulovi.*

ہم آہوان صحرا سر خود نہادہ برکف
بخیال لیس کہ روزے بشکار خواہی آمد

U *Džavid-nami* Ikbal u detaljima iznosi recept za produhovljenje civilizacije. Predstavio je jednostavan plan prema kome bi muslimani stekli znanje i nauku iz Evrope u kombinaciji sa etikom i duhovnošću iz svoje tradicije. Pravi razvoj ljudske civilizacije je, prema Ikbalu, skriven u temeljima islama. U isto vrijeme, on ne smatra islam i Šerijat estetskim kategorijama. Kur'an je svjedok brojnih mladih civilizacija koje preuzimaju vođstvo nad postojećim civilizacijama. Psihologija nacije ukorijenjena u njenoj historiji mora iznjedrati promjene. U ovom historijskom i psihološkom kontekstu evolucija postaje prirodan proces. U svojoj pjesmi *Said Halim-paša* (Istok i Zapad) on kritikuje Ataturka koji je ignorisao ovaj prirodni proces zamjenjujući ga ispraznim imitacijama Zapada. Na kraju pjesme, lik 'Zindah Rood' (Ikbal) pita se gdje je taj svijet koji bi učinio razliku; nije ni na istoku ni na zapadu. U pjesmi na ovo pitanje odgovara Džemaluddin Afgani govoreći da je taj svijet i dalje sakriven u grudima mumina. To je svijet gdje rasa, kasta i nacionalnost ne stvaraju nemir i kaos; svijet bi bio ujedinjen idejom univerzalnog bratstva; taj svijet ne bi znao za monarhe i plemiće na vrhu, a robove na dnu; to je svijet čije je sjeme posijao Poslanik prije 1400 godina. Ko god ima mogućnosti da posije to sjeme, povest će revoluciju za taj bolji svijet. Iz kur'anske perspektive, nije precizirano koje je Adem bio rase ili kaste, kao svjetlo Božije (Nur-illahi); on nije ni sa zapada ni sa istoka (La šerqiah, La garbiah). Ovo je onaj Adem koji shvata suštinu univerzuma i koji je ujedno veci od univerzuma. On ima pristup i tamo gdje sâm Džibril ne može kročiti. Poštovati Adema je ljudska obaveza. Kada se Adem pojavi, čovječanstvo će povratiti svoje dostojanstvo. Čovjek je stvoren kao halifa univerzuma, ali sve do trena dok ne postane odraz atributa i vrlina Boga, on ne zaslužuje da bude na vrhu, već u službi univerzuma.

U takvoj civilizaciji, jednakost bi bila provedena; u takvoj civilizaciji žene ne bi oklijevale da postanu majke; u toj civilizaciji zemlja bi pripala Bogu, a ljudi se ne bi ubijali međusobno zarad materijalnog interesa.

Ikbal, kao i Sokrat, nudi prikaz savršene civilizacije. Platon spominje da je pri kraju Sokratovog govora jedan student upitao svoga učitelja gdje ta civilizacija postoji i kako se može pretvoriti u stvarnost.

Sokrat je odgovorio da je Božija ideja pravde upravo ovakva. Ova je ideja sačuvana na Ploči (Levh); sadašnjost treba stremiti ovom modelu da bi se vršila pravda. Sličan odgovor je dat u *Džavid-nami* riječima Džemaluddina Afganija.

Preveli sa urdu i engleskog
prof. dr. Shahab Yar Khan i Nađa Vujović

نقد إقبال للحضارة الغربية

الملخص

كُتِبَ هذا البحث من قِبَل الدكتور خليفة عبدالحكيم، الخبير الباكستاني المشهور في مجال «دراسات إقبال». تم اتخاذ البحث من كتاب عنوانه فكر إقبال وتُرجم من اللغة الأردنية. يدعي المؤلف في هذا البحث أنه لا يعتمد نقد إقبال للثقافة الغربية على المواقف السلبية منها، لأنه كان ينتقد الثقافات الشرقية للمرحلة الباكورة من القرن العشرين بطريقة شبيهة جدا. ويطبق المؤلف دراسات إقبال، حسب مبادئ علم الإنسان، على سقوط الحضارة الإسلامية والكارثة التي ستصيب الغرب في المستقبل. ويشير المؤلف إلى أن تنبؤ إقبال بسقوط الغرب تحذير للشعوب المسلمة الناهضة. هو يشجع المسلمين على توسيع الآفاق وقبول الإيجابيات التي يتطلبها الغرب، مثل روح الدراسة، والعمل الجاد، والانضباط الدراسي، وإلخ. هو لا يريد استيعاب السلبيات، مثل الخراب الروحي، والنظام البنكي الظالم، والحريات المطلقة، وإلخ. ويمثل النص التالي، في الحقيقة، تنبؤ إقبال بالحضارة الجديدة التي قد تتخذ العالم من الكارثة.

الكلمات الأساسية: الغرب، الشرق، الإسلام، الدين، القوم، الحضارة، الكارثة، أوربا، آسيا، التقدم، الفلسفة، التعليم (المذهب)، القرآن الكريم، الروحانية، التنقيف، العلمانية، طريقة الحياة، النهضة

Khalifa Abdul Hakim

IQBAL'S CRITIQUE OF WESTERN CIVILIZATION

SUMMARY

This article was written by Dr. Khalifa Abdul Hakim, a renowned Pakistani scholar of Iqbalology. The article was translated from the Urdu book "Fikr-e-Iqbal" ("Iqbal's thoughts"). The author argues that Iqbal's criticism of Western culture is not based on prejudice. He criticizes the oriental cultures of the early 20th century in a very similar way.

The author applies Iqbal's researches, according to the principles of anthropology, to the decline of Islamic civilization and the disaster that will befall the West in the future. The author suggests that Iqbal's vision of the collapse of the West is a warning to reborn Muslim nations.

He encourages Muslims to broaden their horizons and embrace the positive things that the West dictates; they are, above all, the spirit of research, hard work, academic discipline, etc. But, he does not want Muslims to adopt negative things like spiritual wasteland, unfair banking system and unlimited freedom.

The text that follows is, essentially, Iqbal's vision of a new civilization that could save the world from disaster.

KEYWORDS: *the West, the Orient, Islam, religion, civilization, Europe, Asia, catastrophe, philosophy, knowledge, the Quran, spirituality, secularism, principles of life*

Prof. dr. Shahab Yar Khan,
Department of English, Sarajevo University
Coordinator, Iqbal Chair, Sarajevo University

‘KVINTESENCIJA PRAŠINE’

SAŽETAK

Ovaj članak se bavi socijalnom krizom koja potresa XXI. stoljeće i cilja da dokaže da su filozofi poput Ikbala predskazali današnju krizu još u prošlom stoljeću. Cjelokupna kriza čovječanstva, bilo da se radi o današnjem dobu ili prošlosti, ima svoje korijene u konceptu nepravde. Nepravda ima dva lica: jedno koje je društveno nametnuto i drugo koje pojedinac sâm sebi zadaje. Ovo je kur’anski koncept koji datira iz davnina. Antički filozofi su kao i svi poslanici govorili o tome i predlagali isto rješenje. Od Rumija do Šekspira i od Šekspira do Ikbala, ova nepravda je zajednička tema i ovi pisci su pratili tradiciju Ideala kako bi svijet napravili boljim mjestom. Ovaj članak se bavi najvećim krizama XXI. stoljeća; jedna je kriza ekonomskog blagostanja, a druga gubitak ženskog principa. Ovi problemi su međusobno povezani, a Ikbal je mogao predvidjeti kako oba svijet vode u propast.

KLJUČNE RIJEČI: *Sokrat, poslanici, tradicija, čovječanstvo, potencijal, evolucija, Viljem Šekspir, Rumi, Kur’an, nepravda, kriza, XXI. stoljeće, ekonomska kriza, želja za posjedstvom, kapitalizam, Ikbalova ‘Ekonomija’, pripadanje, obrazovanje, produhovljenje, feminizma*

Sokratovska i poslanička tradicija je tradicija pripadanja. Pripadanje je čežnja. Čežnja je kapacitet ljudske svijesti da oslobodi samog sebe iz mreže trivijalnih stvari svakodnevnice.

To je ljudski potencijal koji tjera čovjeka da ostane usredsređen isključivo na suštinu postojanja, a to je produhovljenje. Produhovljenje je

proces evolucije. Društva, kao i pojedinci koji ne slijede ovaj princip, usamljena su, istrošena, mrtva. Predstavljaju teret Zemlji, a Zemlja će 'osloboditi' sebe tog 'tereta' bez obzira na 'velike' kvazikulture, geografije i historije na koje taj 'teret' polaže pravo.

Svi sljedbenici tradicije, bilo da je riječ, po mome mišljenju, o najfascinantnijem među piscima svijeta, Viljemu Šekspiru ili najinspirativnijem među čuvenim misliocima XX. stoljeća, Muhamedu Ikbalu, produhovljeni su ljudi.

Prikaz krajnjeg stadija individualne i društvene evolucije (produhovljenja) je jedina svrha njihovih djela. Oni daju glas potlačenim čija su prava na duhovni rast i razvoj otuđena okolnostima koje oblikuje politička, vjerska i kulturna elita određenog doba. Ta elita, kada zaživi u društvu, lišava pojedinca njegovih prava, i bez potpore principa produhovljenosti, pretvori se u teret koji pritiska Zemlju. To su upravo zločinitelji koje Kur'an opisuje kao one koji, kada im je zapovijeđeno da ne šire nepravdu, brane sebe tvrdeći da čine samo ono što je pošteno i korisno. Kur'an tvrdi da oni ne znaju, ali ipak su zločinitelji (izvor: Al-Baqarah).

Od Rumija do Tomasa Mura i od Šekspira do Ikbala, predmet nepravde ostaje isti. Ako šire sagledamo, od Upanishada i Dasteera do Kur'ana, od Sokrata i svih poslanika i ljudi iz njihove tradicije, nepravda je predstavljala najveću brigu u svijetu. Nepravda kao društvena ideja direktno je povezana sa sviješću o materijalnom bogatstvu i zloupotrebi vlasti. Čovječanstvo koje za pet hiljada godina nije uspjelo da riješi suštinski problem konačno mora obratiti pažnju na one čiji je iskren trud da izvedu čovječanstvo na pravi put uvijek bio nepriznat. Šekspir kaže da je čovjek 'uzor svim živim bićima', 'kako je nalik anđelu u shvatanju, kako neograničen sposobnostima', ali ipak kaže: 'Šta je meni ta kvintesencija prašine, za mene nema naslade u čovjeku' (Hamlet, scena II, prikaz II).

Sokratska i poslanička tradicija se bavi ovim problemom detaljno; rješenje nije tajna. Čovječanstvo mora odlučiti i krenuti stopama onih koji predstavljaju uzor tako što će poštovati suštinske principe života. Od Sokrata do posljednjeg poslanika i sve do sljedbenika njihove tradicije, želja za posjedovanjem materijalnih dobara i zloupotrebom moći odbačena je postavljanjem ličnih primjera. U Šekspirovoj tragediji *Kralj Lir*, kralj, u svojoj želji da postane izvorni čovjek, oslobađa sebe od svih dragocjenih stvari uzvikujući: 'Dalje, dalje od mene pozajmljene stvari!' Kralj se okreće publici i govori: 'Zablistajte sjajem čovjeka', što znači: 'Ugledajte se na mene, učite iz mog primjera, vi ponosni i ugledni ljudi. Osjetite što ne-

sretnici osjećaju, odbacite bogatstvo, (odreknite se nepotrebnih imanja)' (*Kralj Lir*, čin III, scena II).

Ikbalova misao je slična: 'Mera tareeq ameerī nahin faqeerī hai' – Bogatstvo nije u duhu moje tradicije, siromastvo jeste'. Ikbal je opširno pisao o temi materijalnog posjedstva i njegovom utjecaju na čovječanstvo.

Početkom XX. stoljeća ova pošast se širi nadaleko i naširoko kroz službene kanale kapitalističke i potrošačke ekonomije. Ljudi su ohrabrivani da imaju sve više i više imovine. Ikbal je znao da je život u suprotnosti sa principima Ideala prinuđen da propadne: 'Tumhaari tehzeeb apnay kha-njar de aap hi khudkashi kare gi – Civilizacija kojoj se priklanjaš osuđena je da na svoj život ruku digne.' Kroz svoju poeziju on ostaje fokusiran na stil života onih koji smatraju imovinu kao zemaljsku, prolaznu, nestalnu, bezvrijednu u poređenju sa vrijednošću načela kojima zrači Ideal te stoga nema razloga za tugu i žaljenje ukoliko se izgubi. Jedan od najmoćnijih primjera je *Siddik* (Vjerodostojni). To je pjesma koja slavi priliku kada je Abu Bakr Siddiq iznio cijelu svoju imovinu i bio je spreman pokloniti u svrhu pospješivanja pravih vrijednosti života. Kada ga je Poslanik upitao da li je osigurao imanje za svoju porodicu, jer je njegova dužnost priskrbiti za njih, on je odgovorio u završnom stihu pjesme:

*'Parwaanay ko hai shama, bulbul ko phool bas,
Siddiq ke liye hai khuda ka rasool bas.*

*Leptiru svijeća, slavuju ruža je smisao života;
Siddiqu isto tako – Božiji Poslanik je smisao života!*

U kontekstu evolucije Ideala, Ikbal predstavlja načelo ekonomije koja u osnovi nije kapitalistička. To je ekonomija u kojoj ne postoje kamatne stope, koje su u našem sistemu oslonac bankarstva i trgovine. To je ekonomija koju vode menadžeri i trgovci u skladu sa principom Ideala (posljednji poslanik i ljudi kao što je Abu Bakr).

U svojoj knjizi o ekonomiji, 'Iqtisadiyaat' (Ekonomija), Ikbal poziva vodeće nacije XX. stoljeća da vide ekonomiju u nekom drugom svjetlu, ne kao pohlepno tržište, već kao intelektualnu historiju, kao proces u kojem društveni, politički i duhovni ideali međusobno sudjeluju.

Kao rezultat toga, politički i duhovni vođa zajednice treba da bude osoba sposobna da shvati historijski kontekst ekonomskog, političkog i duhovnog života svoga doba. Vođa države bi trebao da poštuje principe koje je postavio Ideal u pogledu vođstva prije 1400 godina, da bude skroman i da nema želje i pohlepe za materijalnim bogatstvima.

Sasvim je logičan stav obespravljenih naroda da očekuju od svojih političkih lidera da ne uvećavaju svoju imovinu dok obavljaju funkciju šefa države. Također je logično očekivanje da vođe siromašnih država trebaju uvećati svoje dohotke samo za onoliko koliki je i nacionalni dohodak po glavi stanovništva. Skromnost je jedini odgovor na postojeće krize u ekonomiji XXI. stoljeća. Svijet mora da se vrati Idealu, ljudima sokratovske i poslaničke tradicije; stilu života ljudi koji su oslobođeni želja za materijalnim bogatstvom.

Kada skromnost postane priznato načelo, predstavljeno i projektovano od strane političke, vjerske i intelektualne elite – suština tradicija će se prenijeti i na narod. U tom trenutku, samo u tom trenutku, mudrost postaje nasljedstvo, a njezin blagoslov postaje nasljedan. U tom trenutku, lažni ideali koje je stvorio ego, a koji su simbolizirani kroz materijalna bogatstva i predstavljeni kroz zloupotrebu vlasti – nestaju. U tom trenutku sokratovska i poslanička tradicija postaju nasljedne. Ikbal kaže u svojoj knjizi – *Obnova vjerske misli u islamu*:

'the appreciative self lives in pure duration.....the life of the self consists in its movement from appreciation to efficiency, from intuition to intellect...thus the character of our conscious experience gives us a clue to the concept which reconciles the opposition of permanence and change, of time regarded as organic whole or eternity. If then we accept the guidance....conceive of the life of the all inclusive Ego on the analogy of the finite ego, the time is revealed as succession' (The Reconstruction of Religious Thought in Islam).

Ikbal kaže da, ako prihvatimo vođstvo, to vođstvo postaje ništa drugo do slijedenje Ideala u životu. Skromnost u smislu oslobađanja od ega je sredstvo da se prevaziđe kriza XXI. stoljeća.

Skromnost kao urođeni element karaktera čini žene prirodnim vođa-
ma ljudskih društava. Riječ 'skromnost' sveobuhvatno definiše slijedeće:

1. smjeran govor
2. skroman nastup
3. smjernost u društvenoj interakciji

Ovi elementi su dio izgradnje karaktera u svim religijama i svim starijim filozofijama. Ženstvenost sadrži sve ove elemente sa ujedno dodatnim elementom požrtvovanosti. Kao rezultat ovog četvrtog elementa, produhovljenost postaje najvažniji element ženstvenosti. Njegova veličina i važnost ogleđa se u majčinstvu. Svi su upoznati sa događajem

kada je saputnik prišao Poslaniku pitajući ga za savjet, koga teba najviše da poštuje. Poslanik je odgovorio da se majka treba najviše poštovati. Davput je postavio isto pitanje i Poslanik je odgovorio isto: 'Majku'. Kada je saputnik četvrti put postavio pitanje, odgovor je bio da se otac treba poštovati. Ovaj poznati hadis je dokaz uzvišene prirode žene nad muškarcem. Priroda Božije ljubavi ima odlike ženstvenosti. Ova produhovljenost rezultirala je konceptom časti koja se vezuje za žene. Od vremena starogrčkih filozofa preko tradicije poslanika, ova čast je slavljena kao pripadanje. Pripadanje je koncept suprotan konceptu vlasti; pripadanje je prirodna povezanost gdje je onaj koji pripada zaštićen poput blaga. U konceptu ove prirodne povezanosti, majka, sestra, kćerka, voljena osoba čine dio te prirodne povezanosti. Ljudski um i srce su uznemireni kada je ta veza pripadnosti dotaknuta. To je razlog zašto bijes i agresija neprijatelja rezultira u seksualnu agresiju. Ženstvenost je uvijek bila izazov za one koji se žele nje držati i za one koji je žele uništiti. Zlo koje vodi ka uništenju uvijek radi na slamanju koncepta ženstvenosti. Poznato je da su od iskona do danas žene uvijek bile žrtve ovog zla. Tokom historije uvijek je bilo muškaraca koji su kršili koncept pripadanja kao i onih koji su ga štitili. Međutim, kada su žene 'odlučile' svojevoljno da unište svoju ženstvenost, počela je kriza savremenog doba. Ikbalovo znatiželjno oko je moglo predvidjeti da će zapadna civilizacija uništiti najvažniji element čovječanstva.

Ikbal povezuje gubitak ženstvenosti sa ekonomskom krizom. Ta želja za posjedstvom novca i imanja je osnovni pokretač zapadnjačke žene da sama zaradi za život. Islam ohrabruje žene da učestvuju u socijalnoj nadgradnji, ali ih time ne uvjetuje. Poslanik je dao naredbu da je obrazovanje za žene neophodno. Ikbal u svojoj poeziji savjetuje indijskim muslimanima da ne staju na put unaprjeđenja žene. On vidi žene produhovljenim dijelom populacije. U svojoj pjesmi *Obrazovanje žene ('Krilo Džibrilovo')* on definiše obrazovanje kao naslijeđe žena, naslijeđe koje su žene dobile od kraljice Sabe, Asje, Merjem, Fatime, Rabije al-Basri i mnogih poput njih. Ikbal se protivi feminističkom pokretu XX. stoljeća kao što se protivio ekonomskim i političkim sistemima; ne vidi vrijednost obrazovanja žena na Zapadu koje ih lišava ženstvenosti. U pjesmi *Žena* on kaže:

*Tehzeeb-e-Farangi Hai Agar Marg-e-Umoomat
Hai Hazrat-e-Insan Ke Liye Iss Ka Samar Mout*

*Ako zapadna kultura ubije majčinski instinkt,
onda je za čovječanstvo ta kultura smrt.*

*Jis Ilm Ki Taseer Se Zan Hoti Hai Na-Zan
Kehte Hain Ussi Ilm Ko Arbab-e-Nazar Mout*

*Nauka koja otuđuje ženu od ženstvenosti
mudri vjeruju da predstavlja smrt.*

Ikbalova vizija ženstvenosti je identična onoj koju Ibn Arabi zagovara. Žene imaju kapacitet da budu halife; ovaj koncept se mora utisnuti u svijest današnje civilizacije; da je matrijarhalni sistem, sistem koji zagovaraju veliki ljudi od Ibn Arabija do Šekspira i od Tomasa Mura do Muhammeda Ikbala jedini mogući spas. Preporođenim poimanjem ženstvenosti kakvu je Ikbal zagovarao, ovaj svijet će moći iznjedruti način života koji se temelji na skromnosti i poniznosti. Ikbal, sljedbenik tradicije, i sâm je usvojio način života.

‘Bogatstvo nije u duhu moje tradicije, siromaštvo jeste.’

Ako ovaj put nije prihvaćen, onda je svijet osuđen na smrt,
a ‘handžar’ će čekati da uništi čovječanstvo u potpunosti.

LITERATURA

- The Holy Quran, translated by Martin Lings, Suhail Academy, Pakistan, 2011
- Complete Works, William Šekspir, Oxford, 2000
- Baang e Dara, M. Ikbal, Punjab University Press, 1989
- Complete Works, M. Ikbal, Ikbal Academy, Pakistan, 2002
- Iqtisadiyaat, M. Ikbal, Punjab University, Pakistan, 1962
- O Šekspirovim tragedijama, Shahab Yar Khan, Dobra Knjiga, Sarajevo, 2012

لب الغبار

الملخص

يهتم هذا البحث بالأزمة الاجتماعية التي تهرّ القرن الواحد والعشرين ويقصد أن يبرهن أن الفلاسفة، مثل إقبال، تنبؤوا بالأزمة الراهنة حتى في القرن الماضي. إن أزمة البشرية الشاملة، في العصر الحديث أو في الماضي، أصولها في مفهوم الظلم. والظلم له وجهان: الوجه الذي تم إلزامه من قبل المجتمع، والوجه الذي يلزمه لنفسه الفرد. هذا مفهوم قرآني يتواجد منذ القدم. كان الفلاسفة اليونانيون يتكلمون عن ذلك ويقترحون نفس الحل، مثلما كان يفعل جميع الأنبياء. فمن الرومي إلى شكسبير، ومن شكسبير إلى إقبال، كان الظلم موضوعاً مشتركاً وكان هؤلاء المؤلفون يتابعون تراث المثال الأعلى حتى يجعلوا العالم مكاناً أحسن مما كان. يهتم هذا البحث بأكثر أزمت القرن الواحد والعشرين، هما: أزمة الرخاء الاقتصادي وأزمة فقدان المبدأ النسائي. ترتبط هاتان القضيتان فيما بينهما، وكان بإمكان إقبال أن يتنبأ بأن كليهما تقودان العالم إلى الانهيار.

الكلمات الأساسية: سقراط، الأنبياء، التراث، البشرية، المقدر، النشوء والارتقاء، وليام شكسبير، إقبال، الرومي، القرآن الكريم، الظلم، الأزمة، القرن الواحد والعشرون، الأزمة الاقتصادية، الرغبة في الامتلاك، الرأسمالية، «الاقتصاد» لإقبال، الانتماء، التعليم، التنقيف، الأثوية

Dr. Shahab Yar Khan, Professor
Department of English, University of Sarajevo
Coordinator, Iqbal Chair, University of Sarajevo

QUINTESENCE OF DUST

SUMMARY

This article deals with the social crisis that has shaken the XXI century and aims to prove that philosophers, such as Iqbal, foretold today's crisis in the last century. Overall crisis of humanity, whether it is on today's age or past, has its roots in the concept of injustice. Injustice has two faces, one that is socially imposed and another that the individuals set to themselves. This is a Qur'anic concept that dates back to the ancient times. The ancient philosophers as well as all prophets talked about it and proposed the same solution. From Rumi to Shakespeare and from Shakespeare to Iqbal, this injustice is a common theme and these writers have followed the tradition of ideals to make the world a better place.

This paper addresses the greatest crisis of the XXI century; one is a crisis of economic welfare, and the second is the loss of the feminine principle. These problems are interconnected, and Iqbal was able to predict that both of them lead the world to destruction.

KEYWORDS: *Socrates, prophets, traditions, humanity, potential, evolution, William Shakespeare, Iqbal, Rumi, Qur'an, injustice, crisis, XXI century, the economic crisis, the desire for ownership, capitalism, 'Iqbal economy', belonging, education, spiritualisation, feminism*

Muhammad Suheyl Umar
Iqbalova akademija, Lahore

MIR, ODRŽIVOST I DRUGAČIJE VJERSKO

SAŽETAK

Ovaj rad bavi se problemom uspostave i funkcionalnosti multietničkih društava danas u svijetu i u tom svjetlu ulogom religije i duhovnosti u izgradnji demokratskih struktura i novih odnosa među ljudima koji pripadaju različitim kulturnim i religijskim tradicijama.

Autor primjećuje da savremeno sekularno društvo apriori zazire od svakog upletanja vjerskih zajednica, a pogotovo od islama i njegovih načela. On podsjeća da je najistaknutiji problem u 19. vijeku bio nacionalizam, koji je u 20. vijeku postao ideologija pošto su, u toku većeg dijela stoljeća, narodi bili ušančeni na suprotnim stranama ideoloških podjela i konflikta Hladnog rata. Međutim, sada kada je Hladni rat završen, a ideološki rat prestao, najveći problem koji se javlja u 21. vijeku jeste etnički konflikt.

Pošto su ti konflikti djelimično potaknuti vjerskim sukobima, autor pledira da našu pažnju usmjerimo na tu opasnost i učinimo sve što možemo da riješimo probleme ljudskog društva u tom kontekstu, tj., da bismo održali mir, moramo prihvatiti drugog i drugačijeg, u čemu religija, a posebno islam, igra značajnu ulogu.

KLJUČNE RIJEČI: *hinduizam, budizam, kršćanstvo, islam, judaizam, mir, održivost, religija, Hladni rat, konflikti, ideologija, azijski senzibilitet, Božiji poslanici*

Često susretan argument, koji se ponekad pretvara u svoju suprotnost, jeste da se stiče pogrešna slika dovođenjem religije ili duhovnosti kao nositelja uloga u raspravama o temama kao što su "izgradnja demokratskih struktura", obrisi "južnoazijskog senzibiliteta", kao i pitanja

“ljudskog funkcionisanja i društvene odgovornosti” i “novih odnosa među ljudima te prirode i proizvodnje održivog života”. Sa i bez islamske vjere, mnogi bi napravili takvu opservaciju, a sekularno razmišljanje, očito je, zazire od njega. Ako se, međutim, realna stvarnost uzme u obzir, to nas upozorava na drugačiju situaciju.

Mi po prvi put u historiji živimo u dobu multikulturalizma i neobično je važno da o vjeri razmišljamo u množini. Najistaknutiji problem sa kojim su se ljudi susreli u 19. vijeku bio je nacionalizam, a i u 20. vijeku on je postao ideologija pošto su, u toku većeg dijela stoljeća, narodi bili ušančeni na suprotnim stranama ideoloških podjela i konflikta Hladnog rata. Međutim, sada kada je Hladni rat završen, a ideološki rat prestao, najveći problem koji se javlja u 21. vijeku jeste etnički konflikt, a pošto su ti konflikti djelimično potaknuti vjerskim sukobima, važno je da našu pažnju usmjerimo na tu opasnost i učinimo sve što možemo da riješimo probleme ljudskog društva u tom kontekstu.

Ja bih ponudio nekoliko opservacija filozofske i teološke prirode u odnosu na realnu situaciju na terenu. Kao i srednjevjekovni muslimani, kršćani i tradicionalni hindusi, i ja smatram religiju isturenom rukom teologije i smatram da vjerske razmirice i različite forme društvenog ponašanja, očigledno, nemaju ništa zajedničko sa religijom, nego čak više liče na mondenski način kako muslimani, kršćani ili hindusi tretiraju svoje ženskinje. Štaviše, ja se ne slažem sa načinom na koji se odgovara na pogrešno upotrijebljene vjerske argumente i lošu logiku koju danas koriste hinduski, kršćanski i muslimanski ekstremisti. Najčešći odgovor pojedinaca, da bi se izvukli iz grozota u koje su zapali, jeste da to nije pravi islam, to nije pravi hinduizam ili kršćanstvo. Ali to vodi do odlaganja tog pitanja i okretanja pogleda od činjenice da spomenute grupe iz svih vjerskih zajednica ističu vjerske argumente da opravdaju svoje djelovanje, a konceptualni okviri i osnovne pretpostavke kroz koje oni operiraju, kako tvrde, zasnovani su na njihovim izvornim vjerskim knjigama. U ovom slučaju čovjek ne može sebe osloboditi odgovornosti prostim odricanjem od takve grupe. Čovjek mora problem postaviti pred određenu grupu, školu ili misao ili model interpretacije u svojoj zajednici i pokušati uvjeriti ih da se pogledaju u vlastitom ogledalu.¹

¹ Za islamsku kuću vjere, i moje vlastite tradicije mudrosti, ja sam to učinio zasebno u jednoj mojoj kratkoj studiji. Vidi, Muhammad Suheyl Umar, *In the Wake of 11th September, Perspectives on Settled Convictions – Changes and Challenges*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2005.

Sve donedavno većina pisaca izbjegavala je religiju za svoje buduće scenarije. Danas projekcija jedne sasvim sekularne budućnosti izgleda manje uvjerljiva. Pomak u percepciji može imati različite razloge, ali čovjek može tvrditi da ovakva percepcija samo hvata korak sa realnošću zasjenjenom ekspanzijom komunizma ranije, u 20. Vijeku, i utjecajem, posebno na medije i obrazovanje, prilično sekularizovane na Zapadu obrazovane elite tokom cijelog perioda. Vjerovatno između četiri i pet milijardi od preko šest milijardi ljudi na svijetu imaju direktne veze sa religijom danas, i nema izgleda da će se ova slika značajno promijeniti tokom 21. vijeka. Tako ćemo svi mi koji sada živimo ozbiljno računati na religije kao faktore oblikovanja našeg svijeta, nabolje ili nagore, posebno kad ne postoji široko rasprostranjeno uvjerenje da “sekularni projekat” može adekvatno djelovati u bilo kojoj društvenoj zajednici u oblastima kao što su lični i porodični život, etika, politika, zdravstvo, čovjekova sredina, građanska i internacionalna odgovornost.

Karen Armstrong bila je u pravu kad je primijetila da je “sredinom 20. vijeka bilo uvriježeno generalno mišljenje da će sekularizam biti dolazeća ideologija i onda religija nikada više neće igrati glavnu ulogu u javnom životu. Pa, svi mi smo to pogrešno shvatili”.² Ovo ne znači da sada imamo čisto religiozni svijet kojim se bavimo; *to je prije jedan simultani religiozni i sekularni kompleks pitanja*. Postoje važna pitanja među religijama; ali postoje i problemi koji se prepleću među religijama i različite forme sekularnog razumijevanja.

Ovdje bi bilo pametno osvrnuti se na načine na koje su takvi odnosi tretirani u nedavnoj prošlosti osvrćući se na tri glavna “uporišta” izdvojena za ovu priliku, naime britansko, francusko i američko. Osvrćući se na ove “utvrde”, ja ću citirati dr. Davida Forda sa Fakulteta za religijske studije u Kembridžu:

“Na jednoj od sesija *Klintonove globalne inicijative* u sekciji pod naslovom “Vjerski i etnički sukobi” bio je panel sa po jednim Englezom, Francuzom i Amerikancem. Dok su diskutovali o religiji i politici, Francuz je odbijao svaku sugestiju da religiju treba ozbiljno shvatiti unutar političke sfere: problemi su uglavnom vezani za ekonomske uzroke i on je bio siguran da, ako bi se siromaštvo uspješno suzbilo, nemiri u francuskim gradovima bi prestali. Ame-

² Karen Armstrong, Lecture “The Role of Religion in the New Millennium”, (Predavanje: Uloga religije u novom mileniju.) Singapore, 18 June 2007.

rikanac (koji je također bio musliman) insistirao je da bi religija trebala dati svoj doprinos javnom diskursu, ali i da je dobra stvar što je u Americi crkva odvojena od države. Englez je bio John Battle (Džon Betl, specijalni savjetnik za vjere premijera Tonija Blera), i pričao je priče o njegovom ličnom angažmanu u vjerskim zajednicama u svojoj izbornoj bazi u Lidsu. On je evocirao probleme u jednom kompleksnom naselju u kome su vjerska tijela smatrana nepristranim i pouzdanim sa kojima su vladina i druga građanska tijela stalno bila u komunikaciji i dogovorima, a čiji su identiteti bili potvrđeni od strane vjerskih škola koje je Vlada pomagala. Činilo se kao da svaki od njih predstavljao poredak svoje nacije koji se razvijao stoljećima. Donijeti sudove o tako kompleksnim problemima gdje je svaki od njih "riješen" u specijalnim okolnostima, jeste opasan posao, ali ja ću rizikovati da ih rezimiram".³

Ja mislim da je u sadašnjoj situaciji u svijetu francuska sekularistička solucija najmanje zadovoljavajuća⁴ jer njeno praktično isključenje religije iz društvenog djelovanja (uključujući i državne škole i univerzitete) je, ustvari, uspostavljanje državne ideologije koja nije neutralna u odnosu prema religiji nego je sumnjičava, kritizerska i neprijateljska. Ona ne odgovara savremenom svijetu koji je istovremeno i sekularan i religiozan.

Američka razdvojenost crkve i države mnogo benignija u odnosu na religiju, a, ustvari, religija igra glavnu ulogu u američkoj politici. Ali postoje i tendencije koje pokušavaju da stvore neutralni javni prostor, gdje bi bilo sasvim legitimno eksplicitno se pozivati na religijske izvore. Ovaj 'najmanji zajednički sadržalac' javne scene⁵ pojačano je kritikovan od strane sekularnih mislilaca kao što je Jeffrey Stout⁶ sa Princeton univerziteta, koji to vidi kao osiromašenje javnog života. Obje tradicije, i religijska i sekularna, trebalo bi, svaka na svoj način, da doprinose javnoj debati, a ne da se čitav diskurs reducira na najmanji zajednički sadržilac.

³ David F. Ford, "God and Our Public Life: A Scriptural Wisdom", (Bog i naš javni život: Mudrost Knjige), The Ebor Lectures, 2006–07, York St John University.

⁴ Iako je to, kao i ostalo, razumljivo u povijesnom smislu – rješavanje epohalnih, često krvavih sukoba između Francuske revolucije i katoličanstva...

⁵ Izraženo je, napr., u zabrani službenoga priznanja bilo kakvih pojedinih vjerskih simbola, praznika ili običaja i odbijanju dozvole državnim školama da predaju vjeronauku ili državnim univerzitetima studij teologije, kao i vjerske studije.

⁶ Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, (*Demokratija i tradicija*) Princeton University Press, Princeton 2004.

To je ono što se, ustvari, u najboljem vidu događa u Britaniji. Kroz njevu historiju, religija je uvijek bila involvirana u njen javni život, ponakad kontraverzno, obično pružajući otpor onima krugovima koji su imali više simpatija za sekularističke, često ateističke, ideologije i onima koji bi rado prihvatili francuski način organizacije javnog života. Britanija se također malo bavila komparativnim proučavanjem relativne alijenacije etničkih manjina izvan glavnih religija. Općenito govoreći, Britanija ima uvjete za pionirski rad na oblikovanju religijske i sekularne društvene zajednice koja ima uporište unutar obje tradicije za miran suživot i zajedničko djelovanje. Oni imaju čitav niz vjerskih zajednica u društvu koje je također iskusilo intenzivnu sekularizaciju. Britanski poredak *djeluje unutar nečega što se može nazvati minimalnim sekularnim i religijskim okvirom koji osigurava zajednički javni prostor*. On se oblikuje već stoljećima i još je otvoren za nova dogovaranja. Okvir je minamalan, on ne nameće ni pojedine religijske niti sekularne solucije, već radije živi sa postojećim načinom dogovaranja, a ne sa fiksim pravilima i principima. On tako pomaže da se stvori zajednički javni prostor sa mogućnošću zajedničkih diskusija, dijaloga, obrazovanja, promišljanja i saradnje – nasuprot francuskim nastojanjima da se stvori prostor za striktno sekularnu publiku i američkoj tendenciji ka neutralnom javnom prostoru. Zbog svih praktičnih ciljev, ova konstantna postojeća dogovaranja čine britanski poredak malo boljim od drugih, jer on oscilira između sekularnog pluralizma i religijskog ekskluzivizma.

Cilj prethodnog osvrtu na spomenute “poretke” je bio da ukaže da nema općeg uvjerenja da “sekularni projekat” može adekvatno odgovoriti na pitanja iz oblasti porodičnog života, etike i politike, zdravlja i čovjekove okoline, građanske i internacionalne odgovornosti. Pa, gdje, onda, naći mudrost koja nam je potrebna da u kontekstu Južne Azije oblikujemo društvenu zajednicu u 21. vijeku? Južnoazijska situacija je prilično drugačija. Govoreći o Pakistanu, vidimo da on smatra islamsku tradiciju svojim rezervoarom mudrosti, a vjerska tijela smatraju se glavnim čuvarima njegovog društvenog poretka. Međutim, nivo razvoja društvenih odnosa koji je Pakistan postigao ili pokušava da postigne nije ni u kom slučaju oslobođen borbe između sekularnog pluralizma i religijskog ekskluzivizma. Jedna neumjesna i brzopleta primjedba se u vezi s tim često čuje u kojoj, možda, ima i malo istine, naime da u Pakistanu ima više religije nego što je potrebno. Ako Francuzi imaju sekularni, Amerikanci neutralni a Britanci zajednički javni prostor, Pakistan se izgleda kreće u pravcu javnog prostora

ra okupiranog religijom. I ne samo to, o njemu se konstantno i iznova pregovara sa svim mogućim suprotnostima. Bilo je vremena, ne tako davno, kada je bilo sasvim malo "ultraša" koji su se doimali kao sićušna bradavica na licu svijeta u pokušaju revitalizacije islama. Nažalost, više ne možemo uživati u takvom luksuzu da ih ignorišemo. Ekstermizam se raširio, a srednji put se povlači, dislociran je i zbunjen. Ovo sužavanje srednjeg puta, umjerenosti koju je Božiji Poslanik zagovarao i živio, ubrzano je na sramotu koju ekstremisti nanose ne samo sebi, nego i svim muslimanima Svijeta. Islamska duhovnost koja je snažno utjecala na društveni, kulturni i intelektualni život islamskog društva kroz vijekove i tradicionalno bila zaštitnik i čuvar islama protiv svjetovnosti i doslovnog shvatanja Teksta, također je iskusila korozivne efekte ekstremizma. Kasnije ćemo se vratiti ovom pitanju, ali prije toga dozvolite mi da ukažem na krajnji rezultat ovog problema, a on glasi:

Teološki stav je stanovište u odnosu na pitanje religije i kulture nekog Drugog, koji određuje sve ostalo što slijedi: izgled, ponašanje, stavove, djelokrug rada, odnose itd. Osim toga, ne radi se samo o međureligijskom odnosu; postoje tu mnogo dublje implikacije unutarvjerskih dijaloga i odnosa. One na kraju mogu potpiriti vatru unutar svoje zajednice kao što smo vidjeli u Pakistanu u slučaju islamske zajednice, a ako se osvrnemo na podatke koje dijelim sa svojim kršćanskim i hindu prijateljima, vidjet ćemo da je i tamo narušena unutrašnja koherencija pakistanske kršćanske zajednice kao i hindu senzibiliteta. Od čovjeka koji nema duboko usađen osjećaj poštovanja za tu "Božanski određenu različitost" i nema tolerancije prema vjerski i kulturno Drugačijem, prirodno je očekivati da reagira u sličnom maniru kad naiđe na disidentske glasove, različite intrpretacije ili raznolikost mišljenja i u svojoj zajednici.

Izazov je veliki: kako pronaći treći put između sekularnog pluralizma i religijskog ekskluzivizma i kako artikulirati jedan teološko/konceptualni pristup prema Drugome; kako to učiniti a da ne ugrozimo integritet našeg vjerskog samoopredjeljenja, a učiniti tako da ojačamo i obogatimo sve dosadašnje pokušaje da se uspostavi otvorenost, tolerancija, uzajamno poštovanje i plodonosan dijalog između vjernika u svijetu religijske pluralnosti.

Po mom mišljenju, ta je perspektiva odgojena i napajana na vrelima islamske duhovnosti koja nam omogućava da poštujemo norme islama, ali nikako na štetu našeg univerzalizma, a jedino je istinski univerzalizam snaga koja može generirati jednu "trenscententno naređenu toleranciju" koja sa sobom nosi neke sankcije Božanskog otkrovenja. To je ona vrsta

tolerancije koja ne proizlazi iz sentimentalne želje za mirnim odnosima među članovima različitih religija, ili različitih pogleda unutar iste religije, nego ona koja je duboko ukorijenjena u priznanju, poštovanju i svetosti koja leži u srži svih vjera i mudrih tradicija, svih Bogom datih religija. Po mom mišljenju, univerzalizam koji ne uključuje partikularizam je sam po sebi partikularan i ekskluzivistički: on isključuje ekskluzivizam. Univerzalistička perspektiva bazirana na sufijskoj hermeneutici nudi treći put između sekularnog pluralizma i vjerskog ekskluzivizma.

Međutim, slučaj je, nažalost, a to se odnosi na većinu naših foruma, da veliki broj onih koji učestvuju u dijalozima u ime muslimana, kršćana i hindusa nisu shvaćeni kao prestavnici vodećih struja muslimanskog, kršćanskog i hindu mišljenja. Oni koji su u dijalogu su u jednom smislu u kojem ne bi trebalo da budu, pošto već respektuju poglede drugih i drugačijih; a oni koji ostaju izvan dijaloga zbog sumnje ili ignorancije su oni koji najviše treba da se otvore i poštuju druge. Glavni nedostatak mnogih dobronamjernih pokušaja da se prezentira efektivan "pristup" ili "perspektiva" vjerskog dijaloga jeste neuspjeh da se uspješno povežu sa onima koje treba uvjeriti u opravdanost argumentacije, tj. sa onima kojima se čini da su kanoni islama, hinduizma i kršćanstva u opasnosti od strane pluralizma ili univerzalizma.

Svaka od ove tri abrahamske tradicije i ne-semitske civilizacije imaju svoje, različite pa ipak slične načine davanje prioriteta Bogu, blagosloveni ili poštujući ime Boga, poštujući misteriju Božije aktivne i svete prisutnosti među nama. Ovi tekstovi su najviše oslobađajući kada se čitaju u ime Boga i Božijih ciljeva, iako se mi razlikujemo po tome kako treba identifikovati Boga.

Ovo je od izvanredne važnosti za javni život. Svaka od mudrih tradicija svijeta ili svjetskih religija ukazuje na idolatriju kao na najradikalniju izvitoperenost i pokvarenost ljudskog života. Davanje konačnog statusa, časti i prioriteta bilo čemu ili kome što nije Bog – pa bila to rasa, nacija, lider, ideal, rod, ideologija, nauka, ekonomski sistem ili, čak, sveukupnost bitka – usmjerava ogromnu energiju religije vrlo često ka uništavajućim efektima. Najpodmukliji i najlukaviji oblici idolatrije su eksplicitno vjerski iskrivljeni načini identifikacije Boga ili pokušaja da se On (zlo)upotrijebi za svoje ciljeve. Jedini pouzdan način da se suprotstavimo takvim idolatrijama jeste neprestano traženje Boga izvan naših konstrukcija, biti otvoren za korekcije, izazove i kritike i održavati praksu molitve, jednostavnog života, učenja i diskusija koje omogućavaju da istina bude prepoznata i priznata.

Šta bi moglo biti zdravije i korisnije za svaku od ovih mudrih tradicija ako ne doprinos gore navedenom kroz zajedničko proučavanje svetih Knjiga. Šta bi moglo biti zdravije za naš javni život nego da građani unutar ovih vjera budu sposobni i spremni da dijele svoju mudrost i zajedno izgrađuju puteve vjerujuće, ne idolatrijske, zajednice i zajedničkog dobra?

Iqbal, mudrac i pjesnik-filozof, pjevao je u svome magnum opusu, *Džavid nama* (Hodočašću vječnosti):⁷

کافر و مومن ہمہ خلق خداست
باخبر شو از مقام آدمی
می شود بر کافر و مومن شفیق

حرف بد برب آوردن خطا است
آدمیت احترام آدمی
بند عشق از خدا گیرد طریق

*Ukaljati jezik lošim govorom je grijeh;
Nevjernik i vjernik su slična Božija stvorenja.
Čovječanstvo, ljudski respekt za ljudsku stvarnost:
Budi svjestan situacije čovječanstva!*

...

*Rob ljubavi koji svoj put traži od Boga
Postaje voljeni prijatelj obojici
I nevjerniku i vjerniku.*

To što nas sprječava da postanemo “voljeni prijatelj obojici i nevjerniku i vjerniku” ima svoje korijene u pogledu na svijet: da je naše doba došlo u fazu prihvatanja i da mu je potreban brzi pregled toka naše intelektualne historije sa osvrtom na pitanje religioznosti Drugog. Taj stav se manifestovao u drugačijem obliku nakon dolaska modernog doba kada se zapadnjačka kulturna imaginacija promijenila nakon susreta sa ogromnom raznolikošću kulturnog svijeta koji se prvi put pojavio u doba otkrića. To okretanje prema sebi dovelo je do pojave svakovrsne imaginarne stvarnosti i bilo je odgovorno za povlačenje zapadnjačkih mislilaca prosvjetiteljstva iz zakovitlanog svijeta kulturnih vrijednosti u jedan potpuno imaginarni svijet “objektivnih” oblika znanja.⁸ To je bio specifičan

⁷ Muhammad Iqbal, *Javid Namah*, in *Kulliyat-i-Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, p. 673.

