

Zato ima razlog za delimičnu tematsku preorientaciju jugoslovenske sociologije religije, pri čemu se misli na usmeravanje pažnje sa konvencionalne, crkvene religije i religioznosti na druge, neinstitucionalizovane oblike religijskog i religioznog. Od njih bi, pre svega, trebalo istaći tzv. pučku religiju i religioznost, odnosno narodnu, popularnu religiju i religioznost. Kako je u domaćoj sociologiji tek počela diskusija o pučkoj religiji, za razliku od npr. italijanske sociologije religije i naše katoličke – koja je zaslužom J. Jukića prično odmakla u promociji ove specifične vrste ispoljavanja religijskog – javljaju se sporovi oko njenog ispravnog imenovanja i definisanja. Nije se dalje otislo od konstatacije da »bi se zapravo pučka religija mogla kod nas naznačivati onom vrstom religije koja je u brojnoj sociološkoj literaturi poznata kao 'common religion', 'popular religion', 'folk religion' ili kao nešto više nacionalno obojena 'Volksreligion' (Maštruk, 1984:178).

Izuzmu li se polazna neslaganja, iz sadašnje perspektive može se reći da pučka religija »nije samo manifestacionog karaktera, niti se rada jedino u vremenima društvenih kriza, već da ima duble korene i da se naslanja na neke arhetipske slojeve u biću naroda ovoga tla« (Đorđević, 1985:216). Iako se pučka religija razlikuje od službene religije, po pravilu je više slavi narod bez jasnijeg teološkog utemeljenja, nailazi na pozornost i združnu podršku religijskih poslenika, što je vidno iz favorizovanja njenih manifestacionih oblika: hodočašća, obilazaka svetilišta, postova, masovnih skupova naroda sa nacionalno-religijskom suštinskom itd. Postupak oficijala većih verskih zajednica u nas povodom pučke religije ne treba da iznenadju: uprkos distinkcijama ona nije otvoreno i trajno u opoziciji prema institucionalizovanoj religiji. I više od toga, njenom ekspanzijom ne samo da se stvara utisak o ponovnom budenju svetog i jačanju uticaja religijskih struktura u širokim slojevima stanovništva već se i stvarno može očekivati revitalizacija etablirane religije i religioznosti, odnosno, obnovljenu pučku religioznost lako je kanalizati u crkvenu religioznost. Naravno da je za vrhove verskih zajednica na startu beznačajno pitanje da li je to ona prava i dugo pričekljivana revitalizacija.)

Pored pučke religije, trebalo bi spomenuti, na nivou naznaka, i difuznu religiju. Po svedočenju I. Maštruka, sociologa koji pruža elementarne informacije o njoj, religija je difuzna, prvo kada obuhvata široke delove stanovništva, šire od granica crkvene religije i, kao drugo, »preko prihvatanja religijskih ikustava drugih individua ili grupa«, »te može predstavljati parametar koji se može primenjivati na moralne ili političke stavove« (1984:180). Bitna su upozorenja da difuzna religija nema institucionalno ustrojstvo, da podržava politički pluralizam vernika i neverujućih koji dele neke vrednosti religijskog porekla i da je teško uočljiva činjenica.

Zbog suptilnog ispoljavanja, otežana je sociološka detekcija i eksplikacija difuzne religije. No, to ne znači da domaća sociologija religije ne bi trebalo da pride njenoj obradi. Naprotiv, za to se stiču polazni uslovi budući da se nazire njena prisutnost od trenutka demokratizacije odnosa laičkog okruženja prema crkvenom i religijskom, posebno u smislu demokratizacije praćenja njihove javne delatnosti od strane svetovnih sredstava masovnog prenošenja poruka, čime se obezbeđuje i njeno pružanje van populacije koja je formalno i uistinu pod kontrolom eklezijalnih struktura. A to si gurno unosi nov kamičak u jugoslovenski religijski mozaik.