⁸ Oni koji su zainteresirani za proučavanje neke od kritika koje imamo na umu može početi pregledom knjiga koje navodi Lawrence E. Sullivan u svojoj studiji *Icanchus Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions (Orijentacija na značenju u južnoameričkim religijama)* (New York: Macmillan, 1988), pp 884-85. U pasusu koji

moderni fenomen, jer se, za vrijeme srednjega vijeka, uprkos otvorenim konfliktima, čak i dugotrajnim ratovima, intelektualna razmjena nastavljala na jednom dubljem i značenjski višem nivou.

Od 18. vijeka pojavilo se mišljenje koje je smatralo da, ako je religija istina, zašto onda postoje hinduizam, budizam, kršćanstvo, islam, judaizam i druge religije sa različitim porukama. Prema ovome mišljenju, mnoštvo religija je dokaz da su sve religije pogrešne. "Mnogobrojnost sakralnih formi se uzima kao razlog za odbijanje svih sakralnih oblika." Zabluda ovog argumenta leži u tome što on identifikuje izraz Svetog unutar pojedinog vjerskog univerzuma sa konačnom stvarnošću, a pošto postoje drugi izrazi Apsolutne stvarnosti u drugim vjerskim univerzumima, propagatori ovog mišljenja zauzeli su stav da poriču Apsolutnu stvarnost i da tvrde kako ne postoji Sveto kao takvo. Istina u ovom slučaju, suprotno njihovom stavu, jeste da baš to mnoštvo sakralnih formi u različitim religijama, daleko od negacije svetosti stvari, samo potvrđuje bogatstvo Izvora svega svetog, neograničenu kreativnost Božanskog porijekla svih sakralnih formi.

U ovom kontekstu na um mi padaju zapažanja Frithjofa Schuona, metafizičara 20. vijeka. Suočen s činjenicom da postoje različite religije koje očigledno isključuju jedna drugu, većina ljudi misli da je jedna religija prava, a da su sve ostale pogrešne; drugi, pak, zaključuju da su sve religije pogrešne.

se odnosi na zapadnjačke percepcije islama on kaže: "Jedna od velikih hrđavih usluga našem razumijevanju južnoameričkih religija [pročitati: islam] je percepcija plemenskih naroda [čitaj: muslimani] kao ropski posvećenih nepromjenljivom redu objavljenom u slikama mita i neupitno i neizmijenjeno prenošenih s jedne generacije na drugu.

Ovaj stav prati procjenu 'mita' kao banalne i besmislene pripovijesti Plemenski narodi (koji predstavljaju 'arhaični' način razmišljanja) djetinjasto se drže svojih mitova infantilnim fantazijama, dok zreli savremenici odbacuju mitove s prolaskom 'historijskog trenutka', na ulazu u 'moderno doba'. Bilo bi fascinantno proučavati ova i druga od ponuđenih opravdanja za izbjegavanje ozbiljnog susreta s realnošću mita [čitaj: islamske misli] i simboličke radnje... To, međutim, nije mjesto za privođenje historije 'modernim' idejama mita i religije. Dovoljno je ukazati da se zapadnjačka kulturna imaginacija okrenula kad je naišla na zadivljujući spektar kulturnih svjetova koji su se pojavili po prvi put u doba otkrića. Nesumnjivo je da je to okretanje sebi izazvalo pojavljivanje svih vrsta imaginarne stvarnosti. Prosvjetljenje, povlačenje zapadnjačkih mislilaca od uzavrelog svijeta kulturnih vrijednosti u posve imaginarnom svijetu "objektivnih" oblika znanja i njegov intelektualni slijed skovao je novu simboličku valutu. Ovi pojmovi donijeli su nova značenja i nove samodefinicije zapadnoj kulturi: 'svijest/nesvijest', 'primitivni / civilizirani', 'etika/mores', 'zakon/običaj', 'kritička ili reflektirajuća misao/akcija".

“To je kao kad bi”, kao što je Schuon primijetio, “suočeni sa otkrićem drugih solarnih sistema, neki ustvrdili da postoji samo jedno Sunce, ovo naše, dok bi drugi, vidjevši da naše Sunce nije jedino, poricali da je to Sunce i zaključili da Sunce uopće ne postoji...”⁹ Azijski senzibilitet nudi treću mogućnost: da su sve religije prave, ne u svome dogmatskom ekskluzivizmu, već u njihovom sveopćem i jednodušnom unutrašnjem značenju, koje koincidira sa čistom metafizikom označavajući sveukupnost praiskonskih i univerzalnih istina – i stoga metafizičkih aksioma – čija formulacija ne pripada ni jednom posebnom sistemu.” Slično tome, čovjek može govoriti o *religio perennis*, “označavajući ovim terminom suštinu svake religije, tj, suštinu svakog oblika vjerovanja, svakog oblika molitve i svakog sistema moralnosti upravo onako kako je *Sophia perennis* suština svih dogmi i svih izraza mudrosti.” U vezi sa *religio perennis*, shaykh al-Akbar Ibn ‘Arabi piše:

Sve objavljene religije [*sharāi*] su svjetlost. Među svim ovim religijama, islamska religija je kao svjetlost Sunca među svjetlostima zvijezda. Kada se Sunce pojavi, njihova svjetlost postaje nevidljiva i uključi se u svjetlost Sunca. To skrivanje njihove svjetlosti je kao stavljanje izvan snage drugih objavljenih religija koje nastaje istovremeno i kroz objavu nove religije poslaniku Muhammedu. Pa ipak, one stvarno postoje, kao što postoji i svjetlost zvijezda. Ovo objašnjava zašto se od muslimana traži da u svojoj sveobuhvatnoj religiji vjeruju u istinu svih Božijih poslanika svih objavljenih religija. One nisu anulirane [*bātil*] uključenjem (u posljednju Objavu) – što je mišljenje neznalica.¹⁰

⁹ Frithjof Schuon, “De l’ Alliance”, *Etide Traditionnelles*, Paris, Juni 1940. Analogija Sunca i zvijezda se također susreće u djelima najvećih autoriteta islamske tradicije, npr: kod šejha Ibn ‘Arabija i Rumija. Imajući u vidu činjenicu da Kur’an nikada ne kritikuje vjerovjesničke poruke kao takve, iako često osuđuje nespornazume ili iskrivljivanja od strane onih koji slijede Božije poslanike, čovjek primjećuje da šejh Ibn ‘Arabi ponekad kritikuje određene poremećaje ili nerazumijevanje kur’anske poruke, ali on ne izvlači zaključak koji su mnogi muslimani izvukli – da su dolaskom islama ukinute (*naskh*) ranije objavljene religije. Umjesto toga, on kaže da je islam poput Sunca, a druge religije poput zvijezda. Baš kao što zvijezde ostaju kad Sunce izlazi, tako su i ostale religije ostale nakon pojave islama. Čovjek može dodati nešto što bi možda i Ibn ‘Arabi također prihvatio: ono što izgleda kao Sunce iz jedne tačke gledišta može se vidjeti i kao zvijezda, ali iz druge tačke gledišta.

¹⁰ Ibn ‘Arabi, *Al-Futūhāt al-Makkiyya*, (sv. III, str. 153, redak 12), Dar, Sādir, Beirut, n.d. U tom kontekstu čovjek često nailazi na tvrdnje o uzvišenosti. Da bi se održala uzvišenost Kur’ana i superiornost Muhammeda nad svim drugim poslanicima, ne mora se poricati univerzalna valjanost Objave niti nužnost njene pojave u partikulariziranim izrazima.

Bilo kako bilo, dok zagovaramo vjerovanje u univerzalnu Istinu, mi ne želimo da počinimo grešku izvođenja zaključka da čovjek može ignorirati ili odbaciti vanjske razlike u religijama i da se fokusiramo samo na njihove unutrašnje sličnosti. Mi odbacujemo ovakve primjedbe i umjesto toga pokazujemo da su vanjske različitosti oblika među religijama potrebne i da su Božanske. "Različitost među religijama nije samo posljedica ljudskog neshvatanja, ona postoji i u Objavi, dakle, u Božankoj volji, i zato postoji razlika između egzoterizma i ezoterizma različitih dogmi koje su suprotstavljene jedna drugoj ne samo u svijesti teologa, već – i *a priori* – u svetim Spisima; pa ipak, Bog, objavljujući ove Spise, daje istovremeno ključeve za razumijevanje njihove naglašene jedinstvenosti. Kad bi svi ljudi bili metafizičari i ljudi koji razmišljaju o vjeri i Bogu, sama Objava bi, možda, bila dovoljna; ali pošto to nije slučaj, onda Apsolutni mora Objaviti Sebe na različite načine, a sa metafizičkih tačaka gledišta iz kojih se ove Objave deriviraju – prema različitim objašnjenjima i različitim duhovnim temperamentima – one moraju biti suprotstavljene na nivou oblika, kao što su geometrijske figure suprotne jedna drugoj sve dotle dok čovjek ne shvati njihovu prostornu i simboličku homogenost."¹¹

Svaka religija je manifestacija Jedne Vrhovne Stvarnosti. Svaka religija je potpuno zavisna od Božanske Riječi, koja Se(be) može manifestovati ili kao Knjiga ili kao Čovjek. U kršćanstvu, to je riječ Krist, a Novi zavjet nije Objava nego samo jedna inspirativna sveta historija života i učenja jednog Riječju sazdanog Čovjeka, dok se judaizam i islam baziraju na Riječju sazdanom Knjizi. Osnov judaizma je Pentateuch (Petoknjžje) prvih pet knjiga Starog zavjeta koje su objavljene Musau, zajedno sa Psalmima koji su objavljeni Davudu; osnova islama je Kur'an koji je objavljen Muhammedu. U antičkim religijama od kojih hinduizam ostaje jedini potpuno preživjeli primjer, bilo je mjesta za obje ove Božanske manifestacije: Vede si Riječju sačinjena Knjiga, a inkarnacija Višne je Riječju sačinjen Čovjek. Mora se, međutim, jasno shvatiti da se u religijama Knjige poslanik kome je Knjiga objavljena mora podići na najviši nivo svetosti, što znači da neke od njegovih riječi proističu sa nivoa Božanske Riječi, čak ako struktura te religije ne dozvoljava da on bude obožavan. Zbog toga je moguće da svaki Božiji poslanik donese neku odredbu koja se može shvatiti isto kao i Kristove riječi "Niko ne može prići Ocu osim preko mene"; a u islamu postoji haid pripisan Muhammedu pejgambe-

¹¹ Frithjof Schuon, "Letter", u *Light on the Ancient Worlds*, (Svjetlost antičkih svjetova) World Wisdom Books, Bloomington, Indiana, 2004.

ru koji kaže da niko ne može prići Bogu ako se prije toga nije susreo sa njime.¹² Mi smo tako u mogućnosti da simbolično pričamo o Riječi kao o mnogostrano izbrušenom dragom kamenu.

Jedna od nedavnih publikacija¹³ o pitanju vjerski drugog i drugačijeg nosi podnaslov: “*Ka muslimanskoj teologiji drugih religija u post-poslaničkom dobu*” koja podvlači važnost jednog drugog osnovnog unutrašnjeg sagledavanja i perspektive koje mi ovdje tretiramo. Mi smo svjesni činjenice da se vjerskoj tvrdnji o unikatnoj efikasnosti mora dati status poluistine jer, ustvari, u ogromnom broju slučajeva, ne postoji alternativni izbor. “U prošlosti bi za jednu religiju bilo isto bezuspješno oslanjati se na vrijednosti i efikasnost druge religije kao kad bi ljudima koji se dave u vodi objavili da se spasilački čamac nalazi samo pet milja daleko od njih.”¹⁴ Prema njihovim shvatanjima, u “post-Poslaničkom dobu” stvari su drugačije. “Jer za one koji se suoče licem u lice sa osnivačem nove religije, nedostatak alternativnog izbora biva prihvaćen kao konačna vrijednost koja odgovara konačnoj uzvišenosti Božijeg poslanika lično. Štaviše, na samom početku, za vrijeme svojih kratkih trenutaka “konačnosti”, religijske dogme uglavnom bivaju formulisane, ali sa prolaskom vremena, pojavi se potreba određenog nivelisanja između novih i manje novih, tako da one manje nove mogu imati specijalne zahtjeve za neke ljude.”¹⁵ Ovo nije mjesto za tretiranje implikacija – konceptualnih, teoloških kao i prkličnih i zakonskih – “nivelacija”, ali osjećali smo potrebu da se zbog njihove važnosti ovdje bar spomenu.

(If we look at the two major houses of faith that share the mutual public space in Pakistan, that is, Islam and Christianity, and try to find the fault line that hampers the path of Peaceful Coexistence with reference to the two communities it could be described, in

¹² Štaviše, sveti Toma Akvinski kaže u svojoj *Summa Theologia* da činjenica da se Božansko biće već očitivalo u jednoj ljudskoj prirodi ne sprječava Ga da se pojavi i nekoj drugoj ljudskoj prirodi. Istina je da Kristove riječi čine središnjicu kršćanstva, dok se za ekvivalent izreka poslanika Muhameda ne može reći da zauzimaju isto mjesto u islamu. Nismo, međutim, ovo rekli da bismo istakli razlike između jedne i druge religije, već da ih identifikujemo jednu drugom. Obje su izrazi istine da ne postoji drugi put do Boga osim preko Njegove riječi. Ne postoji, dakle, problem protivrječja između ovih dviju religija.

¹³ M. S. Umar, (Ur.) *The Religious Other – Towards a Muslim Theology of Other Religions in a Post-Prophetic Age* (Vjerski Drugi – Ka muslimanskoj teologiji drugih religija u post-poslaničkom dobu), Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2009.

¹⁴ V. Martin Lings, “With all Thy Mind”, u antologiji, str. 7.

¹⁵ V. *In the Wake of 11th September* (U osvit 11. septembra), op. cit., str. 10.

*theological terms, as follows. In the case of Islam it is **Misplaced Absolutes and Supersessionism** and in the case of Christianity it is a monopolizing claim on the Divine Mercy through the notion of the One and Only, Unique Saviour. Both lead to religious exclusivism. Islamic **Supersessionism**, taking its point of departure in an apparently “benign Inclusivism”, ends up in exclusivism by interpreting the inclusivist verses of the Qur’an in an exclusivist manner. The monopolizing claim of Christianity arrives at the same end as it classes Hinduism/Buddhism as “paganism”, Judaism as a superseded religion and Islam as a pseudo religion.)*

Ako pogledamo dvije glavne vjerske zajednice koje dijele zajednički javni prostor u Pakistanu, islam i kršćanstvo, i pokušamo pronaći pogrešnu liniju koja presijeca put mirne koegzistencije između te dvije zajednice, ona se može opisati kao što slijedi. U slučaju islama, to je pogrešno shvaćeno savršenstvo apsolutnih normi (**Misplaced Absolutes** i **Supersessionism**), a u slučaju kršćanstva, to je monopolizirana tvrdnja o Božanskoj samilosti kroz pojam Jedan i Jedini, Isus Spasitelj. Oba stanovišta vode ka ekskluzivizmu. Islamski **Supersessionism**, polazeći od očigledno “benignog inkluzivizma” završava u ekskluzivizmu interperetirajući inkluzivističke kur’anske ajete u ekskluzivističkom maniru. Monopolizirajuća tvrdnja kršćanstva također stiže do ekskluzivizma jer klasificira budizam i hinduizam kao “paganstvo”, judaizam kao prevaziđenu i dokinutu religiju, a Islam kao pseudoreligiju.

Već hiljadama godina čovječanstvo je izdijeljeno u nekoliko grana koje sačinjavaju tako mnogo društava manje ili više zatvorenih u njima samima; postojanje tako različitih i originalnih duhovnih sadržaja proizvodi različite refleksije na jednu Istinu. Ekskluzivistička tvrdnja tako izgleda suprotna prirodi stvari. Slijedeća opservacija Frithjofa Schuona, izvanredno sumira ovu tezu:¹⁶ ...etnička raznolikost čovječanstva i geografska prostranstva planete Zemlje čine visoko nemogućim da se na zemlji stvori jedna unikatna religija za sve ljude svijeta, nego, naprotiv, izrazito od-

¹⁶ “Da ne spominjem antinomije između tih tvrdnji i nužno relativnoga karaktera svake vjerske mitologije, samo čista metafizika i čista molitva su apsolutne i stoga univerzalne. Što se tiče ‘mitologije’, ona je – osim svoga unutarnjeg sadržaja istine i djelotvornosti – neophodna za omogućavanje da metafizička i bitna istina ‘dobiju uporište’ “u tom i tom ljudskom kolektivitetu.” Frithjof Schuon, “Diversity of Revelation” (Raznolikost Objave”, u M.S.Umar, (ur.) *The Religious Other – Towards a Muslim Theology of Other Religions in a Post-Prophetic Age*, (Vjerski Drugi – Ka muslimanskoj teologiji drugih religija u post-poslaničkom dobu), Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2009, str. 1-6.

govaraju – u najmanju ruku – potrebi stvaranja mnoštva religija; drugim riječima, ideja o jednoj religiji ne umanjuje kontradikciju ako čovjek ima na umu religijske tvrdnje o konačnosti i univerzalnosti, s jedne strane, a psihološke i fizičke nemogućnosti njihove realizacije, s druge strane.

Da je Bog poslao samo jednu religiju cijelom svijetu, široko različitih afiniteta i prirodnih sklonosti, to, onda, ne bi bio fer test za sve ljude svijeta. On je zato poslao različite religije, koje odgovaraju posebnim potrebama i karakteristikama pojedinih dijelova čovječanstva.

U islamskoj perspektivi, “Božanski određena raznolikost” leži u ajetu koji mnogi smatraju da je među posljednjima objavljeni Božijem Poslaniku i koji pripada periodu koji označava kraj njegovog pozvanja. Kao takav, on koincidira sa cikličnim momentom od ekstermne važnosti – posljednje ‘prilike’¹⁷ za direktnu poruku poslatu sa Neba na zemlju. Mnoge od posljednjih kur’anskih objava odnose se na kompletiranje i perfekcioniranje ove nove religije, ali ovaj ajet je posljednja i trajna poruka čovječanstvu u cjelini. Kur’an se izričito obraća svim sljedbenicima svih ortodoksija na zemlji; i ne postoji poruka koja bi bila važnija za doba u kojem živimo, posebno, za mentalni i duhovni položaj čovjeka u ovim posljednjim danima.

Za svakog od vas Mi smo odredili zakon i put. A da je Bog¹⁸ želio, On bi vas učinio jednim narodom. Ali (On je želio drugačije) da vas On može staviti na kušnju u onome što vam je On podario,¹⁹ pa se takmičite jedni s drugima u činjenju dobrih djela. Pred Boga ćete biti dovedeni, i On će vam reći po čemu se vi razlikujete!²⁰

¹⁷ *Bog čini ono što On hoće.* Ali, jasno je, da je u interesu čovjeka da se Božanska intervencija koja stvara novu religiju treba velikom većinom prepoznati kao takva. Priložena jamstva moraju biti previše strašna, i previše prepoznatljiva, da bi ostavila prostora za bilo kakvu sumnju, osim najperverznije, što znači da se određene vrste stvari moraju držati u rezervi kao specijalni prerogativi takvog razdoblja. Kur’an upućuje na ovu ‘ekonomiju’ kad tvrdi da će pitanja koja su postavljena Bogu u vrijeme Objave biti odgovorena (V, 101), što podrazumijeva da nakon što je Objava završena, pitanja više neće biti odgovorena tako direktno. To je kao kad bi vrata između Neba i zemlje, koja su držana otvorena tokom pozvanja Božijeg Poslanika, bila zatvorena u svim drugim vremenima.

¹⁸ Promjena iz prvog u treće lice s obzirom na Božansko je česta u Kur’anu.

¹⁹ Da je On poslao samo jednu religiju na svijet sa najrazličitijim afinitetima i sposobnostima, to ne bi bilo fer test za sve. Stoga je On poslao različite religije, koje posebno odgovaraju potrebama i karakteristikama različitih sektora čovječanstva.

²⁰ V; 48.

Ali dok razmatramo ograničenja muslimanskog egzoterizma, mora se imati na umu da, polazeći od svoga uporišta konačnosti kao posljednje religije u ovom ciklusu vremena, islam, za razliku od judaizma i kršćanstva, može sebi priuštiti da bude velikodušan prema drugim religijama. Osim toga, njegova pozicija u ciklusu daje mu za pravo da sumira (pojavu svega dotadašnjeg) što ga obavezuje da ispravno prikaže šta mu je prethodilo ili, u najmanju ruku, da ostavi otvorena vrata za ono što nije izričito spomenuto.

Zaista, Mi smo slali poslanike prije tebe.²¹ O nekima od njih Mi smo ti govorili, a o nekima ti Mi nismo govorili.²²

Također možemo citirati:

Zaista pravovjerni²³ i jevreji i sabejci²⁴ i kršćani koji vjeruju u Boga i Sudnji dan i čine dobra djela – neće osjetiti strah niti će oni ojađeni biti.²⁵

Unutar islamske civilizacije ima mjesta i za druge religije, i muslimani su obavezni da štite hramove, sinagoge i crkve i druge vjerske svetinje. Mora se, međutim, priznati da muslimanski autoriteti nisi ništa manje spremni od vjerskih zvaničnika u drugim religijama da popuste pred vjerskim ekskluzivizmom. Muslimani su podsticani da vjeruju, a većina u to i suviše vjeruje, da je islam svojom pojavom potisnuo sve druge religije i da je, stoga, on jedina istinska religija na zemlji. Ali kakve god tvrdnje muslimanskih teologa i pravnika mogle biti, one se, ustvari, relativiziraju tolerancijom kojom islam obavezuje svoje vjernike prema drugim religijama.

Prava priroda muslimanske države proizlazi iz jasnog izraza i duha kur'anske objave poslaniku Muhammedu. Njegovo državničko djelovanje ne smije se posmatrati izolovano kao niz historijskih događaja, već kao niz simboličkih djela, koja mnogo snažnije nego riječi, podržavaju nepovredivost i svetost vjerskih prava Drugih i potrebu potrebu upražnjavanja tolerancije u odnosu prema Drugima. Najbolji i najplodonosniji primjer ove svete vizije koja inspiše toleranciju vidljivu tokom cijele historije islama data nam je kroz jednu dobro potvrđenu epizodu iz života poslanika Mu-

²¹ Muhammed,

²² Kur'an XL; 78.

²³ Muslimani.

²⁴ Ne postoji opći konsenzus mišljenja o tome na šta se religija odnosi, a neki muslimanski vladari u Indiji i drugdje napravili su od toga izgovor za toleranciju prema njihovim ne-muslimanskim, ne-kršćanskim i ne-jevrejskim podanicima.

²⁵ V; 69.

hammeda. U devetoj godini po Hidžri (631.) jedna istaknuta kršćanska delegacija iz Nedžrāna, jednog veoma važnog kršćanskog centra u Jemenu, došla je u Medinu sa namjerom da uključi poslanika Muhammeda u jednu teološku debatu. Glavna poenta bila je neslaganje oko Krista: da li je on bio Božiji poslanik ili Sin Božiji? Ono što je važno za našu tezu nisu izražena neslaganja, niti sredstva kojima je debata riješena, nego činjenica da je ove kršćane, kad su zatražili da napuste grad kako bi obavili svoju liturgiju, poslanik Muhammed pozvao da svoje obrede obave u njegovoj džamiji. Kršćani o kojima je riječ obavili su svoje bizantijske obrede.²⁶ To znači da su oni obavili obrede koji su uključivali potpunu teologiju Svetoga trojstva pravoslavne srkve naglašavajući definitivno vjerovanje da je Krist "Božiji sin" – doktrinu koju Kur'an otvoreno kritikuje. Pa ipak, poslanik Muhammed dozvolio im je da obave svoje obrede u njegovoj džamiji. Neslaganje na nivou dogme je jedna stvar; tolerancija – ustvari omogućavanje – da se ta dogma provede u djelo je druga stvar.

U ovom kontekstu čovjek treba spomenuti i toleranciju propisanu prvim muslimanskim ustavom, onim iz Medine. U ovom historijskom dokumentu oblikovana je jedna pluralna država. Pravo slobode vjerovanja bilo je prihvaćeno i priznato svim trima vjerskim grupama koje su bile stranke u dogovoru: muslimani, jevreji i politeisti; ovi posljednji su u vrijeme održavanja dogovora, zaista, bili najbrojniji. Svaka grupa uživala je nesmetano vjersku i pravnu autonomiju, a jevreji to treba istaći nisu u to vrijeme morali plaćati bilo kakvu glavarinu. Muslimani su tada bili stvarno priznati kao posebna grupa unutar države, ali ovo nije utjecalo na princip uzajamne odbrane koji je bio u osnovi ovog sporazuma: Svako mora pomoći onom drugom protiv bilo koga ko napadne narode iz ovog dokumenta. Oni moraju tražiti uzajamne savjete i konsultacije, a lojalnost je zaštita protiv izdaje.²⁷

Dozvolite mi da navedem jedan primjer sa Indijskog potkontinenta gdje se islam susreo sa hinduističkom i budističkom tradicijom – najstarijim među objavljenim religijama prema našem saznanju – po prvi put. Tokom cijele islamske historije, hindusi i budisti – zajedno sa zoroastrijancima, da ne spominjemo druge vjerske grupe – bili su smatrani od

²⁶ Ibn Ishaq daje standardni opis ovog izvanrednog događaja. A. Guillaume (Tr.) *The Life of Muhammad – A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah* (Život Muhameda – prijevod Ishaqovog *Sirat Rasul Allah*), Oxford, 1968, str. 270-277.

²⁷ F. E. Peters, *Judaism, Christianity, and Islam* (Judaizam, kršćanstvo i islam), Princeton, 1990, tom.1, str. 217.

strane muslimana ne kao pagani, politeisti ili ateisti, nego kao sljedbenici autentičnih religija i kao takvi imali su *dhimmī* status, tj. data im je službena zaštita od strane državnih vlasti: bilo kakvo kršenje njihovih vjerskih, socijalnih i zakonskih prava bilo je predmet ‘cenzure’ (*dhimma*) od strane muslimanskih vlasti koje su imale obavezu da štite njihova prava.

Dobro je osvrnuti se na korijene ovakvog muslimanskog pristupa vjersko-pavnom statusu hinduizma i budizma. Jedan od najranijih i najodlučnijih sukoba između islama, hinduizma i budizma na indijskom tlu dogodio se za vrijeme kratkog, ali uspješnog pohoda umejevičkoga generala, Muhammeda b. Kasima u Sindu, 711. godine. Za vrijeme osvajanja ove dominantno budističke provincije, on je primao peticije od domaćih hindusa i budista iz njihovog važnog grada Bahamanabada koje su se odnosile na obnovu njihovih hramova i na podržavanje njihovih vjerskih prava. On je konsultovao svoga pretpostavljenog, guvernera Kufe, Hadžadža b. Jusufa, koji je konsultovao svoje vjerske učenjake. Rezultat ovog savjetovanja bila je formulacija jednog oficijelnog stava koji je uspostavio odlučan preسدan vjerske tolerancije u slijedećim vjekovima muslimanske vladavine u Indiji. Hadžadž je napisao pismo Muhammedu b. Kasimu koje je prevedeno i kasnije postalo poznato kao ‘Brahamamabadski ugovor’.²⁸

Zahtjev šefova Brahamamabada za gradnju Budinog hrama i drugih hramova i za toleranciju u vjerskim stvarima je pravedan i razuman. Ne vidim kakva druga prava mi možemo imati prema njima osim uobičajenog poreza. Oni su nam se zakleli na vjernost i prihvatili da plaćaju određeni danak [*džizya*] halifi. Pošto su već postali *zimmije* mi nemamo pravo da se miješamo u njihove živote i imanja. Niko im ne može zabraniti da slijede svoju religiju.

Arapski historičar al-Balādhurī citira čuvenu izjavu Muhammeda b. Kasima datu u Aloru,²⁹ gradu koji je bio opkoljen nedjelju dana, a onda zauzet bez otpora. Prema strogim naredbama nije smjelo biti krvoprolića niti se smjela zabranjivati lokalna vjera. Kažu da je Muhammed b. Kasim rekao:³⁰

“Budistički hramaovi (a to se odnosilo i na hinduističke kao i na džainske hramove) tretirati će se kao da su kršćanske crkve, jevrejske sinagoge i vatreni hramovi magianaca.³¹

²⁸ *Chachnamah Retold—An Account of the Arab Conquest of Sindh* (Prepričana Chachnama – O arapskom osvajanju Sinda), Gobind Khushalani, New Delhi: Promilla, 2006, str. 156.

²⁹ Arabizirano kao ‘al –Rur’.

³⁰ Abū al-Hasan al-Balādhurī, *Futūh al-buldān*, Beirut: Maktaba al-Hilāl, 1988, str. 422-423.

³¹ Ibid., str. 424. Pogledaj za daljnju raspravu: *History of Muslim Civilization in India and*

Mada su muslimanski vladari koji su zatim uslijedili različito primjenjivali ovaj primjer, on je ipak uspostavio princip religijske tolerancije u Indiji,³² a poenta koju mi ovdje pravimo je više teološka nego politička. Ono što treba naglasiti je da su hindusima i budistima, u principu, data ista vjerska i zakonska prava kao i pripadnicima monoteističkih religija, jevrejima, i kršćanima ili “narodima Knjige.” Implikacije ovog akta priznavanja su jasne: religija koju su hindusi i budisti slijedili nije bila paganska, politeistička religija, čijim sljedbenicima nije data takva privilegija. Oni su slično, kao i “Narodi Knjige”, implicitno ako ne i otvoreno smatrani primaocima jedne autentične Božanske Objave.

Može se polemisati, međutim, kako je davanje hindusima i budistima zakonsko priznanje, ustvari, više politički nego teološki čin; kako je taj instinktivni odgovor Hadžadža i njegovog generala dobio više od tvrdoglavog pragmatizma nego od suptilne teološke refleksije. Dok je takav pragmatizam, bez sumnje, odigrao ulogu u ovo historijskoj odluci, poenta je ovo: da islamski učenjaci nisu smatrali (i još) ne smatraju da ova ‘pragmatična’ politika narušava ili kompromituje bilo koji osnovni princip islama. Pragma-

Pakistan (Historija muslimanske civilizacije u Indiji i Pakistanu), SM Ikram (Lahore: Institute of Islamic Culture (Institut za islamske kulture), 1989. Stoga ne čudi kad se, u istom historijskom radu, pročita da su “ljudi plakali kad je Muhammed b. Qasim umro, i da su napravili njegovu sliku u Kiradžu”.

³² Čovjek ne može prijeći preko takvih djela kao što je rušenje samostana na Valabhi od strane abasidske vojske 782. godine. No, da citiram budističkog učenjaka, dr. Alexandra Berzina, “Rušenje na Valabhi... bilo je iznimka od općih religijskih trendova i službene politike s početka abasidskog razdoblja. Postoje dva moguća objašnjenja za to. To je bilo ili djelo militantnog fanatičkog generala koji je radio na svoju ruku, ili pogrešna operacija po naredbi Arapa koja je zbunjujuće djelovala na lokalne ‘bijelo odjevene’ džainiste zajedno sa pristalicama Abu Muslima, te zbog toga nisu razlikovali budiste i džainiste. To nije bio *džihad* posebno ne protiv budizma.” V. njegovu “The Historical Interaction between the Buddhist and Islamic Cultures before the Mongol Empire” (Historijska interakcija između budizma i islamske kulture prije Mongolskog carstva) u njegovim “The Berzin Archives – the Buddhist Archives of Dr Alexander Berzin” Berzinskoj arhivi – budističkom arhivu dr. Alexandra Berzina) http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/e-books/unpublished_manuscripts/historical_interaction/pt2/history_cultures_10.html.

Drugi akti nasilja neprincipijelnih i nepoštenih muslimanskih generala, kao što su uništenje hrama Nalanda od strane Bakhtiyar Khalji 1193. god., moraju se shvatiti kao akti u suprotnosti sa “općim religijskim trendovima i službenom politikom” muslimanskih država koje djeluju u skladu s islamskim principima. Takvi akti se moraju smatrati vojnopolitičkim iznimkama koje dokazuju vjersko pravilo: vjerska prava hindusa i budista, kao *dhimmīs* (zimija), bili su svetinja.

tizam i principi su ovdje išli ruku pod ruku. Implikacija dodjele hindusima i budistima pravnog priznanja, političke zaštite i vjerske tolerancije jeste da duhovni put i moralni kodeks hinduističkih i budističkih vjera proizlazi iz autentične Božije Objave. Ako se to može osporiti od strane muslimana, onda se historijska praksa odobravanja hindusima i budistima *dhimmi* statusa može shvatiti da nije ništa više nego 'realpolitika', u najboljem slučaju, ili izdaja određenih teoloških načela, u najgorem slučaju: čovjek bi mogao biti kriv za pripisivanje vjerske legitimnosti nekoj lažnoj religiji. Mi bismo, nasuprot tome, rekli da su hindusi i budisti bili priznati – u jednom egzistencijalnom, intuitivnom, uglavnom neartikulisanom maniru – od strane muslimana kao sljedbenici jedne autentične vjere, čak i ako se ta vjera doimala u kontradikciji sa islamom u nekim glavnim aspektima; da su rani muslimani u svojim susretima sa hinduizmom i budizmom primijetili dovoljno 'porodične sličnosti' između hinduizma i budizma i 'sljedbenika Knjige', što je za njih bilo opravdanje da i na hinduse i budiste primijene iste pravne i vjerske norme koje su imali i 'narodi Knjige'; ta 'pragmatična' odluka političara i generala bila je, zapravo, u skladu sa islamskom Objavom, uprkos rezervi, pobijanjima ili denuncijacijama koje su proizlazile iz popularnih muslimanskih predrasuda, i uprkos malom broju znanstvenih radova muslimana koji bi doktrinarno i eksplicitno objasnili šta je sve podrazumijevalo davanje statusa *dhimmi* hindusima i budistima.

Bilo bi korisno dodatno istražiti implikacije ove rane muslimanske reakcije na hinduizam i budizam i pružiti mnogo eksplicitnije teološko – ili duhovno – opravdanje za ovu reakciju, koja čini osnovu službene politike tolerancije hinduizma i budizma od strane muslimani širom Svijeta. No, to je predmet posebnog istraživanja koje ne možemo ovdje šir obrazlagati. Zaključak je, međutim, sam po sebi jasan. Ako su hindusi i budisti prepoznati kao slični "sljedbenicima Knjige", oni onda implicitno moraju biti uključeni u spektar 'spašenih' zajednica, kao što je rečeno u slijedećem, jednom od najvažnijih univerzalnih ajeta Kur'ana:

Doista oni koji vjeruju i oni koji su židovi, i kršćani i sabejci – ko vjeruje u Boga i Sudnji dan, i čini dobra djela – za takve, njihova nagrada je (biti) sa svojim Gospodarom, ni strah ni patnja neće ih zadesiti (2:62; ponovljen je gotovo doslovno u ajetu 5:69).

Tako evidencija tolerancije u muslimanskoj povijesti sigurno mora biti viđena kao plod vjerovjesničke paradigme, koja, pak, proizlazi iz vizije objavljene u Kur'anu, na koju se sada osvrćemo. Bez obzira na mnoge ajete koji se kritički osvrću na ranije religijske tradicije, temeljna poruka

Kur'ana u pogledu svih prethodnih Objava je poruka uključivosti a ne isključivosti, zaštite a ne destrukcije. Uvjerljivo najvažniji ajet, kao što je ranije spomenuto, u tom pogledu je:

“Mi smo ti otkrili Knjigu s Istinom, da bi potvrdio i zaštitio Knjigu koja je došla prije nje ... Za svakog od vas Mi smo donijeli zakon i ukazali pravi put. A aa je Bog htio On bi vas učinio sljedbenicima jedne vjere, ali (On je htio drugačije) da vas On može staviti na kušnju u onome što vam je dao. Dakle, takmičite se jedni s drugima u dobrim djelima! Bogu ćete se vratiti i On će vas obavijestiti u čemu ste se razlikovali” (5:48).

Ovaj ajet, dopunjen mnoštvom drugih tekstova (datih u bilješkama), uspostavlja četiri ključna načela koja svetom čine kur'ansku viziju koja i oblikuje i potkrjepljuje otvoreni pristup svim religijama i njihovim sljedbenicima i nameće stav da, ako je Bog krajnji izvor različitih obreda religija, nijedan set obreda ne može legitimno biti isključen iz djelokruga autentične vjere:

- Kur'an potvrđuje i štiti sve Božanske objave;³³
- Sama pluralnost ovih Objava je rezultat Božanske volje za raznolikost na nivou ljudskih zajednica;³⁴

³³ “Nema prisile u vjeru” (2:256); ‘Dopuštenje [za borbu] se daje onima koji su napadnuti, jer su bili u nepravdi... Da Bog nije odvratio natrag neke pomoću drugih, onda bi, samostani, crkve, sinagoge i džamije – gdje se Božije ime često priziva – bili sigurno uništeni (22: 39-40).

³⁴ Pluralnost Objava, kao i raznolikost ljudskih zajednica, je Božanska volja, a ne rezultat nekog ljudskog slučaja. Univerzalna Objava i ljudska raznolikost podjednako su izraz Božanske mudrosti. Oni su također znakovi nagovještaja beskonačnosti same Božanske naravi: *‘I među Njegovim znakovima je stvaranje nebesa i Zemlje, i različitost vaših jezika i boja. Doista, ovdje su znakovi za one koji znaju (30:22).* ‘Baš kao što je Bog apsolutno jedan, ali i neizmjerljivo beskonačan, tako je i ljudska rasa jedna u svojoj suštini, ali beskrajan šarolik u svim njezinim oblicima. *Fitra*, ili iskonska priroda, je neotuđiva supstanca svakog ljudskog bića, a ta suština ljudskog identiteta ima prioritet nad svim vanjskim oblicima identiteta poput rase i nacije, kulture ili, čak, religije: *“Tako upravi svoju svrhu čvrsto za vjeru kao izvorni monoteist, [u skladu s] Božijom fitrom, kojom je stvorio čovječanstvo. Ne može se mijenjati ono što je Bog stvorio. To je prava vjera, ali većina ljudi to ne zna” (30:30).* Raznolikost vjerskih obreda također je izvedena izravno od Boga, što je potvrđeno u slijedećim ajetima: *“Svakoj zajednici dali smo svete obrede (mansakan) koje moraju obavljati, pa ne dozvolite da se raspravljaju s vama o tome, nego ih pozovi Gospodaru vašem (22:67).* Za svaku zajednicu postoji vjerovjesnik (10:47). *“A Mi nikada nismo poslali vjerovjesnika koji nije govorio jezikom svoga naroda, tako da im on [Našu poruku] može jasno prenijeti” (14:04).* *“Mi objavljujemo tebi kao što smo objavljivali Nuhu i vjerovjesnicima poslije njega, a objavljivall smo i Ibrahimu, i Ismailu, i Ishaku, i Jakubu i unucima, i Isau, i Ejjubu, i Junusu, i Harunu, i Sulejmanu, a Davudu smo dali Zebur- i pos-*

- Ova raznolikost Objave i pluralnosti zajednica namijenjena je poticanju zdrave 'konkurencije' ili međusobnog obogaćivanja 'dobrih djela';³⁵
- Razlike u mišljenju su neizbježne posljedice same pluralnosti značenja utjelovljenih u različitim Objavama; te razlike se moraju tolerisati na ljudskom nivou, a one će konačno biti riješene na Ahiretu.³⁶

lanicima o kojima smo prije kazivali i poslanicima o kojima ti nismo kazivali. (4:163-164) (naglasak dodan) "A Mi nismo poslali vjerovjesnika vama, ali inspirisali smo ga [govoreći]: Nema drugog Boga osim Mene, pa Me obožavajte" (21:25). "Ništa nije rečeno tebi [Muhamede], osim onoga što je već rečeno vjerovjesnicima prije tebe". (41:43).

³⁵ Krajnji cilj u takvoj konkurenciji između vjernika je spas. Činjenje "dobrih djela" (*hajrat*) je namijenjeno za uspostavljanje moralnog ponašanja na zemlji i zadobijanje pristupa milosti kojom se postiže spas na onom svijetu. Jedan od ključnih izvora vjerske netrpeljivosti je isključujući pojam da samo vlastita religija daje pristup spasenju, a da su sve ostale religije lažne i da ne vode nigdje. Ova isključivost je sažeta u rimokatoličkoj formuli *Extra ecclesiam nulla salus*: Nema spasenja izvan Crkve. Ova vrsta isključivosti nema mjesta u kur'anskom svjetonazoru, kao što je jasno stoji u ajetima koji slijede: *'Doista, onima koji vjeruju, i jevreji i kršćani, i sabejci – ko vjeruje u Boga i Sudnji Dan i obavlja čestita djela – sigurna je njihova nagrada kod Gospodara njihovog, i straha za njih neće biti, niti će oni tugovati (2: 62; ponavlja gotovo doslovno ajet 5: 69)*. Jedini kriteriji za spasenje, prema ovom ajetu, su vjera u Apsolutno i odgovornost za to Apsolutno, spojene u vrlinu kao posljedicu tih uvjerenja. S obzirom na taj jasan izraz univerzalnosti spasenja, pad u bilo kakav vjerski šovinizam koji hrani netoleranciju je nedopustiv. To je očito u slijedećim ajetima, koji izričito spominju oblike religijske isključivosti na koje su muslimani naišli među različitim zajednicama "sljedbenika Knjige": *"A oni kažu: "Niko neće ući u Džennet osim ako nije jevrej ili kršćanin". To su njihove puste želje. Reci: "Donesite dokaz ako govorite istinu! Ne, ali ko god predano služi Bogu, on je častan, njegova nagrada je kod Gospodara njegovog. Oni strah neće osjetiti, niti će oni tugovati" (2:111-112)*. Dakle, musliman ne smije igrati igru vjerskih polemika. Umjesto da reagira na isti način na bilo kakve šovinističke tvrdnje ili 'uzaludne želje' čiji je cilj monopoliziranje Dženneta, musliman je upućen da podigne dijalog na viši nivo i pozove na argumentiranu raspravu: 'donijeti dokaz'. Kur'anski stav je afirmirati univerzalne kriterije spasenja i pobožnosti, dostupne svim ljudima, bez obzira na njihovu vjeroispovijest. Ovaj položaj je potvrđen u slijedećim ajetima: *"To neće biti u skladu s vašim željama, niti sa željama sljedbenika Knjige. Onaj ko čini zlo će dobiti šta mu pripada... a onaj ko čini dobra djela, muško ili žensko, a vjernik je, takav će ući u Džennet, i neće mu biti nanesena nepravda ni koliko trun"(4:123-124)*. Onaj ko ovaj ajet može pročitati kao da implicira da muslimani 'žele' da spas treba ograničiti samo na muslimane u određenom, komunalnom smislu on pada u istu vrstu isključivosti za koju su kršćani i jevreji optuženi. Treba napomenuti da se ista riječ koristi i za 'želju' jevreja i kršćana, i 'želju' muslimana, *amaniyy (s. umniyya)*. Logika ovih ajeta jasno ukazuje da se jedanom obliku religijskih predrasuda ne smijemo suprotstaviti drugim oblikom iste pogreške, nego sa ciljem bez predrasuda i sa priznanjem neumitnog i univerzalnog zakona Božije pravde, zakona koji isključuje oboje, i vjerski nacionalizam i njegovu popratnu pojavu – netoleranciju.

³⁶ S obzirom na činjenicu da *'nema prisile u vjeru'* (2:256), slijedi da razlike u mišljenju treba tolerisati, a ne potiskivati. Ova tema nije nepovezana s načelom Božanske milosti:

Dr. Martin Lings je rasvijetlilo ovo pitanje s velikom pronicljivošću i potpunim unutrašnjim sagledavanjem u svojoj majstorskoj studiji *“Svim tvojim umom” (With all Thy Mind)*³⁷, ali ja bih se ovdje osvrnuo na Arvinda Sharmu koji je temeljito slijedio četiri gore pomenuta ključna načela u svom eseju pod naslovom *“Mogu li muslimani razgovarati s hindusima?”*³⁸ Nakon što je postavio svoju tezu kroz objavljene kategorije, Sharma je zaključio kako slijedi: Ja bih sada želio prodiskutovati treću opciju koju pruža ajet 49,13:

*“O ljudi! Slušajte! Stvorili smo vas, muško i žensko, i podijelili smo vas u narode i plemena da biste se međusobno upoznawali. Najplemenitiji od vas u očima Boga je onaj koji je najbolji u ponašanju! Bog je Sveznajući, Svevideći.”*³⁹

baš kao što je Božije milosrđe opisao *da obuhvata sve stvari* (7:156), tako Božansko vodstvo kroz Objavu obuhvata sve ljudske zajednice. Poslanik je opisan kao *‘milost svemu stvorenom’* (21:107), a njegov karakter je opisan kao milosrdan i blag u Kur’anu (9:128); u tradicionalnim izvorima osobina koja se najčešće koristi za definisanje suštine njegove ličnosti jeste *hilm*, strpljivost sastavljena od mudrosti i blagosti. Tolerancija prema Drugima koju je Poslanik pokazivao jeste, dakle, izraz ne samo znanja o univerzalnosti Objave, nego i milosrđa, ljubavi i saosjećanja iz kojih ova univerzalna Božanska volja, koja vodi ka spasenju svih naroda, i sama izvire. Gledan na taj način, duh islamske tolerancije ide beskonačno šire od formalne tolerancije Drugih: to je otvoreni etički oblik ljudskog slaganja sa samom naravi Božanskog milosrđa, koje obuhvata sve stvari *“u milosti i znanju”* (40:7). To je također način oponašanja poslaničke prirode: *‘Reci [o Muhammede]: Ako volite Boga, slijedite me, Bog će voljeti vas’* (3:31). Slijediti Poslanika znači, između ostalog, biti nježan i blag za sve, u skladu s *hilmom* koji je označavao njegov karakter: *“Bilo je milost od Boga da si ti nježno raspoložen prema njima, a da si bio bio žestok i tvrda srca, oni bi pobjegli od tebe”* (3:159). Što se tiče nevjernika, zatim, muslimanu je naredeno da ih pusti da nesmetano idu svojim putem, da ih pusti da vjeruju u vlastitu ‘religiju’: *‘Reci: O vi koji ne vjerujete, ja se ne klanjam onome što vi obožavate, niti vi obožavate ono što ja obožavam. I ja se neću klanjati onome što vi obožavate, niti ćete vi obožavati ono što ja obožavam. Vama vaša vjera, meni moja (109:1-6)’*. Postoji nekoliko ajeta koji govore o tome da Poslanik treba samo prenijeti poruku i ništa više, kao npr. *“Ako oni prihvate, onda su pravilno vođeni, ali ako se okrenu, nemate druge obaveze nego samo prenijeti poruku...”* (3:20). *“Ako se protive, Mi te nismo poslali kao staratelja njima: tvoja je dužnost samo da preneseš poruku”* (42:48).

³⁷ Martin Lings, “With all Thy Mind”, in M. S. Umar, (Ed.) *The Religious Other – Towards a Muslim Theology of Other Religions in a Post-Prophetic Age*, (Vjerski Drugi – ka muslimanskoj teologiji drugih religija u post-poslaničkom dobu), Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2009, str. 7-24; Također v. Martin Lings, “Why ‘With all Thy Mind’”, Glava III, *A Return to the Spirit*, Fons Vitae, 2005, str. 29.

³⁸ Arvind Sharma, “Can Muslims Talk to Hindus?” (Mogu li muslimani razgovarati sa hindusima) u *Religions*, (Religije) Doha International Centre for Interfaith Dialogue, 2009, str. 193.

³⁹ Sharma je koristio prijevod M. M. Pickthalla, *The Meaning of the Glorious Koran* (Značenje Kur’ana časnog), New York: The New American Library, 1972), str. 369.

Ovaj ajet čini se da nudi najjasniji mandat muslimanu za razgovor s hindusom. Ovaj medinski ajet je posebno upućen čovječanstvu, a ne samo muslimanima, i u njemu se jasno aludira na različitost ne samo naroda, nego i spolova. Imajte na umu da ranije Objave nisu poslone u smislu podjele čovječanstva prema spolu, nego samo narodima. Aludiralo se samo na raznolikost naroda, ali nema kvalifikacija kao da postoje židovi ili kršćani ili sabei. Štaviše, svrha ove raznolikosti također je identifikovana, a to je da ljudi znaju jedni druge – ili izraženo modernim idiomom – da budu angažirani u dijalogu, kako bi od sebe dali ono što je najbolje u njima. Otuda muslimani i hindusi mogu razgovarati jedni s drugima ne (samo) zbog toga što je Objava univerzalna, nego zato što je *različitost univerzalna* – jer je prožimaju karakteristike ljudskog stanja. Drugim riječima, raznolikost koja se slavi ovdje je “radikalna”, u svom etimološkom smislu, i odnosi se na korijene, pošto pruža izvornu metaforu ljudskog stanja. Zato bih predložio da je moguće da muslimani razgovaraju sa hindusima, bez te mogućnosti da se posreduje u kategoriji *ahl al-Kitab*, što će reći da muslimani mogu razgovarati direktno sa hindusima samo zato što oni predstavljaju dvije različite zajednice i da ta razlika znači da će im omogućiti da upoznaju jedni druge. Kur’an daje muslimanima ono što bismo ovdje mogli nazvati antropološkim temeljem za razgovor sa hindusima, za razliku od ranijih Objava.⁴⁰

Zaključak je da je za opstanak čovječanstva neophodno da čovjek poštuje svoje bližnje, na isti način kao što je potrebno naučiti poštovati tuđe religije. Samo kroz prihvatanje ovog moralnog i duhovnog pristupa, da posudimo Iqbalovu frazu, “*čovjek se može uzdići do svježe vizije svoje budućnosti*.” I to nas dovodi do poente našeg diskursa: “*Budite svjesni stanja čovječanstva*”, koja je blisko povezana s pitanjem “Drugog” – vjerski, kulturni, politički – koje, pak, u sebe uključuje pitanje “tolerancije” na koje se želimo osvrnuti sada, ali ne samo u kontekstu “južnoazijskog senzibiliteta”, nego s obzirom na zapadnu dominaciju globalne stvarnosti, jer problemi društvene integracije s kojima se suočavamo danas nisu više ograničeni na naše lokalne situacije nego utječu na sve ljude koji žive diljem Svijeta na različitim stupnjevima akomodacije sa lokalnom i globalnom stvarnošću. To zahtijeva nekoliko primjedbi o situaciji u modernom svijetu, o “globalnoj realnosti” koja nas doslovno guta, oblikuje naše svjetove i određuje naše nevolje.

⁴⁰ “Ta etička i kulturna raznolikost je dio Božijeg plana, kao što Kur’an potvrđuje (49:13)” bila je činjenica koju je [sic. čak] i Ibn Taymiyya (d. 1328) prihvatio. V. Tamara Sonn, *A Brief History of Islam* (Kratka historija islama), Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004, str. 127. Stih ovdje citira interne raznolikosti unutar islama.

Kriza u kojoj se svijet našao na prekretnici 20. stoljeća bila je locirana nešto dublje od pojedinih načina organiziranja političkih i ekonomskih sistema. Istok i Zapad, na različite načine, prolaze kroz jednu zajedničku krizu čiji je uzrok bilo duhovno stanje u savremenom svijetu.⁴¹ To stanje je karakterizirao gubitak vjerskih uvjerenja i transcendencije sa svojim širim horizontima. Priroda tog gubitka je čudna, ali, u konačnici, sasvim logična. Kada su, uz inauguraciju znanstvenog svjetonazora, ljudska bića počela smatrati sebe same nosiocima najvišeg smisla u svijetu i mjerom svega, smisao je počeo jenjavati, a status čovječanstva se umanjivati. Svijet je izgubio svoju ljudsku dimenziju, a mi smo počeli gubiti kontrolu nad njim. Prema riječima F. Schuona:⁴²

“Svijet je nesretan jer ljudi žive ispod svojih potreba; greška savremenog čovjeka je da želi promijeniti svijet bez volje i snage da promijeni sebe, a ta flagrantna kontradikcija, taj pokušaj da se stvori bolji svijet na temelju pogoršane humanosti čovječanstva može završiti samim ukidanjem onoga što je humano, a time, i ukidanjem sreće. Reformiranje ili preobraćanje čovjeka znači njegovo ponovno vezanje za Nebo, ponovno uspostavljanje prekinute veze; to znači njegovo otkidanje od vladavine strasti, od kulta materijalizma, akumulacije dobara i lukavosti, i reintegracija u svijet duha i vedrine, moglo bi se čak reći: u svijet dovoljnog razuma”.

Ako išta karakterizira moderno doba, to je gubitak vjere u transcendenciju, u Boga kao objektivnu realnost. To je doba pomrčine transcendencije. Nije socio-kulturno okruženje u pred-moderno doba okrenulo leđa transcendenciji na sistematičan način koji bi bio karakterističan za modernost. Pomrčina transcendencije utječe na naš način gledanja na svijet, tj. formiranje pogleda na svijet, na jedan dalekosežan način. Prema našem shvatanju, transcendencija znači da postoji još jedna stvarnost koja je realnija, moćnija i bolja od ove svjetovne stvarnosti. Pomrčina transcendencije utjecala je na naš način gledanja na svijet, tj. na formiranje našeg pogleda na svijet. To je pitanje od najveće važnosti. Šta god se dešava u drugim

⁴¹ *Zubūr i 'Ajam*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, (Persian), Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 376.

فکرِ فرنگِ پیشِ مجازِ آوردِ سجود
بینایِ کور و مستِ تماشایِ رنگ و بوست
مشرقِ خراب و مغربِ از آن بیشترِ خراب
عالمِ تمامِ مرده و بی ذوقِ جستجوست

⁴² F. Schuon, *Understanding Islam*, (Poimanje islama), reprint, Suhail Academy, Lahore, 2004, str. 26.

domenima života – politici, životnom standardu, životnoj sredini, međuljudskim odnosima, umjetnosti – u konačnici zavisi od našeg pogleda na svijet. Moderni zapadnjaci, odbacivši jasno razmišljanje, postali su toliko opsjednuti materijalnim dobrima da su nauci napisali bjanko ček, bjanko ček za nučne tvrdnje o tome šta konstituira Stvarnost, znanje i vjerovanje. To je uzrok naše duhovne krize. A ona se pridružila drugim krizama kad smo ušli u novo stoljeće – krizi okoliša, krizi eksplozije stanovništva, krizi sve dubljeg jaza između bogatih i siromašnih; lista se nastavlja.

U tom smislu je korisno istražiti kako se Zapad bavi idejom i praksom tolerancije koju je pokazivao prema drugim religijama i kulturama i kako se ona odnosi prema povijesnim putanjama kroz koje se ustalila na Zapadu.

Tolerancija – crkvena i svjetovna

Tolerancija je slojevit pojam koji obuhvaća moralnu, psihološku, socijalnu, pravnu, političku i religioznu dimenziju. Dimenzija tolerancije koju ovaj esej tretira je izrazito vjerska tolerancija, kako taj princip dolazi do izražaja u islamskoj tradiciji i kako je došlo do toga da on bude sadržan u zapadnjačkoj misli nakon prosvjetiteljstva. Nadalje ćemo pokušati sagledati zajedničko naslijeđe ove ideje koja je doživjela drugačiju sudbinu na Zapadu.

Vjerska tolerancija može se definisati u smislu pozitivne duhovne predispozicije prema religijskom osjećanju Drugog, predispozicije oblikovane vizijom Božije volje o različitosti vjerskih zajednica. Ako raznolikost religija vidi kao izraz Božije volje,⁴³ onda će se neizbježne razlike među religijama ne samo tolerisati nego i slaviti: tolerisati na vanjskom, pravnom i formalnom nivou, a slaviti na unutrašnjem, kulturnom i duhovnom planu. Kao što je to slučaj sa sekularnom tolerancijom, ovdje će također čovjek naići na pozitivan i otvoren stav, koji može potaknuti politiku i zakone tolerantne prirode prema religijskoj Drugom. Korijen ovog stava proizlazi iz

⁴³ Osnovna poruka Kur'ana u pogledu svih prethodnih Objava jeste uključivost, a ne isključivost, zaštita, a ne uništenje. Uvjerljivo najvažniji ajet u tom pogledu je: *"Mi smo vam objavili Knjigu s Istinom, da potvrdi i zaštiti Knjigu koja je došla prije njega... Za svakoga od vas smo odredili zakon i način. Da je Bog htio, On bi vas učinio jednom zajednicom, ali On vas možda stavlja na kušnju onim što vam je dao [On vas je učinio onakvim kakvi jeste]. Dakle, takmičite se jedni s drugima u dobrim djelima. Bogu ćete se svi vratiti, pa će vas On obavijestiti u čemu ste se razlikovali"* (05:48).

principa koji dolazi izvan svjetovnog područja: tolerantniji stav nastaje kao posljedica kaleidoskopske vizije koja se razvija iz Božanske Objave, vizije koja izaziva duboko poštovanje prema religijama Drugih, a ne nevoljko ili sa visine puko odobravanje tolerancije. A to nas vraća na “antropološku bazu” dr. Arvinda Sharme koja je ranije spomenuta. Ostatak našeg eseja pomno prati argument koji je on predstavio kao odgovor na naizgled razumljiv zahtjev koji je postavio pokojni nizozemski političar Pim Fortuyn da muslimani (a to se ima odnositi, *mutatis mutandis*, na odgovarajući način, i na druge vjere u susretu sa novim dobom), moraju proći kroz prosvjetiteljstvo. On je napisao da su “kršćanstvo i judaizam prošli kroz praonicu humanizma i prosvjetiteljstva, ali da to nije slučaj s islamom”.⁴⁴

Tolerancija rođena Božijim imperativom ne može a da ne izazove poštovanje prema religijski Drugom. Ali obrnuto ne vrijedi: čovjek može biti tolerantan u sekularnom smislu izvana i legalno, a da to ne bude praćeno iskrenim poštovanjem religije Drugog. Osim toga, čisto sekularni pristup toleranciji nosi sa sobom rizik od pada u korozivni relativizam da “sve ide” u raznolikost. To može dovesti do normativnosti i partikularizacije vlastite vjere koja se može razvodniti, ako ne i žrtvovati, radi neke apstraktne ili vještačke društvene konstrukcije.⁴⁵

⁴⁴ Fortuynovi religijski pogledi detaljno su opisani u njegovoj knjizi *Protiv islamizacije naše kulture* (Against the Islamisation of our Culture), objavljenoj 1997. (citirano u Angus Roxburgh-ovoj knjizi *Propovjednici mržnje: Uspom na krajnje desnice* (*Preachers of Hate: The Rise of the Far Right*), London, 2002., str.163) objavljene povodom pedesete godišnjice Izraela. On vjeruje da je islam, za razliku od njegovog vlastitog snažno potvrđenog kršćanstva, ‘nazadna kultura’, sa neadekvatnim pogledom na Boga i usađenim neprijateljstvom prema europskoj kulturi. On poziva na masivno ograničavanje muslimanske imigracije, i na veći naglasak na kršćanske baštine Holandije. Kao istaknuti homoseksualni aktivist, Fortuyn je također osudio protivljenje islama istospolnim brakovima. Citirano u Angus Roxburghovoj knjizi *Propovjednici mržnje: Uspom na krajnje desnice* (*Preachers of Hate: The Rise of the Far Right*), London, 2002., str.163.

⁴⁵ Poslanik je bio upitan: “Koja je religija najpribranija kod Boga?” Njegov odgovor može se shvatiti kao kratak komentar na gore citirani ajet. Umjesto da se osvrne na takve i takve religije, on naglašava ključno svojstvo koje bi trebalo biti ubrizgano u duše svih religija, ili bi to svojstvo trebale da propagiraju religije kao takve; koja god religija je najuspješnija u širenju toga svojstva, postaje ‘najdraža’ religija Bogu: “Iskonska, velikodušna tolerantna vjera” (*al-hanafiyya al-samha*). Ovaj snažno potvrđeni hadis naglašava središnje mjesto tolerancije u vjerskim pothvatima; ovaj hadis također podrazumijeva i ono o čemu govori ajet 49:13, apsolutnu jednakost svih vjernika, jedinu dopuštenu hijerarhiju u čovječanstvu koja se temelji na unutarnjoj pobožnosti, a ne na nekom izvanjskom faktoru kao što su spol ili pripadnost plemenu ili naciji, rasi ili vjeri. S obzirom na ovakvo shvatanje jednakosti na ljudskom planu, i na islamsko

Islamska tradicija, u principu kao i u praksi, pruža uvjerljive odgovore na mnoga pitanja koja se odnose na odnos između vjerske tolerancije i prakticiranja vlastite vjere. Primjeri iskustava iz islamske tradicije otkrivaju da je tolerancija Drugih zapravo sastavni dio prakse islama; to nije neka opcionalna aktivnost, neki kulturni luksuz, a još manje nešto što se treba uvesti iz neke druge tradicije. Rekavši to, čovjek mora to uzeti u obzir sa dozom ironije: bitni izvori islamske vjere otkrivaju svetu viziju raznolikosti i različitosti, pluralnosti i istinske univerzalnosti, koja je bez premca među svjetskim svetim Spisima; praksa savremenih muslimanskih država, međutim, a da ne spominjem mnoge glasne ekstra-državne grupe i aktere, nažalost, pada ispod sadašnjih standarda tolerancije koje je postavio sekularni Zapad.

Plodonosan pristup bi bio poticati iskreno priznanje od strane muslimana, što se tiče prakse vjerske tolerancije, da je sekularni Zapad, zaista, postavio visoke standarde, doduše po cijenu korozivnog relativizma, po cijenu koja je mnogima sve uočljivija sa protokom vremena. Međutim, umjesto da budu u suprotnosti s islamskom vizijom, takvi tolerantni kodeksi ponašanja mogu se smatrati formalnim izrazima univerzalnih načela tolerancije svojstvenih viziji samog islama. U ovoj svetoj viziji pluraliteta puteva ka Čovjeku vidi se refleksija beskonačnosti Čovjeka, a tolerancija različitosti i razlika na ljudskom nivou kao moralna posljedica Božanske volje pluralnosti, postavši na taj način ne samo društveno etička norma, nego i izraz mudrosti Čovjeka, koja je prvo određena 'odozgo', a onda ovdje, dolje. Tolerancija u okviru Božanski određene sheme izražava oboje, i obavezu i pravo: moralnu obavezu da omogući ljudima različitih vjera da ispoljavaju svoje specifične načine utjelovljenja i primjene ovih univerzalnih vrijednosti i duhovno pravo na svoju dobrobit od specifičnih manifestacija tih univerzalnih vrijednosti. Ovo se slaže sa samom svrhom raznolikosti koja je predviđena po "antropološkom temelju" u Kur'anu na koga se dr. Arvind Sharma poziva:

'O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji Ga se najviše boji, Allah, uistinu, sve zna i nije Mu skriveno ništa.' (Kur'an, 49:13)

vjerovanje u univerzalne i cikličke Objave – nijednoj ljudskoj zajednici nije uskraćena autentična Božanska Objava i ukazivanje Pravog Puta; netolerancija Drugog je za svaku osudu, i moraln i duhovnu.

Tolerantni islam ili liberalni Zapad: šta je došlo prije

Prije nego što se indirektno osvrnemo na načela i praksu tolerancije u islamu, zapitajmo se šta je provenijencija sekularnog koncepta tolerancije na Zapadu, koji za to nudi neke važne – i ironične – lekcije u ovom domenu. Džon Lok (John Locke), jedan od utemeljivača moderne liberalne misli, 1689. godine napisao je slavni tekst pod naslovom 'Pismo o toleranciji'. Ovo pismo je široko posmatrano kao instrument u procesu u kojem se etička vrijednost vjerske tolerancije pretvara u univerzalni etički imperativ, kada se radi o savjesti, a u zakonske obaveze koje obavezuju nosioce političke vlasti kada je država u pitanju. Vidljivo je iz ovog pisma da je Lok bio duboko pogođen kontrastom između tolerantnih 'barbara' – muslimanskih Osmanlija – i nasilno netolerantnih kršćana. Kontrast je bio složen zbog činjenice da su muslimani pokazivali veću toleranciju prema nemuslimanima nego što su je kršćani imali jedni prema drugima, a kamoli prema nekršćanima. U svom pismu, Lok je skrušeno ukazao na apsurd da su kalvinisti i Armenci bili slobodni prakticirati svoju vjeru iako su živjeli u muslimanskom Osmanskom carstvu, ali ne i u kršćanskoj Europi: da li bi Turci *'nijemo stajali postrani i smijali se kad bi vidjeli s kakvom nečovječnom okrutnošću kršćani izražavaju bijes protiv kršćana?'*

Lok je strastveno proklamovao potrebu 'univerzalne tolerancije', bez obzira na nečija vjerska uvjerenja, u, zaista, predominantno kršćanskoj sredini, *uprkos* nečijim uvjerenjima. Slijedeći logično ovaj princip sekularne tolerancije, došlo je pravo da nekršćani mogu nesmetano živjeti u državi Engleskoj, gdje mogu imati sva građanska i politička prava: *"... ni poganin ni musliman ni jevrej trebaju biti isključeni iz građanska prava Commonwealtha zbog njihove vjere."* Ovo striktno odvajanje između religije i politike, crkve i države, tako često promatrano samo kao dio evolucijskog puta zapadne sekularizacije, mora se sagledati u svjetlu povijesnog sučeljavanja između međusobno netolerantnih kršćanskih država i vjeroispovijesti, s jedne strane, i vibrantno tolerantne muslimanske političke tvorevine, s druge strane. Trenutno neupitno pravo na slobodu vjerskog uvjerenja i njegovog prakticiranja u zapadnom svijetu nije samo posljedica svjetovne misli, nego je to princip nadahnut, barem djelimično, utjecajem islama.⁴⁶ "Tolerancija", prema (velečasnoj) dr. Suzani Riči (Susan Ritchie),

⁴⁶ Spektakl muslimanske otomanske tolerancije bilo je nešto na što se kršćanstvo bilo naviklo: 'Bolje turban sultanov nego mitra Papina', bila je izlizana izreka među istočnjač-

'bila je stvar politike Otomanskog carstva i birokratske strukture, a taj izraz osmanskog tumačenja islama bio je u većini slučajeva nevjerojatno liberalan i kosmopolitski.'⁴⁷ Nije, onda, nimalo iznenađujuće što je Norman Daniel dopustio sebi da izrekne jednostavnu, a – za mnoge zapanjujuću – tvrdnju: 'Pojam tolerancije u kršćanstvu je *posuđen* iz muslimanske prakse' (naglasak dodat).⁴⁸ Osmanska tolerancija Jevreja pruža poučan kontrast s antisemitizmom u kršćanstvu, koji je rezultirao redovnim pogromima i 'etničkim čišćenjem' kojima je srednjovjekovni kršćanski svijet bio obojen.⁴⁹

U to isto vrijeme kad se kršćanski Zapad upušta u povremene anti-jevrejske pogrome, Jevreji su iskusili ono što neki jevrejski historičari sami nazvali svojevrsnim "zlatnim dobom" pod muslimanskom vlašću.⁵⁰ Kao što je obilato potvrđeno historijskim zapisima, Jevreji su uživali

kim pravoslavnim kršćanima, koji su bili itekako svjesni činjenice da su njihova prava bila više osigurana pod Turcima nego pod kršćanima katoličke vjere. Osmansko osvajanje bilo je praćeno, gotovo bez iznimke, islamskom tolerancijom osvojenih naroda.

⁴⁷ Ona uvjerljivo tvrdi da je osmanska tolerancija presudno utjecala na proces koji je doveo do poznatog Edikta iz Torde 1568, izdatog od strane kralja Ivana Sigismunda od Transilvanije (koji je bio pod turskom vlašću), edikta koji su pozdravili zapadnjački historičari, a koji izražava 'prvu europsku politiku ekspanzivne vjerske tolerancije'. Susan Ritchie, "Islamski osmanski utjecaj na razvoj vjerske tolerancije u reformaciji Transilvanije" (*The Islamic Ottoman Influence on the Development of Religious Toleration in Reformation Transylvania*), u *Seasons* – polugodišnji časopis Zaytuna instituta, vol. 2, br.1, str.62, 59.

⁴⁸ Norman Daniel, *Islam, Evropa i imperija (Islam, Europe and Empire)*, Edinburgh, 1966., str.12.

⁴⁹ Mnogi Jevreji, bježeći od progona u srednjoj Europi, primali su pisma kao ovo koje je napisao rabin Isaac Tzarfati, koji je stigao do Osmanlija neposredno prije njihovog zauzimanja Carigrada 1453. god. Pismo je bilo odgovor Jevrejima Europe na njihove vapaje za pomoć: "Slušajte, braćo moja, savjet koji ću vam dati. Ja sam, također, rođen u Njemačkoj, a studirao sam Toru s njemačkim rabinima. Protjeran sam iz moje domovine i došao sam na tursko tlo, koje je blagoslovljeno od Boga i ispunjeno svim dobrim stvarima. Ovdje sam pronašao mir i sreću... Ovdje u zemlji Turaka nemamo se na šta žaliti. Mi nismo pritisnuti ni potlačeni teškim porezima, a naša trgovina je slobodna i neometana... Svako od nas živi u miru i slobodi. Ovdje Jevrej nije primoran nositi žuti šešir kao značku srama, kao što je to slučaj u Njemačkoj, gdje je čak imanje i veliko bogatstvo prokletstvo za Jevreja, jer time izaziva ljubomoru među kršćanima... Ustanite, braćo moja, opasite se, prikupite svoje snage i dolazite k nama! Ovdje ćete biti slobodni od svojih neprijatelja, ovdje ćete naći svoj mir"... Citirano u: S. A. Schleifer, "Jevreji i muslimani – skrivena povijest", u: *Duh Palestine (The Spirit of Palestine)* Barcelona, 1994., str. 8.

⁵⁰ Kako piše Erwin Rosenthal, "Ako izdvojimo talmudsko doba, možda više i ne postoji formativno i pozitivno vrijeme u našoj dugoj i burnoj historiji, nego samo ovo pod carstvom islama". Jednu osobito bogatu epizodu u ovom 'zlatnom dobu' doživjeli su Jevreji muslimanske Španije.

ne samo slobodu od ugnjetavanja, nego i iznimnu slobodu oživljavanja kulturne, vjerske, teološke i mistične kreativnosti.⁵¹ Sve to vrijedi i za kršćane pod muslimanskom vlašću u Španiji.⁵² Čak i tako žestok kritičar savremenog islama kao što je Bernard Luis (Lewis) ne može a da ne potvrdi činjenice iz historije koja se tiče pravog karaktera muslimansko-jevrejskih odnosa sve do u posljednje vrijeme. U svojoj knjizi *Jevreji islama* on piše da, iako je postojao određeni nivo diskriminacije Jevreja i kršćana pod muslimanskom vlašću, "progon, tj. nasilna i aktivna represija, bio rijedak i atipičan. Jevreji i kršćani pod muslimanskom vlašću nisu normalno pozvani da podnose mučeništvo zbog svoje vjere. Oni nisu morali donositi odluku, sa kojom su se suočavali muslimani i Jevreji u ponovno osvojenoj Španiji, između progonstva, otpadništva i smrti. Oni nisu bili predmet bilo kakvih većih teritorijalnih ili profesionalnih ograničenja, kao što je bilo uobičajeno za mnoge Jevreje u predmodernoj Europi.⁵³ Ovaj obrazac tolerancije obilježava prirodu muslimanske vladavine vis-à-vis Jevreja i i kršćana sve do modernog doba, s vrlo malim iznimkama. Kao jevrejski učenjak Mark Koen (Cohen) navodi: "Talmud je izgorio u Parizu, a ne u Kairu ili Bagdadu... Čvrsto muslimansko protivljenje mnogoboštvu uvjerilo je jevrejske mislioce poput Majmonidesa (Maimonides) u islamski nepristrani monoteizam. Ovaj u

⁵¹ Takvi veliki jevrejski svjetionici kao što su Maimonides i Ibn Gabirol pisali su svoja filozofska djela na arapskom, i bili su u potpunosti 'kod kuće' u muslimanskoj Španiji. Nakon protjerivanja, ubistava i prisilnog pokrštavanja svih muslimana i Jevreja, nakon *reconquiste* Španije – koja je dovršena padom Granade 1492. god. – Otomanska imperija je bila jedino mjesto gdje su Jevreji našli utočište i zaštitu. Oni su s dobrodošlicom prihvaćeni u muslimanskim zemljama diljem sjeverne Afrike pridružujući se tamo ranije naseljenim, dobro situiranim i prosperitetnim jevrejskim zajednicama.

⁵² Imamo slijedeće zanimljivo savremeno svjedočanstvo o praksi muslimanske tolerancije unutar same kršćanske zajednice. Sredinom 10. vijeka uspostavljene su ambasade između njemačkog dvora Otta I. i dvora u Kordobi. Jedno od takvih izaslanstava vodio je John iz Gorze 953., na sastanak kod rezidentnog biskupa Kordobe, koji mu je objasnio kako su kršćani preživjeli: "Mi smo bili zavedeni našim grijesima i bili smo podvrgnuti vladavini pagana. Nama je Apostol zabranio da se suprotstavljamo građanskoj vlasti. Samo je jedna mogućnost utjehe nama ostavljena da nam, u dubini takve velike nesreće, nije zabranjeno da prakticiramo vlastitu vjeru... Za sada, dakle, mi se držimo slijedećeg: pod uvjetom da nema štete za našu vjeru, mi ih slušamo u svemu ostalom i izvršavamo sve njihove naredbe koje ne utječu na našu vjeru". Richard Fletcher, *Krst i polumjesec – kršćanstvo i islam od Muhammeda do reformacije (The Cross and the Crescent – Christianity and Islam from Muhammad to the Reformation)*, New York / London, 2004, str. 48.

⁵³ Bernard Lewis, *Jevreji islama (The Jews of Islam)*, Princeton, 1984), str. 8.

suštini 'tolerantni' pogled islama odrazio se na na vlastito poštovanje Jevreja kao "sljedbenika Knjige".⁵⁴

U naše doba, sekularni princip odvajanja crkve od države mnogo svoje legitimnosti izvlači iz vjerske tolerancije koja potiče i štiti vjernost tim načelima. Kao što je ranije navedeno, to ne može biti osporeno na empirijskim temeljima. Međutim, ono što se mora prepoznati i čemu se moramo oduprijeti jesu pokušaji da se univerzalizira određena povijesna putanja kojom je tolerancija ustaljena na Zapadu, i da se ova putanja normativno primijeni u muslimanskom svijetu. Politički analitičari vole ukazivati na primjere vjerske netolerancije u savremenom muslimanskom svijetu i pripisivati taj nedostatak tolerancije na račun 'zaostalosti' islama, a posebno se osvrću na muslimansko insistiranje da vjera mora dominirati i oblikovati cijeli život, kao i da je vraćanje Boga u javni i privatni život bitno i da o tome nema pregovora. To odbijanje da se odvoji "džamija" od "države" zaključuju takvi analitičari jedan je od glavnih razloga zašto muslimanski svijet zaostaje za Zapadom i u načelima i u praksi vjerske tolerancije.

Ova vrsta analize nije samo jednostavna i pogrešna; ona istovremeno zamagljuje historijsku i teološku ironiju. Načelo vjerske tolerancije historijski je bilo jedan od simbola muslimanskog društva, sve do njegovog pada u predmodernom razdoblju – pada ubrzanog napadom zapadnog imperijalizma, mimetičkog industrijalizma i korozivnog konzumerizma, od kojih su svi radikalno umanjili duhovnu "snagu" islamske tradicije, a time i etiku, toleranciju i saosjećanje. Nasuprot tome, netrpeljivost koja karakterizirala kršćanstvo tokom većeg dijela njegove historije samo je počela da se 'dekonstruira' u tom istom razdoblju, sa dolaskom zapadnjačkog sekularizma. Drugim riječima, rast religijske tolerancije na Zapadu, čini se, u korelaciji je sa smanjenjem utjecaja kršćanskih vrijednosti u javnom životu u modernom dobu. Nasuprot tome, u muslimanskom svijetu pad utjecaja islamskih vrijednosti izazvao je čudan kompleks inferiornosti čiji je glavni simptom pojava vjerske netolerancije.

Muslimani bi trebali biti pozvani da postanu svjesni tolerancije koja doista karakterizira duh – i povijest – islamske tradicije; da koriste ovu tradiciju kao mjerilo kojim će kritički procijeniti savremeno muslimansko ponašanje i stavove, da nastoje oživjeti i revalorizovati načela tolerancije, raznolikosti i pluralizma koji su sadržani u samom središtu ove tradicije i da shvate da tolerancija nije 'ni sa istoka ni sa zapadna': te da ni jedna re-

⁵⁴ Mark Cohen, 'Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth, History', (Islam i Jevreji: mit, kontra-mit, historija) u *Jerusalem Quarterly*, br. 38, 1986., str.135.

ligija ili kultura ne može tvrditi da ima monopol nad ovom univerzalnom ljudskom etikom. Za muslimane, dakle, biti tolerantan prema religijskom Drugom ne znači oponašanje bilo filozofskih učenja o toleranciji koja zapadnjačka misao ima za ponuditi, nego vraćanje na moralne i duhovne korijene vlastite tradicije, istovremeno koristeći i uvažavajući pozitivne aspekte praktične tolerancije primijenjene od strane zapadnih zemalja u oblasti javnog prava, ljudskih prava i političke vlasti.⁵⁵

Zajedničko naslijeđe: različite sudbine

Islam ima veliku povijest univerzalizma, to jest, islam se ne ograničava na uzdizanje bilo kojeg dijela čovječanstva, već najavljuje želju da transformira *cjelokupni* ljudski rod.⁵⁶ Od ostalih religija pre-prosvjetiteljskog svijeta, samo je budizam parirao islamu u masivnom obuhvatanju niza kultura, no islam je, neosporno, bio temelj za jedan širi raspon različitih kulturnih svjetova.⁵⁷ Je li toj trijumfalnoj demonstraciji univerzalizma islama došao kraj? Možda je danas najveći pojedinačni problem ostvarivanja svijeta slijedeći: je li angažman islamskog monoteizma naspram nove kapitalističke globalne stvarnosti takav izazov da ga ni islam, sa svojom dokazanom sposobnošću da od krugova pravi kvadrate, ne može obuzdati? Aktualni ugovor između fanatika s obje strane – islamskih i nevjerničkih

⁵⁵ Islam uči da je tolerancija daleko od toga da bude rezervirana za ovu ili onu religiju, da je ona univerzalni etički imperativ koji se mora uliti u moralna vlakna svakog ljudskog bića. Ovaj imperativ stiče dodatnu hitnost s obzirom na činjenicu da ljudsko društvo karakterizira Božanska volja različitosti vjera i kultura. Bez tolerancije, raznolikost je ugrožena; bez raznolikosti, Bogom dana priroda čovječanstva je povrijeđena. Ako je raznolikost religija i kultura izraz mudrosti Božanske Objave, onda tolerancija razlika, koja će uvijek pratiti tu različitost, postaje ne samo etička obaveza svih ljudi, nego i način poštivanja i odražavanja mudrosti Stvoritelja. Ta mudrost je neraskidivo povezana sa milošću, jer Bog obuhvata sve stvari "*u milosti i znanju*" (40:7). Sa tačke gledišta svete vizije islama, tolerancija nije samo plemenita ljudska etika, ona je, također, i iznad svega, poziv za sudjelovanje u saosjećajnoj mudrosti Stvoritelja.

⁵⁶ To je, ako hoćete, njegova ismailitska jedinstvenost: religije koje su potekle od Isaa a.s., su, u našem razumijevanju, produžetak hebrejske i zapadnjačke posebnosti, dok je islam univerzalan. Islamska civilizacijska eminencija proizišla je iz spektakularnog obilja.

⁵⁷ Konkretno, možemo identificirati raznolike visoke civilizacije među muslimanskim Afrikancima, Arapima, Turcima (uključujući središnju Aziju), Perzijancima (uključujući, kao iznimno plodnosan produžetak, muslimansku Indiju) i stanovništvo Malajskog arhipelaga, koje zrači složenosti kultura Jave.

– da islam i moderni Zapad ne mogu voditi dijalog, a ne mogu ni živjeti zajedno, čini se teško ostvarivim s obzirom na tradicionalna islamska uvjeravanja o univerzalnom potencijalu Objave. Sve veći broj pojedinaca koji se identificiraju kao potpuni Zapadnjaci i kao potpuni muslimani pokazuje da su argumenti protiv nastavka sposobnosti islama da bude inkluzivna univerzalna religija jednostavno – pogrešni.

Islamski univerzalizam, međutim, ne zastupaju dobro zagovornici *pokreta* islama. Islamski univerzalizam predstavlja velika većina običnih muslimana koji idu u džamiju i koji diljem svijeta žive različite stupnjeve akomodacije s lokalnom i globalnom stvarnošću. Moglo bi se reći, protiv Fortuyna, da su muslimanske zajednice daleko otvorenije prema Zapadu nego obrnuto, a i da znaju mnogo više o tome. Na Zapadu nema ekvivalentne želje da uče i integriraju se sa drugim kulturama.⁵⁸ Islam je, i to ćemo naglasiti, fleksibilniji nego Zapad. U islamu se inteligentno primjenjuju, naši zakoni i običaji, kroz instrumente idžtihada, i bivaju znatno preoblikovani u susretu sa halabukom zapadnjačkog neodobravanja, preko raznih instanci kao što je briga za javni interes ili '*urf*' (uobičajeno zakonodavstvo). Zapadnjački zakoni i društvo, s druge strane, već stoljećima nisu priznali značajne promjene u drugim kulturama. Iz naše perspektive, onda, izgleda da je Zapad, a ne islamski svijet, taj kome su potrebne reforme u više pluralističkom smjeru. Zapad tvrdi da je otvoren – dok smo mi zatvoreni, ali u stvarnosti, na terenu, vidi se da je on zatvoren – dok smo mi otvoreni. Tu je snaga te odbrane, ali da li nam ona pomaže u odgovoru na uporno pitanje g. Fortuyna? Historičari će vjerojatno tvrditi, pošto se historija ne može ponoviti, da je zahtjev da islam doživi prosvjetljenje čudan i da se, ako se ovaj zadatak bude pokušao ostvariti, ne može daljnjski jamčiti ishod analogan onom koga je doživjela Europa. Ako su iskreni i dovoljno eruditi, Evropljani mogu također priznati da su blagodatni prosvjetiteljstva u Europi bile samo posljedica renesansnog humanizma koji nije pokrenut unutarnjom europskom ili kršćanskom logikom, nego susretom sa islamskom mišlju.⁵⁹ Posljedica je, bez islama, mogla biti sred-

⁵⁸ Na terenu, Zapad je više zainteresovan za izvoz nego uvoz, da oblikuje nego da bude oblikovan. Kao takav, njegov univerzalizam može izgledati imperijalistički i hijerarhijski, potaknut od strane korporacija i strateških imperativa koji ništa ne duguju nezapadnjačkim kulturama i priznaju svoje postojanje samo tamo gdje bi se one mogle pokazati kao prepreke. Isto tako, Zapadnjaci, kada se smjeste izvan svoga kulturnog prostora, gotovo nikad se ne asimiliraju s novom kulturom koja ih okružuje.

⁵⁹ Posebno islamizirana verzija Aristotela, koja je, preko Ibn Rushda, Italiju četrnaestog vijeka olujno osvojila. Naglasak na pojedincu, nespремnost da se uspostavi crkve-

njovjekovni svijet, možda i zauvijek. Međutim, Zapadnjaci, za razliku od Maura iz Kordobe, pokazali su se manje spremnim za toleranciju različitosti ili prihvatanje ideja Drugih, i njihova renesansa i prosvjetiteljstvo samo je dodala europskom apsolutnom osjećaju superiornosti nad ostalim kulturama predrasudu koja je dalje uvećana eskalacijom pozitivizma koji je konačno detronizirao Boga. Garodi (Garaudy) stoga zaključuje da se Zapad jedino radikalnim osporavanjem vlastite verzije prosvjetiteljstva i prihvaćanjem muslimanske verzije, ukorijenjene u onome što on naziva Trećom baštinom (prve dvije su klasika i Biblija), može spasiti od njegove "smrtonosne hegemonističke avanture", i "njegovog suicidalnog modela rasta i civilizacije."⁶⁰

Ipak, jasno je da kršćansko i jevrejsko prosvjetiteljstvo osamnaestog stoljeća nije pomjerilo Europu u vjerskom, a još manje islamskom smjeru. Umjesto toga, oni su napustili maursku paradigmu i prouzrokovali obešhrabrenje, desakralizovali svijet koji je otvorio vrata za dvije ogromne transformacije u ljudskom iskustvu. Jedna od njih je bilo podvrgavanje prirode volji (ili uobičajenije: nižim željama) čovjeka. Posljedice za okoliš, pa čak i za održivu kohabitaciju naše planete izgledaju sve više uznemirujuće. Tu je, svakako, čudnost želje Zapada da Treći svijet pretvori u tržišnu ekonomiju visoke potrošnje, kada je izvjesno da će, ako svijet dođe do američkog nivoa potrošnje fosilnih goriva, globalno zatopljenje uskoro učiniti našu planetu potpuno nepogodnom za život.

Doba dekadencije, da li ili ne uokvireno prosvjetiteljstvom, jeste doba ekstrema, a dvadeseto stoljeće bilo je upravo to: Islam je dovoljno vesteriniziran, ponekad izgleda da je prihvatio njegovu logiku. Mi smo ili neutra-

na hijerarhija koja prevladava nad zemaljskim kraljevstvima, opća odbojnost prema praznovjerju, sporost progona zbog vjerskih razlika: sve te europske transformacije u velikoj mjeru su ublažene ili, čak, omogućene transfuzijom određene vrste muslimanske mudrosti iz Španije. Roger Garaudy je, sa određenom vrstom elegancije, ustvrdio da je taj utjecaj najviše bio izraz kretanja koja su se odvijala u srednjovjekovnoj Kordobi, gradu u kojem su se objavljena i racionalna mudrost tako sofisticirano kombinovale da ja on, ustvari, bio "prva renesansa". Saint - Simon i drugi su tvrdili da se srednji vijek završio onda kada je arapska nauka i znanost prenesena na Zapad. Činjenica da je klasični islam, kao prosvjetljenje koje je sačuvalo suverenitet Boga, tako je izgledala vjerodostojno. V. također Luce Lopez- Baralt, Sufi Trobar Clus, IAP, Lahore, 2000. George Makdisi, tragajući za izvorima europskog humanizama u islamskim prethodnicima, rekao je da postoje "dokazi koji su velikom većinom u korist prihvatanja ideja klasičnog islama od strane kršćanskog, latinskog Zapada u oba pokreta: skolastici i humanizmu."

⁶⁰ Roger Garaudy, *Promesses de l' Islam*, Paris: Seuil, 1981., str. 19.

lizirani navodno dobroćudnim islamskim liberalizmom koji u praksi ne omogućuje ništa izrazito islamsko izvan kuće ili džamije – jedan prosvjetiteljski stil privatizacije religije koja odbacuje svijet u korist moralnosti lidera potrošačkog društva i demagoga. Ili upadamo u senzualni zagrljaj ekstremizma pravdajući naše odbijanje da se bavimo stvarnim svijetom odbacujući ga kao apsolutno zlo, kao *kufir*, nedostojan ozbiljne pažnje, koji će nestati ako ga mi dovoljno proklinjemo.⁶¹

Objava, kao i uvijek, zahtijeva srednji put. Ekstremizam, u svakom slučaju, nikada ne uspije ni u svojim vlastitim okolnostima. To obično odbija više ljudi iz religije nego što ih zadržava u njoj. Pokušaji da se odbaci sva globalna savremenost jednostavno ne mogu uspjeti, a nisu nigdje ni uspjeli. U tom kontekstu citat Tima Vintera (Tim Winter) je relevantan: "Jedna pametnija politika, čak odvažnija, složenija i iznijansiraniya, mora uvesti islam *unutar* realnosti savremenog svijeta kao proročanskog svjedoka sa kojim se (uvijek) ne slažemo."⁶²

U konačnici, ako postoji jedan neotplativi dug prosvjetiteljskoj tradiciji, to je činjenica da je ona doopustila da se njena kritika iluminacije, mudrosti i Božanskog pretvori u izravno odbijanje zbog konkretizacije i materijalizacije kritike. Naličje ove materijalizovane kritike je činjenica da je prosvjetiteljstvo afirmacija individualizma, univerzalizma, i da je materijalizam postao skup materijalno/dogmatskih tvrdnji koje se baziraju na potpuno apstraktnim pojmovima a ne na živom (i živototvornom) etosu. Očito je da je prosvjetiteljska i post-prosvjetiteljska analiza iluminacije, mudrosti i Božanskog otkrila duboko problematične aspekte tradicionalne kulture koje ranije nisu bile poznate. No, umjesto da nastoji ispraviti ove problematične aspekte tradicionalne kulture kao "filozofskog iscjelitelja" koristeći resurse koji su već prisutni u toj nesretnoj paradigmi, prosvjetiteljska misao igrala je ulogu kolonizacijskog imperijaliste u misiji civiliziranja divljaka pomoću socio-kulturnog inženjeringa. Ukratko, jedini neotplativi aspekt pro-

⁶¹ Tradicionalni islam, kao što je napisano i evidentno, ne može sankcionirati ni politiku. Ekstremizam je, međutim, bio vjerojatno štetniji od ovo dvoje. Al-Buhari i Muslim citiraju hazreti Aišu, r.a. i hadis koji glasi: "Allah voli lijepo postupanje u svim pitanjima." Imam Muslim također navodi Ibn Mas'ud, r.a., da je Poslanik, s.a.v.s. rekao: "Ekstremisti će propasti" (*halaka 'l-mutanatti'ün*). Osvrćući se na to, imam al-Nawawi definira ekstremiste kao "fanatične zelote" (*al-muta'ammiqün al-ghälün*), koji su jednostavno "suviše žestoki" (*al-mushaddidün*).

⁶² "Vjera u budućnost: Islam nakon prosvjetiteljstva", Prvo godišnje predavanje u spomen Altafa Gauhara, Islamabad, 23. decembra 2002.

svjetiteljstva prema ne-prosvjetiteljskoj paradigmi jeste njegov stav kritikuj – osuđuj – zamijeni.

Ne bi trebalo biti teško vidjeti gdje se mi prirodno uklapamo. Praznina koja zjapi u prosvjetiteljstvu, na koju su ukazali postmoderni teolozi i skeptični, ali još uvijek zabrinuti umovi bila je nesposobnost prosvjetiteljstva da se formira stabilan i uvjerljiv teren za vrline, a time i za ono što je nazvano 'državljanstvom'.⁶³

Zašto smo dužni držati svoju riječ? Zašto trebamo poštivati moralni zakon? Vjera, izgleda, pruža daleko uvjerljiviji odgovor od bilo kakve sekularne etike.⁶⁴ Religija nudi rješenje za ove fatalne slabosti. Bogata mudrošću, ona pruža adekvatan razlog za vrline i sposobnosti da stvara kulturne i političke vođe koji će je u sebi utjeloviti. Naravno, to se vrlo često primjenjuje nepravilno, a tu ima i bahatosti i prometejske oholosti *filozofa* u radikalnom insistiranju da ljudski subjekt treba biti ustoličen nad duhovnim tumačenjem, bez obaveznog uvoda inicijacije, ljubavi i samoodricanja. Pa ipak, neuspjeh prosvjetiteljske paradigme, prozivane od strane svjetovnih elita u muslimanskom svijetu, da stvori moralnu i efikasnu vladu i kulturne odrednice, ukazuje na to

⁶³ David Hume izrazio je ovaj problem na sljedeći način: Ako bi me upitali za razlog poslušnosti koju smo dužni ispuniti Vladi, ja bih spremno odgovorio: *Zato što društvo ne može drugačije opstati*, a to je odgovor jasan i razumljiv cijelom čovječanstvu. Vaš odgovor je: *Jer smo trebali držati svoju riječ*. No, osim toga, niko ko nije proučavao filozofski sistem ne može shvatiti ili biti zadovoljan ovim odgovorom. Osim toga, recimo, dosjećat ćete se neugodno kad upitaju: *Zašto smo dužni držati svoju riječ?* A ne možete ni dati nikakav odgovor osim onoga što bi vam odmah, bez razmišljanja, palo na pamet da je to naša obaveza prema vjernosti. David Hume, *Eseji*, Oxford, 1963., str. 469.