Stvaraju se teorijski i praktični preduslovi i za studijske izučavanje sektarne i svetovne religioznosti, kao i »religioznosti ličnog izbora« (psihološki fundirane individualne religioznosti koja se živi van ili pored crkvenih struktura), što će domaćoj sociologiji religije, uz dalje prodore u istraživanju pravoslavlja i islam-a, omogućiti da se konačno oslobođi jednostranosti i prede sa ispitivanja klasične religioznosti na proučavanje nekonvencionalnih oblika religioznosti. Ona je pred novim izazovom.

#### Citirana literatura:

- Dorđević, B. D. (1984) *Beg od crkve*. Nota, Knjaževac  
 Bahtijarević, Š. (1975) *Religijsko pripadanje*. Centar za politički studij, Zagreb  
 Flere, S. (1977) *Dekompozicija religiozne svesti kao oblik procesa ateizacije*, *Sociologija*, Br. 4  
 Robertson, R. (1981) »Basic Problems of Definition«, u: *Sociological Perspectives*, Penguin Books, Harmonds – worth  
 Grumelli, A. (1984) »Mladi i budućnost vjere« *Pitanja*, Br. 3 – 4 Vrcan, S. (1985) *Saopštenje na Sekciji za sociologiju religije JUŠ-a*. Sociološki susreti, Portorož  
 Bahtijarević, Š. (1984) »Savez komunista i religija – pregled rezultata empirijskog istraživanja« *Kumroveci zapis*, Br. 2  
 Roter, Z. (1986) »Vera i neverovanje u Sloveniji krajem 1984.« *Gradina*, Br. 1 – 2  
 Dorđević B. D. (1985) »Odnos nacionalnog i religijskog na selu«, *Sveske*, Br. 9  
 Maštruk, I. (1984) »Pučka i difuzna religija«, *Kultura*, Br. 65 – 66 – 67  
 1) Rado bi potpisali i određenje religije Š. Bahtijarević. Videti u: Bahtijarević, 1975:58.  
 2) Diskusija određenja religije u domaćoj sociologiji religije, koja se intenzivnije odvija od sedamdesetih godina pod uticajem ranijeg užleta u zapadnoj sociologiji, nije donela opšte slaganje. To je svakako dobro, jer ne valjalo po cenu konsenzusa neprestano ponavljati, kao autori u Sovjetskom Savezu, da je religija skup religioznog saznanja, kultova i religiozne organizacije.  
 3) Zaostatak u tematiziranju pučke religije, a i drugih vidova nekonvencionalnih religija, pogoda sociologiju religije tako što nije u stanju da hitro i zasnovano tumači (pre)religijsku dešavanja koja poseduju višeslojna značenja i privlače pažnju celokupnog društva. Zato je i propala prilika sociologije religije da učvrsti ugled u javnosti oko interpretacije masovnih skupova gradana ovih godina od Jasenovca i Marije Bistrice do Beograda, Đunisa, Brezja i Čitluka.

# postoji li crkva u islamu?

darko tanasković

»Kao što sam ranije napomenuo, istoričar, odnosno fenomenolog religije mora da prepozna ostake svetog i kad se oni zaogrū ili izvitoperavaju kao profani. Ovo, doduše, ne znači da je Lenjinov mauzolej, na primer, u suštini religiozan: ne, nego da, iako revolucionarni simbol, on obavlja funkciju religioznog simbola.«

Mirča Elijade (1907 – 1986)  
 (Intervju) Čovek i sveto, »Kulture Istoka«, 7, 1986, 44)