⁶⁴ Uprkos svim stereotipima, stupanj nasilja u muslimanskom svijetu i dalje je daleko manji od onoga u zapadnim zemljama koje su uređene nadom uvjerljivog sekularnog društvenog ugovora. [17] Možda je to neizbježno: prosvjetiteljstvo je bilo, nakon svega, ništa drugo do kraj delfskog načela: Da bismo shvatili svijet, mi moramo prvo znati oplemeniti i podići sebe. Prije Dekarta, Loka i Hjuma, cijeli svijet je prihvatio duhovnost kao preduvjet filozofskog znanja. Bez ljubavi, samodiscipline i brige za druge, tj. bez transformacije ljudskog subjekta, ne može uopće biti ni znanja. Prosvjetljenje je, međutim, što je Dekart i predvidio, smatralo da je um već samodovoljan i da moralni i duhovni razvoj nisu preduvjeti za intelektualnu uzvišenost, tako da oni mogu funkcionirati i oblikovati prirodu njenog utjecaja na društvo. Ne samo da je preduvjet za transformaciju subjekta odbačen, nego je i klasična ideja, koju su dijelili religija i Grci, da pristup samoj istini donosi ličnu transformaciju, svrgnuta bez milosti. [O ovom je sa posebnom jasnoćom pisao i Michel Foucault, u *L' Hermeneutique du sujet: Cours au College de France* (1981-2.) Pariz, 2001., str. 16-17]. Relacionalnost je na raspolaganju, a praonica ispada da je centrifuga.

da rješenje *mora* donijeti religija. Vjerske nepravilnosti ne diskredituju princip koji one nepravilno potvrđuju.

Kakav islam može najsigurnije izvršiti taj zadatak? Nije slučajno da je velika većina muslimanskih mislilaca na Zapadu uvučena u religiju na osnovu privlačnosti sufizma. Za nas je ideološko redefinisanje islama dirljivije i bolnije nego što je mnogim europskim ksenofobima koji to prihvataju kao normativ. Potreban nam je oblik religije koji elegantno i uvjerljivo izračunava kvadraturu kruga a ne konfliktni model koji neće oštetiti Zapad koliko sami islam. Jedno čisto ne-duhovno tumačenje islama, kome nedostaje vertikalna dimenzija, proizvodi samo liberale ili fanatike, a oni su se – i jedni i drugi – pokazali irelevantnim za naše potrebe.

Ono što je važno za islam jeste da on nije proizveo moderni svijet. Ako se moderno doba završi u tehnološki induciranom holokaustu, onda će preživjeli vjerovatno klicati mudrosti religije što nije stvorila nešto slično.⁶⁵ Ako je, međutim, ono preživi, i nastavi proizvoditi globalne monokulture, gdje je prošlost zaboravljena i gdje su međunarodni zakoni i običaji sve restriktivniji u oblasti kulturnih razlika, onda će islam vjerovatno ostati velika svjetska hereza. Ismailitska alternativa je odbačena. No, šta ako Ismail zapravo želi biti odbačen, jer onaj koji čini odbacivanje je završio stvaranje svijeta bez Boga? Polazeći od naše tvrdoglavo krutog ibadeta i doktrine, mi, Ismailiti, trebali bismo poslužiti kao neprocjenljiva, iako duboko uvrijeđena funkcija kulture koja bi željela biti jedna Druga, čak i ako to više nije sasvim moguće!

Na kraju bih želio još jednom citirati Schuonove pravovremene primjedbe da “ako ljudska društva degeneriraju, s jedne strane, ona s druge strane, s vremenom akumuliraju iskustva na temelju starosti, mada to iskustvo može biti pomiješano s greškom”. Istina je da je svijet već bio u izuzetnoj starosti prije dvije hiljade godina, ali da ta starost leži skrivena ispod mladosti kršćanstva, a zatim, i ispod mladosti islama. Ipak, njegova neviđena prisutnost ispod površine sada taloži te dvije najnovije religije prema sebi, tj. u smjeru starosti i “kao takvi imamo izbor između dva atributa koje nam nudi starost, naime senilnost i mudrost. Uprkos činjenici da je velika većina naših savremenika izabrala ovo prvo – dakle, sadašnje stanje svijeta – ipak je moguće, pa čak i neizbježno da će neki izabrati mudrost, mudrost koja je mirna i objektivna, slobodna od strastvenih pre-

⁶⁵ Da li je to ono što je Melvil, koga je boravak u Turskoj učinio obožavateljem islama, učinio da Ismail bude jedini koji je preživio Pequod?

drasuda koje su prethodno bile suviše dominantne u ljudskim dušama u odnosu prema vjerski Drugom više nego prema vlastitoj religiji.”⁶⁶ Mi ćemo završiti ovaj esej riječima iz Kur’ana, riječima koje bi se mogle nazvati islamskim ekvivalentom kršćanskog kreda, definitivnom izjavom o autoritetu Knjige Riječi vjere našeg Poslanika i onih koji se mogu smatrati njegovim najvećim duhovnim drugovima:

“Oni vjeruju, svaki od njih, u Boga i Njegove meleke, i Njegove Knjige i Njegove vjerovjesnike. A oni kažu: “Mi ne pravimo razliku između bilo kojeg od Njegovih vjerovjesnika” (Kur’an, 2, 285).

⁶⁶ Martin Lings, *A Return to the Spirit, (Povratak duhu)*, Fons Vitae, 2005, str. 28.

السلام والاستدامة والاختلاف الديني

الملخص

يهتم هذا البحث بقضية تأسيس وفعالية المجتمعات المتعددة القوميات في العالم اليوم وفي ذلك السياق بدور الدين والروحانية في بناء التراكيب الديمقراطية والعلاقات الجديدة بين الناس الذين ينتمون إلى الثقافات والتقاليد الدينية المختلفة.

ويلاحظ المؤلف أن المجتمع العلماني الحديث يتحرز بديهيا من أي تدخل المجتمعات الدينية وخاصة من الإسلام ومبادئه. ويذكرنا المؤلف أن القومية كانت أبرز قضية في القرن التاسع عشر وأنها أصبحت في القرن العشرين إيديولوجيا لأن الشعوب، خلال معظم ذلك القرن، كانت متخندقة في الأطراف المخالفة للانقسامات الإيديولوجية ونزاع الحرب الباردة. لكن الآن، بعد أن انتهت الحرب الباردة والحرب الإيديولوجية، أصبح الصراع العنصري أكبر قضية ظهرت في القرن الواحد والعشرين.

وبما أن تلك الصراعات أثارها جزئيا الصراعات الدينية يطلب المؤلف أن نركز اهتمامنا في ذلك الخطر ونفعل كل ما بوسعنا لحل قضايا المجتمع البشري في ذلك السياق، أي للمحافظة على السلام علينا أن نقبل الآخر والمخالف، ويلعب في ذلك الدين وخاصة الإسلام دورا هاما.

الكلمات الأساسية: الهندوسية، البوذية، المسيحية، الإسلام، اليهودية، السلام، الاستدامة، الدين، الحرب الباردة، الصراعات، الإيديولوجيا، الحساسية الآسيوية،
رسل الله

Muhammad Suheyl Umar
Iqbal Academy Pakistan, Lahore

PEACE, SUSTAINABILITY AND THE RELIGIOUS OTHER

SUMMARY

This paper focuses on the establishment and functionality of multi-ethnic societies in the world today and in the light of the role of religion and spirituality in building democratic structures and new relationships between peoples belonging to different cultural and religious traditions.

The author notes that modern secular society is a priori averse to any interference of religious communities and especially of Islam and its principles. He reminds us that the most prominent problem in the 19th century was nationalism, which in the 20th became ideology since, during the greater part of the century peoples were entrenched on opposite sides of the ideological divisions and conflicts of the Cold War. However, now that the Cold War is over, and the ideological war ended, the biggest problems that occur in the 21st century are ethnic conflicts.

Since these conflicts are partly encouraged by religious conflicts, the author argues to bring our attention to this danger and do everything we can to solve the problems of human society in this context, i.e., in order to maintain peace, we have to accept the other and different in what religion, especially Islam, plays a significant role.

KEYWORDS: *Hinduism, Buddhism, Christianity, Islam, Judaism, peace, sustainability, religion, cold war, conflicts, ideology, Asian sensibilities, Divine messengers*

Amra Bilajac

IDEJA RAZVOJA U OBNOVITELJSKOJ MISLI MUHAMMEDA IKBALA

SAŽETAK

Muhammed Iqbal (1877.-1938.) je savremeni muslimanski pjesnik i mislilac sa indo-pakistanskog potkontinenta koji je svoj život posvetio pitanjima duhovne i političke obnove islamske civilizacije u cijelom svijetu. Prosvijetlio je čistu duhovnu poruku islama i pružio je kao izvor za društveno i političko oslobođenje muslimanskih naroda. Napredak muslimanskog svijeta prvenstveno je vidio u tzv. novom idžtihadu, samostalnom tumačenju glavnih izvora Islama kao oblika nove konstrukcije praktičnih normi svjetske zajednice muslimana. Poziva islamsku ulemu da redefinišu ili pogledaju u pravu definiciju idžtihada koji je stalan proces koji određuju (prema njegovoj knjizi *Obnova vjerske misli u islamu*): princip dinamizma, nezavisno mišljenje i pravna odluka, te krajnji autoritet u donošenju propisa. Iqbal navodi da se islam shvata kao dinamična, vitalna i progresivna vjera i odbacuje statičko-mehanicističku koncepciju čovjeka i svemira. Iqbal želi uključiti sve pojedince u obnovu svjetske islamske civilizacije.

KLJUČNE RIJEČI: *Muhammed Iqbal, islam, idžtihad, princip kretanja, društvena obnova*

“Sav užitek na svijetu dolazi od muke rada i punine daha.”

(M. Iqbal, Payam-i Mashriq)

Uvod

Muhammed Ikbal je mislilac i literarni genije sa indo-pakistanskog potkontinenta čija djela već desetljećima nadahnjuju umove savremenog muslimanskog svijeta. U Bosni je poznat još od prije 1979-te godine kada se, u prijevodu Mehmeda Arapčića, pojavljuje njegovo ključno djelo *Obnova vjerske misli u islamu*. Augusta 2008. godine na FIN-u je uspostavljena Ikbalova katedra. Od tada su upriličena brojna predavanja, prijevodi djela, tribine i druge aktivnosti za Ikbala, a kao forme upoznavanja sa impozantnom ličnošću i djelom ovog pisca.

Ikbal se smatra idejnim osnivačem države Pakistan, a s pravom ga, poetizirano, nazivaju "Goetheom Istoka". Svojom poezijom on plijeni duše savremeno obrazovanih čitalaca i ulijeva novu nadu muslimanskim narodima Istoka, nadu u pojavu novog, slobodnog muslimanskog pojedinca. Kroz djela izlaže svoju filozofsku misao i brani, istovremeno, i tradicionalno i moderno muslimansko mišljenje te se na taj način svrstava u najviši muslimanski odgovor na modernost, onu evropsku modernost koja se javlja s početka XX. stoljeća.

Aspekti racionalističke misli i nova mistika

Ne može se za Ikbala reći da je filozof u strogom smislu riječi jer on ne predstavlja nikakav filozofski krug, ne osniva nikakvu "školu mišljenja", ne nudi nikakav određen filozofski sistem mišljenja, kao što, također, nije bio ni teolog u tradicionalnom smislu te riječi. Ipak, kao veliki poeta, svoje filozofske ideje i ideje reforme islamskog prava nudi kroza svoja dva ključna djela: "Razvoj metafizike u Perziji: doprinos historiji islamske filozofije" i "Obnova islamske misli u islamu".

U strukturu njegove misli lakše dospijevamo ukoliko poznamo istaknute protagoniste muslimanske obnove XX. stoljeća, a prije svega Džemaluddina Afganija, Muhammeda Abduhua, Rešida Ridaa, Abdurrahmana el-Kevakibija,¹ i njihova djela koja su mu prethodila i koja su imala veliki utjecaj na njega i na njegovu islamsku obnoviteljsku misao. U njegovoj poeziji su jasno vidljivi tragovi Dželaluddina Rumija, a u samoj islamskoj

¹ Protagonisti s egipatskog područja. Džemaluddin Afgani (1838.-1897.), Muhammed Abduhu (1849.-1905.), Rešid Rida (1865.-1935.), Abdurrahman el-Kevakibi (1854.-1902.),

filozofiji on nasljeđuje Suhraverdija, Ibn Sinaa, Ibn Miskavejha, Ibn Halduna; ipak, u teologiji je nasljednik El-Eš'arijeva mišljenja, dok je u sufizmu dostojan učenik El-Gazalija i Ibn Arebija.²

U svojim djelima Ikbal se bavi različitim temama iz oblasti religije, filozofije, književnosti, umjetnosti, uključujući prije svega socijalne, političke, kulturološke i ekonomske sfere savremenog muslimanskog svijeta. Piše o religiji i politici, razumu i intuiciji, slobodi i determinizmu, o životu i smrti i njihovim tajnama, o pojedincu i društvu, znanju i obrazovanju, prirodnim fenomenima te istaknutim ličnostima iz svjetske historije, iz velikih religija, iz opće filozofije i islama posebno.

Od velikih filozofskih ideja iz opće historije filozofije i, posebno, filozofije psihologije, poseban položaj zauzima teorija jastva/ega koja se naziva i teorija *khudi*-ja. Ovom teorijom on ističe da svako stvorenje, uistinu, postoji samo utoliko koliko izražava svoje vlastito postojanje/jastvo. *Božanski khudi* je iznad svih i vidljiv je pogotovo u prirodi (zato Ikbal, na tragu kur'anskih kazivanja, mnogo piše o prirodi diveći se njenim ljepotama). Tako se i čovjek, kao i sva ostala živa bića, izražava kao postojano biće na ljestvici *khudija*, prema kojoj je najrazvijeniji Božanski khudi oko kojeg se sve okreće i od koga sve (o Njemu) zavisi: Sunce ima razvijeniji khudi od Zemlje, zato se Zemlja okreće oko Sunca i sl. Krajnji smisao života je idealno razvijen ego, odn. *khudi*.

Kada govori o čovjekovoj slobodnoj volji, Ikbal Boga oslovljava kao Darovatelja slobode ljudskim egoima/pojedincima koji treba da učestvuju u Božijoj neprekidnoj stvaralačkoj aktivnosti.³

Ikbal razotkriva tajne intelekta i ljubavi, govori o mističnom Istoku i racionalnom Zapadu, te islamu kao živoj i dinamičnoj vjeri koja omogućava "jedinstvo svijeta" (Vajceker). Raspravlja i o pravima žena. Zbirke *Javid Nama* (Pjesma vječnosti) i *Asrar-i-Khudi* (*Tajne jastva*) sadrže i poeme naslovljene sa "Slava žene" i "Idealna žena". Koliko god se divio Zapadu i njegovoj društveno-kulturološkoj vitalnosti i slobodi, on ipak izbjegava ultra moderne feminističke tendencije koje zagovaraju potrošački mentalitet modernog Zapada, mentalitet koga karakteriše eksploatacija ženskog tijela, materijalizam, bespoštedna konkurentnost i odsustvo tradicije i duhovnih vrijednosti.

² Uporedi: Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, s engleskog preveo Mehmed Arapčić, El-Kalem, Sarajevo, 2000., str.12

³ M.M. Šerif, *Historija islamske filozofije*, II dio, engleskog preveo Hasan Sušić, August Cesares, Zagreb, 1988., str. 552

Ikbal insistira na “duhovnoj demokraciji” kao rješenju za “premoštavanje” dihotomije Istok i Zapad. U tom smislu intelekt i razum, izdvojeni, izvan tradicionalno-duhovnog, za njega su beskorisni, a vjera ostaje jedini ispravni putokaz u razvoju društva i države. A to društvo se neprekidno razvija kako na intelektualnoj, tako i na duhovnoj osnovi. Zbog toga je savremeno zapadnjačko mišljenje nastavak srednjovjekovne racionalne kulture islama, one kulture koja se u znaku Mediterana širila zapadnom Evropom preko muslimanske Španije, Sicilije i Italije.⁴ Dakle – zaključuje Ikbal – nužno je da svaki racionalni društveno-historijski razvoj prati i odgovarajući religiozno-duhovni napredak.

Iskustvo i sloboda

Ikbal, kao savremeni pjesnik i mislilac, promišljajući unutar historije muslimanske kulture i civilizacije, dekadencu savremene islamske misli i islamskog prava, u cjelini, uvodi princip dinamičke obnove na tragu protagonista obnove koji su mu prethodili. Naime, Ikbal, inspirisan od strane reformatora, pogotovo onih iz egipatskog reformatorskog kruga, a prije svega Afganija, Abduhua i Ridaa, traži aktivno uključivanje muslimana u svekoliko novo promišljanje pravnih normi i uređenja društva i muslimanskih zajednica širom muslimanskog svijeta. Ikbal upućuje poziv za islamski intelektualizam koji je praktički mrtav u tom vremenu, i kaže: *Neka Bog vašem duhu podari uzburkanost – jer teško je biti uzburkan u vodama vašega mora!*⁵

Izlaz za muslimane vidi u novom *idžtihadu*⁶, samostalnom tumačenju glavnih izvora Islama kao oblika nove konstrukcije praktičnih normi svjetske zajednice muslimana. Iako ove poglede o idžtihadu iznosi u poeziji i esejima, najcjelovitije ih izražava u šestom predavanju pod nazivom: *Princip kretanja u strukturi islama* u djelu *Obnova vjerske misli u Islamu*, zbirke predavanja održanih tokom 1928. i 1930. u Madrasu, Hajderabadu i Aligarhu. Ikbal redefiniše pojam idžtihada i vrši rekonstrukciju idžma'a/

⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, Tugra, Sarajevo, 2005., str. 404 i 397.

⁵ Ibid., str. 469

⁶ Idžtihad (a. *igtihad*), znači truditi se do najvišeg stupnja da se dostigne neki cilj, a u tehničkom smislu znači truditi se maksimalno da se formulira neko mišljenje (*zann*) u nekom slučaju (*qadiyya*) ili u vezi s nekim pravilom (*hukm*) zakona (Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Svjetlost, Sarajevo, 1990., str. 263.).

konsenzusa zajednice⁷ i kijasa/pravnog silogizma⁸. U pogledu definicije idžtihada, Ikbal ide dalje od uobičajene pravno-tehničke i opće društvene definicije i ovaj proces određuje kao:

1. princip dinamizma;
2. nezavisno mišljenje i pravnu odluku;
3. krajnji autoritet u donošenju propisa.

Na ovaj način Ikbal je jedan metod islamske pravne nauke razumio kao “princip kretanja u strukturi Islama”, a njegov domen od tradicionalno definisanog *fikha* proširio na cjelokupno područje “vjerske misli” (*e-fikr ed-dini*).⁹

U definisanju idžtihada kao principa kretanja u islamu osvrće se na sâm korijen riječi idžtihad i navodi da ona doslovno znači: zalagati se, truditi, nastojati, u terminologiji islamskog prava znači: nastojanje da se formuliše jedan nezavisan sud o jednom pravnom pitanju.¹⁰ Shodno tome, on odbacuje *taklid/podvrgavanje tradicionalističkom autoritetu*¹¹ i traži idžtihad, zalaganje pojedinaca u donošenju novih formulacija i savremenih rješenja za društveni, ekonomski i politički položaj muslimanskih naroda i države.

⁷ Idžma' (a. *igma'*), (dosl. “slaganje u vezi s nečime”) jedan od četiri osnova (*usul*) iz kojih se izvodi islamska vjera, a definira se kao suglasnost *mudžtehida* (tj. onih koji imaju pravo da, oslanjajući se na svoje znanje, donose vlastite sudove), nakon Muhammedove smrti, za sva vremena, o svim pitanjima vjere (Nerkez Smailagić, *n.d.*, str. 262.).

⁸ Logički zaključak o određenom pitanju postignut korištenjem analogije/pravni silogizam.

⁹ Fikret Karčić: *Muhammed Ikbal i rekonstrukcija islamskog prava*, <http://fikretkarcic.wordpress.com/2009/08/03/muhamed-ikbal-i-rekonstrukcija-islamskog-prava/> pristupljeno 29.9.2013.: v. više u: Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1990.

¹⁰ Muhammed Ikbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, el-Kalem, Sarajevo, 2000., str. 175.

¹¹ Taklid (a. *taqlid*), (dosl. “objesiti nešto o vrat ili o raem”), koristi se kao tehnički izraz sa tri značenja. 1) naziv za arapski običaj koji se sačuvao u staroj islamskoj praksi i u *fikhu*, a znači “vješati neke predmete” oko vrata životinjama koje će se žrtvovati na svetoj zemlji Mekke. Cilj tog obreda bio je (kao i obilježavanje zarezivanjem kože dotične životinje) označavanje da je životinja namijenjena žrtvovanju u *haremu*, te davanje neke vrste *ihrama*, sličnog onom što se daje hodočasniku. U razvijenom stadiju *fikha* nema mjesta ovom *ihramu*, tako da se vjeruje da je već vrlo rano zanemaren; 2) preuzimanje vojne službe, što se simbolizira opasivanjem sablje; također znači primanje u bilo koju upravnu službu, uključujući i dužnost *kadije*; 3) konačno, znači “pokrivanje autoritetnom” u vjerskim stvarima: usvajanje izreka ili djelovanja nekog drugog, vjerujući da su ispravne, bez zadiranja u razloge. U tom smislu, *taklid* je suprotan *idžtihadu* (Nerkez Smailagić, *nav.dj.*, str. 591.).

Ikbal navodi da se islam shvata kao dinamična, vitalna i progresivna vjera i odbacuje statičko-mehanicističku koncepciju čovjeka i svemira. On optužuje neobičan intelektualni stav sunnija, koji teoretski dozvoljavaju idžtihad, ali ga u praksi odbacuju čineći gotovo nemogućim da jedna osoba bude kvalificirana za to, i on je, taj stav, *de facto*, zaustavio razvoj pravnog sistema jedne vjere čiji *objavljeni tekst* u sebi nosi dinamičan pogled na svijet i život.¹² Štiteći Šerijat od inovacija, a u težnji da sačuvaju islamsku društvenu strukturu, konzervativni muslimanski mislioci su doprinijeli stagnaciji islamskog prava i države.

Ikbal kritički raspravlja o fikhu i Šerijatu i ističe da do perioda Abasija praktično nije bilo pisanog islamskog pravnog zakonika osim Kur'ana; od 1. do početka 4. stoljeća pojavilo se, brojem, 19 pravnih škola i pravnih nauka u islamu, od kojih su četiri kanonizirane, što govori o mogućnosti daljnjeg razvoja i evolucije prava. Oni se baziraju na četiri tradicionalna izvora islama: Kur'anu, Sunnetu, idžmau i kijasu.¹³

Pregled četiri glavna izvora islamskog zakona – Kur'an (tekst objave), Hadis (tradicija Muhammeda, a.s.), idžma' (konsenzus zajednice) i kijas (pravna analogija) – također će opovrgnuti iznudeći mit o krutosti glavnih pravnih škola, jasno sugerirajući mogućnost daljnjeg razvoja.¹⁴ Na taj način Šerijat ili pravna misao se pojavljuje kao fleksibilan, dinamičan i otvoren, univerzalan i savremen, uvijek praktično-primjenljiv društveno pravni sistem.

Suprotno prethodnim konzervativnim shvatanjima, Ikbal navodi primjer savremene Turske unutar koje se ideja idžtihada pojačava i proširuje savremenim filozofskim idejama, i sekularnim i sakralnim istovremeno, idejama i novim shvatanjima koja djeluju na vjersku i političku misao turskog naroda današnjice. Ikbal smatra da je Turska razriješila pitanje tradicionalnog hilafeta, tako da se unutar samog duha islama i hilafet i imamet mogu, bar privremeno, povjeriti nekoj društvenoj grupi, zajednici ili nekoj izabranoj skupštini. Dakle, savremena društveno-politička situacija u Turskoj nije izvan Islama sve dok priznaje tevhid/strogi monoteizam i poslanstvo okončano sa posljednjim poslanikom Muhammedom, a.s., i ma kakva pri tome bila interpretacija islamskog vjerozakona.

¹² Mustansir Mir, *Ikbal: velikan islamske civilizacije*, Tugra, Sarajevo, 2008., str. 136.

¹³ Ikbal, *Obnova...nav.dj.*, str. 192.

¹⁴ Mustansir Mir, *nav.dj.*, str. 138.

Imajući u vidu nužnost društvene obnove, a da temelj nacije, države i društva jeste porodica unutar koje žensko pitanje igra ključnu ulogu, Ikbal traži uključivanje žene u bitna pitanja vezanih za formiranje i uređenje zajednice. Jer bez razumijevanja uloge žene u modernom muslimanskom društvu, i nacionalno-politički život ostaje nepotpun i nerazvijen, što je u suprotnosti sa duhom islamske kulture.¹⁵

Iskustvo Ikbalove historijske pojave omogućava muslimanima da iznova obnove islamske društvene i političke sisteme.¹⁶ Princip kretanja u islamskoj misli je idžtihad, samostalni napor da se u svakom trenutku muslimanske, ali i svjetske povijesti razješavaju nova pitanja i novi problem koje donosi novo vrijeme, u smislu pravog puta koga trasira posljednja "apsolutna" Božija objava. Svaka muslimanska renesansa otpočinje i razvija se na principu pojma idžtihad.¹⁷

Zaključak

Ikbal je obnovitelj, reformator koji ponajprije ulijeva nadu muslimanima Istoka koncentrisanim u zemljama u izgradnji koje nastoje da se oslobode evro-američkih kolonijalnih utjecaja. On izgrađuje duhovnu, ali daje i primjer stvarne demokracije za novonastajuće društvene sisteme muslimanskih državnih uređenja nakon pada Hilafeta, svjetske muslimanske države. Ikbal pokušava odvojiti islamski svijet od proizvedene tromosti i lijenosti, probuditi ga iz, prividno, bezbrižne uspavanosti. Svom snagom, oslanjajući se na kur'anske principe, on istražuje i uvodi racionalnost koja je fundirana na vjeri u Boga. Traži da se svi pojedinci, i muškarci i žene, aktivno uključe u nacionalno-političke tokove društvenog života i raznolikost tumačenja Objave u korist izgradnje slobodne, razvijene, savremene i moćne svjetske muslimanske zajednice, zajednice slobodnih pojedinaca. Pa ipak, Ikbal, prije svega, jeste i ostaje idealist i pjesnik čija djela traju i inspirišu savremene nacije, vjere i kulture svih meridijana Svijeta.

¹⁵ O ulozi žene u društvu, v. Ikbal, *Obnova... n.d.*, str. 188.

¹⁶ Mustansir Mir, *n.d.*, str. 138.

¹⁷ Roger Garaudy, *Živi islam*, El-Kalem, Sarajevo, 1990., str. 41.

مبدأ التطوير في الفكر التجديدي لمحمد إقبال
«يأتي كل المتعة في العالم من شقة العمل وكمال النفس»
(محمد إقبال، پیام مشرق)

الملخص

محمد إقبال (1877 - 1938) هو الشاعر والمفكر المسلم الحديث من شبه القارة الهندية الباكستانية الذي أهدى حياته لقضايا التجديد الفكري والسياسي للحضارة الإسلامية في العالم بأسره. أضاء رسالة الإسلام الفكرية النقية وقدمها منبعاً للتحرير الاجتماعي والسياسي للشعوب المسلمة. وقد رأى تقدم العالم الإسلامي أولاً في ما يسمّى بالاجتهاد الجديد، أي التفسير المستقل لمصادر الإسلام الرئيسية كنوع من الهيكل الجديد للقواعد العملية من مجتمع المسلمين العالمي. هو يدعو العلماء المسلمين لإعادة التعريف أو النظر إلى التعريف الحقيقي للاجتهاد الذي هو عملية مستمرة يحددها، حسب كتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام، مبدأ الدينامية، الرأي والقرار الفقهي المستقلان، والحجة النهائية في وضع القواعد. ويقول إقبال بأنه يُفهم الإسلام ديناً دينامياً وحيوياً وتقدماً، ويرفض مفهوم الانسان والكون السكوني - الآلي. يريد إقبال إدماج جميع الأفراد في تجديد الحضارة الإسلامية العالمية.

الكلمات الأساسية: محمد إقبال، الإسلام، الاجتهاد، مبدأ الدينامية، التجديد الاجتماعي

Amra Bilajac

THE PRINCIPLE OF DEVELOPMENT IN MUHAMMAD IQBAL'S RENEWING THOUGHT

SUMMARY

Muhammad Iqbal (1877-1938) is a contemporary Muslim poet and thinker of the Indo-Pakistan subcontinent who has dedicated his life to the matters of spiritual and political renewal of Islamic civilization in the world. He has enlightened the pure spiritual message of Islam and provided it as a source of social and political liberation of Muslim peoples. The progress of the Muslim world he primarily has seen in the so-called new *ijtihad*, independent interpretation of the main sources of Islam as a form of a new construction of practical norms of the global community of Muslims. He urges religious leaders to redefine or look at the true definition of *ijtihad* which is an ongoing process that determines (according to his book *Reconstruction of religious thought in Islam*): the principle of dynamism, an opinion or legal decisions and the ultimate authority in passing legislation.

Iqbal says that Islam is perceived as a dynamic, vital and progressive faith and rejects the static-mechanistic conception of man and the universe. Iqbal wants to include all individuals in the restoration of global Islamic civilization.

KEYWORDS: *Muhammad Iqbal, Islam, ijtihad, the principle of movement, social renewal*

*"All the pleasure in the world comes from
the torment of labour and fullness of breath."*

(M. Iqbal, Payam-i Mashriq)



Muhammad Suheyl Umar,
Iqbalova akademija, Lahore

IQBALOVA REINTERPRETACIJA SUFIJSKE MISLI

SAŽETAK

Ovaj rad predstavlja pokušaj prikaza Iqbalovog shvatanja i kritike sufijske misli. Za Rumija, sufizam je bio duhovni poziv i sistem oporavka od društvenih bolesti i devijacija njegovog doba. Za Iqbala, fenomen sufizma je strana stvar implementirana u učenje islama i njegovana u okrilju perzijske kulture. Njegova kritika sufizma nije znak neprijateljstva nego samo odgovor na usvojenu teoriju i praksu koja se manifestuje u Indiji a pripisuje se utjecaju panteističke škole mišljenja kao i utjecaju persijske misli.

Iqbalova kritika procesa dekadencije i devijacije nije vođena samo sufizmom, već čitavim spektrom islamske civilizacije sa ciljem podmlađivanja nearapskog islamskog svijeta koji je lelujaio između nade i očajja. Autor ovog rada tvrdi da je sufizam za Iqbala bio sistem "popravke, sredstvo za popravljavanje" bolesti i devijacija savremenog društva, pa i kroz kritiku nekih dekadentnih aspekata sufizma.

KLJUČNE RIJEČI: *Rumi, Iqbal, islam, sufizam, panteizam, popravak, kultura, kritika, tradicija, modernizam, Indija, Pakistan, istok, zapad*

Čuveni učenjak sa Kembridža, prof. A. J. Arberry, jednom je ukazao: "Pjesnici su nezvanični zakonodavci čovječanstva." "[Oni] su igrali istaknutu, u nekim slučajevima čak i vodeću ulogu u najzbuđljivijoj drami modernog doba pobune protiv interne korupcije, vanjske dominacije, kako intelektualne, tako i političke."¹

¹ A. J. Arberry, *Aspects of Islamic Civilization – As Depicted in the Original Texts* (Aspekti Islamske civilizacije – Opisani u originalnim tekstovima), Suhail Akademija, Lahore, 2005, p.

Prema mome viđenju, prof. Arberry je previše skroman u svojim izjavama. Muslimanska civilizacija se ne susreće sa ovim fenomenom po prvi put u modernom dobu. Ona se pojavljivala ciklično tokom naše historije. Jalāl al-Dīn Rūmī, koji je već više od jedne decenije najprodavaniji pjesnik u Americi, njegov je najbolji primjer u istočnim zemljama Islama. On je, više od bilo koje druge kulturne, književne ili političke ličnosti svoga vremena, bio zaslužan za duhovni preporod svoga miljea.²

U Rūmijevim djelima, poezija ima jedan od ključeva, jer govori univerzalnim jezikom, ali uz poeziju Rūmī dodaje sufizam. To je dobitna kombinacija, jer su i poezija i misticizam univerzalni jezici ljudske duše i nigdje oni ne podržavaju jedno drugo više nego u životu i naslijeđu Jalāl al-dīn Rūmija³.

Iqbalova perzijska poezija – koja se ogleda u njegovom urdu stihu – smatra se naslijeđem Jalāl al-Dīn Rūmija.⁴ Da li Iqbal i Rūmī imaju zajedničko naslijeđe za reforme? Da li Iqbal, Rūmijev sljedbenik, koristi isti univerzalni jezike ljudske duše – poeziju i misticizam – da ostvari svoj cilj? Može li nam ponuditi, kao i Rūmī, svježe uvide u stanje svijeta danas i probleme s kojima se suočava čovječanstvo?

Odgovor je *da*, nedvosmisleno i jasno, i to dolazi od samog Iqbala.⁵

Kao i Rūmī, ja sam proučio ezan u Kjabī;

I naučio od njega o tajnama duše.

On je morao prihvatiti izazov prošlih vremena;

Ja moram prihvatiti izazov ovog doba.

² Neki od savremenih učenjaka su čak pokušali vidjeti u Rumiju neku vrstu političkog spasitelja također, poslanog da spasi muslimansko društvo od poraza i dekadencije nakon mongolske invazije. Vidi, npr. Abū al-Hasan ‘Alī Nadawī, *Tarikh I da ‘wat o ‘Azīmat*, Lahore.

³ Stihovi Mesneviije predstavljaju visoko spiritualizirani sufizam ostajući u potpunosti dosljedne islamskoj ortodoksiji. Njihove vječne teme su čežnja za vječnim, ponovno ujedinjenje sa Allahom, prosvjetljenje kroz ljubav i spajanje samog sebe sa univerzalnim duhom svijeta:

Čula i misli su kao korov na površini bistre vode.

Ruka srca čisti korov po strani: i voda je otvorena u srcu.

Osim ako Allah izgubi ruku srca, a korov u našoj vodi poraste za ovozemaljskim željama.

Kada pobožnosti dobije ruke okovane željama, Allah gubi ruke srca.

⁴ Uvaženi Sufi učenjak iz 13. stoljeća čija je perzijska poezija bila jedno od Iqbalovih glavnih inspirativnih vrela.

⁵ *Kulliyāt i Iqbāl*, Persian, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1994, str. 803/51.

Ovome treba dodati sljedeće:

Ja tvrdim da je filozofija *Asrāra* direktno razvijena iz iskustva i razmišljanja starih muslimanskih sufija i mislilaca... To je samo ponovni israz starog u svjetlu novog.⁶

Stalne Rūmijeve teme su čežnja za vječnim, ponovno spajanje sa Bogom, prosvjetljenje kroz ljubav i spajanje samog sebe sa univerzalnim duhom. Sveobuhvatna tema kod Iqbala je Jedina Stvarnost koja teče kroz vene Univerzuma, immanentnog-beskonačnog, odnos između ljudskog i Božanskog, potraga za odgovorom šta to znači biti čovjek, razvijanje ljudskih potencijala, ljubav, univerzalni mir i sklad i osnovne ljudske vrijednosti.

Njegovo vrijeme i sredina u kojoj je rođen bili su vrlo različiti od vremena Rūmija ili Hafiza ili Sa'dija, i to djelimično objašnjava razlike u elementima koje ovi pjesnici naglašavaju u svojim poetskim radovima. Osim općih i uvijek potrebnih podsjetnika protiv periodične ljudske tendencije *gafrah*⁷ (ravnodušnosti prema osnovnoj, duhovnoj ljudskoj potrebi), Rūmī ili Hafiz nemaju istu neposrednu ili hitnu potrebu za takvom vrstom poruke ili dinamizma koja je Iqbalu potrebna da 'uzdrma' svoju publiku iz indolentnog stanja obamrlosti i duhovne apatije.

Rūmī, Hafiz i slični njima imali su različite zadatke koje su ostvarili na izvanredan način, da njihove poetske nadmoćnosti do danas nijedan drugi pjesnik nije nadmašio ako ih je uopće i dostigao. Ako je bilo takvih potreba u epohi u kojoj su Rūmī ili Hafiz živjeli i recitali svoje stihove, mogli su iskoristiti svoju mogućnost izražavanja i sposobnosti prenošenja novih ideja, više prikladnih svom dobu, kao što je Iqbal uspješno uradio uzimajući slike, idiome i dikciju persijske poetske tradicije, Rūmija, Hafiza i drugih, i iskoristio je za druge, u određenom smislu, više neposredne ciljeve ispunjavanjem naslijeđenih obrazaca i slika sa novim duhom.

Stoga tema prezentacije, "Iqbalova reinterpretacija sufijske misli", nudi priliku da se istraži jedan aspekt "najuzbudljivije drame" i svježe sagleda kako jedan od najistaknutijih mudraca i pjesnika našeg vremena, Allama Muhammed Iqbal, sudjeluje u njegovom otkrivanju. Ovo je ogro-

⁶ Iz pisma Iqbala, RA Nicholsonu: 'Introduction' and some of the reviews on the *Secrets of the Self*. Objavljeno u *The Quest*, London, oktobar 1920. juli 1921. Volume XII, str. 484-492. Vidi, BA Dar, Iqbalova Pisma, Iqbal Akademija Pakistan, 1978, str. 147. Također, vidi Riffat Hassan, (ur.), *The Sword and the Scepter*, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1977.

⁷ *Gafrah* je Kur'anski izraz koji ukazuje na tendencije koji vuku ljude od Boga ka prekomjernoj zabrinutosti poslovanjem ovdje-dolje kao protiv ovdje-nakon.

mna tema. Izučavanje Iqbal je izraslo u posebnu disciplinu i izrodilo je mnogo literature – primarne, sekundarne, čak i tercijarne, (koja graniči sa ponavljanjem i trivijalnošću) koju treba uzeti u obzir prije nego što se može na dovoljno sveobuhvatan način zaključiti Iqbalov doprinos na određenu temu ili na određenom polju. Za potrebe ove diskusije, naš fokus će, stoga, biti ograničen, čak i više ograničen nego što je tema “Iqbal i sufizam”, jer zadatak opisuje prirodu Iqbalovog odnosa sa sufizmom i definiše njegov svjetonazor koji, u odnosu na njega, postaje pedmet cijele jedne knjige. Neću pokušati stisnuti razgovor u okvire uskih granica, već pokušati istaći jedan od aspekata u odnosu na našu temu – najosnovniji i najvažniji aspekt. Štaviše, htio bih donekle imati različit pristup od uobičajenog za izučavanje Iqbal i pokušati pristupiti rješavanju problema sa konceptualnog stanovista, koji se odnosi na sveobuhvatne perspektive ili paradigme konceptualnog pitanja.

Za Rūmīja, sufizam je duhovni poziv i sistem popravaka, oporavljanje od bolesti (فتنه عصر کہن) svoga vremena. Rūmī je preuzeo izazove koje je predstavljao racionalizam u srednjovjekovnom dobu Islama. Može li se slično tvrditi za Iqbalov projekt? Da li Iqbal, kao i Rūmī, prihvata izazov koji postavlja moderno doba sekularne savremenosti i materijalizma, tj. (فتنه عصر روان)?⁸ Da li je ispravno reći da je za Iqbal, kao i za Rūmīja, sufizam sistem popravke, sredstvo za popravljjanje bolesti modernizma (فتنه عصر روان) kao i da on svojom kritikom preovlađujućeg sufizma ukazuje na probleme unutar tog sistema popravaka? Ovdje, kao i ranije, odgovor je **da**, nedvosmisleno i jasno. Njegova “konfrontacija sa modernošću” glasi:⁹

*Raskinuo sam čini modernog učenja:
Otklonio sam mamac i slomio zamku.¹⁰
Bog zna sa kakvom ravnodušnošću,
Kao Ibrahim, sjeo sam u vatru!¹¹*

⁸ Podsjećamo se na podnaslov njegovog Urdu djela, *Zarb i Kalīm*, što se prevedeno na Urdu čita kao “uzimanje izazova koje postavlja moderno doba svjetovne savremenosti”.

ضربِ کلیم
یعنی

اعلانِ جنگ، دُورِ حاضر کے خلاف

⁹ *Kulliyāt i Iqbāl*, Persijski, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, p. 800/48.

¹⁰ *Uzeo sam... zamku*: Moderno učenje nije me uhvazilo u zamku: kao pametna ptica umakao sam daleko s mamcem pred zamkom, da ne budem uhvaćen. (M. Mir)

¹¹ *Bog zna...vatru!* Referenca na Kur'an 21:68-69, gdje Bog izaziva vatru u koju su Ibrahim bacilli njegovi nemilosrdni protivnici da postane “hladan i siguran”. Iqbal kaže

Prije nego što pokušam dalje rasvijetliti ovo pitanje, htio bih da preduzmem preventivne mjere kako bi se unaprijed razbile određene greške i preduhitrile moguće sumnje. U spominjanim **“kritikama rasprostranjenog sufizma”**, mnoge kontroverze podignu svoje ružne glave. Najčešći prigovor koji predviđam je trenutak kada tvrdim, slično kao u prethodnoj primjedbi, slijedeće: “Nije li istina da Iqbal smatra sufizam fenomenom koji je stran islamu?” Kao dokaz ovome je pismo objavljeno u *Iqbalnami (Iqbāl Nāmāh)*¹² koje glasi:

اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سر زمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔

Nema sumnje, da je **fenomen sufizma strana stvar implantirana** na tijelu Islama njegovana u intelektualnom ambijentu perzijske kulture.

Ovdje je postavljeno zanimljivo pitanje koje učenjaci istraživači originalnih Iqbalovih tekstova, moraju uzeti u obzir. Ovaj prigovor nas navedi da shvatimo kako Iqbal smatra da je sufizam posljedica prihvatanja stranih i vanjski utjecaja na islam. To je nesumnjiva kontradikcija onoga što je rekao o sufizmu na brojnim drugim mjestima u svojim spisima. Kontradiktornost je riješena kada ga poredimo sa nedavno otkrivenim pismom¹³ koje kaže:

اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف وجودی سر زمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔

Nema sumnje da je panteistički sufizam strana stvar implantirana

Čitaoci mogu sami uočiti kakva je razlika između fraza **“sami fenomen sufizma”** i **“panteistički sufizam je strana implantirana stvar!”**

Ovo, očito, nije slučaj neprijateljstva prema sufizmu, nego odgovor na usvojenju teoriju i praksu koja se manifestuje u Indiji, a pripisuje se *wujūdiyya* (panteističkoj) školi mišljenja, kao i uticaj *persianate* (perzijske misli) koji je stigao do mislioca kroz njegov milje. Osim toga,

da je suočen sa iskušenjem sličanom Ibrahimovom: da je bačen u ‘vatru’ modernog učenja (Iqbal se školovao na nekim od najboljih obrazovnih institucija Europe), ali je bio nepovrijeđen njima; poput Ibrahima, on je spašen ‘spaljivanja’, jer je kao i Ibrahim, imao jaku vjeru. (M. Mir)

¹² ‘Ataullah, *Iqbāl Nāmāh*, Sh. M. Ashraf, Lahore, 1946, Vol. I. str. 78. (Image of the Urdu text/mss. at the end). Revidirano izdanje tom jedan, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 2007, str. 112.

¹³ Originalno pismo sačuvano u Allama Iqbal Open University Islamabad (Departman za Iqbal Studije); *Iqbal’s letter to Sayyid Sulayman Nadavi*, 13. Nov. 1917.

treba imati na umu da njegova kritika procesa dekadencije i devijacije nije bila vođena samo sufizmom.¹⁴ Ona pokriva cijeli spektar islamske civilizacije, što se vidi iz jednog primjera slijedećih stihova njegove čuvene Sāqī-nāme¹⁵:

مَدَن، تصَوِّف، شَرِيعَت، کلام
بُتَانِ عَجْمِ كے پُجاری تمام!
حقیقتِ خرافات میں کھو گئی
یہ اُمتِ روایات میں کھو گئی

وہ صُوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد
محبت میں یکتا، حمیت میں فرد
عَجْمِ كے خیالات میں کھو گیا
یہ سالک مقامات میں کھو گیا
بجھی عشق کی آگ، اندھیر ہے
مسلمان نہیں، راکھ کا ڈھیر ہے

شَرابِ کُہنِ پھر پلا ساقیا
وہی جامِ گردش میں لا ساقیا!

Posljednji dvostih je izuzetno značajan jer izričito spominje lijek (zrelo, prastaro vino sufizma) i ne ostavlja sumnju o tome da je sufizam za Iqbal sistem popravke, sredstvo za popravljjanje bolesti savremenog doba, gdje on ukazuje na probleme tog sistema popravke kroz kritiku nekih od dekadentnih aspekata preovladavajućeg sufizma.

Afiniteti idu mnogo dalje. Ako je Rūmī izazvao drugo cvjetanje i oživljavanje svoga doba, Iqbal je, nakon primjene sistema popravke (čitaj sufizma), bio u stanju da zahtijeva podmlađivanje ne-arapskog svijeta koji je lelujao između nade i očaja.¹⁶

عجم از نغمہ بائے من جوان شد
ز سودایم متاع او گران شد
بجومے بود رہ گم کرده در دشت
ز آوازِ درایم کاروان شد

¹⁴ Za sažetu izjavu o tome kako je Iqbal ocijenio genij 'Ajama i dao mu prvo mjesto u islamskoj civilizaciji, vidjeti, M. S. Umar, "The Pressing of My Soul" (Some Observations on Iqbal's Concept of the 'Ajama - Neke opservacije Iqbalovog koncepta Ajama).

¹⁵ *Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 451.

¹⁶ *Kulliyāt i Iqbāl*, Persian, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 235/59.

*‘Adžam¹⁷ je opet postao mlad kroz moje pjesme;
Moj gnjev¹⁸ je podigao cijenu njegove robe.
Bila je to svjetina izgubljena u divljini;
Zvuk moga zvona učinio ju je karavanom.*

Meta Iqbalove kritike, stoga, mora biti identificirana kao intelektualni položaj škole mišljenja, a ne kao sufizam. On je, 1920., pisao Kishan Parshād Shādu:¹⁹

“Prije dvije godine sam izrazio neke svoje razlike s doktrinama sufizma, i to je izazvalo dugogodišnju raspravu među sufijama. To nije bilo ništa novo. Nažalost, neki ljudi koji nisu svjesni vlastite historije pogrešno su to protumačili kao odbojnost prema sufizmu.”

Iako ovo pismo dovoljno govori, čini se neizbježnim da, bez ikakvih tvrdnji o iscrpnosti, dam nekoliko napomena o prirodi Iqbalove kritike sufizma. Kao prvo, Iqbalove izjave i pisanja u tom smislu moraju biti kontekstualizirane u cjelokupnoj debati koja je okruživala prvo izdanje *Asrār-i khudīja*²⁰, a osim Hāfīza i perzijskih pjesnika, problematizirao pitanje o nastanku sufizma. Mi ne možemo ovdje ući u raspravu o porijeklu sufizma; čitaoci o tome mogu pogledati radove date u napomenama.²¹

Kao drugo, Iqbalova kritika sufizma je dio mnogo većeg fenomena koji postoji u okviru sufizma – samokritika sufizma – koja uvijek oslovljava i ispravlja manifestacije odstupanja od doktrine sufizma kao i metoda i generalnog trenda udaljavanja od standarda nadmoćnosti stvorenih od strane dekadentnih snaga koje utječu na sufizam. To nije kritika neprijateljskog autsajdera; to je duga i slavna tradicija sufijske samokritike koja datira vrlo rano u islamskoj historiji. U tom smislu, kada Iqbal kritikuje neke ličnosti ili običaje sufizma, njegova zabrinutost za “interpretativnu zajednicu” sufizma je dobronamjerna. Za njega, sufizam je sistem poprav-

¹⁷ ‘Ajam: Perzija, ali širi smisao se ovdje daje ‘ne-arapskom svijetu’..

¹⁸ Moj bijes... roba: Iqbal je strastven, ovim traži buđenje ‘Ajam, je podigao cijenu ‘Ajamova roba, to jest, dao je novi značaj ‘Ajamu u svijetu.

¹⁹ ‘Ataullah, *Iqbāl Nāmāh*, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 2007, str. 474-75.

²⁰ Haq Nawāz, *Iqbal aur Lazzat i Paykār*, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1984.

²¹ Pogledaj Massignon, *La Passion d’Al-Hallaj*, str. 480; Martin Lings, “The Origins of Sufism”, in *A Sufi Saint of the 20th Century*, Suhail Akademija, Lahore, 1984, str. 34; “Abū Bakr Sirāj ad-Dīn “The Origins of Sufism,” *Islamic Quarterly*, Vol. III, No.1, str. 53; također od istog autora, *What is Sufism*, Suhail Akademija, Lahore, 1983, poglavlje.1 i 2; V. Danner, *Islamic Tradition*, I. I. C., Lahore, 1991, poglavlje IV; G. Maqdisi, “Ibn Taimiyah: A Sufi of the Qadiriya Order,” in *The American Journal of Arabic Studies*, Leiden, 1-1973, str.118.

ke, sredstvo za popravljjanje bolesti savremenog doba, i svojim je kritikama ukazivao na probleme unutar tog sistema. Iqbalova kritika sufizma ostaje u grudima sufizma koje je i on sam visoko cijenio. Brojni dokazi mogu biti izvedeni iz njegovih spisa proze i poezije. Za sada je dovoljno napomenuti da je, čak i za vrijeme žučnih rasprava o *Asrār-i-khudiju*, vatreno hvalio sufizam, pa čak i Ibn ‘Arabīja.²² Prema tome, uzalud bismo tražili generalnu osudu sufizma u Iqbalovim djelima. Ovo stanovište je općenito prihvaćeno od strane većine učenjaka koji se bave Iqbalovim djelima.²³ Tome, kao potvrde, možemo dodati nekoliko referenci iz njegovih pisama.

On je, 1920., pisao Kishan Parshād Shādu.²⁴

“Bio sam primljen u kadirijski red i sada namjeravam imati *tadždīd* (obnavljanje inicijacije). Čuo sam da postoji jedan evlija u Nagpuru. Ljubazno Vas molim da se raspitate o njemu, kako bih mogao planirati putovanje. Planiram napisati historiju sufizma. To nije napad na sufizam, već “način da se održi njegovo blagostanje”.

Kao treće, samokritika sufizma na koju nailazimo u Iqbalovim radovima blijedi u beznačajnost u odnosu na kritike poznatih sufi prvaka. Razočarenje, pa čak i ogorčenje, bila je reakcija poznatog endaluskog si-fijskog prvaka Muḥyī’l-Dīn b. ‘Arabīja (Ibn ‘Arabī) kada je, po dolasku u Egipat 598./1200. godine, sagledao ponašanje istočnjačkih sufija, kako je, dvije godine kasnije, rekao svom učitelju i prijatelju šejhu ‘Abd al-Azīzu al-Mahdāwīju.²⁵

“Onog trenutka kada sam stigao u ovaj dio svijeta raspitao sam se za ljude koji su slijedili Idealni Put, u nadi da ću među njima pronaći dah Vrhovnog Sahiba, (Rafiq al-‘a la). Odveden sam pred okupljen khānqāh, u jednu prilično veliku zgradu, gdje sam pri-

²² Pogledaj B.A. Dar, *Letters of Iqbal*, op. cit., str. 146-7, (Ibn ‘Arabī i Sufism); Mu‘īnī, op. cit., str. 155 (Ibn ‘Arabī), str. 161 (Sufism), str. 164 (Sufism); B. A. Dar, *Anwār-i-Iqbāl* op. cit., str. 268 (Sufism); Hāshmi, *Khuṭūt-i-Iqbāl*, op. cit., str. 117 (Ibn ‘Arabī); Sabir Kalurvi, *Tarīkh-i-Taṣawwuf*, op. cit., str. 31 (Sufism); ‘Atāullah, *Iqbāl Nāmāh*, op. cit., str. 53-54 (Sufism); Niāzī, *Maktūbāt-i-Iqbāl*, I.A.P. Karachi, 1957, str. 10 (Sufism); *Saḥīfa*, op. cit., str. 165 (Sufism) str. 182 (Sufism). Lista se značajno može proširiti. Reference iz njegove poezije dokazuju našu poentu i dodatne dokaze. Ovo je trenutno izostavljeno.

²³ Pogledaj Bibliografiju.

²⁴ S. M. H. Barnī, *Kulliyāt i Makātīb Iqbāl*, Delhi, 1999, Vol. II, str. 282, 286. Iste informacije mogu se vidjeti u pismu na koje smo se pozvali ranije: I have a Qādirī initiatic chain... (pogledaj Bilješku 9) ‘Atāullah, *Iqbāl Nāmāh*, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 2007, str. 112.

²⁵ Ibn ‘Arabī, *Rūḥ al-Quds*, Damascus, 1970., str. 21. Za prijevod na engleski jezik pogledaj *Sufis of Andalusia* (Sufije Andaluzije) reprint, Suhail Akademija, Lahore, 1984

mijetio da im je najveća preokupacija čišćenje njihove odjeće i češljanje brade... U ovoj zemlji sam upoznao [sufije] koji su, bez osjećaja srama pred Svemilosnim (Al-Raḥmān), bili okićeni u haljine koje nose fityāni, zanemarujući pitanja farz i nafile namaza. Oni ne bi bili prikladni ni za čišćenje klozeta.”

Na prvi pogled, postoji nešto malo uznemirujuće u oštaroj ozbiljnosti Ibn ‘Arabī’jeve procjene njegovih istočnjačkih kolega. Vidimo li, u ovom virulentnom ispadu, išta više od pretjeranog andaluzijskog patriotizma, ili se u njegovoj grubosti odražava istinska zloba u odnosima između zapadnjačke i istočnjačke sufijske zajednice?²⁶

Čak i ove teške kritike izgledaju blage i popustljive ako ih stavimo rame uz rame sa onim što je šejh ‘Alī Hudžwīrī rekao. Protivno svom vremenu, desetom stoljeću, sufija Al-Fushānjī je rekao: “Danas je sufizam ime bez stvarnosti, a nekada je to bila stvarnost bez imena.” Osvrćući se na ovo, u slijedećem stoljeću, al-Hudžwīrī je dodao: “U vrijeme Poslanikovih drugova i njihovih nasljednika, to ime nije ni postojalo, ali realnost je u svakome od njih, a sada ime postoji, ali ne i stvarnost.”²⁷

Ako se ova izreka ublaži u kontekstu njene pohvale iz prošlosti kao i njene krivice u sadašnjosti, može se složiti sa jednoglasnim mišljenjem samih sufija, koji drže da, iako je bilo mnogo evlija i žena kroz kasnije generacije Islama, evlijaluk nikada nije bio tako učestao kao što je bio slučaj u prvoj generaciji; i pored činjenice da se ovo hiljadugodišnje mišljenje ne može olahko gurnuti u stranu, oni učenjaci Zapada koji još drže mišljenje da

²⁶ Da budem potpuno fer, Ibn ‘Arabījevo mišljenje o istočnom Sufizmu je mnogo manje jasno definisano nego što ove dvije reference, koje su izvučene iz konteksta, predlažu. On sam, na istim stranicama, posjeduje taj autentični gnosticizam koji se pronalazi na Istoku, a na kraju on nije oklijevao, onda kada se nastanio u regiji, da usvoji praksu primjerenu Istočnom *tašawwuf-u* kad god je za to bilo potrebno ili preporučljivo. Mi se zapravo bavimo nesporazumom koji nestaje onom brzinom kojom se produbljuje njegova veza sa Istočnim Sufizmom.

On je na početku sudio Sufijama Kaira, na osnovu Sufizma koji je sam iskusio na muslimanskom Zapadu; iako ove dvije sufijske tradicije imaju zajedničke bazne i doktrinarne ciljeve, izložene su velikim razlikama u odnosu na formu i metodu.

Treba biti jasno da Ibn ‘Arabī nije bio ni prvi ni posljednji Andaluzijac koji je izrazio negodovanje zbog ponekad prilično razmetljivog vjerskog držnja Istočnjaka. Mogli bismo, naprimjer, podsjetiti na zajedljivu ironiju s kojom njegov savremenik Ibn Jubayr, u svom *riḥla*, osuđuje Istočnu ulemu ima sklonost svečanih postupcimaq, kao i prikazivanju svoje odjeće i pompeznih naziva koje imaju. *Journeys*, prevod M. Gaudefroy – Demombynes, Pariz, 1949., str. 344.

²⁷ ‘Alī Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb*, pog. 3.

se misticizam kasnije razvio u islamu, prisiljeni su da progledaju kroz prste na više nego jedan moćan dokaz koji potkrjepljuje sufijsko stanovište.

Uprkos pozadini ove oštre kritike sve što je Iqbal imao reći o dekadentnom ili nenormalnom sufizmu ostaje ništa više do blagi prijekor!

Ovdje je reprezentativni uzorak:²⁸

مشتاقی رہا نہ حلقہ صوفی میں سوزِ
کرامات رہ گئے باقی ہائے فسانہ
خراب کوشک سلطانِ و خانقاہ فقیر
فغان کہ تخت و مصلیٰ کمالِ زرّاقی
کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز
کتابِ صوفی و مُلا کی سادہ اوراقی

Ovim neophodnim opaskama očišćen je put o Iqbalovom neprijateljstvu spram sufizma i sada možemo nastaviti do glavnog pitanja koje je fokus naše diskusije danas, odnosno, za Iqbala: sufizam je bio sistem popravke, sredstvo za popravljavanje bolesti današnjice. U ovom trenutku možemo jasno formulirati pitanje, ili pitanja. Islamska tradicija, kao i sve druge vjere i tradicije, nije monolitna cjelina; ona ima perspektivne, kolokvijalne i "interpretativne zajednice". Kada se Iqbal okreće Islamskoj Tradiciji za preslikavanje izvorne mudrosti ili kada traži sisteme popravke koji se mogu izvući iz tradicije, na koju se perspektivu oslanja? Postoji određeni broj "interpretativnih zajednica" u okviru islamske Tradicije koje su bile prije nas. Kojoj je od ovih Iqbal pripadao, gdje su njegovi korijeni? Kao i svaka velika religija, islam ima svoje velike znamenitosti iz kojih ga treba nastojati shvatiti. Šta Iqbal otkriva kroz svoje radove o tim znamenitostima kojima se uvijek vraća? Na kraju, postoje istaknuti tekstovi koji su univerzalno priznati (sve doskora) kao vrhunac islamske tradicije. Koji od njih su osnovne njegove misli? Zajedno, ovaj set pitanja daje nam kriterije preko kojih se može suditi Iqbalovoj "kući vjere" ili njegovoj "interpretativnoj zajednici". Ako uzmemo bilo koje pitanje kao naše polazište, sva neminovno vode do jednog pojave/"kuća vjere"/perspektive/ kolokvijalizma/"interpretativne zajednice"/ znamenitosti/zbirke istaknutih tekstova – sufizam, teorijski, gnostički, molitveni i praktični!

Treba imati u vidu da Iqbal razlikuje religijsku vjeru i teološke metode. Religijska vjera, koja zavisi od "posebne vrste unutrašnjeg iskustva", može se uporediti sa duhom, a teološki metod, koji objašnjava i racio-

²⁸ *Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 393.

nalizira vjeru, može biti forma tog duha. Dok je religijska vjera konstantna, teološka metoda ima određene nepredviđenosti koje se razvijaju kao odgovor na pitanja postavljena neobičnim navikama u razmišljanju u određenom vremenu, što zahtijeva reviziju ili zamjenu ukoliko se te navike promijene u nekom kasnijem dobu. U tom pogledu dr. Mustansir Mir je uočio:

“Iqbal je mišljenja da su klasične strukture muslimanske misli i duhovnosti nesposobne stvoriti efikasni odgovor na pitanja modernog uma i sklonosti ka konkretnoj misli, i ta činjenica naglašava potrebu za rekonstrukcijom muslimanske vjerske filozofije. Takva rekonstrukcija dolazi pod generalnim pravcem *tadždida*, islamskog tehničkog izraza ‘obnove’ ili ‘pomlađivanja’ islamske vjere. Sama Iqbalova *Obnova* može se posmatrati kao doprinos uzroku islamskog *tadždida*.²⁹

Ovu misao je zabilježio svaki zaslužni proučavalac Iqbala. Ovdje želim da se osvrnem na neke od tih zapažanja. Najistaknutiji filozof, učenjak Iqbala i pedagog u Pakistanu, dr. Manzūr Ahmad, koji, nažalost, sada zagarvara sekularni modernizam i postmoderni koncept, primijetio je:³⁰

“Iscrpno proučavanje Iqbalovog rada, bez sumnje, nameće zaključak da je Iqbal predstavio sopstveni sistem sufijske filozofije...; on ima ontologiju koja se bavi prirodom stvarnosti, on ima epistemologiju koja govori o porijeklu, načinu i sposobnostima solidnosti i nepreciznosti znanja; on ima svoju etiku, filozofiju dobra i zla, psihologiju; ukratko – to je cijeli vjerskih sistem.”

Ranije citirana Iqbalova opaska da je “filozofija *Asrāra* direktno povezana sa iskustvima i teorijama starih muslimanskih sufija” zapažanje je dr. Manzūra Ahmada i navodi na neizbježni zaključak da je “čitav vjerski sistem” zasnovan na sufizmu iz kojeg crpi sok, vitalnost i shvatanje.

Sa’id Nafīsī, vodeći učenjak Irana, primjećuje:³¹

²⁹ M. Mir, *Iqbal*, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1989, str. 80-81.

³⁰ Dr. Manzūr Ahmad, “Iqbal Awr Tašawwuf”, in *Iqbal Review*, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, Vol. I, Br. 2, Juli, 1960; također pogledaj *Muntakhab Maqālāt: Iqbal Review*, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1983, str. 35.

³¹ Sa’id Nafīsī, “Mysticism in Iqbal’s Poetry” (Misticizam mu Iqbalovoj poeziji), *Iqbal Review*, Vol. I, Br. 1, april 1960., str. 5-9. “Iqbal, kao i drugi veliki mistici Irana i Pakistana, smatra da realizacija samog sebe mora biti praćena “ostavljanjem sebe.” Ovo je isto kao i filozofija ‘razdvajanja i uništenja’ koju propagiraju Sufije. Prvi korak je ‘Biće’, a posljednji “ostavljanje Bića”... “Nema sumnje da je njegovo učenje ono koje je uticalo na

“Mistika je svakako najznačajniji aspekt Iqbalove poezije. Ustvari, njega treba shvatiti kao mističkog pjesnika I, u tom smislu, on se ne razlikuje od drugih mističkih pjesnika Irana i Pakistana.”

U toku razgovora sa velikim umovima, Iqbal se, osim razgovora o finesima i zamršenosti filozofske misli i agnosticizma, dotiče društvenih i političkih pitanja. *Džavid-nama* se zato mora smatrati najnovijom raspravom o misticizmu, a Iqbal se mora prihvatiti ne samo kao jedan od najviših eksponenata misticizma, već kao i posljednji veliki eksponent irano-pakistanske mističke misli... Iqbal je svakako jedan od uglednih ljudi i možemo ga s pravom nazvati – pjesnikom u vjerovjesničkom pozvanju.”

Brilijantni Robert Whitemore, iqbalist sa Zapada kaže slijedeće:³²

“U svijetu moderne muslimanske misli, on stoji sam. Njegova *Obnova vjerske misli u Islamu* teži ka srodnome mjestu koje zauzima Gazalijevo djelo *Ihyā’ Ulūm al-Dīn* (Zaživljavanje vjerskih nauka). Njegova filozofska poezija je, po sudu mnogih muslimanskih učenjaka, dostojan dodatak *Diwānu* i *Mesneviji* Jalāluddīna Rūmīja.”

Ova izjava treba dodatno objašnjenje. Ali, prije nego što počnemo razmatrati naše pitanje u odnosu na Iqbala, trebamo kazati nešto o perspektivi iz koje gledamo kao i pregledu putanje kojom je Iqbal stigao do svog zaključka ukorijenjenog u sufizmu kao sistemu popravke.

Imali smo priliku spomenuti tri velike konceptualne smjene između tradicionalnog, modernog i postmodernog koje su se desile za vrijeme naše intelektualne historije. Ovdje razgovaramo o tome, a u cilju postavljanja konteksta za naše pitanje. Ovo omogućava kratku digresiju. Pretpostavljam da se današnja publika slaže da u odnosu na Stvarnost možemo govoriti o čitavom svijetu prije moderne civilizacije u jedini, i jednostavno, pretpostaviti da se zajednička metafizika “kičme” u osnovi razlikuje u pogledu na svijet, teologiji klasičnih jezika ljudske duše, u svijetu velikih religija ili mudrih tradicija. Ovo se slaže sa svim tvrdnjama predmoderne civilizacije, uključujući prerenesansu zapadne civilizacije, da je ljudima

postojanje nezavisne države Pakistan. Pakistan je, po mom mišljenju, jedano od čuda Iqbalove mistične misli... “Iqbal, bolje nego iko drugi, shvata nedostatke ovog stila i ponovo je vratio u poeziju formu, jednostavnost i tok simboličke škole. Iqbal se obraća porukom ljudima Istoka i Muslimanima – starima i mladima, obrazovanima i neobrazovanima. Zato Iqbalova poezija na prvom mjestu budi narod podkontinenta, a zatim daje novo uzbuđenje Irancima. Njegov utjecaj postepeno raste čak i među onima koji ne razumiju perzijski jezik.”

³² Robert Whitemore, “Iqbal’s Panentheism” (Iqbalov panteizam).

potreban pogled na svijet, da su pouzdani pogledi mogući i da već postoje. Modernizam je taj koji totalizira zahtjev za istinom jedinstvenog pogleda na svijet, a postmodernizam kategorički poriče postojanje ili mogućnost pouzdanog pogleda na svijet. Uskoro ću se vratiti na pitanje tih konceptualnih smjena između tradicionalnog, modernog i postmodernog ali dozvolite mi da prvo postavim Iqbala u kontekst naše sadašnje diskusije.

Iqbal je jedan od eminentnih pisaca Indo-pakistanskog potkontinenta. Zaista, pažnja koja mu je poklonjena od brojnih pisaca, prevodilaca i kritičara kako sa zapada, tako i iz islamskih zemalja, svjedoči o njegovom ugledu svjetski poznate književne figure. Iako je njegov primarni ugled baziran na pjesništvu, ne nedostaju ni sljedbenici Iqbalove filozofske misli. On je, ustvari, nazvan “najozbiljnijim muslimanskim filozofskim misliocem modernog doba.”

Stoga je njegovo imenaovanje “pjesnikom-filozofom” zaslužno: Iqbalova poezija i filozofija ne postoje izolirane jedna od druge; one su u potpunosti povezane; njegova poezija služi kao posrednik njegove misli.

Iqbal je najbolje artikulirani muslimanski odgovor na totalizujuće tvrdnje modernizma koje je muslimanska Indija proizvela u 20. stoljeću. Njegov odgovor na pogled na svijet modernizma ima tri dimenzije:

- kreativni angažman konceptualne paradigme modernizma na sofisticiranom filozofskom nivou kroz njegove proze, uglavnom u *Obnovi vjerske misli u Islamu*, koje predstavljaju osnov njegovog filozofskog shvatanja;
- njegova urdu i perzijska poezija najbolje su utjelovljenje poetski posredovane misli, upravo u tradicionalnom kontinuitetu islamske literature i možda najbolji primjer cvjetanja poezije mudrosti ili kontemplativne poezije u modernom dobu koje se odnosi i ponovo povezuje sa islamskim shvatanjem Boga, čovjeka i kosmosa u savremenom diskursu.
- kao politički aktivist/socijalni reformator – koji svoj glas podiže do nivoa društvene odgovornosti, u kritičnoj fazi historije.

Ovaj čitav Iqbalov projekt ima korijene u islamskoj tradiciji iz koje crpi snagu. Ovo je previše generalizirana izjava koju ću dodatno rasvijetliti koristeći epistemologiju kao početno mjesto razvijanja pitanja na koje želim da skrenem pažnju.

Kao polazište, odabrao sam seminar u organizaciji Iqbalove akademije u Pakistanu u saradnji s Univerzitetom u Kembridžu, koji je održan 19.–20. juna

2008. godine na Trinity koledžu pod nazivom "Savremeni značaj Muhameda Iqbala" – Međunarodni seminar u Kembridžu povodom 100. godišnjice Iqbalovog završetka studija u Evropi. Seminar se sastojao od tri sesije po temama: "Relevantnost tradicije", "Obećanja modernizma" i "Vjera u 21. vijeku."

Poznata je biografska činjenica da je Iqbal proveo tri godine u Evropi u period između 1905. i 1908. godine. Započeo je studij na Univerzitetu u Kembridžu, potom otišao na Univerzitet u Minhenu, gdje je dobio doktorat, a zatim se vratio u London da polaže pravosudni ispit na Lincolnu. Godine 1905. stigao je u Kembridž, dobio mjesto na Trinity koledžu kao istraživač. Početkom dvadesetog stoljeća, Kembridž je bio poznati centar arapskih i perzijskih studija. Evropska faza Iqbalovog života je značajna iz nekoliko razloga. U ovom periodu, Iqbal je posebnu pažnju posvetio svojim studijama; nikada prije ili poslije nije vodio tako intenzivan akademski život. Njegova odanost je pokazala rezultate; tri diplome sa tri prestižne škole za tri godine bio je izuzetan podvig prema svim standardima; nešto što niko od njegovih savremenika i kolega u Engleskoj: Džinnah, Gandhi, Nehru nije uspio da postigne. To je samo vidljivi dio. Nešto dublje i važnije od ovih podviga akademske izvrsnosti je postignuto – potpuna svijest o konceptualnoj promjeni koju je donio projekt prosvjetljenja i modernističkog pogleda na svijet, šteta koju je takvo razmišljanje nanijelo u akademskim krugovima i način ispravljanja te greške. Gore navedeni seminar pokušava istražiti značaj ove važne faze Iqbalove intelektualne karijere.

Njegov boravak u Evropi pokazao se kao ključna prekretnica u njegovom intelektualnom razvoju. Iako je već prije odlaska u Evropu bio vrstan pjesnik i mislilac, tek nakon povratka njegov rad počeo je da pokazuje univerzalne karakteristike koje čine savršen most između Istoka i Zapada. Ovo odvaja Iqbala od akulturiranih liberalnih muslimanskih mislilaca kojima otvorenost prema zapadnjačkim idejama postaje povod za kritiku islamske tradicije. Istovremeno, Iqbalovo uranjanje u zapadnjačku akademiju daje mu analitički pristup i metod koji će kasnije koristiti za izlaganje islamske tradicije kritičkom nadzoru. Ovo odvaja Iqbala od fanatičke dogme koja ne vidi ništa problematično u naslijeđenoj tradiciji i ništa vrijedno u modernoj akademiji. Nakon studija u Evropi, Iqbalov konstruktivno-kritički angažman sa islamskom tradicijom upotpunjen je konstruktivno-kritičkim angažmanom sa modernom zapadnjačkim mišljenjem.³³

³³ Kao dodatak na direktan odgovor na Goetheov *Divan* (u obliku *Payam-e-Mashriq*) i direktan dijalog s McTaggart, Iqbal usvaja ideje mislilaca kao što su Bergson, Whitehead, James, Dewey (i drugi). On kombinuje njihove ideje sa muslimanskim misliocima

Iqbalova vizija nastoji da ide dalje od Kantove kritike čistog uma, praktičnog razuma i rasuđivanja, te se zalaže ne samo za mogućnost metafizike, nego i afirmacije vjere. Drugim riječima, iako je Iqbal Musliman sa Istoka, on je jako svjestan diskontinuiteta u modernoj filozofiji Zapada i nudi konstruktivan prijedlog za liječenje ovog prekida.

Dana 17. novembra 1931. Iqbal je ponovo posjetio Kembridž nakon perioda od 23 godine. Organizovan je prijem u njegovu čast, gdje su ga neki od njegovih bivših nastavnika i dr. Nicholson pozdravili svojim govorima, jer je on već tada postao dr. sir Muhammed Iqbal, najveći ostvareni pjesnik svog doba, poznati mislilac i proslavljeni društveni aktivist. Djelić mudrosti koji je ponudio na kraju prijema studentima i drugim članovima skupa u Kembridžu govori o činjenici da je on, nakon što je shvatio bolesti modernizma, formulisao svoju viziju sistema popravke koji bi se mogao izvući iz Tradicije.

Ovo je pregled zaključaka nakon dva dana intenzivnog razmatranja te teme.

- Iqbalova misao je usmjerena ka Bogu, intenzivno se bavi životom duha; njegov cijeli projekat, u širem smislu, bavi se zadatkom vraćanja Bogu u javnosti i privatnoj sferi;
- Kroza susret iz prve ruke sa paradigmom modernizma na Zapadu, posebno na Kembridžu, razvio je dubok pogled svijeta modernizma i sveobuhvatnu perspektivu koja vlada ovom važnom konceptualnom promjenom ljudske misli;
- On ima ogromnu mogućnost spajanja različitih, čak kontradiktornih mišljenja u razgovoru;
- On je tekako je svjestan bolesti modernizma i, u određenom smislu, predskazuje rasprave koje su u centru pažnje nakon pojave postmodernizma i njihovu odnost prema religiji i nauci, koje se i danas vatreno vode na akademijama a u kontekstu humanističkih nauka. Veliki dio njegove proze i poezije fokusiran je na mahane i nedostatke pogleda na svijet modernizma i radikalno odstupanje od “ljudskog kolektiviteta” u odnosu na pogled na Stvarnost u ime cijelog svijeta prije modernizma, u kome tvrdi da zajednička

poput Rūmīja, Ibn Halduna, Ibn 'Arabija, Shatibija (i drugih) kako bi ponudio prijedlog za “obnovu vjerske misli u Islamu.” Ako se ovaj prijedlog pažljivo pročita on postaje odgovor ne samo na određeno stanje u islamskoj tradiciji već takođe govori o krizi u okviru moderne Zapadne filozofske tradicije.

metafizička “kičma” potcrtava razlike u pogledima na svijet, teologijama klasičnih jezika ljudske duše u svijetu velike tradicije ili tradicija mudrosti;

- Osjetljiv je na izvore mudrosti i jasno svjestan njihovih ograničenja, koji stoje na raspolaganju svjetonazoru modernizma i nedoraslosti za preslikavanje određenih područja Stvarnosti, evidentiranja određenih vrsta/oblika znanja i uspješno bavljenje i osiguravanje smjernica za određene aspekte ljudskog života;
- Iqbal nudi nešto Filozofiji; on ima nešto da ponudi Nauci i ima nešto da ponudi Religiji; da popravi zla u određenim domenama time što ukazuje na izvore mudrosti koje nudi Tradicija. To je ono što ga čini relevantnim i danas i u budućnosti.

Ovdje se osvrćem na riječ modernizam kao i na tri razdoblja: tradicionalno, moderno i postmoderno, u pogledu njihovih konceptualnih shvaćanja. Od sada ću koristiti riječ modernizam umjesto savremenost. U zoru tradicionalnog i modernog razdoblja, zapadni svijet se sada općenito smatra postmodernim. Oboje, modernost i postmodernost, odnose se na određeni način življenja. Modernizam i postmodernizam, s druge strane, ukazuju na određeno viđenje: osnovni smisao stvari koje su, na prvome mjestu, dovele do modernosti i postmodernosti, a sada odražavaju takav način života.

Kontrasti obično oslobađaju stvari, pa ću ja, na osnovu kontrasta, definisati ova viđenja jedno s drugim; tradicionalno, moderno i postmoderno koristeći epistemologiju kao početnu tačku.

Čak i danas, kada tradicionalni narodi žele da znaju gdje su – kada pitaju o krajnjem kontekstu u kojem su postavljeni njihovi životi i ko ima konačnu riječ nad njima, oni se okreću svojim svetim tekstovima u slučaju usmenih, plemenskih naroda (što se svodi na isto), na svete mitove koji su usmenom primopredajom preneseni od starne njihovih predaka. Modernizam je rođen onda kada su otkriveni novi izvori znanja, kao i naučne metode. Zbog toga što je njegov kontrolisani eksperiment omogućio naučnicima da dokažu svoju hipotezu, i zato što su dokazane hipoteze pokazale da imaju moć da promijene materijalni svijet dramatično, zapadnjaci su se okrenuli od Objave prema nauci Opće Slike (Big Picture). Historičari govore da od 19. stoljeća zapadnjaci vjeruju da je više izvjesno da postoje atomi, nego što su uvjereni u bilo koju prepoznatljivu stvar o kojoj Biblija govori.

Toliko je to jasno, ali to ne objašnjava zašto zapadnjaci nisu uvijek moderni, a ne postmoderni, iako je nauka i dalje glavni oslonac njihovog

uma. Brojčano, većina zapadnjaka vjerojatno su još moderni, ali ovdje se misli na one rubne mislioce koji stvaraju kurs kretanja koji drugi prate. Ovi mislioci su prestali biti moderni, jer gledaju kroz tzv. naučni pogled na svijet, priznajući da je takav pogled ne samo naučnički nego i *scientistički*. Oni i dalje odaju počast nauci za sve što nas uči o prirodi, prirodnom poretku/prirodnom svijetu, ali kako to nije sve što postoji, nauka nam ne može pružiti kompletan svjetonazor – bar ne onaj punovažan. Najviše što nam se može pokazati jeste pola svijeta, a pola onog drugog u kome normativne i unutrašnje vrijednosti egzistencijalnih i krajnjih značenja, teleologije, kvaliteta, nematerijalne realnosti i bića koja su superiornija od nas – nevidljiva je.³⁴

U svom drugom predavanju, “The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience”, u *Obnovi vjerske misli* u Iqbal je napravio perceptivnu opasku:³⁵

“Nema sumnje da naučne teorije predstavljaju pouzdano znanje, jer su provjerljive i omogućavaju nam da predvidimo i kontrolišemo događaje u prirodi. Ali, ne smijemo zaboraviti da ono što se naziva nauka nije sistemski pogled na Stvarnost. To je gomila presjeka Stvarnosti – fragmenti ukupnog iskustva koji se ne uklapaju. Prirodne nauke bave se materijom, životom i umom; ali u trenutku kad se postavi pitanje kako su materija, život i um međusobno povezani, vide se pojedinačni karakter različitih specifičnih nauka i nemogućnosti ovih nauka, uzetih poje-

³⁴ Ova važna stvar generalno je nepriznata, pa ću je ja podvući. Pogrebna zvona Modernizma, koji ima nauku kao svoj izvor i nadu, odjekivala su spoznajom da uprkos njegovoj moći u određenim regijama, šest stvari je prošlo kroz ovaj kontrolisani eksperiment na način kao što more prolazi kroz mreže ribara:

1. *Vrijednosti*. Nauka se može baviti opisnim i instrumentalnim vrijednostima, ali ne bez primjesa i normativa.
2. *Značenja*. Nauka može raditi s kognitivnim značenjima, ali ne i sa egzistencijalnim značenjima (da li X ima značenje?), ili krajnjim značenjima (Koji je smisao života?).
3. *Svrhe*. Nauka može nositi teleonomiju – svrhovitost organizama ali ne i teleologiju, finalne razloge.
4. *Kvalitet*. Nauka je dobra u kvantitetu, ali ne i u kvalitetu.
5. *Nevidljivo i nematerijalno*. Može uspjeti sa nevidljivim; rigorozno podrazumijeva ponašanje materije (npr., kretanje čestica metala koji zahtijevaju odaziv magnetnog polja na njih, ali ne i na druge materije).
6. *Naši pretpostavljeni, ako takvo nešto postoji*. Ovo ograničenje ne dokazuje da bića koja su iznad nas postoje, ali to ostavlja otvoreno pitanje da “nedostatak dokaza nije dokaz nepostojanja”.

³⁵ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (u daljem tekstu *Reconstruction*), Iqbal Akademija Pakistan/Insittut Islamske kulture, Lahore, 1989, str. 26.

dinačno, da dostave potpun odgovor na dato pitanje. Ustvari, različite prirodne nauke su kao i lešinari: padaju na mrtvo tijelo Prirode i svaki bježi sa svojim komadom mesa. Priroda kao glavni predmet nauke je vještačko stanje, a ta artificijelnost je rezultat selektivnog procesa u kojem nauka treba izlagati u interesu preciznosti. Onda kada se predmet naučnog izučavanja stavi u kontekst ljudskog doživljaja, to izučavanje počinje da otkriva drugačije ponašanje. Tako Religija, koja zahtijeva cijelu Stvarnost, i iz tog razloga mora zauzeti centralno mjesto u bilo kojoj sintezi svih podataka ljudskih iskustava, nema razloga za strah od jednog presjeka u pogledu na Stvarnost. Prirodne nauke su po svojoj prirodi parcijalne; one ne mogu kroza svoju prirodu i funkciju uspostaviti teoriju kompletnog pogleda na Stvarnost.”

Onda gdje da se okrenemo za inkluzivni svjetonazor? Postmodernizam nema odgovora. Ovo je njegova najdublja definicija³⁶. Opće prihvaćena definicija postmodernizma, sada kada ju je Jean-Francois Lyotard postavio prije nekoliko decenija u *Postmodernom uvjetu* (The Postmodern Condition), jeste “nevjerica prema metanarativnosti”.³⁷ Nakon što je odbacio Objavu kad je nauka u pitanju, Zapad je sada napustio i naučni pogled na svijet ostavljajući ga bez zamjene. U tome se odražava trenutna faza zapadnjačke nauke koja ostavlja *prirodu* bez njenog odraza ni u čemu. Prije moderne nauke, zapadnjaci su prihvatili Aristotelovu teoriju modela Zemlje okružene kristalnom sferom koncentričnih krugova. Njutm je zamijenio taj model slikom pokretnog univerzuma, ali postmoderna, kvantno – relativna nauka, umjesto trećeg modela, ne daje nam nikakav model. Alan Wallace-ovo djelo *Izbor stvarnosti* (Choosing Reality) ocrtava osam različitih interpretacija kvantne fizike, koje se mogu potkrijepiti činjenicama fizike.³⁸ Savremeni filozof opisao je situaciju kao “*the Reality Market Place*” – pijacu stvarnosti – gdje možete imati onoliko verzija stvarnosti koliko želite.

³⁶ Ernest Gellner definira Postmodernizam kao relativizam – “*relativismus über alles*” (*Postmodernism, Reason and Religion*) – ali relativizam nije pozicija koja se lako brani, stoga šostmodernisti čine sve što mogu kako bi izbjegli tu etiketu; Clifford Geertz-ov “*anti-antirelativizam*” je ovaj slučaj. Majice na kojima je, nakon šest sedmica, 1987 procvjetao NEH Institut mogu ispričati priču. dodat na smanjen krug, njihov logo je čitao, “Ne jeftinom relativizmu”. Po vrpolfenju, postmodernisti mogu parirati sirovom relativizmu, ali sofisticirani relativizam još uvijek je relativizam. Postmodernisti odoljevaju tom zaključku, tako da ćemo ostati na njihovim samo-karakterizacijama.

³⁷ Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition* (Postmoderno stanje), Minneapolis, Minnesota University Press, 1984., str. xxiv, 3ff.

³⁸ Alan Wallace, *Choosing Reality*, Boston and Shaftsbury, Shambala, 1989.

Još jedna analogija može sakupiti zajedno sve što smo rekli i sumirati razlike na koje ove primjedbe aludiraju. Ako uzmemo u obzir tradicionalne narode koji gledaju na svijet kroz prozor Objave (njihovih uobičajenih mitova i svetih tekstova), prozor modernog doba (nauke), kroz koji se okreću da gledaju, pokazao bi se nedovoljno otvorenim. Pogled kroz njega doseže do visine ljudskog nosa, što (metafizički gledano) znači da, kada gledamo kroz njega, naš pogled pada prema dolje i vidimo samo stvari koje su inferiorne u odnosu na nas.³⁹ Što se tiče prozora postmodernizma, on je zakucan daskama i ne dozvoljava pogled uopće. Prema riječima Richarda Rortyja, “ne postoji velika slika.” Ova analogija je izvučena iz djela jednog od tradicionalnih pisaca, Hustona Smitha, kojeg je daleko najlakše razumjeti. Fascinantno je napomenuti da Iqbal ne samo posreduje između ovih suprotstavljenih stavova na potpuno isti način kao što ukazuje na nedostatke i dostignuća sve tri paradigme objektivno, ali – što je nevjerojatno – koristi istu analogiju. Smith i Iqbal se nikad nisu sreli niti su čitali jedan drugog! Iqbal se slaže da postoji Velika Slika i njegovi spisi nam pomažu da shvatimo da postmoderno viđenje nas samih kao i svijeta nije ni na koji način plemenitije od onog viđenja koje propagiraju svjetske religije. postmodernizam iskorištava njihove oronule stavove –ne zato što im se dopadaju, već zato što oni misle da su razum i ljudski historijat nametnuti. Iqbal tvrdi da to nije nužno i da su današnje nevolje rezultat parcijalne vizije koju smo usvojili ali koja, zapravo, nije jedina opcija za nas. Ovdje je Iqbalov prikaz konceptualne promjene, koju je projekat prosvjetljenja i modernog pogleda na svijet doveo u ljudsku misao, šteta koja je načinjena akademskom svijetu. Kulturama i njihovim pogledima na svijet vladali su njihovi *mandarini*, intelektualci, a oni su, kao i njihove institucije koje oblikuju umove koji vladaju modernim svijetom, bezrezervno sekularni. Slijedeća pjesma je upućena današnjim intelektualnim mandarinima, liderima akademske zajednice:⁴⁰

شیخ مکتب سے
 شیخ مکتب ہے اک عمارت گر جس کی صنعت ہے روح انسانی
 نُکتہ دلپذیر تیرے لیے کہ گیا ہے حکیم قآنی
 ”دیوار مکش پیش خورشید بر نورانی خانہ سخن ار خوابی“

³⁹ Nijedan udžbenik u nauci nikada nije sadržavao stvari koje su suštinski veće od ljudskih bića. Neke veće, naravno, i sa više fizičke snage, ali ne i superiorne u punom smislu te riječi, koji uključuje vrline, kao što su inteligencija, suosjećanje i blaženstvo.

⁴⁰ “Shaykh i Maktab” *Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 494

Učenjaku

*Učenjak je arhitekt;
Predmet koji on oblikuje i stavlja u kalufe je ljudska duša;
Nešto značajno da o njemu razmišljate
Ostavljeno vam je od strane mudraca Qā'ānija;
"Ne podižite zid u lice izlazećeg Sunca
Ako želite da dvorište vaše kuće bude obasjano svjetlošću."*

Šta metafora خورشید (iluminirajuće Sunce) u ovoj analogiji pokušava iskazati, koju u paralelnoj analogiji koristi Huston Smith? Prikazana je zakržljanim / nagnutim prozorom modernizma koji je rezultirao skraćenom, parcijalnom vizijom, i postmodernog prozora zakucanog daskama isključujući mogućnost bilo kakvog pogleda na svijet ikada! Ovo je usko povezano sa našim početnim komentarom o izazovu koje postavlja savremeno doba sekularnog modernizma i materijalizma, koje Iqbal, poput Rūmija, zauzima. Riječ *fitnah* nosi duplo značenja iskušenja ili suđenja i krize, i to je jedna od povratnih tema Iqbalovih radova od ranih dana *Bāng-i darā*. Ovaj dvostih iz *Zubūr-i 'ajama*⁴¹ to najbolje odslikava:

نیندیشم من از بلال و چلیپا دگر
که فتن دگری در ضمیر ایام است

*Ja više ne brinem o polumjesecu i krstu,
Jer utroba vremena nosi iskušenje druge vrste.*⁴²

Šta znači "iskkušenje druge vrste"? To se vidi se jasno iz slijedećeg reprezentativnog uzorka.

⁴¹ *Zubūr i 'Ajam in Kulliyāt i Iqbāl*, Persijski, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994., str. 387/43.

⁴² **Ja sam... dobar.** "polumjesec i krst" predstavljaju istorijski sukob između Islama i Kršćanstva, u obliku krstaških ratova u srednjem vijeku. Iqbal kaže da, za razliku od mnogih drugih muslimana, koji su i dalje mentalno zarobljeni u prošlosti, dozvoljavajući sebi mišljenja i djelovanja određena ključnim događajima prošlih vremena, on je više zabrinut zbog važnog razvoja događaja koji se odvijaju u sadašnjem dobu. Iqbal ne precizira šta to on podrazumijeva pod "iskkušenje druge vrste" (*fitnah-i digarī*) – da li to znači određeni bitni razvoj, kao što su komunizam ili je koristeći jedninu riječi "iskkušenje", u generičkom smislu se odnosi na nekoliko velikih i odlučujućih događaja koji su se odvili na svjetskoj sceni. Suština stiha, u svakom slučaju, je da pitanja o sadašnjosti i budućnosti polažu veće pravo na ljudsku pažnju nego pitanja koja pripadaju prošlosti koja nemaju ništa više od istorijskog ili akademskog značaja. U drugom polustihu "utrobi vremena" je prijevod *damīr-i ayyām*, što doslovno znači "u unutrašnjost vremena." Vidi M. Mir, (ur.), *Iqbāl-Nāmah*, sv. 5, 3-4, ljeto i jesen, 2005., str. 3-6.

Katren "Kritika novog doba"⁴³ govori ovako: Novo doba je značajano zbog gubitka vjere (vjere u dvostrukom smislu religije ili Boga i sigurnosti ili uvjerenja). Uprkos svojoj tvrdnji da daje slobodu i dostojanstvo ljudima, ona ih, zapravo, stavlja u okove.

چه عصر است این که دین فریادی اوست
 هزاران بند در آزادی اوست
 ز روی آدمیت رنگ و نم برد
 غلط نقشی که از بهزادی اوست

*Kakvo je ovo doba, koje vjera oplakuje?
 Njegova sloboda dolazi s hiljadu okova.
 Opljačkala je čovjekovo lice od sjaja i vlage.⁴⁴
 Njegov Bihzad⁴⁵ sliku naslik'o je lažnu.*

U smislu načina razmišljanja ili svjetonazora, mi trenutno živimo u onome što je nazvao Doba anksioznosti; Iqbalov osjećaj za puls vremena, gleda mimo simptoma kako bi pronašao primarni uzrok. Kroza svoje studije i posmatranja savremenog svijeta, Iqbal je shvatio da nešto nije u redu s predsjedavajućim paradigrama ili svjetonazorima koji su zastupljeni u njegovom dobu; njegova opaska jasno registruje:

"Čovjek modernog doba sa svojim filozofskim kritikama i naučnim specifičnostima nalazi se u čudnoj neprilici: njegov naturalizam daje mu kontrolu bez presedana nad silama prirode, ali mu krade vjeru u vlastitu budućnost."⁴⁶

Kriza u kojoj se svijet našao na prealsku u 20. vijek dublja je od same organizacije političkih sitema i ekonomija. Ovako je Iqbal doživljava. Na različite načine, Istok i Zapad prolaze kroz jednu zajedničku krizu čiji je uzrok duhovno stanje modernog svijeta. To stanje karakteriše gubitak – gubitak vjerskih izvjesnosti i transcendencije sa većim horizontima. Priroda toga gubitka je čudna, ali na kraju sasvim logična. Kada, uz inauguraciju naučnog pogleda na svijet, ljudi počnu sebe

⁴³ *Kulliyāt i Iqbāl*, Persijski, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994., str. 830./78.