Pitanje kojim smo naslovili prilog razgovoru o temi naučnoteologiskog skupa mnogima će se, verujemo, učiniti neumesno, pa i neozbiljno. Jer, opšte je mesto stručne islamske literature, naročito one nastale van islamskog sveta, da crkve u islamu nema i da se upravo odsustvom stabilno institucionalizovane, hijerarhijski strukturisane, centralizovane i načelno autonomne organizacije konfesionalne zajednice najmlađa monoteistička religija u svom ovozemaljskom ispoljavanju razlikuje od ostalih, a prvenstveno od hrišćanstva. Iстичанje ове bitне i dalekosežне razlike i insistiranje на tome da se она у приступу islamskom fenomenu, a naročito njegovim društveno-političkim aspektima, stalno има на уму и никада не губи из teorijsko-metodološkog vidokruga, плод су shvatljive bojazni да би spontano ili svesno projektovanje drugačijih (uglavnom na iskustvu sa hrišćanstvom zasnovanih) konceptualnih modela i shvatnja religijskog kompleksa moglo skrenuti с правог пута, па и osuđiti pokušaj objektivnog, činjenično utemeljenog razumevanja islama, njegove doktrine i institucija. Nema nikakve sumnje да је увидјем neminovne evropocentričне (a samim tim i hrišćanocentričне) ograničenosti heurističког потенцијала категоријалног и pojmovno-terminoloшког aparата savremene društvenih nauka у novije vreme učinjeni značajan probok ka zasnavanju integralnije vizije stvarnosti ljudskih zajednica, а у том склопу и islama, као principijelno nerazlučivog jedinstva duhovnog i svetovnog, vere i države (*din wa dawla*). Bez namere da dovodimo u pitanje ovu temeljnju postavku beskompromisnog kuranskog monoteizma, који не priznaje nikakvo suštinsko, па ni crkveno, posredništvo između Boga i čoveka, i njene moralne, pravne i institucionalne posledice u morfoloških islamskih društava, skrenuli бисмо само pažnju na skrenuto opasnost da se prenaglašavanjem doktrinarnog, u krajnjoj liniji idealnog i teorijskog plana sistemskog posmatranja i opisivanja, ne oslabi sposobnost izvođenja sociološki ipak najubedljivijih zaključaka na osnovu analitičког proučavanja istorijske prakse и ne zamagli pogled na konkretnu, ovozemaljsku realnost prisustva i samoorganizovanja islama u uslovima savremenog sveta. Jer, evidentno je da i islamska prošlost, sem možda najranije, и i sadašnjost, и то на čitavom geografskom prostoru kojim se Alahova objava proširila i stekla sledbenike, daju dokaza о одреденим oblicima institucionalizacije unutar zajednice vernika, који са *stanovišta kultne i šire društvene funkcionalnosti*, имају mnogo zajedničkog с crkvenom organizacijom u hrišćanstvu. Запаžена komparativna konstanta чини нам се да isto toliko relevantna за sticanje realne i potpune slike о islamu koliko и njegovo, по pravilu neuporedivo doslednje naglašavanje, odudaranje od dvaju starijih množetama totalnim doktrinarnim poistovetčivanjem verskog i svetovnog, где nema »vlasti od Boga«, već samo »Božje vlasti«, што teorijski, svakog pravovernog muslimana чини и objektom i subjektom vladanja, ali istovremeno i svakom vladaru lako pribavlja oreol pravovernosti, posebno u većinskom, sunitskom islamu.

Praktična primena i istorijska realizacija islamskih postulata о apsolutnoj transcendentnosti Boga и neodgovljivosti duhovnog i svetovnog daleko су, međutim, od nedvosmislenosti i apodiktičnosti, svojstvenih kuranskoj dogmi, iako су njenim pečatom distinkтивno jasno obeležene. Opravдано je, prema tome, ukazivati на fundamentalni razliku u poimanju i društvenoj institucionalizaciji svetog, која islam odvaja od hrišćanstva, али је nepreporučljivo tu razliku apsolutizovati uprkos činjenicama istorije и живота, које је већ vekovima, praktično од prvih decenija nakon smrti verovetnog Muhameda (571? – 632), tvrdoglavno relativizuju. У светлу stanja које danas preovlađuje u islamskoj literaturi, може se prepostaviti да ће у određenoj fazi svog upoznavanja с celinom islamskog fenomena podjednako zぶnjeni biti и они који се, polazeći od teorijskih, knjižkih saznanja, neposredno suoče с islamskom praksom, али и poznavaoci živog islama, kada svoje empirijske и nesistematisate uvide pokušaju да uopšte i organizuju osmišljavanjem у okvirima teorijskih koordinata islamske и sociologije.

S jednostavnosću i neposrednošću dostupnim, i dopuštenim, samo istinskim znalcima, na ovaj problem je upozorio i poznati islamist, inače bejrutski redovnik, Pol Nvija, komentarišući zbujujuće efekte koje na čitaoca može proizvesti metodološki načelno ispravno, ali jednostrano i prenaglašeno insistiranje na nepostojanje crkve i sveštenstva u islamu, kakvo se u paradigmatskom vidu sreće, na primer, u knjizi *Islam*, francuskog orientaliste Pjera Rondova.<sup>2</sup> Nvija, zapravo, na drugi način i u konkretnijoj formi postavlja pitanje kojim je naslovljen i ovaj naš tekst: »Ako, dakle, u islamu nema ni crkve ni sveštenstva, šta su onda sve te kategorije ličnosti koje igraju religijsku ulogu i koje su tako silovito ušle u političku aktualnost upravo kao verske ličnosti suprotstavljene vlasti koju ne možemo nazvati nikako drugčije do li gradanskog, ako ne i laičkom?«<sup>3</sup> Ko su, odista, te ličnosti koje u islamu organizovano deluju kao crkva, a nisu crkva? Ili bi oni ipak, više funkcionalno-sociološki, a manje katolički posmatrano, mogli biti smatrani »islamskom crkvom«, uz uvažavanje svih njenih doktinarnih i organizacionih specifičnosti? Postavljeno pitanje, premda naizgled jednostavno, izuzetno je složeno, a iole ozbiljniji i celovitiji odgovor na njega pretpostavlja razvijenu analizu i argumentaciju bar na nekoliko nivoa dijahronijskog i sinhronijskog razmatranja slojevitog islamskog religijsko-političkog i kulturnog kompleksa. Naše namere ne idu ovom prilikom dalje od nešto razvijenijeg obrazlaganja samog pitanja i, eventualno, ukazivanja na smer kojim bi, bar kad je reč o sociološkoj dimenziji problematike, mogla krenuti naučna diskusija, preduslov elaboracije svakog valjanog odgovora.

Sимptomatično je, i svakako ne slučajno, da su u većoj meri od predstavnika »klasične« orientalističke islamistike sociološki orijentisani autori, a naročito oni koji deskriptivno i komparativno pišu o savremenom islamu, osetili potrebu da bar donekle relativizuju tvrdnju o nepostojanju crkve u islamu. Navećemo samo dva, za našu sredinu vezana, a samim tim i posebno relevantna primera takvog, do stidljivosti obazrivog, ali i izričitog ogradijanja.



U informativnoj knjizi Ivana Cvitkovića, jednog od svakako najboljih poznavalaca religijske situacije u nas, a naročito u izrazito multikonfesionalnoj Bosni i Hercegovini, *Religije u Bosni i Hercegovini* (Tuzla, 1981,71) u poglavljaju o islamu, čitamo, pored ostalog, i sledeće: »U islamskoj zajednici ne postoji *klasična* (podvukao D.T.) crkvena hijerarhija niti crkveni autoriteti. Ne postoje koncili i sinodi koji bi donosili dokumente obavezne za sve islamiste. Ne postoji ni svećenstvo *poput onog u kršćanstvu* (podvukao D.T.), a nema ni 'svetih sakramenata'. Vjernici vjerske službenike ne identifikuju sa islamom, jer *islam u principu* (podvukao D.T.) isključuje bilo kakvo posredništvo između Alaha i vjernika, a sve religijske aktivnosti mogu se obavljati i bez prisustva vjerskog službenika.«