⁴⁴ *Ima... vlaga*: Ljudima je opljačkano dostojanstvo i čast.

⁴⁵ *Bihzād*: Jedan od najvećih slikara Irana (umro poslije 1514). Odabir Bihzād-a je značajan, jer je prekinuo tradiciju i popularizirao novi stil slikanja. Modernost, isto tako, odvojena je od tradicije, ali novi pogled na svijet, način života i kulturu koju je Bihzād uveo ima ozbiljne nedostatke. (M. Mir)

⁴⁶ "Is Religion Possible", rekonstrukcija, Iqbal Akademija Pakistan/Institut za islamsku kulturu, Lahore, 1989., str. 147.

smatrati mjerom svega, nosiocima najviših značenja u svijetu, značnije će početi da jenjava, a čovječanstvo da se smanjuje. Svijet gubi svoju ljudsku dimenziju, a mi počinjemo da gubimo kontrolu nad njim. Prema riječima F. Schuona:

“Svijet je jadan, jer ljudi žive ispod svoje časti; greška modernog čovjeka je želja za reformom svijeta bez snage i volje da promijeni čovjeka; sa njegovim nepodnošljivim kontradikcijama, pokušaj da se napravi bolji svijet na osnovu pogoršanja čovječnosti može završiti samo ukidanjem onoga što je ljudsko, a samim tim i ukidanjem sreće. Mijenjanje čovjeka znači njegovo ponovno povezivanje sa Rajem, ponovno uspostavljanje pokidane veze; to predstavlja njegovo čupanje iz vladavine strasti, iz kulta materije, količine i lukavosti, i reintegraciju u svijet duha i spokoja, čak bismo mogli reći: u svijet suficijentnih razloga.”⁴⁷

U Iqbalovom mišljenju, ako išta karakterizira moderno doba, to je gubitak vjere u transcendenciju, u Boga kao Objektivnu Realnost. To je doba pomračenja transcendencije. Nijedna socio-kulturna sredina u predmodernu doba nije okrenula leđa transcendenciji na tako sistematičan način kao što je to uradio modernizam. Pomračenje transcendencije utiče na naš način gledanja na svijet, tj. formiranje dalekosežnog pogleda na svijet. Prema Iqbalovom shvatanju, Transcendencija znači da postoji još jedna realnost koja je stvarnija, snažnija i bolja od svakodnevnice. Pomračenje transcendencije utječe na naš način gledanja na svijet, tj. na formiranje svjetonazora. Prema Iqbalovome mišljenju, to pitanje je od velikog značaja. On je uvjeren da sve što proizlazi iz drugih oblasti života: politika, životni standard, ekološki uvjeti, međuljudski odnosi, umjetnost – u konačnici zavisi od našeg pogleda na svijet. To je ono što nije bilo u redu s paradigmom ili svjetonazorom koji je u njegovo doba bio zastupljen (فتنه عصر روان). Prema Iqbalovome mišljenju, moderni zapadnjaci, napuštajući jasno razmišljanje, dozvoljavaju sebi da postanu toliko opsjednuti materijalnom stranom života da ostavljaju nauci neispunjen ček; neispunjen ček za naučne tvrdnje o tome šta predstavlja stvarnost, znanje i opravdano vjerovanje. Ovo je uzrok naše duhovne krize. On se pridružio drugim krizama kada smo ušli u novo stoljeće – ekološkim krizama, mnogobrojnim stanovništvom, sve većim jazom između bogatih i siromašnih.

⁴⁷ F. Schuon, *Understanding Islam* (Razumijevanje islama), reprint, Suhail Akademija, Lahore, 2004, str. 26.

دو صد دانا درین محفل سخن گفت
سخن نازکتر از برگ سمن گفت
ولی با من بگو آن دیدہ ور کیست؟
کہ خاری دید و احوال چمن گفت

Čovjek koji je trnje vidio a o bašči pričao?...⁴⁸

Činjenica je da je nauka promijenila naš svijet preko granica prepoznatljivosti, ali činjenica da je nauka promijenila naš svjetonazor je ono što intrigira Iqbala. Što je još važnije, dva pogleda na svijet se takmiče za prestiž u budućnosti. Naučni pogled na svijet je pustoš za ljudski duh. Ne može nam osigurati smislen život. Dakle, koliki je ulog u pitanju? To je fundamentalno pitanje; ono se nanovo javlja u njegovoj prozi i poeziji.

پنہاں تہ نقاب تری جلوہ گاہ ہے
ظاہر پرست محفل نو کی نگاہ ہے
آئی نئی ہوا چمن بست و بود میں
اے دردِ عشق! اب نہیں لذت نمود میں

یہ انجمن ہے کُشتہ نظارہ مجاز
مقصد تری نگاہ کا خلوت سرائے راز
ہر دل مے خیال کی مستی سے چور ہے
کچھ اور آج کل کے کلیموں کا طور ہے⁴⁹

عہدِ نو برق ہے، آتش زں ہر خرمن ہے
ایمن اس سے کوئی صحرا نہ کوئی گلشن ہے
اس نئی آگ کا اقوام کہن ایندھن ہے
ملت ختم رُسل شعلہ بہ پیراہن ہے⁵⁰

⁴⁸ *Armaghān i Hijāz*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, Persijski, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 860/108.

⁴⁹ "Dard i 'Ishq", *Bāng i Darā*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 82-83.

⁵⁰ "Shikwā", *Bāng i Darā*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 234/218.

پھر یہ غوغا ہے کہ لا ساقی شرابِ خانہ ساز
دل کے ہنگامے مےء مغرب نے کر ڈالے خموش⁵¹

“Domaće vino” je stara metafora za sufizam/duhovnost/unutrašnje dimenzije islamske tradicije.

خلیل آتش نشینی یقیں، مثل
یقیں، اللہ مستی، خود گزینی
سن، اے تہذیبِ حاضر کے گرفتار
غلامی سے بتر ہے بے یقینی

*Vjera, kao i Ibrahim, sjedi dolje u vatri;*⁵²
*Imati vjeru zanči biti vjeran Bogu i biti svoj.*⁵³

*Slušaj, ti, taoče moderne civilizacije,
Nedostatak vjere gori je od ropstva!*⁵⁴

کر فرنگ پیشِ مجاز آورد سجود
وبوست بینای کور و مست تماشای رنگ
مشرق خراب و مغرب از آن بیشتر خراب
عالم تمام مرده و بی ذوق جستجوست⁵⁵

Prema mišljenju Iqbala, svjetonazor je inkluzivan pogled, i korisno je razlikovati njegove društvene, kosmološke i metafizičke komponente. Socijalna komponenta svjetonazora iz prošlosti ponekad opravdava ropstvo i božanska prava kraljeva, dok kosmološke komponente opisuju fizički svemir kako ih razumije današnja nauka – ptolomejska astronomija. Sadržaji ove dvije komponente se očito mijenjaju, nisu vječiti. Vječita, nepromenljiva filozofija je metafizička ili, preciznije, ontološka. Ovo se odnosi na razliku između apsolutnog i relativnog i različitih stepena stvarnosti koji su posljedica toga.

⁵¹ “Sham‘ o Shā‘ir”, *Bāng i Darā*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 216/200.

⁵² *Vjera, kao... vatra*: Referenca na Kur‘an 21: 68-71, prema kojoj su nevjernici bacili Abrahama u vatru, ali Bog je došao da ga spasi, naredivši vatri da “postane hladna”. Ovaj red predstavlja da će istinsko vjerovanje ili uvjerenje (riječ se koristi u originalu je *yaqīn*) pobijediti bude li stavljeno na test.

⁵³ *Da bi imali vjere, ... u sebi*: Ovim se predlaže da nema kontradikcije između “biti uvučeni u Boga” i “biti svoj”, afirmacija ličnosti (*khudī*) će dovesti do afirmacije Boga, i obrnuto.

⁵⁴ *Bāl i Jibrīl*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 406.

⁵⁵ *Zubūr i ‘Ajam*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, Persijski, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 376/32

Nakon ovog trostrukog kriterija, želio bih reći nekoliko riječi o metafizičkim, kosmologijskim i sociološkim dostignućima/nedostacima tradicije, modernizma i postmodernizma. Kada uporedimo te probleme s tri glavna⁵⁶ razdoblja u ljudskoj historiji: tradicionalnog perioda⁵⁷, modernizma⁵⁸ i postmodernizma⁵⁹, očigledno je da je svaki od ovih perioda trošio više svoje energije, i bio bolji, u određenim aspektima negoli druga dva perioda. Naime, Modernizam nam je dao pogled na *prirodu*⁶⁰, dok postmodernizam rješava *socijalne nepravde* odlučnije nego što su to ljudi ranije činili. To stvara metafizičke *svjetonazore* različite od kosmologijskih, koji se ograničavaju na empirijski svemir. Prema Iqbalovome mišljenju, dotignuća naših predaka nisu poboljšana.⁶¹

To je doba pomračenja transcencije. To je ono što nije uredno s paradigmom ili svjetonazorom njegovog doba (فتنه عصر روان). Ovo je konceptualni pomak koga su projekat prosvjetljenja i pogled na svijet kroz modernizam donijeli ljudima, kao i štetu koja je učinjena u akademskim krugovima. Iznad svega, sufizam je sistem popravke. Iqbal je u potpunoj harmoniji sa tradicionalnim piscima po svim ovim tačkama, koje čitaoci upoznati sa tradicionalnim pogledom mogu lahko raspoznati. Međutim, ovo su samo opća zapažanja. Prije nego što napravimo specifičnu komparaciju, moramo reći nešto više o Iqbalovoj “interpretativnoj zajednici”, njegovom “sistemu popravaka”. Imali smo priliku da citiramo dr. Manzūra Ahmada da je Iqbal imao sufijsku “ontologiju koja se bavi prirodom stvarnosti... epistemologiju koja govori o porijeklu, modusu i snazi znanja i pitanju čvrstoće i nepreciznosti znanja... etike, filozofije dobra i zla, psihologije”. Pogledajmo sada nekoliko ilustrativnih primjera u tom pogledu. Naša početna tačka je epistemologija; nastavimo s tim graditi našu analizu, uz pomoć epistemološkog problema.

⁵⁶ Izostavio sam diskusiju o poslije-postmoderne paradigme i njene konceptualne promjene.

⁵⁷ Koji se proširio od ljudskih početaka do porasta moderne nauke

⁵⁸ Od pojave modern nauke do prve polovine dvadesetog stoljeća

⁵⁹ Koji je Nietzsche (Niče) predviđao, ali koji je čekao do druge polovine dvadesetog stoljeća.

⁶⁰ Nastavlja se rafinirati, ali zbog temelja Modernizma postavljenih na naučnom razumijevanju, zaslužuje priznanje za otkriće.

⁶¹ Ovdje je važna razlika između kosmologije i metafizike, pa ću je malo elaborirati. *Kosmologija* se bavi izučavanjem fizičkog svemira – ili svijeta prirode kako nauka to poima. *Metafizika*, s druge strane, bavi se svime što postoji. (Izrazi *Svjetonazor* i *Veća slika* su sinonimi za *metafiziku* u ovoj prezentaciji.) U svjetonazoru u kojem je priroda sve što postoji, metafizika se podudara sa kosmologijom. Ta metafizika se naziva *naturalizam*.

Postavlja se važno pitanje: Da li ljudi imaju sposobnosti, jednake ili slične, svojim receptorima za osjećaj, za otkrivanje nematerijalnih, spiritalnih stvari? Kant je mislio da nemaju, i epistemologija se, uglavnom, složila sa ovim mišljenjem, ali religija se ne slaže. Ne postoji objektivni način rješavanja spora, jer svaka strana ima svoju definiciju objektivnosti. Na kraju se ispostavlja da se ljudi slažu sa naukom, zdravim razumom i postmodernizmom, objektivnim znanjem, onim koje je vidljivo, jer ono hvali samo sebe. Vjerska epistemologija, s druge strane, definiše objektivno znanje kao prikladno. Kada je Stvarnost o kojoj govorimo duhovnoga karaktera, onda je potrebna posebna snaga kao i instrumenti. Ovo je neophodno razviti i imati na umu.

Instrument kontemplacije je intelekt, ali ne onaj razum sa kojim smo upoznati u našim običnim životima. U modernome mišljenju, čovjek shvata objektivni svijet kroza svoja čula i on ih razumije ili "ih objašnjava" pomoću mentalne sposobnosti koja se naziva razum ili intelekt; ne postoji bilo kakav drugi način sticanja znanja. Koliko je ovakvo shvatanje potpuno suprotno tradicionalnim doktrinama epistemologije Istoka⁶² i sufizma, toliko je suprotno i shvatanjima srednjovjekovne Evrope.

Obratimo pažnju na Iqbalov način gledanja na korijen ovog problema. Ovdje je predstavljena referenca iz *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, iako se može dodati duga lista sličnih aluzija iz njegove urdu/perzijske poezije i urdu/engleskih spisa i korespondencije. Ovdje možemo napomenuti da su oboje, i njegova urdu/perzijska poezija kao i *The Reconstruction*, prepune konkretnih primjera Iqbalove univerzalne vizije. Većina njegovih velikih filozofskih radova i *The Reconstruction* može se čitati kao ekumenski tekst jer ono što brani, promoviše i izlaže jesu vrlo često vjerske misli, a ne samo islamske vjerske misli⁶³. To je

⁶² "Sanskritske riječi za 'um' i 'intelekt' su 'Manas' i 'buddhi', a obje se smatraju da pripadaju različitim nivoima stvarnosti i da djeluju u različitim oblastima. Kroz "manas" djeluju ljudski razum i diskurzivne misli; to je čisto individualni zančaj, predmet svih ograničenja pojedinca i materijala koji je izveden iz čula. "Buddhi", s druge strane, se može uporediti sa direktnim zrakama svjetlosti koja upada u ljudski um; to nije snaga pojedinca, već univerzalno svjetlo u kojem pojedinac sudjeluje u većoj ili manjoj mjeri, u zavisnosti od njegovog stepena svijesti. "Manas" je, dakle, u oba slučaja, postavljen između čula, koji povezuju ljudsko biće sa svijetom oko njega, i intelekt, koji ga povezuje sa vječnim principima. Zapadna nauka i filozofija, u modernim vremenima, tvrde nadmoć za oba slučaja, smatrajući da je istina jedino dokučiva kroz teorije koje um gradi a na dokazima dobijenih od čula." Gai Eaton, *The Richest Vein* (Najbogatija vena), str. 32-33.

⁶³ Ova pitanje je obradio John Haywood u svojem izlaganju. Pogledajte John A. Haywood, "The Wisdom of Muhammad Iqbal – Some Considerations of Form and Con-

najjasnije vidljivo u njegovom završnom Predavanju 7, pod naslovom “Da li je religiji moguća?”

Čitavo ovo poglavlje je pobijanje jedne od najozbiljnijih gore navedenih kritika kojoj su religija: sve religije izložene u modernom dobu, a to je kritika Immanuela Kanta. Uzimajući u obzir malo pretjerivanja, može se reći da je svaki teolog, sufijski teoretičar, filozof i mislilac u post-kantovskom dobu morao “podmiriti” račun s Kantom prije nego što je nastavio sa svojim stvaranjem. Čak Renè Guènon, vodeća figura tradicionalne škole, koji je rijetko pratio “naučni/ orijentalistički” stil referenci i fusnota u svojim radovima i koji je uvijek držao različit viši nivo diskursa, na različitim mjestima⁶⁴ napravio je izuzetak za Kanta. Još jedan izuzetan lik tradicionalne misli, F. Schuon, također je dao svoj odgovor Kantu u ranim počecima svoje karijere pisca, u članku “*Reflections on Ideological Sentimentalism*”⁶⁵ (Razmišljanja o ideološkom sentimentalizmu) a i poslije u toku svojih kasnijih izlaganja. Njegova zapažanja su bazirana na epistemološkom pogledu na stvari iz različitih uglova. Ne samo da se njegova ukupna kritika Kantove filozofije u potpunosti slaže sa onim što je Iqbal govorio tri decenije ranije, a što su čitaoci mogli vidjeti kroza stihove i napomene u ranijem tekstu, već su mnoge specifične diskusije, naročito kolektivnog ljudskog iskustva svih uzrasta i potraživanja imala upečatljivu sličnost s Iqbalom. Dozvolite da prvo pogledamo njegove formulacije (فتنه عصر روان) u polju epistemologije, u skladu sa gore navedenim tekstom.

tent” (Mudrost Muhameda Iqbala – razmatranja forme i sadržaja), u *The Sword and the Sceptre* (Mač i žezlo) ur. dr Riffat Hasan, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977., str. 162.-175. “Iqbal je jedan iz dugog niza klasičnih islamskih pjesnika (ne koristim termin “islamski” u užem religioznom smislu). Zaista, on je možda i posljednji veliki klasični islamski pjesnik... Učenjaci upoznati sa arapskim i perzijskim klasicima poezije imaju osjećaj, nakon čitanja Iqbala, da su njegova djela dio iste tradicije. Zaista je teško razmišljati o Iqbalu kao o pakistanskom pjesniku. Umjesto toga on govori o Islamu univerzalno i stvara zajedničko tlo između Islama i drugih velikih svjetskih religija... (Ibid. str.162.)... a veliki broj stihova u njegovom radu je zaista gnomska poezija “*Hikmah*” mudrost u najvišem smislu te riječi. Osim toga, ovo nije mudrost samo za Muslimane ili Istočnjake, već za ljude svake vjere i rase. Ovo je jedno od Iqbalovih velika dostignuća koje premošćuje jaz između Istoka i Zapada, i govori o zajedničkom tlu velikih vjerskih i filozofskih sistema u svijetu. (Ibid. str. 172.-73.)

⁶⁴ U manjoj mjeri, za M. Mullera, u odnosu na Hindu tekstove i njihove pogrešne interpretacije.

⁶⁵ F. Schuon, “Reflections on Ideological Sentimentalism” (Refleksije na ideološki sentimentalizam), reprint u *Iqbal Review*, sv., 47, broj 2, april, 2006., Iqbal akademija Pakistan, Lahore, str. 2.-15.

Ako uzmemo primjer doktrine koja je potpuno intelektualna i eliminisana od emocija, kao što je i to Kantova filozofija koja je smatrana arhetipom teorija naizgled odvojenih od poezije, nećemo imati nikakvih poteškoća u otkrivanju da je polazište ili "dogma" svedena na bezrazložnu reakciju prema svemu što leži izvan domašaja samog razuma; zbog toga, *a priori*, instinktivno izražava revolt protiv istina koje su racionalno nerazumljive i koje se smatraju neugodnim zbog svoje nemogućnosti jednostavnog obrazloženja. Sve ostalo je samo dijalektička pozornica, ako želite, genijalna ili "brilijantna", ali oprečna istini. Ono što je ključno u Kantovoj filozofiji nije njegova *pro domo* logika i njenih nekoliko veoma limitiranih lucidnosti, već uglavnom "iracionalna" želja da se ograniči inteligencija o kojoj govori; to rezultira dehumaniziranjem inteligencije i otvara vrata svim nehumanim odstupanjima i devijacijama našeg stoljeća.⁶⁶ Ukratko, ako je moguće da određeno stanje čovjeka intelektualno prevaziđe samo sebe, onda je Kantova filozofija negacija svega što je suštinsko i integralno ljudsko.⁶⁷

"Ranije su ljudi govorili djetinjasto o inteligentnim stvarima; u naše vrijeme ljudi se takmiče u inteligentnom govoru o glupim stvarima. Tada, kada su pravili greške, pravili su ih na potencijalnim pitanjima, a ne na osnovama; u naše doba je bitno da su ljudi u zabludi, dok se drže pozitivnog mišljenja o mogućim stvarima... Karakteristična tendencija našeg vremena – zbog činjenice da su "bogovi" eliminisani – jeste da je sve kristalizirano u filozofiji; sve postaje predmet vjere, čak i one totalno bezopasne stvari ili bilo koja vrsta sentimentalne reakcije ili slabosti inteligencije ili volje. To je kao da nečije noge, umorne od onoga što jesu po svojoj prirodi, počnu razmišljati u skladu s onim što im se dopada i prisvoje za sebe – samo zbog činjenice jer su razmislili o centralnome mjestu... Sličan redoslijed misli, ali ne u tonu modernih ekstravagancija, bilo da je riječ o filozofiji, književnosti, umjetnosti ili, jednostavno, o određenom načinu života, zove se "napuštanje našeg vremena." Ali ono što ljudi zaboravljaju jeste da je naše vrijeme napustilo istinu i sve stvarne vrijednosti. Rečeno nam je da ništa ne može ili ne treba biti izvan koraka s vremenom, kao da nisu u

⁶⁶ Ovaj članak je napisan 1964. godine. (Ur.)

⁶⁷ Kada su Njemački kantisti 19. stoljeća prozvali svog filozofa "univerzalni poništivačem", nisu ni slutili kakvu su istinu izgovorili. Ustvari, ono što je poništeno je inteligencija kroz zamjenu akademskih nejasnoća, ako se to može tako nazvati.

raskoraku s Bogom, i kao da je moguće biti unedogled u raskoraku sa tri stvari: Bogom, istinom i suštinom stvari... Kroz vijekove, religije su usadile u čovjeku svijest onoga što je, zapravo, on, njegovog temeljnog veličanstva zajedno sa njegovom stvarnom nesavršenošću i nemoći; čovjek je prihvatio ovu poruku jer je još posjedovao prirodnu intuiciju svoga mjesta u univerzumu. Sada je osobina čovjeka željnog sjedinjenja s našim vremenom, potreba osjećaja lahkoće u nesavršenosti koja je za njega postala praktično savršenstvo... Sa stanovišta eshatološke stvarnosti, u kojoj ništa ne može ostati imuno u finalnom obračunu, sve racionalističko-sentimentalne kontroverze izgledale bi kao neka vrsta književne igre osuđene na trenutno isparavanje u ponoru koji leži izvan groba.”

Kasnije, njegova osnovna kritika kantovske paradigme pojavila se u njegovom *“Rationalism Real and Apparent”*⁶⁸ (Stvarni i prividni racionalizam), gdje je elaborirano ovo izuzetno važno pitanje epistemologije.

Tim ključnim pitanjem se intenzivno bavilo u *The Reconstruction*, ali suština njegove diskusije protiv Kanta je sažeta u ovoj rečenici:⁶⁹

“Dokazi vjerskih stručnjaka svih doba i iz svih zemalja su da postoje potencijalne druge vrste svijesti koje leže u neposrednoj blizini naše normalne svijesti. Ako ove vrste svijesti otvaraju mogućnosti oživljanja i iskustva koje donosi znanje, pitanje o mogućnosti religije kao oblika višeg iskustva je savršeno legitimno i zahtijeva našu ozbiljnu pažnju.”

Ono što Iqbal podrazumijeva pod ‘vjerski stručnjak’ je jasna mistika različitih religija,⁷⁰ na koje se poziva kao na davaoca jako bitnih dokaza koji mogu pobiti Kanta. Ovdje vidimo jasan znak njegovog ekumenizma, njegovo priznavanje ekvivalencije mistika svih vjera, ujedinjenih u afirmaciji jedinstvene apsolutne Stvarnosti, dostupne ne kroz razlog, već kroz duhovnu intuiciju i mistična otkrivanja.

Kao što je M. Mir rekao: *“Konačna Stvarnost otkriva svoje simbole, u vanjskom svijetu i u ljudima, i može, dakle, biti nazvana imanentno be-*

⁶⁸ F. Schuon, “Rationalism Real and Apparent” (Racionalizam stvarni i očigledni), u *Logic and Transcendence* (Logika i transparentnost), reprint, Lahore, 2004., str. 33.-55.

⁶⁹ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam* (Obnova vjerske misli u islamu), IAP, Lahore, 1987., str. 146.

⁷⁰ Ovdje moramo imati na umu ranije tvrdnje, i “spekulacije starih muslimanskih sufija i mislilaca”.

skonačnom. Reflektirajuće posmatranje prirode je indirektan, racionalan način postizanja te Stvarnosti; intuicija je direktan, ne -racionalan način postizanja toga. Poslednji stav, čija je valjanost potvrđena i otkrivena svjetskom mističnom literaturom, nije ništa manje prirodan i iskren i nije manje efikasan u izdašnom cilju konkretnog i stvarnog znanja. Međutim, dvije vrste znanja moraju međusobno dopunjavati jedna drugu kako bi se stvorila kompletna vizija Stvarnosti”.⁷¹

Stoga, mistična svijest je od esencijalne važnosti za Iqbalov ekumenizam, a to je ono što mu omogućava da se odnosi s poštovanjem prema ličnostima kao što su Buda, Guru Nanak, Isus i mnoge druge iz različitih religija: svi oni ukazuju na jednu te istu stvarnost. Prema Iqbalu, ova stvarnost se najčešće očitava kroz ljubav, a ne samo kroz znanje. Ili, bolje rečeno, osnovna tema koja je protkana kroz religiozno Drugo je mudrost ljubavi: ona je igra između mudrosti i ljubavi koja generiše duboku zahvalnost ili mističnu harmoniju sa duhovnim vrijednostima koje žive u tradicijama izvan Islama.

Pogledamo stih koji predstavlja epistemologiju:⁷²

ہے ذوق تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل! تو نرا صاحب ادراک نہیں ہے

*Sklonost za (dobijanje) samorazotkrivanja
je također prisutna u ovoj prašini;*

O, nesmotrena dušo, imaš mnogo više od puke racionalnosti!

To svakako nije Avicenina ili post-Avicenina epistemologija; to ne pripada izričito ni transcendentnoj teozofskoj sintezi Mulla Šadrā; ako je ovo iz okrilja filozofskog diskursa, ono se po istom principu ne uklapa ni u sunnitsku ni u šiitsku kelām priču; to, očito, dolazi iz islamske mudrosti i tradicije, konkretno, iz njene bogate i slavne tradicije poezije mudrosti (često nazivane racionalnom duhovnošću trans-racionalne sufijske metafizike). Kao što je primijetio S. H. Nasr, “najdublja metafizika u Islamu može se naći u spisima sufi učenjaka, posebno onih koji su izabrali da se bave teorijskim aspektima duhovnog puta, ili ono što *scientia sacra* zove gnozom (*al-‘irfān*). Opširniji tretman značenja filozofije u Islamu uključuje sufizam, kalām, *uṣūl* i neke druge islamske nauke.”⁷³

⁷¹ M. Mir, *Iqbal*, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1989, str. 84.

⁷² *Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal akademija Pakistan, Lahore, 1994., str. 369./45.

⁷³ Pogledaj S. H. Nasr, “The Meaning and Role of Philosophy in Islam” (Uloga i značaj filozofije u islamu), *Studia Islamica*, (36) 1973., str. 57.-80.

U perspektivi sufi metafizike, glavni izvor Iqbalove inspiracije, fenomen svijesti, koji se nazire u svijetu na hijerarhijski način, jeste manifestacija Božanske Svijesti. Centralna i kompletna manifestacija Božanske Svijesti, samo-otkrivanje (*tajallī*) Božanskih Atributa Znanja (*‘ilm*), jeste ljudska inteligencija. Na isti način, samo čovjek, koji ima dar govora, jedini on među zemaljskim stvorenjima je stvoren je na sliku Boga⁷⁴, na direktan i cjelovit način. To je vrhunac i savršenstvo ljudske inteligencije, i stoga – ljudske svijesti. Govor je nebitno, iako osjetljivo tijelo naše volje i razumijevanja.⁷⁵

Ovdje je značajano napomenuti da suština Iqbalovog argumenta razvijena pobijanjem Kanta jeste širenje granica carstva svijesti i naglašavanje činjenice da svijest ne treba svoditi samo na racionalnost, odn. diskurzivnu misao⁷⁶ ili razlog odvojen od svog transcendentnog intelektualnog korijena⁷⁷, jer, opisano Iqbalovim riječima, “ukupna stvarnost... ima drugih načina za invaziju naše svijesti”⁷⁸; postoje “neracionalni načini svijesti”⁷⁹, “postoje mogućnosti nepoznatih nivoa svijesti”⁸⁰.

U tom smislu želim skrenuti pažnju naših čitalaca na ono što smo već imali priliku spomenuti u vezi sa Iqbalovim presjekom kroz prirodu nauke. Ovdje ne bi bilo iznenađujuće napomenuti, kao i u drugim slučajevima, Iqbalovo blisko praćenje Rūmija u onome što je imao reći o presjeku kroz prirodu nauke. Ne samo sadržaj argumenta, već i imidž lešinara korišten je da prikaže ograničenja naučne/moderne epistemologije “presjeka pogleda na Realnost” – koji je nepogrešivo pozajmljen od Rūmija. Želio bih skrenuti pažnju čitalaca na slijedeće redove iz *Mesnevi*e.⁸¹

⁷⁴ Biblijski izraz kaže “u slici Boga”. U Islamskoj tradiciji se pojavljuje u sljedećim Hadisu “*khalāq Allahu ‘l-Ādama ‘alā Sūratihī*”, Pogledaj Bukhārī, *Al-Ṣaḥīḥ*, “Istīdhān”, 1; Muslim, *Al-Ṣaḥīḥ*, “Birr”, 115, “Jannah”, 28; Ahmad bin Hanbel, *Musnad*, Vol. II, 244, 251, 315, 323. Takođe pogledaj Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al Makkīyyah*, Dār Ṣādir, Beirut, n. d., Vol. II, str. 124, str. 490. Za izlaganje implikacije izjave o smislu Božanskih atributa vidi Murata i Chittick, *The Vision of Islam*, (Vizija islama) reprint, Suhail akademije, Lahore, 2000., str. 120.

⁷⁵ Može se imati na umu da govor nije nužno vanjski, artikulisana misao takođe uključuje jezik.

⁷⁶ Koji kao da je odraz intelekta na mentalnom planu.

⁷⁷ Po riječima Rumija, “*‘aql i juz‘ī ‘aql rā badnām kard*”, *Mathnawī*, (ur. Nicholson) Vol. III, str. 31, red, 8. Takođe pogledajte Vol. II, str. 352, red, 11, Vol. I, str. 130., red, 4.

⁷⁸ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Rekonstrukcija religijskemišli u Islamu), Iqbal Akademija Pakistan/Institut Islamske Kulture, Lahore, 1989, str. 13.

⁷⁹ *Ibid.* str. 14.

⁸⁰ *Ibid.* p. 37.

⁸¹ *Mathnawī* (Mesnevoija), VI 4138-39.

عقل جزوی کرگس آمد ای مُقل
پرّ او با حیفه خواری متّصل
عقل ابدالان چو پرّ جبرئیل
می پرد تا ظل سدره میل میل

*Djelimični intelekt je lešinar, ti, jadni nesretniče;
Njegova krila su vezana čerupanjem strvine!
Intelekt evlija je kao krilo Džibrilovo:
Leti, milju po milju, ka sjeni Lotosa.*

U sferi Marsa njegovog najvećeg opusa, *Džavīd nāme*, Iqbal je obradio pitanje epistemologije kroza zanimljivu proširenu metaforu:⁸²

اندرین عالم بدن در بندِ دل	خاکیان را دل به بندِ آب و گل
بر چه می خوابد به آب و گل کند	چون دلی در آب و گل منزل کند
سم را غیب و حضور از حکمِ جان	مستی و ذوق و سُرور از حکمِ جان
جان و تن آن بی نمود آن با نمود	در جهانِ ما دو تا آمد وجود
کرِ مریخی یک اندیش است و بس	خاکیان را جان و تن مرغ و قفس
چست تر می گردد از سوزِ فراق	چون کسی را میرسد روزِ فراق
می کند پیشِ کسان اعلانِ مرگ	یک دو روزی پیشتر از آنِ مرگ
لا جرم خو کرده اندام نیست	جانشان پرورده اندام نیست
از جِهان در خود رمیدن مردن است	تن بخویش اندر کشیدن مردن است
زانکه جانِ تست محکوم بدن	برتر از فکر تو آمد این سخن

*Stanovnici Zemlje – njihova srca su omeđena vodom i glinom;
Na ovom svijetu, tijelo je u ropstvu srca.
Kada se srce smjesti u vodi i glini,
Od vode i gline čini ono što želi;
Trovanje, radost, sreća su na raspolaganju duše;
Duša određuje odsutnost i prisutnost tijela.*

⁸² *Javīd Nāma*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, Persijski, Iqbal akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 574./102.-575./103.

*U našem svijetu, postojanje je dvojnost
Duše i tijela, jednog nevidljivog, drugog vidljivog;
Za Zemljane, duša i tijelo su ptica i kafez,
Dok je misao Marsovaca ujedinjavajuća⁸³.
Kada dan razdvajanja dođe za bilo koga,
On postaje življi od plamena razdvajanja;
Dan ili dva prije dana smrti
On objavljuje svoju bolest bližnjima.
Njihovu dušu ne hrani tijelo,
Zbog toga nije naviknuta na tijelo.
Smrt je izvući se iz tijela,
Smrt je pobjeći iz svijeta u sebe samog.*

Pročitajte gore navedene stihove F. Schuona iz *Gnosis – Divine Wisdom* (Spoznaja – Božanska mudrost); ovo je samo reprezentativni uzorak njegovih tema koje se ponavljaju:

Formalni svijetu se sastoji od dualnosti. Razum, nakon što je izbačen na osnovu svog 'pada' u materijalne i psihičke supstance, podijeljen je na dva pola: onaj intelektualni i drugi, egzistencijalni; podijeljen je na inteligenciju i postojanje, na mozak i tijelo. U Inteljektu, inteligencija je postojanje, i obrnuto; razlika aspekata sama po sebi ne podrazumijeva rascjep. Rascjep se javlja samo u svijetu oblika... Mozak je za tijelo ono što je srce za mozak i tijelo zajedno. Tijelo i mozak su projicirani u trenutne forme, a srce je uronjeno u nepromjenljivost Bića. Takoreći, tijelo i mozak su u srcu izbačeni; njihova bipolarizacija objašnjava se činjenicom da su izbačeni".⁸⁴

⁸³ Dodan naglasak.

⁸⁴ "Ljudski život odvija se na tri plana istovremeno, odnosno, *ego* je predmet tri centra atrakcije na koje se odgovara na različite načine, u skladu sa vlastitom prirodom ili vrijednostima. Živimo u isto vrijeme u tijelu, glavi i srcu, tako da se ponekad možemo zapitati gdje se *stvarno* nalazi, u stvari, *ego*, ispravno govoreći, empirijsko 'ja', ima svoja senzorna sjedišta u mozgu, ali gravitira ka tijelu i teži da se identifikuje sa njim, dok je srce, simbolično, sjedište Bića, čega možemo biti svjesni ili nesvjesni, iako je to naš pravi egzistencijalni, intelektualni i univerzalni centar. U određenom smislu, to je, stara trijada *anima, animus, Spiritus*, s tom razlikom da je *anima* – 'supruga' za *animus* – je prilično vegetativni i životinjski psihički entitet odvojen od samog tijela; ovdje ne postoji jasna linija razgraničenja, jer se tijelo ne može odvojiti od svojih osjećaja, koje u stvari predstavljaju naš niži i de-centralizirani *ego*, sa svojim nanižim teretom i disperzivnim tendencijama." F. Schuon, *Gnosis – Divine Wisdom* (Spoznaja – Božanska mudrost), reprint, Suhail akademije, Lahore, 2004., str 24.

Navedeno se odnosi na pitanje epistemologije. Pogledajmo sada reprezentativni uzorak ontologije:

نگہ پیدا کر اے غافل تجلی عین فطرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا

Osiguraj uvid, O, nesmotrena dušo:

*Samootkrivanje (manifestacija) uzdiže se iz dubine Božanske Prirode
Jer more ne može ostati ravnodušano prema svojim talasima.*⁸⁵

Metafora mora/rijeke/planine, potoka i njegovih talasa/kapi/širenja tipična je za sufi metafizički diskurs koga Iqbal često koristi na različite načine. Za promjenu, ovdje citiram iz njegovog privatnog razgovora koji je nedavno iskopan iz starih memoara njegovog najbližeg prijatelja Muhammeda Huseina. Nema sumnje, to je pravo mjesto njegovih formulacija. Dva prijatelja razgovaraju o raznim pjesmama i razgovor započinje o temi: Princip i njegova manifestacija. "Pretposljednja strofa pesme "Falsafa i Gham"⁸⁶, koji je izlaganje filozofije smrti, lijepo prikazuje pitanje "individualizacije" koristeći analogiju planinskog potoka. Jedinstvo se manifestuje u mnoštvu individualnosti, a zatim, metaforički rečeno, "vraća" se u prvobitno stanje⁸⁷; ovo je lijepo predstavljeno u (našoj) poetskoj slici." Iqbal zatim napominje da je "predstavio istu temu i na drugim mjestima, kao u pjesmi "Payām"⁸⁸ u *Payām i Mashriq* kao i u "Wālidā Marhūma kī Yād Maen"⁸⁹ u *Bāng-i darā*."⁹⁰

جہان از خود برون آورده کیست؟
جمالش جلوہ ی بی پردہ کیست؟
مرا گوئی کہ از شیطان حذر کن
بگو با من کہ او پرورده کیست؟⁹¹

⁸⁵ Muhammad Iqbal, *Bāl i Jibrīl*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal akademija, Pakistan, Lahore, 1994., str. 359./35.

⁸⁶ Muhammad Iqbal, *Bāng i Darā*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal akademija Pakistan, Lahore, 1994., str. 184./168.

⁸⁷ Zapravo nikad ne ostavlja svoje stanje, nepromjenjivost i manifestacija ni na koji način ne utječu na Suštinu

⁸⁸ *Payām i Mashriq*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, persijski, Iqbal akademija Pakistan, Lahore, 1994., str. 321.-325.

⁸⁹ Muhammad Iqbal, *Bāng i Darā*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal akademija, Pakistan, Lahore, 1994., str. 245./238.

⁹⁰ Dr. Saqif Nafis, Chawdhary Muhammad Husayn Marhūm kī Diary Kay Chand Awrāq", u *Iqbal*, Vol. 56, Br. 1-4, str. 14.

⁹¹ *Kulliyāt i Iqbāl*, Persijski, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 772.

*Ko je stvorio svijet iz samoga sebe?
Čiju neotkrivenu slavu svojom ljepotom predstavlja?
Kažete mi, 'Čuvajte se Šejtana!'
Ali recite mi: Ko ga je odnjegovao?*⁹²

خودي را از وجود حق وجودمے
خودي را از نمود حق نمودمے
نمي دانم که اين تابنده گوهر
کجا بودي اگر دريا نبودي⁹³

*Bog je osnova khudi postojanja;
Ukazanje khudija je zahvaljujuć' Bogu.
Gdje bi taj blistavi biser bio
Da okean nije postojao?*⁹⁴

Razlog zbog koga ovo zvuči kao Ibn Sīnina emanativna ontologija (*ibtihāj al-nafs*) nije činjenica da je ovo bliže perspektivi kalām filozofa. Razlog tome je ne samo "opozicija" kalāma u odnosu na *falsafah*, daleko od obaranja *falsafah*, pod čijim utjecajem ga nakon VII/XIII. vijeka, sunnitski svijet apsorbuje zbog činjenice da takva ličnost kao što je Ibn Haldun ovaj pozni kalām naziva oblikom filozofije. Ibn Haldun je napomenuo da je gotovo nemoguće razlikovati *falsafah* (filozofija) i *kalām al-mutāakhhirīn* (kasniji teološki diskurs).⁹⁵ Prema riječima S. H. Nasra, "*falsafah* u Islamu zadovoljava određenu potrebu za uzročnosti u određenim krugovima, gdje su logika i racionalnost neophodni za pojavu i razvoj mnogih umjetnosti i nauka, koje su omogućile Muslimanima da pronađu i da asimiliraju učenja mnogih drugih kultura; interakcija sa kalāmom je ostavila dubok trag na kasniji smjer i finalno je postala rukotvorina iluminacije i gnoze stvarajući pritom most između strogosti logike i ekstaze duhovnog ujedinjenja."⁹⁶

⁹² Kažete... njemu? Ovaj tekst postavlja pitanje postojanja zla. Bog naređuje ljudima da budu na oprezu od Sotone, ali nije li istina da je Bog stvorio i njegovao Sotonu?

⁹³ *Kulliyāt i Iqbāl*, Persijski, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 850.

⁹⁴ Gdje bi... postojao? Iqbal poredi ljudsko *khudī* sa biserom i Boga sa okeanom.

⁹⁵ Ibn Haldun, *Muqaddimah*, prev. F. Rosenthal, vol. 3, New York, 1958, str 52 ff., Smatra se škola Kalām kao filozofija. Mnogi savremeni Arapski autori naglasili su važnost Kalām i Sufizma kao oblike "Islamske filozofije". Vidi, primjer Mustafa 'Abd al-Raziq, *Tamhīd li-ta' rīkh al-falsafat al-islāmiyyah*, Cairo, 1959.

⁹⁶ S. H. Nasr, "The Meaning and Role of Philosophy in Islam" (Značenje i uloga filozofije u Islamu), *op. cit.* str. 79.

Da se vratim na našu glavnu tezu: Iqbalova ontologija je ukorijenjena u islamskoj tradiciji mudrosti ili sufijskoj metafizici. Sažeta fraza F. Schuona:

Bog zrači. U prirodi je Dobrog da žele komunicirati sebe, i to je razlog zbog koga je Bog stvorio svijet i čovjeka; i ovo je čitava misterija Maya.⁹⁷

نگہ پیدا کر اے غافل تجلی عین
فطرت ہے

Ovdje je tipični predstavnik iz *The Reconstruction* koja potvrđuje ranije spomenuti stih:

“Zamislio sam Apsolutnu Stvarnost (Ultimate Reality) kao Ego; moram dodati da iz Apsolutnog Ega samo ego prozilazi. Kreativna energija Apsolutnog Ega, u kojem su djelo i misao identični, funkcioniraju kao egoceline. U svijetu, u svim aspektima, od mehaničkoga kretanja, ono što mi nazivamo atomom materije pa do slobodnoga kretanja misli u ljudskom egu, jeste samo-otkrivanje “Velikog Ja”.⁹⁸ Svaki atom Božanske energije, koliko god mali na skali postojanja, jeste ego. Ali postoje stepeni u iskazivanju ega. Ego postoji kroz cijelu skalu bića i postepeno raste dok ne dostigne svoje savršenstvo u čovjeku. Zato Kur’ān proglašava da je Apsolutni Ego bliži čovjeku od vlastite mu žile-kucavice.⁹⁹ Kao biseri živimo i krećemo se i naše je postojanje u konstantnom toku Božanskog života.”¹⁰⁰

Stvarno Beskonačno ne isključuje konačno; ono obuhvata konačno bez pokazivanja skromnosti svoje konačnosti, i objašnjava i opravdava svoje postojanje.¹⁰¹

Imajući u vidu gore navedeno samo-otkrivanje “Velikog Ja”, (*Innī ana Allāh*), koji je samo jedan reprezentativni citat iz Iqbalovih ontoloških formulacija, čitaoci su pozvani da pročitataju slijedeće redove Renè Guènona:¹⁰²

⁹⁷ F. Schuon, neobjavljen tekst.

⁹⁸ Ovo je referenca na Qur’ān, 20:14

⁹⁹ Ibid., 50:16.

¹⁰⁰ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam (Rekonstrukcija religijske misli u Islamu)*, IAP, Lahore, 1987, str. 57-58.

¹⁰¹ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam (Rekonstrukcija religijske misli u Islamu)*, IAP, Lahore, 1987, str. 23.

¹⁰² Rene Guenon, *Symbolism of the Cross (Simbolika Krsta)*, reprint, Suhail Akadmija, Lahore, 2006, str. 81-2.

“Ako sada razmotrimo Univerzalno Biće, koje zastupa glavnu tačku u svom nedjeljivom jedinstvu, u kome ni jedno od svih bića prikazanih u postojanju, nije ništa više od “učesnika”, može se reći da oni teže temi i doprinose bez utjecaja na svoj sklad. Prijedlog koji je u jednom i tema i karakteristika poprima oblik: “Postojanje je Biće”. Ovo je jasna izjava onoga što logičari nazivaju “princip identiteta”, ali, u ovom obliku, njegov stvarni opseg jasno premašuje domen logike i potpuno je i prije svega ontološka tvrdnja, bez obzira na različite mogućnosti koje se mogu izvesti iz njega. Može se reći da se odnos između izraza Bića kao subjekta (to što jeste) u odnosu na Biće koje se koristi kao atribut (to što je ono), i dealje pošto je biće-subjekt znalac a biće-atribut (ili objekt) je poznato, znano, ovaj odnos je samo znanje; ali, u isto vrijeme, to je odnos spram identiteta; apsolutno znanje je, dakle, stvarni identitet, a sve istinsko znanje, također podrazumijeva identitet u mjeri u kojoj je to efektivno. Treba dodati da ovaj odnos crpi svoju stvarnost isključivo iz dva termina koja povezuje, a kako su ova dva termina, zapravo, samo jedan, znači da su sva tri elementa (znalac, poznato i znanje) zaista samo jedan,¹⁰³ ovo se može iskazati riječima “Biće spoznaje Sebe pomoću samog Sobe”... Tradicionalna vrijednost formule koja je upravo rečena jasno izbija iz činjenice da je pronađena u hebrejskoj Bibliji, u dijelu Božije manifestacije Mojsiju i Gorućem grmu. ‘Kada je Mojsije pitao kako se zove, on odgovara: *Eheieh asher Eheieh*, koji se obično prevodi kao “Ja sam ko sam” (ili “Ja sam Onaj koji jesam”), ali najtačniji je prijevod “Postojanje je Biće”.