Drugi navod preuzimamo iz drugog izdanja *Sociologije religije* (Beograd, 1980, 288 – 289) uglednog filozofskog pisca, etičara i sociologa Vuka Pavicevića, koji je u više navrata pisao o islamu: »Identitet verske i svetovne zajednice uslovljava i mnoge druge osobnosti islama. Pomenućemo samo dve. Prva se pokazuje u položaju svešteničkog reda. U islamu sveštenički red nema *isključivo* (podvukao D.T.) pravo da vrši verske obrede i da uopšte posreduje između vernika i boga. *Teorijski gledano* (podvukao D.T.), baš zato što po islamu bog ne može ni na koji način i ni u kome biti inkarniran, ne može ni biti prisutan više u jednima nego u drugima. Svi su pred njim jednakci. Zato svako ima pravo da vrši verski obred, samo ako za to ima znanja (podvukao D.T.) i sklonosti... Mogli bismo zato reći – bez težnje da jednu religiju uzdižemo nad drugom, nego kao prost sociološko-organizacijski fakat – da je u islamu položaj vernika kao vernika više demokratičan i personalan nego u hrišćanstvu, naročito u katoličanstvu i pravoslavlju; protestantizam je u tom pogledu veoma sličan sa islamom (podvukao D.T.).«

Primetno je da ova autora ne poriču postojanje sveštenstva u islamu, već naglašavaju nepodudaranje položaja i prerogativa tog duhovništva sa ulogom klera u hrišćanstvu, a naročito u katoličanstvu. Cvitković čak eksplicitno i određeno, kaže da u islamu nema *klasične* crkve, pri čemu se pod *klasičnom* crkvom jamačno ima smatrati, kako je uobičajeno, katolička crkva. Samim tim, neku varijantu »crkve« ne bi trebalo isključiti. Uopšte, stalno kontrastiranje unutrašnje organizacije islamske zajednice s ustrojstvom katoličke crkve, centralizovane, strogo hijerarhizovane i do najsitnijih pojedinosti formalizovane, što je svojstveno velikoj većini napisu o najmladoj i najdoslednije monoteističkoj religiji,<sup>4</sup> doprinosi isključivanju iz komparativnog horizonta svih drugih oblika liberalnijeg, policentričnog i, uslovno rečeno, demokratičnijeg organizovanja verskog života i upravljanja crkvenim poslovima, kakvi su, recimo, oni u pravoslavlju, s petnaestak autokefalnih ili autonomnih crkava, a da i ne govorimo o protestantizmu. Nije bez interesa podsetiti i na činjenicu da su rane hrišćanke opštine u mnogo čemu, a pre svega po svojoj multifunkcionalnosti i demokratičnosti, bile slične prvobitnoj islamskoj zajednici (*ummah*), pa su poslužile kao uzor kasnijim reformatorima katoličanstva.<sup>5</sup> I sam grčki etimon (zz5), iz koga se razvio naziv za crkvu u latinskom (*ecclesia*) i, docnije, romanskim jezicima, izvorno je označavao narodnu skupštinu i opštinu. Docniju institucionalnu evoluciju i oblikovanje katoličke, a i svih drugih crkava, nije moguće adekvatno objašnjavati jedino oslanjajući se na sistem doktrinarne, uglavnom apologetske argumentacije, kao imantan datim religijskim učenjima, već prvenstveno u kontekstu ukupnog društveno-istorijskog razvoja i konkretnih uslova vremena i prostora. Ovo se, naravno, odnosi na islam koji u tom opštem smislu nije, i ne može biti, nikakav izuzetak.

Ako je, prema tome, »u islamu položaj vernika kao vernika više demokratičan i personalan nego u hrišćanstvu«, što, »kao prost sociološko-organizacijski fakat«, a ne premisu za vrednosno sudeđe, iznosi Vuko Pavicević, onda i tu činjenicu valja sagledavati u ravni celokupnog tkiva dinamičnih društvenih odnosa, kao promenljivu, a ne jednom zauvek datu odluku teorijskog modela, a još manje konkretne ovozemaljske istorijske realizacije islamskog monoteističkog koncepta neposredne, bezposredničke teokratije<sup>6</sup>. Postupiti suprotno, objektivno bi značilo prihvati neupitnu logiku apologetskog diskursa *zvaničnog islama* kome je navodna idealna demokratičnost islama, gde je vjernik, ravnopravan svim jednako pobožnim vjernicima, neposredno pred licem istovremeno beskrajno dalekog i bliskog Boga, jedna od krunskih argumenata za dokazivanje vlastite superiornosti u vekovnoj polemici s judaizmom i, osobito, hrišćanstvom. Kritike koje je neobičan demokratski eksperiment pukovnika M. al-Gadafija doživeo od strane pojedinih libijskih šejhova, jasnije od bilo čega drugog odražavaju zavisnost stava *zvaničnog*, institucionalizovanog islama, tj. uleme, prema »neposrednoj demokratiji narodnih masa« od toga u kojoj meri takva demokratija uvažava ili ne rušava njegove materijalne interese. U *Zelenoj knjizi* se, kao što je poznato, *Kuran* praktično i ne pominje, što, međutim, i nije najslažnijije, već je to pre stav da »zemlja ne pripada nikome«, a da »kuća pripada onome ko u njoj stanuje!«.

Pominjanje *zvaničnog islama* vraća nas na neizbežno islamsko svešteništvo. Ono je, u spremi s vlašću, što je najčešća situacija u sunitskom islamskom svetu od nastanka halifata, ili, pak, u latentnoj ili otvorenoj opoziciji prema njoj, koja karakteriše znatan deo istorije šiitskog islama i, u zavisnosti od odnosa snaga i opšte društvene konstelacije, tzv. islam »u dijaspori«, zapravo ta načelno nepostojeća, a veoma uticajna »crkva« u islamu. Temelji islamske »crkve« ukorenjeni su u demokratskoj instituciji *igma*<sup>7</sup>, prema preovladajućem mišljenju jednom od četiri osnovna izvora islamskog verskog prava (*usul al-fiqh*). *Igma* je zapravo glavni uslov pravovaljanosti i pravosnažnosti odluka koje se u islamskoj zajednici, primenom određene metodologije, donose na osnovu »tekstualnih« izvora islama, Kurana i normativne tradicije (*sunna* odnosno *hadit*), a najčešće se prevodi kao *konsenzus*. Idealno zamišljen kao sveopšti konsenzus (*consensus universalis*), dakle kao jednodušnost svih za rasudivanje sposobnih članova zajednice, konsenzus je trebalo da bude izvor legitimite odluka (*rukn at-taṣri*<sup>8</sup>) koje bi služile kao putokaz *Muhamedovom nasledniku, halifi (halifa)*, istovremeno verskom (*imam*)<sup>9</sup> i svetovnom vodi zajednice. Halifa je,

prema tome, više instrument nego subjekt primene islamskog verozakona, šerijata (*šarić a.*, prvi među jednakim (*primus inter pares*), a ne vladar (*princeps*). Tako bi se otrplike, uz nužno pojednostavljanje, moglo predstaviti jezgro teorijskog koncepta ostvarivanja Božje vlasti u islamu. Praktična realizacija ovih krajnje jednostavnih principa bila je moguća jedino u malobrojnoj i prostorno koncentrisanoj islamskoj zajednici. Neslućenim i munjevitim geografskim širenjem islama, prerastanjem arabljanskog halifata u kosmopolitsku islamsku imperiju, postepenim socijalnim raslojavanjem i, najzad, dezintegrisanjem države, primenjivanje svemušlimanskog konsenzusa ubrzo je postalo nesprovodljivo i nezamislivo. Nemanjo iluziju da ovde možemo čak i najsazetiće rezimirati tok, tendencije i rezultate bogate teološko-pravne diskusije koja se unutar islama vodila o pitanju tumačenja suštine principa *igma*<sup>c</sup> i najcelishodnijeg obezbeđivanja vernosti njegovom duhu, kroz primenu saobraženu izmenjenim uslovima i potrebama<sup>12</sup>. Reći ćemo samo ukratko da su nosioci mandata za uspostavljanje obavezujućeg konsenzusa u svim vremenima i u svim islamskim prostorima bili odabrani, najautoritativniji i najuticajniji poznavaoci islamskog verozakona, teolozi i pravnici, kod nas poznati kao *ulema* (ar.<sup>c</sup> *ulama* = množina imenice *calim*, učenjak, znanac, s naglašenim zbirnim smisлом).