M. Mir je vrlo umjesno primijetio: “Moj utisak da *The Reconstruction* u cijelosti, predstavlja detaljnu razradu jedne glavne ideje, kratko sažete u Iqbalovoj frazi ‘imanentno neograničenog’ (I. 5).”¹⁰⁴ A ko, iznad svega, posjeduje ideju ‘imanentne neograničenosti? Sufi metafizičari!

و تابی کرا جوئی چرا در پیچ
زیر نقابی کہ او پیداست تو
تلاش او کنی جز خود نبینی
تلاش خود کنی جز او نیایی¹⁰⁵

¹⁰³ Pogledajte što je rekao o trostruk Sat-chit-ananda u *Man and his Becoming* (Čovjek i njegovo postojanje), pogl. XIV. (Guènonove Zabilješke).

¹⁰⁴ M. Mir, *Iqbal*, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1989, str. 98.

¹⁰⁵ *Payām i Mashriq*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, Persijski, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 223/47.

Osnovno pitanje je: "Šta znači biti ljudsko biće?" Šta je ljudsko biće? A tijelo? Svakako, ali i šta drugo? Ličnost koja uključuje um, sjećanja i sklonosti koje su izvedene iz jedinstvene putanje života-iskustva? Ovo, svakako, ali i šta više? Neki kažu ništa, ali Iqbal, na nivou duhovnosti, ne slaže se s nijma. Temeljno ljudsko ja i živahnost je rezervoar bića koje nikada ne umire, nikada nije iscrpljeno i neograničeno je u svijesti i blaženstvu. Ovaj beskrajni centar svakog života, ovo skriveno biće nije ništa drugo nego Božanska suština. Tijelo, ličnost i ovaj beskonačni centar – ljudsko biće nije u potpunosti cjelovito dok sve troje nije obuhvaćeno. Ovo nije Iqbalov osnovni stav, kao što se čini iz ovog katrena, već zajednička "antropokosmička" (čovjek u suživotu sa prirodom) vizija svih mudrih tradicija svijeta.¹⁰⁶

Iqbal priznaje da se ovo skriveno ja, u beskonačnosti, naziva mnogim imenima, ali sva ona vode ka jednoj stvarnosti. Hindusi to zovu Brahman što znači "Kraj svih ljubavi-čežnji"¹⁰⁷; udostojiti se "uzdrmanog izbavljenja srca"¹⁰⁸ u budizmu koje hrišćanstvo naziva "Ljepotom, tako drevnom i tako novom"¹⁰⁹, za Jevreje je "Vječna"¹¹⁰, a u islamu je "nama bliža od naše žile kucavice".¹¹¹

Moglo bi se postaviti pitanje: Ukoliko je to istina, ukoliko je naše je biće zaista beskonačno, zašto to nije očigledno? Zašto ne postupamo u skladu s tim? Iqbal bi rekao da odgovor leži u dubini na kojoj je Vječno zakopano pod gotovo neprobojnom masom ometanja, lažnih pretpostavki i samo-pogleda instinkta koji čine našu površinu i sprječavaju nas da ostvarimo istinsku univerzalnost. Lampa može biti prekrivena prašinom i prljavštinom do te mjere da opstruira svoju svjetlost u potpunosti. Problem koji život predstavlja za ljude je da se očisti šljaka našeg bića do tačke na kojoj naš beskrajni centar može sijati dalje u punom svjetlu i gdje transcencija dolazi u fokus.

¹⁰⁶ Za daljnje reference po ovom pitanju pogledaj Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam* (Obnova vjerske misli u Islamu), IAP, op. cit. Objavljeni Red kao beskonačno bogatstvo Božjeg Bića / Bezbroy raznolikost živećih oblika, str. 70; misli i djelo, čin znanja i čin stvaranja su identične, str. 62; svemir je samo djelomičan izraz beskonačne kreativne aktivnosti, str 52.

¹⁰⁷ Hinduizam (Upanishad).

¹⁰⁸ Budizam.

¹⁰⁹ Hrišćanstvo (Sveti Augustin).

¹¹⁰ Judaizam.

¹¹¹ Islam (Qur'an).

I to nas dovodi do psihologije. Ja ću omogućiti M. Miru da ovdje objasni stvar. "Iznenadujuće je, međutim, da svijest, koja je ključna za ljudsku ličnost, nikada nije postala ozbiljan predmet muslimanskim učenjacima. Sam predani sufizam prilazi jedinstvu unutrašnjeg doživljaja, koje je Kur'an prepoznao kao jedan od tri izvora znanja, gdje su historija i priroda druga dva. Mistik Halladž je izjavio "Ja sam kreativna istina." Kada se pravilno interpretira, to ne znači, spajanje kapi sa okeanom, već opstanak konačnog ljudskog ega u apsolutnom biću."¹¹² Stvarni citat iz *The Reconstruction* slijedi.

"Sam predani sufizam pokušava razumjeti značenje jedinstva unutrašnjeg iskustva za koje Kur'an tvrdi da je jedan od tri izvora znanja¹¹³, druga dva su Historija i Priroda. Razvoj ovog iskustva u vjerskom životu Islama dostigao je svoj vrhunac u poznatim riječima Ḥaladža – "Ja sam kreativna istina."

... Pravo tumačenje njegovog iskustva nije, dakle, pad kapljice u more, već je to shvatanje i afirmacija u besmrtnog izraza realnosti i trajnosti ljudskog ega u apsolutnoj ličnosti. Ovaj Ḥaladžov iskaz se čini gotovo kao izazov bačen protiv *mutakallimūna*. Međutim, poteškoća savremenog studenta religije je da ovaj tip iskustva, iako možda sasvim normalan u svojim počecima, ukazuje, u svojoj zrelosti, na nepoznate nivoe svijesti. Ibn Haldun je, davno, osjetio potrebu za efikasnom naučnom metodom za istraživanje ovih nivoa.¹¹⁴ Moderna psihologija je tek nedavno shvatila neophodnost takve metode, ali još nije u mogućnosti da ode dalje od otkrića karakterističnih za mistične nivoe svijesti.¹¹⁵ Još ne poznaje naučnu metodu koja se bavi tom vrstom iskustva na kojima se temelje takve presude kao što je Ḥaladžova; ne možemo iskoristiti izdašna znanja koja to iskustvo donosi. Ni koncept teološkog sistema, prebačen u terminologiji praktično mrtve metafizike, ne može biti od pomoći onima koji imaju različite intelektualne osnove.¹¹⁶

¹¹² M. Mir, *Iqbal*, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1989, str. 88.

¹¹³ Kur'anske stihove 41:53 i 51:20-21, čine dužnost muškaraca da uče znakove Boga u sebi kao i u svijetu oko njih.

¹¹⁴ *The Muqaddimah*, prev. F. Rosenthal, II, 76-103

¹¹⁵ Napomena Iqbal-ovo značajno zapažanje da "modem psihologija još nije dotakla ni vanjski rub vjerskog života i još uvijek je daleko od bogatstva i raznolikost onoga što se naziva religiozno iskustvo." (Predavanje VII, str 152.).

¹¹⁶ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam* (Rekosnturkcija religijske misli u Islamu), IAP, Lahore, 1987, str. 77, 88.

Na višem nivou, iskustvo spajanja sufizma Islama nije konačni ego koji briše svoj identitet nekom vrstom apsorpcije u Apsolutnom Egu; već je to Apsolutni prelaz u voljeni zagrljaj konačnog.¹¹⁷ Kao što Rūmī kaže:

“Božije znanje je izgubljeno u znanju evlije! Da li je sada moguće da ljudi vjeruju u takve stvari?”¹¹⁸

Može se nastaviti sa navođenjem Iqbalovog pogleda koji je ukorijenjen u sufizmu, eshatologiji, soteriologiji, etici i tako dalje, ali to bi bilo izvan granica ovog članka. Poenta argumenta je da u *“The Reconstruction of Religious Thought in Islam”*, Iqbalovom velikom filozofskom opusu, koji nosi oznaku sjajnog intelekta koji se ozbiljno bavi ogromnim i raznolikim zapadnjačkim i islamskim filozofskim i književnim tradicijama nudeći oštroumnu analizu problema i često predstavljajući originalnu sintezu ideja... Iqbalov cilj u knjizi je da zadovolji “potražnju za naučnim oblikom religijskih znanja... pokušajem rekonstrukcije muslimanske vjerske filozofije uz dužno poštovanje filozofske tradicije Islama i nedavnih dešavanja u različitim oblastima ljudskog znanja” (xxi-ii). Prema njegovome mišljenju, moderni um, sa svojim “navikama konkretnih misli”, nije u stanju da ponovo oživi “tu posebnu vrstu unutrašnjeg iskustva na kojem, u konačnici, vjera u počiva”(xxi), i tako treba da joj se priđe pod uvjetima koji su poznati. Osim toga, Muslimani moraju imati pozitivan, čak i kritički stav prema modernim kretanjima u oblasti znanja (xxii). Sufizam je nekada obavljao “dobar posao u oblikovanju i usmjeravanju evolucije religijskog iskustva u Islamu”, ali njegovi “skoriji predstavnici, zahvaljujući svome nepoznavanju modernog uma, postali su potpuno nesposobni za primanje bilo kakve svježije inspiracije iz moderne misli i iskustva” te su samim tim u nemogućnosti ponuditi metodu koja odgovara modernom umu (xxi). **Ovo je nedostatak za koji se Iqbal nada da ga bar donekle može razjasniti i dopuniti.**

Postoji duga i iznenađujuća lista upečatljivih paralela između Iqbala i pisaca tradicionalista, ali, iako je tema slična, ona iziskuje poseban članak. Predstaviću nekoliko njih ovdje, a zatim završiti ličnim zaključkom, koji ije nevažan za pitanje sufizma, Iqbala i njegovog afiniteta prema školi tradicionalizma.

¹¹⁷ Usp. Uvod u *The Secrets of the Self* (Tajne Bića) (engleski prijevod Allama Iqbal ‘filozofske pjesme’: *Asrār-i Khudī*), str XVIII-XIX.

¹¹⁸ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam* (Rekosnturkcija religijske misli u Islamu), IAP, Lahore, 1987, str. 88.

F. Schuon:

“Sve civilizacije su u opadanju, ali na različite načine; pad Istoka je pasivan, dok je pad Zapada aktivan. Krivica pada Istoka je u tome jer više ne razmišlja, a Zapada – da razmišlja previše, ali razmišlja pogrešno. Istok spava preko istine; Zapad živi u grešakama”.¹¹⁹

نہ دیر میں نہ حرم میں خودی کی
 بیداری
 کہ خاوراں میں ہے قوموں کی رُوح
 تریاکی¹²⁰
 ضمیرِ مغرب ہے تاجرانہ، ضمیرِ
 مشرق ہے راہبانہ
 وہاں دگرگوں ہے لحظہ لحظہ، یہاں بدلت
 انہیں زمانہ¹²¹

F. Schuon:

“U određenom, vanjskom smislu, veliko društveno i političko zlo Zapada je mehanizacija; to je mašina koja najdirektnije izaziva velika zla od kojih svijet danas pati. Mašinu karakterizira, u širem smislu, upotreba željeza, vatre i nevidljivih sila. Ništa nije više nestvarno nego govoriti o mudroj upotrebi mašina, njihovoj usluzi ljudskom duhu, jer je u samoj prirodi mehanizacije smanjenje ropstva čovjeka i kompletnog konzumiranja, ostavljajući ih bez ičega ljudskog, ništa osim životinjskog, ništa izvan kolektiva. Vladavina mašina nasljeđuje vladavinu željeza, ili radije, daje joj svoju najcrnju formu. **Čovjek koji je stvorio mašinu, završava tako što postaje njena kreatura.**¹²²

ہے دل کے لیے موتِ مشینوں کی حکومت
 احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات¹²³

¹¹⁹ F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Spiritualna stanovišta I ljudske činjenice), reprint, Suhail Akademija, Lahore, 2006, str. 22-23.

¹²⁰ *Zarb i Kalīm*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 523.

¹²¹ *Armaghān i Hijāz*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 749/57; also see *Kulliyat Per.* 356/12; 376/32; 536/64; 128/112.

¹²² F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Spiritualna stanovišta I ljudske činjenice), reprint, Suhail Akademija, Lahore, 2006, str. 22

¹²³ *Bāl i Jibrīl*, u *Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 435.

بر طبیعت دیو ماشین چیره نیست
آسمانها از دخانها تیره نیست¹²⁴

دانی از افرنگ و از کار فرنگ	تا کجا در قید زَنار فرنگ
زخم از و ، نشتر ازو ، سوزن ازو	ما و جوی خون و امید رُفو
خود بدانی پادشاهی ، قاپری است	اپری در عصر ما سوداگری است
تخته دکان شریک تخت و تاج	از تجارت نفع و از شاپی خراج
آن جهانبانی که ہم سوداگر است	بر زبانش خیر و اندر دل شر است
گر تو میدانی حسابش را درست	از حریرش نرم تر کریاس تست
بی نیاز از کارگاه او گذر	در زمستان پوستین او مخر
کشتن بی حرب و ضرب آئین اوست	مرگها در گردش ماشین اوست ۱

Iqbal:

“Tako je, u potpunosti zasjenjen rezultatima svoje intelektualne aktivnosti, moderni čovjek prestao da živi duševno, tj. da ima svoj unutrašnji život. U domenu razmišljanja, on živi u otvorenom sukobu sa samim sobom; u domenu ekonomskog i političkog života, on živi u otvorenom sukobu s drugima. On nije u stanju da kontroliše svoj nemilosrdni egoizam, i njegova beskonačna glad za zlatom, koja postepeno ubija sve što je od veće važnosti u njemu, stvara mu ništa drugo nego klonulost života. Takoreći zaokupljen “činjenicama”, sa optički prisutnoim izvorom senzacija, on je u potpunosti odsječen od neistraženih dubina svoga bića.”¹²⁵

Lista se može znatno proširiti, ali ja bih zaključio ovdje ličnim iskustvom koje otkriva temu o kojoj smo do sada govorili. Prije nekoliko mjeseci dobio sam poruku od poznanika koji je imao određene sumnje o tradicionalističkoj školi, praksi i metodi Sufizma. Gospodin je citirao sljedeće Iqbalove stihove¹²⁶, sa očiglednom zlonamjernom radošću, insinuirajući da prema Iqbalu, sve što Sufije rade jeste vježbanje uzaludnosti, osim ako...

¹²⁴ *Jāvid Nāma u Kulliyāt i Iqbāl*, Persijski, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 579.

¹²⁵ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam* (Rekonstrukcija religijske misli u Islamu), IAP, Lahore, 1987, str. 148.

¹²⁶ *Zarb i Kalīm, u Kulliyāt i Iqbāl*, Urdu, Iqbal Akademija Pakistan, Lahore, 1994, str. 547/47.

مراقبے، یہ یہ ذکرِ نیم شبی، یہ
سُرور
تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ
نہیں بھی

Ovo je ono što sam napisao kao odgovor i to će ujedno biti moja zaključna misao.

U ovom stihu Iqbal rješava višegodišnje pitanje svih duhovnosti, a ne samo Sufizma, posebno, odnos duhovne prakse na karakter i aktivnosti. Prekrasan prikaz pozitivnog razmišljanja i truda dat je u tekstu Frithjof Schuon-a (Shaikh 'Īsā Nūr al-Dīn). Ovo je uključeno u neke tekstove Prve Magnitude. Iqbal se ovdje, kao i na mnogim drugim mjestima u svojoj poetskoj misli, bavi višegodišnjim pitanjem svih duhovnosti, a ne samo Sufizma iako on služi kao njegova neposredna intelektualna paradigma. Poezija crpi iz resursa i situacija određene tradicije, kako književne tako i tradicije mudrosti, a zatim, ako je u pitanju stvarno veliki pjesnik, on se uzdiže na nivo univerzalnosti koja je uslov svake velike poezije i umjetnosti i bavi osnovnim ljudskim – ne Hindu/muslimanskim ili Pakistanskim/ne-Pakistanskim – pitanjima koja su zajednička svim ljudima. Poezija prve magnitude ili sama velika poezija funkcionira kao most i uz neizbježne posebnosti uvijek nosi jedan aspekt univerzalnosti. Spaja Vas licem u lice sa pitanjima koja su zaista vječna ljudska pitanja, a ne samo muslimanska ili hrišćanska ili indijska pitanja; ko sam ja? Šta to znači biti ljudsko biće? Odakle sam došao? Gdje idem? Šta je ovaj univerzum i šta sam ja u odnosu na njega? Velika poezija može izgledati utemeljena u određenom idiomu ili specifičnog diskursa univerzuma, ali se uvijek otvara ka univerzalnome. Dozvolite mi da ovo ilustriram obraćanjem T. S. Eliota kojeg sam upravo spomenuo. Naziv *Čista Srijeda* vuče ime iz Katoličkog obreda istog imena – obreda koji pobožni Katolici i dalje obavljaju u Pakistanu, kao i neki od njihovih kolega među muslimanskim asketima. Ali pjesma govori o univerzalnim ljudskim pitanjima, suštinskim pitanjima o prolaznosti ljudskog života i njegovoj sudbini poslije smrti.

Jednostavno rečeno, Iqbal je rekao istu stvar u svom poetskom stilu kao i Shaikh 'Īsā Nūr al-Dīn, kao i svi drugi duhovni učenjaci prije i poslije njega, koji je oduvijek naglašavao da su *dhikr* (zikir) i vrline isprepleteni. Prizivanje je proširivanje prave aktivnosti i mora imati produženje izgradnjom vrlina. Shaikh 'Īsā Nūr al-Dīn je mnogo strožiji i beskompromisniji

u odnosu na Iqbala, kada kaže da je jedno bez drugog licemjerje ili da je jedno bez drugog hereza! Evo teksta koji to govori:¹²⁷

¹²⁷ Neobjavljeni tekst "Truth and Faith, Work and Virtue" (Istina i vjera, rad i vrline) 605/para 3-4.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Istina i vjera, rad i vrline

Istina je ono što se apsolutno mora prihvatiti. A kada je u pitanju potpuna Istina, mora se prihvatiti u potpunosti, sa svime što jesmo: s inteligencijom, sa voljom, s ljubavlju. Postojanost, inicijativa, sreća.

Ovo ukupno prihvatanje Istine je Vjera. Reći da je prihvatanje potpuno, je reći da se ono odvija u našem Srcu, od kojeg zavise naše druge moći. I reći da prihvaćanje ispunjava naše srce je, zapravo reći, da se ono uklapa u sve ono što jesmo, naše aktivnosti i naš karakter. Zbog toga je nemoguće imati Vjeru bez posledica ili bez posjedovanja osobina koje se prilagođavaju Vjeri, iz čega slijedi da je Istina ona koja je određuje. "Budite vi savršeni kao što je Otac vaš nebeski."

Između svih mogućnosti, ona koji najviše zavisi od Istine, a u kojoj se po toj činjenici Vjera najbrže ogleda jeste Molitva, a suština Molitve je ime Boga, stoga Priznavanje. Da biste prihvatili Istinu morate posjedovati Vjeru; posjedovanje Vjere je dozivanje Boga jer je čovjek obdaren inteligencijom, sposoban za apsolutnost ili transcendenciju; ovo je to što dar govora manifestuje.

Ali srce nije vidljivo samo u našim djelima, ono je također vidljivo i u našem karakteru; i ako Istina i Vjera prisiljavaju naša djela u duhovni i marljivi Rad, podjednako primoravaju naš karakter duhovnome i blagoslovu Vrline. Jer Rad je ništa bez Vrline, ili bez namjere Vrline, baš kao što Istina, bez naše Vjere, ostaje mrtvo slovo na papiru. Nasuprot tome, Vjera nije ništa bez Istine, a Vrlina nije ništa bez Rada; dovoljan razlog za Vjeru je očito Istina i neodvojivi komplement Vrline je Rad Istine. Vjera bez Istine je hereza; Znanje bez Vjere je licemjerstvo. Rad bez Vrline je ponos i Vrlina bez Rada je taština; jer iskrenost Vrline poziva Rad i savršenstvo Rada poziva Vrlinu.

Istina nema potrebu za nama; mi smo ti kojima je potrebna Istina. Da ne postojimo, to jest, da nemamo inteligenciju i svijest – Istina nebi ništ od nas tražila; ali mi postojimo i kao posljedica – s obzirom na to što jesmo – Istina nas se tiče – primorava nas na Vjeru; Vjera tako postaje sinonim ljudske egzistencije.

Da nismo slobodna i aktivna stvorenja, duhovni Rad ne bi bio dio nas; ali kao što mi živimo slobodni i aktivni, mi smo u stvari primorani da ih integrišemo u našu Vjeru i da se ponašamo slobodno u odnosu prema Istini.

Da nismo osjećajne duše, u potrazi za srećom, Vrlina – nezavisno od društvenih zakona – nam se nebi nametala; posjedujući moralni karakter, mi smo u stvari primorani da ga integrišemo u našu Vjeru i da ga prilagodimo istini.

Inteligencija, volja i senzibilitet čovjeka su u proporciji sa Apsolutnim ili Beskonačnim; zapravo ga, samo ovaj transcendentni sadržaj čini čovjekom.

Istina je rasuđivanje između Stvarnog i iluzornog; Vjera je fokusiranje na sebi, što je imanentno Stvarnom; Rad je manifestacija Principa na polju naših aktivnosti, odatle Molitva; Vrlina je Smanjenje Supstance na polju naše duše, odatle Siromaštvo, Zaborav, Čistoća, Mir i Ljepota.

والحمد لله وحده وبه نستعين

Istina je ono što se apsolutno mora prihvatiti. A kada je u pitanju apsolutna Istina, mora se prihvatiti u potpunosti, tj. sa svim onim što jemo: s inteligencijom, sa voljom, s ljubavlju. Postojanošću, inicijativom, srećom.

Ovo ukupno prihvatanje Istine jeste Vjera. Reći da je prihvatanje potpuno, je reći da se ono odvija u našem Srcu, od kojeg zavise naše druge moći. I reći da prihvaćanje ispunjava naše srce je, zapravo reći, da se ono uklapa u sve ono što jesmo, naše aktivnosti i naš karakter. Zbog toga je nemoguće imati Vjeru bez posledica ili bez posjedovanja osobina koje se prilagođavaju Vjeri, iz čega slijedi da je Istina ona koja je određuje. "Budite vi savršeni kao što je Otac vaš nebeski."

Između svih mogućnosti, ona koji najviše zavisi od Istine, a u kojoj se po toj činjenici Vjera najbrže ogleda jeste Molitva, a suština Molitve je ime Boga, stoga Priznavanje. Da biste prihvatili Istinu morate posjedovati Vjeru; posjedovanje Vjere je obraćanje Bogu jer je čovjek obdaren inteligencijom, sposoban za apsolutnost ili transcendenciju; ovo je to što dar govora manifestuje.

Ali srce nije vidljivo samo u našim djelima, ono je također vidljivo i u našem karakteru; i ako Istina i Vjera prisiljavaju naša djela na duhovni i marljiv Rad, podjednako primoravaju naš karakter duhovnome i blagoslovu Vrline. Jer Rad je ništa bez Vrline, ili bez namjere Vrline, baš kao što Istina, bez naše Vjere, ostaje mrtvo slovo na papiru. Nasuprot tome, Vjera nije ništa bez Istine, a Vrlina nije ništa bez Rada; dovoljan razlog za Vjeru je očito Istina i neodvojivi komplement Vrline je Rad Istine. Vjera bez Istine je hereza; Znanje bez Vjere je licemjerstvo. Rad bez Vrline je ponos a Vrlina bez Rada je taština; jer iskrenost Vrline poziva na Rad a savršenstvo Rada poziva Vrlinu.

Naslutio sam ono šta je u osnovi vaše opaske, ali sumnjam da u potpunosti razumijete ono o čemu Iqbal stvarno govori. *Khudī*, Iqbalova specifična metafora za opisivanje ljudskog stanja, od ključne je važnosti ovdje, a tu je zamka. Ljudi imaju svakakve čudne pojmove o tome i ja sam umoran od objašnjavanja u e-mailovima. Samo imajte na umu da ih ovdje Iqbal koristi u istom smislu kako ih je dr. Martin Lings (Shaikh Abū Bakr Sirāj al-Dīn) koristio u svojim knjigama. Značajan citat, relativno lakši za shvatanje daje se iz njegove kratke knjige *Mecca*¹²⁸ (Meka), gdje on govori o Arapima koji zaboravljaju da su sve osobine ljudskog karaktera ukorijenjene u Bogu i stoga ignoriše transcendenciju:

¹²⁸ Martin Lings, *Mecca, from Before Genesis until Now*, (Meka, prije Nastanka pa do sada) Archetype, Cambridge, UK, 2004.

Nijedna socio-kulturna sredina u pred-moderno doba nije okrenula leđa Transcendenciji na tako sistematičan način kao što je to uradio Modernizam. Arapi iz vremena Poslanika imali su mnoge uspavane vrline i principe. Njihovim principima nedostajale su visine, ograničene na horizontalnu ravan, bez svijesti o odnosu između ljudskih vrlina i Božanskih Svojstva čija su oni refleksija. Ipak, ljudske vrline ne mogu postojati bez svojih arhitipova, što je još jedan način da se kaže da u tim ljudima očigledno nedostajuća veza nije bila odsutna već uspavana; neminovno, stepen uspavanosti varira od čovjeka do čovjeka. Poslaničko osvjedočenje izazvalo je to buđenje u čovjeku.

Predlažem, također, da pročitate nekoliko relevantnih stranica iz W. C. Chitticks-ove *Vision of Islam* (Vizija Islama) koji je najbolji komentator Iqbalovih ključnih koncepata.

Rašireno je mišljenje da je Iqbal bio neprijateljski raspoložen ili barem ambivalentan, prema Sufizmu i na drugom nivou, njegova perspektiva je antipod pisaca tradicionalista. Cilj mojih zapažanja je da pokažem da to nije bilo tako.

إعادة تفسير الفكر الصوفي لإقبال

الملخص

يمثل هذا البحث محاولة عرض فهم إقبال ونقده للفكر الصوفي. كانت الصوفية في وجهة نظر الرومي دعوة روحية ونظام النقاهاة من الأمراض الاجتماعية وانحرافات عصره. أما في وجهة نظر إقبال فظاهرة الصوفية شيء غريب عُني به في إطار الثقافة الفارسية وتم إدخاله في تعليم الإسلام.

ونقده للصوفية ليس مظهر العدوان بل الرد على النظرية والتطبيق المتنبئين الذين يتجلبان في الهند ويُنسبان إلى تأثير مذهب الواحدة وكذلك إلى تأثير الفكر الفارسي.

إن نقد إقبال لسير الانحطاط والانحراف لم يكن منقاداً بالصوفية فقط بل بالطيف الكامل للحضارة الإسلامية بغرض تجديد العالم الإسلامي غير العربي الذي كان يتراوح بين الأمل وخيبة الأمل. ويدّعي مؤلف هذا البحث أنه كانت الصوفية في وجهة نظر إقبال نظام الإصلاح وطريقة الإزالة لأمراض الاجتماع الحديث وانحرافات، ولو من خلال نقد بعض جوانب الصوفية المنحطّة.

الكلمات الأساسية: الرومي، إقبال، الإسلام، الصوفية، الواحدة، الإصلاح، الثقافة، النقد، التراث، الحداثّة، الهند، باكستان، الشرق، الغرب

Muhammad Suheyl Umar,
Iqbal Academy Pakistan, Lahore

IQBAL'S RE-STATEMENT OF SUFI THOUGHT

SUMMARY

This paper presents Iqbal's understanding of Sufi thought and his critique of it. For Rumi Sufism was a spiritual calling and system of recovery from illness and social deviation of his time. For Iqbal Sufism phenomenon is a foreign thing implemented in the teachings of Islam and nurtured in the lap of Persian culture.

His critique of Sufism is not a sign of hostility, but only a response to the adopted theory and practice which is manifested in India and is attributed to the influence of pantheistic schools of thought as well as the influence of Persian thought.

Iqbal's criticism of the process of decadence and deviation was not guided only by Sufism, but the entire spectrum of Islamic civilization to rejuvenate the non-Arab Islamic world, which was hovering between hope and despair. The author of this paper argues that Sufism for Iqbal was a system of "repairs, means for correcting" the disease of modern society and deviations, including the criticism of some decadent aspects of Sufism.

KEYWORDS: *Rumi, Iqbal, Islam, Sufism, pantheism, recovery, culture, criticism, tradition, Modernism, India, Pakistan, East, West*

Dr. Jusuf Ramić, profesor emeritus

IKBALOV MUNADŽAT (OBRAĆANJE POSLANIKU)

Poema Muhammeda Ikbala kazana je u metru mesnevi ili rimovanim distihonima, u kojoj dva polustiha imaju istu rimu, a svaki distihon drugačiju. Ova pjesnička forma služila je za pisanje najdužih poema kao što je Firdusijeva *Šahnama*, Rumijeva *Mesnevija* i Ikbalovi *Munadžati*.

U prvom dijelu poeme koji je pred nama Ikbal ukazuje na ono što je Poslanik učinio za svoj ummet kada je zatražio da ga spasi ne od smrti, nego od straha od smrti. Smrt je neizbježna. U to niko ne sumnja. Ako se musliman oslobodi straha od smrti, u stanju je da pobijedi najvećeg neprijatelja.

Čini se da je Ikbal ovdje bio pod utjecajem Halida ibn Velida, velikog islamskog vojskovođe koji je, prilikom osvajanja Perzije, poručio perzijskim vojskovođama prije početka oružanog sukoba, da im je došao sa narodom koji voli smrt više nego život (*dži'tukum bi kavmin juhubbune-l-mevte kema tuhibbune-l-hajate*).

Nadalje, poema govori o Poslanikovom obračunu sa ideologijom preislamskih Arapa, kada je porušio kipove i očistio prostor unutar i oko Kjabe od idolatrije. Ikbal ukazuje i na prostore svoga odrastanja pa navodi i neke toteme koji i danas uživaju veliku svetost na tim prostorima.

Poema Muhammeda Ikbala kazana je 1936. god. kada je u snu vidio Sejjida Ahmeda Kana koji mu je u noći trećeg aprila, u provinciji Bofal, gdje je Ikbal obitavao, rekao da se obrati Poslaniku i upozna ga sa svojim i problemima svoga ummeta. Motiviran time, Ikbal je napisao ovu poemu, objavljenu pod gornjim naslovom, a mi iz poeme donosimo samo njene početne bejtove, prevedene sa urdu jezika, a potom objavljene na arapskome jeziku u časopisu *Minberu-l-islam*.

S urdu jezika preveo Al-Savi Ša'lan,
Minberu-l-islam, juni 1971., str. 175.

ومن هذه القصيدة (الى رسول الله)

يا رأس مال البائسين ويا منار الحائرين
أدع الاله يهب لأمتك الشجاعة واليقين
ويعيذهم من شر خوف الموت من قبل الممات
الخوف يفنى الخائفين وهم على قيد الحياة
يا من هدمت اللات والعزى وحشرت الحرم
وبنيت أعلى أمة تهدى بسيرتها الأمم
ذكر الاله ويقتطع الوجع دان في أنس وجان
آيات وحيك يا صلاة الصبح يا صوت الاذان
فحرارة الايمان في القلب المشوق الى النضال
وسراج ليبل الفكر لا معبود الا ذو الجلال
لم نتخذ في الكون ربا من رخام أو حجر
كلا ولم نسجد لنجم أو نبات أو بقعر
لم نلق جبهتنا لدى الكهان في ذل حقير
لم نحن هامتنا لسلاطان قوى أو أمير
من فيض لطفك كل هذا الفضل والعز المكين
وبناء صرح المجد في توحيد رب العالمين
ذكراك ورد سناغ يحلو به العيش المرير
وبغيرة الايمان صار الدين كنزا للفقير
يا منتهى كل المنازل في طريق السالكين
يا من الى انواره تهفو قلوب العاشقين

A. J. Arberry

IQBALOVA DŽAVID-NAMA

SAŽETAK

Arthur John Arberry (1905.–1969.), poznati britanski orijentalist, u uvodu svoga prijevoda *Džavid-name* govori o svjetskom značaju ovog djela, pri čemu donosi mišljenja pisaca i književnih kritičara-ikbalista koji ovo djelo porede sa klasičnim djelima perzijske poezije koja odavno pripadaju svjetskoj književnosti. Arberry daje i informacije o ostalim prevodima i prevodiocima ovog djela na jezike Zapada, govori o razlozima zašto je Iqbal svoj *magnum opus* napisao na perzijskome jeziku te o njegovom stilu i sadržaju. Posebno je interesantno mišljenje ovog slavnog prevodioca da je kao svoj ideal u prevođenju izabrao onaj način prema kome se djelo sa izvornika prevodi na drugi, prevodiočev jezik kao takav, a ne na lični jezik toga prevodioca.

KLJUČNE RIJEČI: *narativna poema, poetska drama, gazel, opskurnost, mi'radž, rimovani kuplet, ramal-i musaddas-i maqsur*

...Tokom svoga ekstremno aktivnog života, kojim je on u bitnome oblikovao sudbinu zemlje u kojoj je rođen i modelirao političku budućnost muslimanske zajednice (zbog čega je često nazivan duhovnim liderom Pakistana), Iqbal je, isto tako, posebno u posljednjim godinama, ostvario obilan učinak u književnosti. Pišući, sa podjednakom moći, na urdu, perzijskom i engleskome jeziku, on se uspješno, na uzvišen način, ogledao i u pravu, filozofiji i vjerskoj nauci kao i u politici, ali, ipak, najveći doprinos dao je u pjesništvu. U povodu njegove smrti Rabindranath Tagore je zapisao: "Smrt sir Muhammeda Iqbala stvorila je toliku prazninu u književnosti koja je poput samrtne rane: trebat će dosta vremena da

se ona zaliječi. Indija, čije je mjesto u svijetu tako malehno, doživjela je da izgubi pjesnika čije pjesništvo ima univerzalni, svjetski značaj.”

Iqbalova prva publikacija, iz 1901. g., bavila se ekonomskom problematikom, bila je napisana na urdu jeziku, i to je najranije djelo na ovome jeziku; njegovo posljednje djelo, koje je objavljeno posthumno pod naslovom *Armughan-i Hidžaz (Hedija iz Hidžaza)*, sadrži njegovu finalnu zbirku pjesama na perzijskom i urdu jeziku. Knjiga koju smo preveli, *Džavid-nama*, objavljena je 1932. g.

“Iqbalov *magnum opus*,” zapisao je njegov biograf S. A. Vahid,” jeste *Džavid-nama*. Samo nekoliko godina poslije svoga objavljivanja, *Džavid-nama* je postala klasično djelo, a jedan veliki književni historičar stavio ju je u isti rang sa Firdusijevom *Šah-namom*, Rumijevom *Mesnevijom*, Sa’dijevim *Džulistanom* i Hafizovim *Divanom*. Ovo nije nikakvo pretjerivanje proisteklo iz pukoga kriticizma...Kada dajemo sud o jednoj poemi, mi imamo na umu dvije stvari: njezin stil i njezin sadržaj. Što se tiče stila *Džavid-name*, ova poema pripada samom vrhu perzijskog stihovanja. Ona je nenadmašna u veličini izraza, ljepoti dikcije i bogatstvu prizora. Što se tiče teme, *Džavid-nama* se bavi vječitim konfliktom duha, i iznoseći priču o ljudskoj borbi protiv grijeha, ona ljudskom rodu pokazuje put ka slavi i miru. U svakom retku pjesnik uspijeva da u nama izazove osjećaj da on ima nešto da kaže, nešto što nije samo vrijedno da se kaže, nego i što će nas nagraditi užitkom. Prema tome, što se tiče stila i teme, ova poema je remek-djelo.”

Nakon što je više puta objavljena u litografskim izdanjima – izdanje s koga smo mi prevodili pojavilo se 1946. g. u Hajderabadu (Deccan) – *Džavid-nama* je najprije prevedena na italijanski jezik; taj prijevod je sačinio profesor Alessandro Bausani pod naslovom *Il Poema Celeste* (Rim, 1952.). Na njemačkome jeziku ovo djelo se pojavilo u poetskom prijevodu iz pera Annemarie Schimmel pod naslovom *Buch der Ewigkeit* (Minhen, 1957.). Francuski prijevod, koga su uradili E. Meyerovitch i Mohammed Mokri, nosi naslov *Le Livre de l'Éternité* (Pariz, 1962.). Prijevod na engleski jezik sačinio je šejh Mahmud Ahmed pod naslovom *The Pilgrimage of Eternity* (Lahore, 1961.). Na taj način je ova poema doživjela međunarodnu reputaciju i zauzela svoje zaslužno mjesto u savremenoj klasici svjetske književnosti.

Iqbal je napisao /sastavio tri duge poeme na perzijskome jeziku u kojima je svoje filozofske ideje zaodjenuo u visoki umjetnički izraz. Prva od tih poema, *Asrar-i khudi*, objavljena je 1915. g., a “ njezino prvo pojav-

ljivanje bilo je izazvano olujom koja je nosila mladu generaciju indijskih Muslimana.” Jedan od tih muslimana je zapisao da je Iqbal “došao među nas kao Mesija – iz smrti u život.” R.A. Nicholson preveo je ovo djelo u proznom stilu pod naslovom *The Secrets of the Self* (*Tajne jastva*, Macmillan, 1920.), i to je bilo prvo predstavljanje jednog Iqbalovog djela publici na Zapadu. Druga poema iz ove trilogije, *Ramuz-i bekhudi*, izašla je 1918. g., ali nije bila prevedena na engleski sve do 1953. g.; to je, u slobodnom stihu, učinio savremeni pisac John Murray objavivši ovu poemu pod naslovom *The Mysteries of Selflessness* (*Misterije jastva*).

Kao što se vidi iz njihovih naslova, centralna tema obiju ovih poema je *jastvo* ili ljudski ego u njegovoj relaciji sa društvom, pretežno sa muslimanskom zajednicom, i mjesto muslimanskog čovječanstva u svijetu. Zajedno sa svima mislećim Muslimanima Indije i ostalih zemalja u kojima žive muslimani, Iqbal je teško preživljavao kontrast između Islama iz epoha njegove moći i slave i njegove potčinjenosti u epohi kolonijalizma – da upotrijebimo blagi eufemizma – u koju je zapala većina muslimanskih zemalja u modernim vremenima. On je nadu vidio u jednom reverzibilnom procesu u odnosu na dotadašnje propadanje i zaostajanje, a taj proces treba da u sebi pokrene svaki musliman ponasob, a onda da radi zajedno sa svim ostalim iznova probuđenim muslimanima u ujedinjenoj i samosvjesnoj zajednici vjernika, u novom, od Boga blagoslovljenom vremenu koegzistencije sa cijelim čovječanstvom. ‘Na taj način, Kraljevstvo Božije na Zemlji,’ zapisao je Iqbal u svom čuvenom pismu R.A. Nicholsonu, ‘označava demokraciju manjeviše jedinstvenih pojedinaca, na čijem je čelu najjedinstveniji mogući pojedinac na zemlji.’ Da bi na najširi način shvatio na filozofski način izloženu Iqbalovu doktrinu jastva, u njegovoj najzrelijoj formi, čitaocu se preporučuje da konsultira Iqbalovu *Obnovu vjerske misli u Islamu* (*Reconstruction of Religious Thought in Islam*, O.U.P, 1934.), posebno Poglavlje IV, ‘Sloboda i besmrtnost ljudskog ega’ (“The Human Ego – his freedom and immortality”).

I *Asrar-i khudi* i *Rumuz-i bekhudi* sastavljene su od rimovanih kupleta, koji imaju dugu, hiljadugodišnju tradiciju u perzijskoj didaktičkoj poeziji. Metar koga je Iqbal izabrao za ove poeme je *ramal-i musaddas-i maqsur*, isti onaj kojim se poslužio najveći perzijski mistik Dželaluddin Rumi (1207.–1273.), u najvećoj didaktičkoj poemi perzijske književnosti, *Mesneviji*. Ja sam ranu historiju ove pjesničke forme ukratko predstavio u predgovoru svojih *Priča iz Mesnevije* (*Tales from the Masnavi*,

Allen & Unwin, 1961.), koje čitalac može, ako želi, konsultirati. Jedna posebna, istaknuta osobina ovog ustaljenog izraza jeste da pjesnik s vremena na vrijeme baca svjetlo na važnost formalne ekspozicije tako što uvodi dojmljive anegdote. I Iqbal se služi ovom tradicijom. Međutim, kada je pristupio sastavljanju treće poeme ove trilogije, Iqbal je odlučio da upečatljivo varira ovaj obrazac: *Džavid-nama* se čini kao narativna poema, ili, radije, kao poetska drama u kojoj *dramatis personae* daju didaktičke savjete. Druga značajna novina u ovoj poemi jeste rastresitost lirskih mjesta u različitim metrima i u monorimi koja je karakteristična za perzijski gazel, što poetskoj tenziji u cjelini daje još veći efekat.

Za *Džavid-namu* se kaže da je ona jedno duhovno putovanje na koje se otisnuo pjesnik krenuvši sa Zemlje u 'sfere' Mjeseca, Merkura, Venere, Marsa, Jupitera i Saturna, kročivši izvan 'sfera' u prisustvo Boga. Ukoliko se vratimo islamskoj tradiciji koja je prethodila ovoj nebeskoj avanturi, naići ćemo na *mi'radž* poslanika Muhammeda, tu poznatu legendu o Poslanikovom uznesenju čije se klice nalaze u Kur'anu. U svome putovanju kroza sedam nebesa Muhammed, uspevši se na krilatoga konja zvanog Buraq, bio je vođen melekom Džibrilom; u toku svoga uznesenja on je – prema njegovom kazivanju – susreo ranije vjerovjesnike i sa njima razgovarao, počevši od Adema na prvom nebeskom katu, do Ibrahima u sedmom, prije nego što je doživio nenadmašnu sreću da razgovara sa Bogom. Poslanikov *mi'radž*, po prirodi stvari, postao je tema za razmišljanje i – kao dio *imitatio Prophetarum* – za slijeđenje za mnoge pobožne muslimane i mistike tokom narednih stoljeća, tako da ni Iqbal nije bio bez prethodnika i modela kada je odlučio da usvoji ovu veoma popularnu priču za konačni izraz svoje doktrine o muslimanskoj regeneraciji i samorealizaciji. Kao svoga vodiča, on je uzeo pjesnika prema čijem je jeziku, stilu i misli gajio posebno osjećanje i poštovanje – mudraca Perzije (Ruma), Dželaluddina Rumija, dok osobe koje je susreo na svome putovanju nije izabrao iz reda vjerovjesnika, nego iz reda onih koji su imali vodeću ulogu u povijesti Islama, posebno u njegovom kasnijem periodu.

Za prevodioca, Iqbalova poezija postavlja sve uobičajene probleme koji se javljaju u procesu prevođenja poezije, ali tu su i dodatni problemi koji se tiču uzimanja ovog ili onog prevodilačkog rješenja s obzirom na njegov, Iqbalov nedostižni stil i idiosinkrazijski /njegov vlastiti vokabular. Nedostižnost o kojoj je riječ bila je ciljano zasnovana, o čemu potvrdu nalazimo u jednoj bilješci koju je 1961. g. objavio njegov sin Džavid, a koja glasi: 'Matthew Arnold je pjesnik sa vrlo preciznim izrazom. Među-

tim, ja više volim opskurnost i neodređenost u poeziji pošto nejasnost i opskurnost bolje izražavaju duboke emocije.' Odabravši perzijski jezik kao medij za prenošenje svoje univerzalne poruke, Iqbal nije pridonio dodatnim teškoćama u razumijevanju, već obrnuto. Treba znati da su indijskomuslimanski pjesnici stoljećima preferirali perzijski nad lokalnim idiomima; perzijski je postao dvorski jezik Mogulskog carstva. (Uspom urdu jezika i, posljedično, sve veće nepoznavanje perzijskog, dogodio se, ustvari, baš u Iqbalovo vrijeme; njegov vlastiti genij povratio je status ovog drugog, u kome je dosegao zrelost svoga stila.) Ali perzijski je jezik koji je, u biti, idealno postavljen za ciljanu neodređenost na račun svoje gramatičke i sintaktičke uprošćenosti, kao i za njegovo bogatstvo i, u isto vrijeme, za nešto što je neprecizno u njegovom filozofičnom vokabularu. Bolje reći, nepreciznost nije srž ovoga jezika; radi se o tome da su njegovi termini adaptibilni za različite smislove, pa Iqbal, kao i svaki originalni mislilac, nerijetko poseže za sasvim jednostavnim riječima i klišejima za svoje vlastite smislove.

Ovu posljednju karakteristiku dobro je uočio S.A. Vahid, koji o tome piše u svojoj knjizi *Iqbal, his Art and Thought (Iqbal- njegova umjetnost i mišljenje)*. 'Posebna karakteristika Iqbalove poezije je osjećaj za "inoviranje", za šta glavni razlog leži u tome što se Iqbal, ustvari, iako nije bio antitradicionalist, služi nekim riječima i kombinacijama riječi da bi izrazio vlastite vizije koje su u cijelosti samo njegove. Neke takve riječi on je sâm skovao; druge su stare riječi ali sa novim značenjem... On je i izvrstan stvaralac fraza i njegova čudesna moć fraziranja funkcionira kao kamen-temeljac za ukupno umijeće poetske inspiracije. Ukoliko bi se uklonio ovaj kamen-temeljac – pao bi cijeli strop, i ako bismo pokušali zamijeniti ovaj kamen-temeljac ili ovu frazu, cijela umjetnička ekspresija bila bi srušena... Upotreba ovih riječi i fraza Iqbalovoj poeziji daje ne samo smisao za 'inovacije', koje pronalazimo i kod nekolicine ostalih urdu i perzijskih pjesnika, nego i svojstvo očuđenja koje karakterizira svaku veliku poeziju.'

Već je rečeno da ideal koga prevodilac želi ostvariti jeste da njegov prijevod bude što je moguće bliži izvorniku, da djelo iz izvornika prenese u svoj, prevodiočev, a ne u svoj lični jezik. U slučaju *Džavid-nama* mi smo bili snabdjeveni građom, ma koliko oskudnom, koja nam je omogućavala da provjerimo ovu teoriju; u svojoj *Obnovi vjerske misli u Islamu* Iqbal je lično preveo dva pasaža ove svoje poeme na engleski jezik. Prvi od ta dva pasaža sadrži stihove 2733-2736, koji u Iqbalovom prijevodu glase:

*The 'I am' which he seeketh,
Lieth beyond philosophy, beyond knowledge.
The plant which groweth only from the invisible soil
of the heart of man,
Groweth not from a mere heap of clay.*

U perzijskom izvorniku ti redovi glase:

*khvast ta az ab u gil ayad birun
khusha-yi k-az kisht-i dil ayad birun
anchi u juyad maqam-i kibriya-st
in maqam az 'aql u hikmat ma-vara-st*

*(On htje da voda i glib iziđu van!
Grozde iz srca, pojavider se sâm!
Ono što traži – visoki je mekām;
Od hikmeta i uma on je sazdan!)*

Pjesnik nije samo preokrenuo originalni raspored ovih dvaju kupleta, nego je i izmijenio glagolsko vrijeme glavne rečenice stavivši ga odmah uz prethodnu rečenicu, tako da ista glagolska konstrukcija prelazi iz prošlog u sadašnje glagolsko vrijeme; kao što ćemo vidjeti kasnije, to mjesto nema neki poseban značaj koji mu je on lično ovdje dao, a to je sloboda koju sebi ne bi dopustio nijedan obični prevodilac.

Drugi Iqbalov prijevod je mnogo širi; to je prijevod pasaža od 239. do 266. retka *Džavid-name*:

Da li si ti u stanju 'Života', 'smrti' ili 'smrti-u-životu'?
Prizovi upomoć tri svjedoka da potvrde tvoju 'derezdu'!
Prvi svjedok je tvoja vlastita svijest –
Pogledaj, onda, u svoje vlastito svjetlo!
Drugi svjedok je svijest o drugom jastvu –
Pogledaj, onda, svjetlo toga koji nije ti!
A treći svjedok je Božija svijest –
Pogledaj, onda, Božije svjetlo!
Ako ti stojiš čvrsto pred ovim svjetlom,
Zapitaj se da li je ono živo i vječno kao On!
Samo se čovjek usuditi može
Da gleda Boga licem u lice!

Šta je to 'Mi'radž'? Samo potraga za svjedokom
Koji će konačno potvrditi tvoju stvarnost –
Svjedokom čija te potvrda čini vječitim.
Niko ne može stajati čvrsto pred Njim;
Onaj koji to može – on je čisto zlato!
Jesi li ti išta drugo do trunka prašine?
Zategni čvor svoga jastva
I čvrsto drži svoje sićušno biće!
Slavljeno neka je blistavo ljudsko jastvo,
Velik je njegov sjaj pokraj Sunca!
Još jednom der izdubi svoj drevni okvir,
Sagradider jedno novo biće!
Samo takvo biće zaista postoji
Ili je tvoje jastvo samo kolut dima!

Gornji pasaž donosi nam jasan primjer kako je bio blizu i kako je bio daleko Iqbal u ovom prijevodu svojih stihova. Usporedbe radi, evo prijevoda tog istog pasaža u prevodilačkoj parafrazi šejha Mahmuda Ahmeda:

Da li si ti živ ili mrtav ili na samrti?
Tri svjedoka treba da kažu o tvome stanju.
Prvi svjedok je svijest
O sebi, da pogleda te svojim svjetlom.
Drugi svjedok je svijest drugoga
Koja će ti zapaliti svijeću da se razgledaš.
Treći svjedok je Božija svijest,
Svjetlost u kojoj se ogledati možeš.
Ako staneš pred Božiji odsjaj,
Ti živ si kao i On! Jer život nije ništa drugo
Do dosezanje sudbinskoga kraja, to će reći:
Da gledaš Gospodara bez velova, otkrivena! Onaj ko vjeruje
Nikad se neće izgubiti u Lijepim imenima
Jer Mustafa traži pogled u sebe!
Letjeti u nebo znači čeznuti
Za svjedokom koji će svjedočiti o tebi.
Ako ga On ne potvrdi, naš život
Nije ništa drugo do igra boje i mirisa.

*Niko ne može stati naspram Njegovog lijepog sjaja
Osim onoga ko je dosegnuo savršenstvo.
O, zrno pijeska, ne gubi sjaj
Čvora svoga jastva, nego ga napni!
Tvoja zraka raste, usporedi se sa Suncem;
Ako sakupiš djeliće sebe i prođeš provjeru,
Ti si živ i hvaljen, u protivnom-
Život je samo dim, i ništa više!*

Druga značajka engleskog prijevoda izabраниh pasaža iz *Džavid-name* može biti razmatrana općenito u književnosti, značajka koja je do sada opsežno istražena izvan studija o Iqbalu. Pošto je u prijevodu koji je ovdje ponuđen cilj bio pridržavati se koliko god je moguće smislova iz izvornika na perzijskom, pasaži nisu otprve shvatljivi, zbog čega su date bilješke u Tumaču ili su određena mjesta pojašnjena u kratkim bilješkama. Dodatak perzijskom tekstu je 'Pismo za Džavida', pjesnikova sina po kome je poema dobila svoje ime: ovaj dodatak ne pripada cjelini djela, tako da je prevodilac slijedio primjer svojih prethodnika pa ga je ovdje izostavio.

PRIJEVOD

DRAMATIS PERSONAE

RUMI, mudrac Rūma, perzijski pjesnik i sufija

ZARVAN, Duh Vremena i svemira

DŽAHAN-DOST, neki asket iz Indije

SAROUŠ, mazdejski anđeo

GAUTAMA, Buddha

PLESAČICA

AHRIMAN, zoroastrijanski princip Zla

ZOROASTER

TOLSTOJ

IFRANGIN, lik u kome je utjelovljena Evropa

EBU DŽEHL, neprijatelj poslanika Muhammeda

DŽEMALUDDIN AFGANI, afganistanski vjerski obnovitelj

SA'ID HALIM-PAŠA. Turski državnik i reformator

ZINDA-RUD, titula koja je darovana autoru

MARDUKH, drevni idol

BAAL, drevni idol

FARAON

KITCHENER KARTUMSKI

SUDANSKI DERVIŠ, sudanski Mehdija

ASTRONOM MARSA

MARSOVSKI VJEROVJESNICI

HALLADŽ, perzijski derviš i šehit

GHALIB, indijski pjesnik

QURRETU'L-'AJN, babijska pjesnikinja i šehit

SATAN, posrnuli melek koji je nazvan Iblisom

DUH INDIJE

SADIQ, DŽAFER, indijski veleizdajnik

NIČE

SEJJID ALI HAMADANI, perzijski derviš poznat kao Šah-i Hamadan

TAHIR GHANI, kašmirski pjesnik

BARTARI-HARI, drevni pjesnik Indije, Bhartrihari

NADIR, perzijski šah iz 18. st.

ABDALI, osnivač modernog Afganistana, Ahmed-šah Durrani

NASIR-I HUSREV, rani perzijski pjesnik

KRALJ-ŠEHIT, Tippoo sultan od Misore

HURIJE, džennetske djevice

LJEPOTA, Allahovo Alice

MUNĀDŽĀT

*U ovom od sedam boja svijetu,
čovjek k'o harfa tuži u srkletu;*

*jeca od nādā u njemu što gore;
pjesma ga uči da smiri si mōre.*

*Al' ovaj svijet je voda i glina!
Ko može reći da on srce ima?*

*More, ravnice, brda – gluhi, n'jemi;
Sunce i Mjesec – kao zaliveni.*

*Iako na nebu zv'jezde se roje,
svaka je sama u budžaku svojem.*

*Svaka je izdvojena- kao i mi,
u plavu beskrajnost svaka se seli.*

*Na put je kren'o karavan skitnica...
Svod bez pervaza, noći bez stanica!*

*Dunjaluk je lovište, mi smo lovci.
Il' smo zatvoreni u svojoj klopci?!*

*Plak'o sam, niko nikad da me čuje;
Ademov sine, gdje to jadikuješ?*

*Ja vidjeh dan svijeta s četri strane:
svjetlo mu iznad dvora, divanhane!*

*Od b'jega zv'jezda njegvo postojanje;
bilo pa nesta njegovo trajanje.*

*Sretan je dan što od tih dana nije,
jutro mu podne ni noć ne pokrije!*

*Ako mu se svjetlom osvijetli duša,
glas se k'o boja i vidi i sluša.*

*Od njihanja mu gajb se oku daje,
red mu ne vraća se, nit mu nestaje.*

*Bože dragi, tim danom me obdari;
od dana bez derta spasi me starih.*

*Ajet-i teshīr kom si nam'jenio?
Pred kim je mavi nebo zan'jemilo?*

*Ko je spozn'o 'alleme'l-esmā' tajne?
Ko j' opijen vinom iz ruke bajne?*

*Koga si od svih ljudi odabrao?
Kome si sve tajne Svoje odao?*

*Ti čija str'jela moje grudi para,
ko kome: Zovi me! reče iz njedara.*

*Tvoje lice – to je iman, Kur'an moj:
lijepo, al' rob ne dosiže ga Tvoj!*

*Sto zraka Sunce kad bi raskrililo,
ni trunku ne bi manje ljepše bilo.¹*

Preveo dr. Džemaludin Latić
(*Javid-Nama*, Muhammad Iqbal,
Translated by A. J. Arberry,
Islamic Books, Ajman, UAE)

¹ Zahvaljujem iranistima Saeidu Abedpou i Nerminu Hodžiću na prijevodu ovih bejtova sa perzijskog izvornika.

جاويد نامه لإقبال

الملخص

آرثر جون أربري (1905-1969)، المستشرق البريطاني المشهور، يتكلم في مقدمة ترجمته لجاويد نامه عن أهمية ذلك الكتاب العالمية ويأتي عند ذلك بأراء الكتاب والنقاد الأدبيين «الإقباليين» الذين يقارنون هذا الكتاب بالكتب الكلاسيكية للشعر الفارسي التي تنتمي منذ زمن إلى الأدب العالمي. وكذلك يقدم أربري المعلومات عن التراجم الأخرى وغيره من المترجمين لذلك الكتاب إلى لغات الغرب، ويتكلم عن أسباب كتابة إقبال لتحفته باللغة الفارسية وكذلك عن أسلوبها ومضمونها. ويهمّ بصفة خاصة رأي هذا المترجم الشهير في أنه اختار، كغايته المثلى في الترجمة، الطريقة التي تتمّ على أساسها ترجمة الكتاب من اللغة الأصلية إلى اللغة الأخرى، لغة المترجم الحقيقية، وليس إلى اللغة الشخصية لذلك المترجم.

الكلمات الأساسية: المنظومة الروائية، المسرحية الشعرية، الغزل، المعراج، الغموض، القصيدة الفكاهية ذات القافية، رمل مسدس مقصور

A. J. Arberry

IQBAL'S *JAVID-NAMA*

SUMMARY

Arthur John Arberry (1905–1969), the famous British Orientalist, in the introduction to his translation of *Javid-nama* talks about the worldwide importance of this work, while bringing opinions of writers and literary critics-Iqbalists who compare this work with the classic works of Persian poetry, which has belonged to the world of literature since long ago. Arberry also provides information about other translations and translators of this work into the languages of the West, talks about the reasons why Iqbal has written his magnum opus in Persian and also about its style and content. Particularly interesting is the opinion of this famous interpreter that he, as his ideal way to which the work is translated from the original to another language, chose the translator's language as such, and not personal language of the translator.

KEYWORDS: *narrative poem, poetic drama, gazel, miraj, obscurity, rhymed couplets, Ramal-musaddas-i maqsur*

Ahmet Alibašić

HERMENEUTIČKI KLJUČ ZA IKBALOVU POEZIJU I MISAO

(Annemarie Schimmel, *Džibrilovo krilo*,
s engleskog preveo Enes Karić)

Džibrilovo krilo je obimna studija o vjerskim motivima u djelu Muhammeda Ikbala (um. 1938.) nastala davne 1962. godine i od tada doživjela više izdanja. Osnovna namjera autorice je jasno definirana: pokazati Ikbalovo gledanje na suštinske pojmove i učenja islama, odn. na imanske i islamske šarte, što jeste osovina ukupnog Ikbalovog mišljenja. U prvom poglavlju dati su kratka historijska pozadina Indije Ikbalova vremena i njegova biografija. Drugo poglavlje bavi se Ikbalovim razumijevanjem pet stupova islama, a treće njegovim tumačenjem glavnih doktrinarnih postulata islama. Posljednje poglavlje razmatra utjecaj raznih zapadnjačkih i istočnjačkih mislilaca na Ikbala. Zaključak nas upoznaje sa nekim od kritika upućenih na račun Ikbala i njegova djela, uključujući stav Wilfreda C. Smitha da je Ikbal "najzlokobniji predstavnik pravca natrag ka vjerskom konzervativizmu" (65.). Sama autorica, pak, iako na više mjesta ispravlja Ikbalova kriva shvatanja o Evropi i kršćanstvu i ukazuje na njegove nedosljednosti i oscilacije, s empatijom pristupa Ikbalu i njegovom djelu. Ona temeljito obrazlaže vjerske simbole koje je Ikbal najčešće koristio (Šehadet, namaz, šejtan, poslanici Muhammed, Adem, Ibrahim, Musa, itd.) ali i one koje je neočekivano zanemario (post, zekjat, hadž, ostali poslanici). U tome smislu, ova studija je svojevrsan hermeneutički ključ za razumijevanje Ikbalove poezije i misli.

Imajući u vidu da je Ikbal bio pjesnik i mislilac širokih uvida i u muslimansko i u evropsko intelektualno naslijeđe, da su njegova gledišta evoluirala o jednom broju pitanja te da je i sam priznavao kontradiktornosti koje nosi njegova misao, postavljeni zadatak je teži nego što se čini.

Na sreću svih koji žele upoznati ovu stranu Ikbalovog djela, Schimmelova maestralno uspijeva prikazati i približiti svu raskoš Ikbalovog duha lahko dostupnim jezikom. Slijedeći osnovna učenja islama, ona pokazuje gdje je Ikbal slijedio tradicionalna tumačenja, a gdje je od njih odstupao. Čineći to, ona slika lik mislioca koji se odupire šablonima i pojednostavljenim kategorijama jer u sebi sjedinjuje elemente pravaca koji se obično smatraju nespojivima: konzervativizma i liberalizma, modernizma i misticizma, ortodoksije i heterodoksije. Ikbal je bio veliki kritičar mula i sufijskih šejhova, ali i poštovalac uleme; istovremeno se divio Muhammedu ibn Abdul-Vehhabu i sir Sejjidu Ahmedu Hanu; zagovarao je *status quo* u pitanju žena i emancipaciju pojedinca; cijenio je razum, ali ljubav smatrao vrhovnim načelom života; imao je osjećaj za ljepotu, a kritikovao nefunkcionalne lijepe umjetnosti u islamskoj kulturi; prezirao je teritorijalni nacionalizam kao vrstu idolatrije, a duhovnu naciju konačnim ciljem islama; bunio se protiv kvijetističkog misticizma, a sam bio član tarikata; radije čitao hanbelijskog teologa Ibn el-Dževzije nego aristotelijanca Ibn Rušda, itd. Redovno smještajući Ikbala u kontekst i poredeći ono što je pisao sa interpretacijama drugih autora, ova studija pomaže čitaocu da dokuči Ikbalove nakane s lakoćom koja je bez ovih komparativnih uvida nemoguća. U tome smislu, ovo je i uporedna studija iz islamskih nauka i vodič kroz najsuptilnija značenja imanskih i islamskih šarta. Naprimjer, autorica nas s lakoćom provodi kroz različite, ponekad zamršene interpretacije Šehadeta i mišljenja o tome može li molitva izmijeniti sudbinu.

Ono u čemu autorica posebno uspijeva jeste da uhvati i predstavi silinu Ikbalove energije i kad slijedi utabane staze prethodnika i kad krči nove puteve. Sva je njegova misao i poezija stimulirajuća, oslobađajuća i osnažujuća; i kad govori o čovjekovom namjesništvu na Zemlji i kad razlaže svoju teoriju jastva. Kao samosvjesni pjesnik i mislilac protesta, Ikbal se ne miri sa slabošću Ummeta i mobilizira sve svoje intelektualne sposobnosti i pjesnička umijeća da pokrene drijemajuće muslimane obnavljajući ideale prvotnog islama, očišćenog od helenističkih, perzijskih, indijskih i, svakako, zapadnjačkih utjecaja. Islam pomiješan sa tim utjecajima je, zapravo, "muslimizam", a ne islam. Za Ikbala, vjera koja ne pokreće nije istinska vjera. Zato on govori o "radosti očitovanja", o *tevekkulu* kao "pozitivnoj saradnji s Bogom" i povjerenju u Njega, o prevrednovanju čovjeka, o čovjeku kao drugom stvoritelju i saradniku s Bogom, o djelovanju kao najvišem obliku kontempliranja, o moći kao blizancu istine, o funkciji šejtana kao izazova za naše duhovno odrastanje, o smrti kao vratima

kroz koja ulazimo u svijet novih mogućnosti, o proživljenju prije smrti, i, konačno, podsjeća muslimane da je bolje živjeti dan kao lav nego hiljadu godina kao vo, kako kaže jedna indijska poslovice.

S obzirom na Ikbalovu ukorijenjenost u islamskoj tradiciji ali i evropskoj filozofiji, poseban kvalitet ovoj studiji daje autoričino odlično poznavanje klasične islamske učenosti i njemačke filozofske i pjesničke scene 19. i početka 20. stoljeća. Nezavisno od glavne teme studije, autorica donosi obilje zanimljivih detalja kao što je onaj da su indijski ljekari vidali rane muslimanskim borcima u Balkanskim ratovima, da se Ikbal sreo sa Mussolinijem, da je bio učenik Thomasa Arnolda, da je jako žalio što nije hadž obavio, itd.

U zaključku svoje obimne studije autorica, po nama opravdano, zaključuje da Ikbal kao i drugi velikani svoje simpatizere danas stavlja pred teško iskušenje da njegove riječi shvate "kao aluzije za budući pravac vjerskoga života, a ne kao postojan filozofski sistem, ili zgotovljeni lijek za sve društvene i političke bolesti" (str. 509) i tako izbjegnu stvaranje još jednoga kulta u muslimanskom svijetu. Na kraju, sa čitaocima želim podijeliti osjećaj koji me pratio dok sam čitao ovo djelo na tečnom bosanskom jeziku: valjda i veliki ljudi moraju imati sreće da o njima obimnu studiju napiše lucidna i široko obrazovana intelektualka poput Annemarie Schimmel, a da je, onda, na jedan "mali" jezik preveo profesor Enes Karić.

El-Kalem i Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2013., str. 582



Hadžem Hajdarević

BLAGOSLOVLJENA TRAJNOST PJSNIČKE RIJEČI

Muhammed Ikbal: *Poruka istoka* (poezija),
prijevod: Džemaludin Latić, "El-Kalem" – izdavački centar
Rijaseta islamske zajednice u BiH & Fakultet islamskih nauka,
Biblioteka "Posebna izdanja", Sarajevo, 2013./1434.

Sve što, iskreno, kažemo o poeziji i pjesnicima nema nikakva razloga da u tom svome definiranju ne budemo u pravu. Poezija je najkreativnija energija u jeziku, koju, bilo iz čitalačke, bilo iz poetskotvorne perspektive, možemo *razumijevati* kao trajnu čovjekovu nostalgiju za Džennetom i kao pokušaj dostizanja fundamentalnih suština unutar prolaznosti i neumitnih mijena svijeta u kojemu živimo. Život pjesništva najtješnje je vezan za život jezika i izražajnu snagu kondenzirane stvarnosti i univerzalnosti... Muhammeda Ikbala (1877.–1938.) poznajemo kao velikoga svjetskog pjesnika, vrhunskog filozofa, predanog reformatora u pristupu vjeri i islamskom razumijevanju svijeta. U svim je ovim oblastima nastojao uspostaviti snažnu unutarnju vezu i otvoriti funkcionalnu dijalošku sinergiju koja će u jeziku poezije, u jeziku filozofije i u jeziku vjere otvoriti autoritativne puteve za kasnije generacije tragača za dobrom i oplemenjenom riječju na prostorima koje danas prepoznajemo kao Istok ili ih imenujemo Zapadom. Kad danas promatramo na koji je način Ikbal doživljavao Götheovu nježnost prema Orijentu i islamu općenito, prema Hafizu, Sadiju i drugim perzijskim klasicima, na koji je način čitao Heinea i druge velike pjesnike i mudrace Zapada, kao i na koji su način veliki zapadnoevropski pjesnici XIX. i XX. stoljeća prilazili impresivnim pejzažima i arhipelazima muslimanske misli, dođe nam, iz današnjega vremena najraznorodnijih ideoloških beščutnosti i profitoracije koja prijete uništenju svijeta, pomisliti da su ta vremena za pjesnike i znatiželjnike u misli, nauci, kulturi bila gotovo pa čedna.

Ikbalovo pjesničko djelo *Poruka istoka*, koje je, s engleskoga, u bosanski jezik brižno i znalacki unio profesor i pjesnik Džemaludin Latić,

samo je neznatni dio iz velikog pjesničkog opusa ovoga pjesnika i mislioca. *Poruka istoka* je, kako sam Muhammed Ikbal kaže u svome Autorovu uvodniku, pjesnički dijalog s njemačkim “filozofom života” Götheom i njegovim *Zapadno-istočnim divanom*. Ikbal u jednom trenutku konstatira: “*Istok, a posebno islamski Istok, otvorio je oči nakon višestoljetnog drijemeža, ali narodi Istoka moraju shvatiti da život ne može iznijeti revoluciju u njihovim sredinama sve dok se ne dogodi revolucija u njihovom duhu...*” Čitaocima poručuje da je “*glavni cilj ove knjige da se iznesu moralne, vjerske i društvene istine koje donosi unutarjni razvoj pojedinca i nacija...*”

A do “revolucije u duhu” moguće je doći jedino živom i aktivnom vezom između tradicije i slobodarskih izazova u vremenima koja traju i vremenima koja dolaze. U svijetu, kao veličajnome Božijem djelu, moguće je uspjeti iskrenom predanošću i umijećem čitanja znakova što ih je Bog darovao Zemlji, ljudima i životu. Poetskotvorne refleksije, primarno iskazane u govoru univerzalnih sufijskih simbola, tiču se molitve Bogu, Adema i njegova progonstva iz Dženneta, kategorije vremena, izazova proljeća, prostranstva ljubavi, mirisa ruže, zemaljske ljudskosti, onostranosti, čovjekove samoće, oplemenjujuće mudrosti, veličajnosti svijeta kao trajne radionice Božijega stvaranja, gdje se iz pjesme u pjesmu putuje kao po vrtovima čiji smo, kao sretni i zahvalni čitaoci, i mi sami baščovani. S obzirom da je sufijska misao u samom temelju njegova pjesništva, i Ikbalov će pjesnički genij, na autentičan način, varirati iste one simbole koje srećemo kod perzijskih islamskih klasika, ali i (valja nas podsjetiti) kod mnogih bošnjačkih muslimanih pjesnika koji su od XV. do XIX. stoljeća stihovali na nekom od orijentalnih jezika: svijeća – mušica, ruža i njen miris, rosa, bokal, mač, zvijezda, zumbul, kap – more, sufijsko vino, srce, svijet ptica, ne bježeći ni od političkih narativa koju se tiču vremena u kojima je nastajala *Poruka Istoka*. Jasno se vidi da Ikbalov Istok svojim porukama pruža ruku svim zapadima, svim kulturama i vremenima, uz obavezu na obostrano razumijevanje, dostojanstvo i uvažavanje. Kako je Muhammed Ikbal dosta putovao Evropom i bio u prilici komparirati zapadnjačku misao i filozofiju života s onim što je osobno baštiniio na Istoku, tražio je vezu iskrenijega međusobnog razumijevanja i otvarao nadu da je to moguće.

Oni koji čitaju pjesnike poput Muhammeda Ikbala brzo će uvidjeti koliko je ovo pjesništvo prožeto filozofskim diskursom na način da ljubav prema mudrosti i doživljenoj istini nije nikoji “remetilački faktor” unutar stiha, nego dodatna inspirirajuća energija koja svijetu pjesme prinosi univerzalne smislove/poruke o svijetu i o zagonetkama života. Evropsko

XIX. i XX. stoljeće je, inače, puno velikih mislilaca/autora koji su “miješali” diskurse i tako svome filozofsko-književnom djelu priskrbli posebni izražajni šarm i ekspresiju (F. Nietzsche, J. P. Sartre, A. Camus i dr.).

Da bismo potpunije osjetili atmosferu Ikbalove pjesme, možda će biti najbolje da citiramo jednu od uvodnih pjesama iz ovoga djela:

*Ti, koji si u mejhani Prirode napunio moj bokal,
Sada istopi moju bocu vatrom moje šire!*

*Ojačaj Ljubav vrelinom moga pogleda;
Prašinu moga Sinaja pretvori u nesutrašive plamenove!*

*A kad umrem, od moje gline sačini
Lampu tulipana; osvježi ranu moje ljubavi
I pusti da sja u pijesku moje pustinje.*

(Pjesma “Molitva”)

Ili:

*Jedna gazela rekla je svojoj sestri:
“Od danas ću se sklanjati u Haremu
Jer je divljina puna lovaca,
Jer nigdje nema mira za nas, gazele.
Zbog straha od lovaca, ja slobodna želim biti.
O, koliko dugo sam čeznula za zaštitom!”*

*Njezin joj prijatelj reče: “Živi u opasnosti,
Moja mudra prijateljice, ako istinski želiš živjeti!
Poput sablje od finog metala, stušti se
Na oštru stijenu; ostani oštra i britka!
Jer opasnost donosi ono što je najbolje za tebe:
To je probni kamen svega što je istinito.”*

(Pjesma “Živi u opasnosti”)

A kao što znanje jedino može funkcionirati kad ga se “pretvori u čin” (pogledati, naprimjer, pjesmu “Svijet čina”), tako se opće životne mudrosti mogu poetizirati jedino kad ih se pokrene u magiji jezika. Da bi opstala, pjesma mora imati poantu koja pušta trajniji korijen u čitaocu koji je tom času spoznaje.

Ono što može “buniti” čitaoca kojem je prijevod *Poruke Istoka* namijenjen jest zabrinjavajuća (i sve očitija) pokidanost veza između sadašnjeg svijeta poezije (prvenstveno mislim na aktualnii društvenopsihološki kontekst) i pjesničkog naslijeđa temeljenog na jednom ovakvom, sufijskom iskustvu i nadahnuću. Čestitajući prevodiocu Džemaludin Latiću na marljivo urađenom odgovornom poslu i udruženim izdavačima na objavljivanju velikoga pjesničkog djela Muhammeda Ikbala, mogli bismo, na trenutak, pomisliti da današnje “poruke istoka” i surovi ideološko-razroki diskursi o tamošnjem očaju, ratovima, bijedi, koloniziranosti, beznađu, haosu u svim sferama života, čemu smo danonoć izloženi putem medija i komesara-dobošara beščutnoga monetarnofinansijskog i mentalnog probljavanja, da je izlaz iz svih tih osobnih i kolektivnih osionosti i porobljenosti moguć jedino na način one ikbalovske revolucije “u njihovom duhu”, kad i poezija i svijest o snazi izgovorene (pjesničke) riječi, kad god da je ona ponuđena/izgovorena, može pomoći sretnijim (i Bogu ugodnijim) mijenama postojećega svijeta.

BIBLIOGRAFIJA

NA BOSANSKOM JEZIKU

1. Ikbal, Muhammed, *Obnova vjerske misli u islamu*, (preveo Mehmed Arapčić), El-Kalem, Sarajevo, 2000.
2. Ikbal, Muhammed, *Poruka istoka*, s engleskog preveo Džemaludin Latić, El-Kalem, Sarajevo, 2013.
3. Ikbal, Muhammed, *Razvoj metafizike u Perziji: Prilog historiji muslimanske filozofije*, (preveo sa engleskog: Nevad Kahteran), Sarajevo, 2005.
4. Karić, Enes, *Kur'an u savremenom dobu*, Bosanski Kulturni Centar, Sarajevo, 1997.
5. Mir, Mustansir, *Ikbal: Velikan islamske civilizacije*, (s engleskog prevela: Dženita Karić), Sarajevo, 2008.
6. Schimmel, Annemarie, *Džibrilovo krilo*, El-Kalem, Sarajevo, 2013.
7. Sharif, M. M., *Historija islamske filozofije*, drugi dio, (sa engleskog preveo: Hasan Sušić), August Cesares Zagreb, 1988. (str. 546.-556)
8. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, Zajednica, 2000.
9. *Rezolucija islamske zajednice u Bosni i Hercegovini o tumačenju islama i drugi tekstovi*, Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, El-Kalem, Sarajevo, 2006.

NA ARAPSKOM, PERZIJSKOM I URDU JEZIKU

- اساسيات اقبال / وحيد قريشي , اقبال آكادمي پاكستان , لاهور , 2003 م
- اشاريه مكاتب اقبال / صابر كلوروي. اقبال آكادمي پاكستان , لاهور 1983 م
- اقبال : ستاره بلند شرق / سيد محمد اكرام , لاهور , اقبال آكادمي پاكستان , 1994 م
- اقبال _ فكر و عمل / فتح محمد , بزم اقبال , كلب رود , لاهور , 1985 م
- اقبال كي فارسي شاعري كا تفندي حابزه / عبد الشكور احسن , اقبال آكادمي پاكستان , 2000 م
- ايقان اقبال / محمد منور , اقبال آكادمي پاكستان , لاهور , 2003 م
- اقبال و ديوان ارمغان حجاز / سمير عبد الحميد ابراهيم , اقبال آكادمي پاكستان , لاهور , 2004 م

- اقبال شناسي (تدریس فارسي بحواله كلام اقبال), اقبال آکادمي پاکستان, لاہور, 2006 م
- اقبال – شاعر / غلام صابر, اقبال آکادمي پاکستان, لاہور, 2006 م
- اقبال / مولوي احمد دين, اقبال آکادمي پاکستان, لاہور, 2006 م
- اقبال ممدوح عالم / سليم اختر, بزم اقبال, لاہور, 1978 م
- اقبال – مسلم فکر کا ارتقا, سنگ ميل, لاہور, 1993 م
- اقبالیات تاثير / افضل حق قرشي, اقبال آکادمي پاکستان, لاہور, 1929 م
- تجديد التکفير الديني و الإسلام / محمد اقبال : القاهرة, لجنة التأليف و الترجمة و النشر, 1929 م
- تجديد فکريات اسلام / علامه محمد اقبال / ترجمه و حید عشرت, اقبال آکادمي پاکستان, لاہور, 2002 م
- تفهيم بال جبريل / خواجہ محمد زکريا, بزم اقبال, لاہور, 2002 م
- جاودان اقبال : زنده رود (1, 2) / محمد اقبال : لاہور, اقبال آکادمي پاکستان, 1982 م
- خطبات اقبال / محمد سهيل عمر, اقبال آکادمي پاکستان, لاہور, 2002 م
- روح اقبال / يوسف حسين خان, لاہور, 1996 م
- زنده رود / جاود اقبال, سنگ ميل, لاہور, 2004 م
- شرق و غرب :کلام اقبال / شهين مقدم صفياري, اقبال آکادمي پاکستان, لاہور, 1999 م
- صحيفه اقبال / يونس جاود, بزم اقبال, لاہور, 1986 م
- علامه اقبال کي تاريخ و لادت / وحید قریشي, بزم اقبال, لاہور, 1993 م
- علامه اقبال: حيات, فکر و فن / سليم اختر, سنگ ميل, لاہور, 2002 م
- عکس جاود : منظوم ترجمه جاود نامہ مع مقدمه و حوتشي / ظهير احمد صديقي, بزم اقبال, لاہور, 1993 م
- کليات اقبال (اردو) / خواجہ عبد الحميد يزداني, الحمرا, 2000 م
- مع اقبال شاعر الوحدة الإسلامية / عبد اللطيف الجوهري : مصر, مكتبة النور, 1982 م
- ميزان اقبال / محمد منور, اقبال آکادمي پاکستان, لاہور, 2003 م
- نکاهي به اقبال / شهين دخت مقدم صفياري, اقبال آکادمي پاکستان, لاہور, 1989 م

NA ENGLESKOM JEZIKU

1. Abbas, S. G., *Dr. Muhammad Iqbal: The Humanist (A reassessment of the poetry and personality of the poet-philosopher of the East)*, Iqbal Academy Pakistan, 1997.
2. Absar, Ahmad, *Concept of Self & Self Identity in Contemporary Philosophy*, Iqbal Academy, Lahore, 1986.
3. Ahmad, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, Oxford University Press, London, 1967.
4. Ahmad, Shaikh Mahmud (preveo), *Pilgrimage of Eternity (Javid Namah)*, Institut of Islamic Culture, Lahore, 1961.
5. Ansari, Asloob Ahmad, *Iqbal Essays and Studies*, Iqbal Academy Pakistan, 2004.

6. Anwar, Khurshid, *The Epistemology of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, 1996.
7. Arberry, A. J., *Notes on Iqbal's Asrar-i-Khudi*, Ashraf, Lahore, 1952., 1968.
8. Arberry, A. J., (prevodilac), *The Mysteries of Selflessness (Rumuz-i Bekhudi)*, John Murray, London, 1957.
9. Arberry, A. J., (prevodilac), *The Persian Psalms (Zabur-i 'Ajam)*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1948.
10. Azad, Jagan Nath, *Iqbal: Mind and Art*, National Book House, Lahore.
11. Begum, Atiya, *Iqbal*, Aina-i-Adab, Lahore, 1969.
12. Bilgirami, H. H., *Glimpses of Iqbal's Mind and Thought*, Orientalia, Lahore, 1954.
13. Chaghatai, M. Ikram, *Iqbal: New Dimensions (A Collection of Unpublished and Rare Iqbalian Studies)*, Sang-e-Meel Publications, Lahore, 2003.
14. Chaghatai, M. Ikram, *Goethe, Iqbal and the Orient*, Iqbal Academy, Lahore, 1999.
15. Dar, Bashir Ahmad, *A Study in Iqbal's Philosophy*, Sh. Ghulam Ali & Sons, Lahore, 1968.
16. Dar, B. A., *Iqbal and Post Kantian Voluntarism*, Bazm-i Iqbal, Lahore, Pakistan, 1956.
17. Dar, B. A., *Iqbal and Poet-Kartian Voluctrism*, Lahore, 1965.
18. Dar, B. A., *Letters of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1976.
19. Dar, B. A., *Letters and Writings of Iqbal*, Iqbal Academy, Karachi, 1967.
20. Dar, B. A., *What Shoul Then Be Done, O People of the East? (Pas Chih Bayad Kard)*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977.
21. Dewey, Man, *Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago.
22. Embree, Ainslie T., *Utopias in Conflict Religion and Nationalism in Modern India*, University of California Press, Berkeley, 1990.
23. Engineer, Asghar Ali, *Islam and Liberation Theology Essays on liberativ elements in Islam*, Sterling, New Delhi, 1990.
24. Esack, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oneworld, London, 1997.
25. Faruqi, Shamsur Rahman, *How to Read Iqbal: Essays on Iqbal, Urdu Poetry & Literary Theory*, Iqbal Academy Pakistan, 2007.
26. Green, T.H., *Masterpieces of World Philosophy*, New York, 1961.
27. Hardy, Peter, *The Muslims of British India*, Cambridge University Press, 1972.
28. Hasan, Mushirul, *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India*, Manohar, New Delhi, 1981.
29. Hussain, M. Hadi (prevodilac), *A Message from the East (Payam-i Mashriq)*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1977.
30. Ibrahim, M. M., *Iqbal's Philosophy of Law*, Islamic Literture, 1955.

31. Ikram, S. M., *Modern Muslim India and the Birth of Pakistan*, Institute of Islamic culture, third revised edition, Lahore, 1977.
32. Iqbal, Javid, *The Ideology of Pakistan and its Implementation*, Ghulam Ali, Lahore, 1962.
33. Iqbal, Javid, *Stray Reflections. A note-book of Allama Iqbal*, Ghulam Ali, Lahore, 1961. (Fourth Edition: 2008.)
34. Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1982.
35. Iqbal, Muhammad, *Javid-Nama*, preveo: A. J. Arberry, Islamic Books, Ajman, UAE.
36. Iqbal, Muhammad, *The Development of Metaphysics in Persia, A Contribution to the History of Muslim Philosophy*, Bazm-i Iqbal, Lahore, 1964.
37. Iqbal, Muhammad, *Muslim Political Thought: A Reconstruction*, Alhambra Publishing, Islamabad, Pakistan, 2002.
38. Iqbal, Muhammad, *Emergence od Saudi Arabia*, Saudiyah Publishers, 1977.
39. Jafri, Ali Sardar; Duggal, K.S., *Iqbal: Commemorative volume*, Iqbal Academy Pakistan, 2004.
40. Khalil, M. A. K., *Call of the Marching Bell: English Translation and Commentary of Bang-i-Dara (Allamah Muhammad Iqbal)*, Iqbal Academy Pakistan, 1996.
41. Khatoon, Jamila, *The Place of God, Man and Universe in The Philosophical System of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, 1963.
42. Khimjee, Husein, *Pakistan: A Legacy of the Indian Khilafat Movement*, iUniverse LLC, Bloomington, 2013.
43. Kiernan, V. G., *Poems from Iqbal*, John Murray, London, 1955.
44. Maitre, Luce-Claude, *Introduction to the Thought of Iqbal*, preveo M. A. M. Dar
45. Malik, Hafeez, *Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan*, Iqbal Academy Pakistan, 2005. (First Edition: 1971.)
46. Maruf, Muhammad, *Iqbal and His Contemporary Western Religious Thought*, Iqbal Academy Pakistan, 1987.
47. Mas'ud, Khalid, *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, Iqbal Academy PakistanLahore, 2003.
48. Matthews, D. J., *Iqbal:A selection of the Urdu Verse – Text and Translation*, School of Oriental and African Studies, University of London, 1993.
49. McDonough, Shaila, *The Flame of Sinai: Hope and Vision in Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, 2002.
50. McDonough, Shaila, *The Autority of the Past*, American Academy of Religion, 1970.
51. Mir, Mustansir, *Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, 2008.

52. Mir, Mustansir, *Tulip in the Desert: A Selection of the poetry of Muhammad Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, 2000.
53. Munawwar, Muhammad, *Iqbal: Poet Philosopher of Islam*, Iqbal Academy Pakistan, Fourth Edition: 2003.
54. Munawwar, Muhammad, *Iqbal and Quranic Wisdom*, Islamic Book Foundation, Lahore, 1981.
55. Naim, C. M., *Iqbal, Jinnah and Pakistan: The Vision and Reality*, Vanguard Books, Lahore, 1984.
56. Nicholson, R.A. (preveo), *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore.
57. Qaiser, Nazir, *Iqbal today*, Iqbal Academy Pakistan, 2003.
58. Qaiser, Nazir, *Iqbal and the Western Philosophers: A Comparative Study*, Iqbal Academy Pakistan, 2001.
59. Razzaqi, Shahid Hussain, *Discourses of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, 2003.
60. Sabir, Ghulam, *Kierkegaard and Iqbal: Starling Resemblances*, Iqbal Academy Pakistan, 2003.
61. Saiyidain, K. G., *Iqbal's Educational Philosophy*, Ashraf, Lahore, 1963.
62. Schimmel, Annemarie, *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, E.J. Brill, Leiden, 1963. (Iqbal Academy Pakistan 1989.)
63. Sen, N. B., *Punjab's Eminent Hindus*, New Book Society, Lahore, 1946.
64. Shafique, Khuraam Ali, *Iqbal: an illustrated Biography*, Iqbal Academy Pakistan, Third Edition, 2010. (First Edition published 2006.)
65. Sharif, M. M., *About Iqbal and His Thought*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1964.
66. Sheikh, M. Saeed, *Studies in Iqbal's Thought and Art*, Bazm-i Iqbal Club Road, Lahore, 1987.
67. Sheikh, Saeed, *Studies in Iqbal's Thought and Art*, Bazm-i Iqbal, Lahore, 1972.
68. Sherwani, Latif Ahmad, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, 1977.
69. Siddiq, Muhammad, *Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Library*, Iqbal Academy, Lahore, 1983.
70. Siddiqi, Mazheruddin, *Concept of Muslim Culture in Iqbal*, Islamic Research Institute, Islamabad – Pakistan, 1994.
71. Singh, Iqbal, *The Ardent Pilgrim: An Introduction to the Life and Work of Muhammad Iqbal*, Oxford University Press, Delhi, 1997.
72. Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Mentor books, New York, 1957.

73. Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, Sh. Ashraf, Lahore, 1963.
74. Smith, Wilfred Cantwell, *Pakistan as an Islamic State*, Ashraf, Lahore, 1951.
75. Stoddard, Lathrop, *The New World of Islam*, Chapman and Hall, London, 1922.
76. Tariq, A. R., *Speeches and Statements of Iqbal*, Shayh Gulam 'Ali, Lahore, 1973.
77. Taseer, M. D., *Iqbal the Univerasal Poet*, Bazm-e-Iqbal, Lahore, 1992.
78. Thursby, G. R., *Hindu-Muslim Relations British India*, Brill, Leiden, 1975.
79. Umar, Muhammad Suheyl, Dr. Basit Bilal Koshul, *Muhamed Iqbal a Contemporary*, Iqbal Academy Pakistan, 2010.
80. Umar, Muhammad Suhayl, *The Religious Other: Towards a Muslim Theology of Other Religions in a Post-Prophetic Age*, Iqbal Academy Pakistan, 2009.
81. Umar, Muhammad Suheyl, *Iqbal review: Journal of the Iqbal Academy Pakistan*, Iqbal Academy Pakistan (volume 45, april 2004.)
82. Vahid, Syed Abdul, *Introduction to Iqbal*, Pakistan Publication, Karachi, 1957
83. Vahid, Syed Abdul, *Iqbal: His Art and Thought*, John Murray, London, 1959.
84. Vahid, Syed Abdul, *Toughts and Reflections of Iqbal*, Shayh Ashraf, Lahore, 1964.
85. Vahid, Syed Abdul, *Studies in Iqbal*, M. Ashraf, Lahore, 1967.
86. Zulfiqar, Ghulam Hussain, *Development of Iqbal's Mind & Thought*, Bazm-i Iqbal, Lahore, 1998.
87. Zulfiqar, Ghulam Hussain, *Pakistan: As Visualised by Iqbal & Jinnah*, Bazm-i Iqbal, Lahore, 1989.
88. *Fontana Dictionary of Modern Thought*, Maktabat al-Mustafa Babi, Cairo.
89. *Iqbal Centennial Papers*, University of Punjab, Lahore, 1982.
90. *Iqbal: As Seen by the East and the West*, GC University, Lahore, 2002.

SADRŽAJ

Uvodna riječ U ČAST MUHAMMEDA IKBALA (1877.-1938.).....	7
Amrudin Hajrić BIOBIBLIOGRAFIJA MUHAMMEDA IKBALA	9
Džemal Latić MUHAMMED IKBAL – “GOETHE ISTOKA”	25
Shahzad Qaiser METAFIZIČKI TEMELJI IQBALOVE POLITIČKE MISLI	35
Almir Fatić ALLAME MUHAMMED IKBAL KAO KOMENTATOR KUR'ANA	51
Zuhdija Hasanović IKBALOVO RAZUMIJEVANJE SUNNETA.....	65
Jusuf Ramić IKBAL I NEKI NJEGOVI ISTAKNUTI INDIJSKI PRETHODNICI	79
Enes Durmišević IKBAL: ISLAM JE DRŽAVNI POREDAK	91
Enes Karić RECEPCIJA DJELA I IDEJA MUḤAMMADA IQBĀLA NA ARAPSKOME JEZIKU	107
Zehra Alispahić UTJECAJ ARAPSKOGA JEZIKA I KUR'ANA NA IKBALOV INTELEKTUALNI UZLET	127
Mehmed KICO SVJETOVNOST U KNJIŽEVNOM DJELU MUHAMMEDA IKBALA.....	141

Muhammed Ma'ruf IKBAL I ZAPADNJAČKO RELIGIJSKO MIŠLJENJE NJEGOVOG DOBA	155
Orhan Bajraktarević IKBAL I NIČE: SAVRŠEN ČOVJEK I NATČOVJEK	169
Halifa Abdul-Hakim IKBALOVA KRITIKA ZAPADNE CIVILIZACIJE	181
Shahab Yar Khan 'KVINTESENCIJA PRAŠINE'	191
Muhammad Suheyl Umar MIR, ODRŽIVOST I DRUGAČIJE VJERSKO	199
Amra Bilajac IDEJA RAZVOJA U OBNOVITELJSKOJ MISLI MUHAMMEDA IKBALA	239
Muhammad Suheyl Umar IQBALOVA REINTERPRETACIJA SUFIJSKE MISLI	249
Jusuf Ramić IKBALOV MUNADŽAT (OBRAĆANJE POSLANIKU)	297
A. J. Arberry IQBALOVA <i>DŽAVID-NAMA</i>	299
Ahmet Alibašić HERMENEUTIČKI KLJUČ ZA IKBALOVU POEZIJU I MISAO	311
Hadžem Hajdarević BLAGOSLOVLJENA TRAJNOST PJESNIČKE RIJEČI	315
BIBLIOGRAFIJA	319