Premda, načelno, u islamu, kako kaže i V. Pavićević, zaista »svako ima pravo da vrši verski obred«, bitnija nam se u ovom trenutku čini uslovna rečenica, »samo ako za to ima znanja«, kojom se ograničava upravo izneta tvrdnja. Bogoslovije i bgoštovlje mogli su biti neizdiferencirani pojmovi samo u ranom islamu, kada se učeće još uvek ograničavalo na srazmerno malobrojne kuranske propise i zabrane, kao i jednostavan kulturni obred, pa i tada su već Muhamedovi drugovi i saobrci, kao veterani borbe za veru i zatočnici izvornog slova i duha objave koju je on preneo, uživali naročit ugled. Kako je vreme proticalo, a islamska se zajednica kao državna organizacija potpunije konstituisala, zahvativši nesagleđive geografske, kulturne i ljudske prostore, usavršavala su se, sistematizovala, obogaćivala i razudivala, a katkad i cepala njena ideološka i organizaciona uporišta – islamska teologija i versko-pravne nauke. Posedovanje stručnih znanja iz islamskih disciplina (ar.<sup>c</sup> *ilm*)<sup>13</sup> postalo je jedan od najsigurnijih i uvek otvorenih kanala socijalne pokretljivosti, a duhovnički stalež, čije su se funkcije postepeno gotovo časnički institucionalizovale, profesionalizovale, pa i hijerarhizovale, faktički je preuzeo čitave sektore vlasti i uprave društva u islamskom svetu, kao ovlašćeni tumači i administrator Božje volje i desna ruka, a neretko i tutor u senaci, vlastodršca, bio on halifa, emir, sultan, kralj ili... predsednik republike.

Ovaj »islamski aparat«, kako ga krsti Pol Nvija, nikada nije zvanično konstituisan kao crkva, ali je, možda baš zato, uvek kada su to ovozemaljske potrebe zahtevale, delovao brzo i efikasno, spremno se prilagodavajući povoljnim i nepovoljnim vremenima i okolnostima, držeći da je suštinski iznad njih. Širom islamskog sveta, zbor kratkoročno ili dugoročno ovlašćene uleme, lako je postao konsenzus kada je valjalo doneti kakvu političku značajnu odluku, pokrenuti rat protiv nevernika ili vernika (proglašivši ih prethodno za nevernike), kada je trebalo izreći osudu jeretika ili ekskomunicirati kakvog nepočudnog renegata, a bogme i filozofa... Crkve nije bilo, ali je njen duhovni i moralni autoritet na najcrkveniji mogući način snažno delovao u biću društva koje nikada nije ozvaničilo podelu na svetovno i duhovno, pa ni odvojilo veru od politike.

Sveštenstvo je tako u islamu odvajkađa obrazovalo jedan uticajan, »više-manje neformalan ili birokratizovan socio-ekonomski i socio-kulturni sloj«<sup>14</sup>, neautonoman u odnosu na vlast, ali u odnosu na koji ni vlast nikada nije mogla biti autonomna. U pojedinim periodima i regionalnim apsolutističkim državno-pravnim aktualizacijama planetarne istorije islama, kao, na primer, u Osmanskom carstvu, upravljanje verskim poslovima, od najnižih i svakodnevnih službi, do najviših i najuticajnijih funkcija, bilo je institucionalizovano kao hijerarhizovan elemenat državne administracije<sup>15</sup>. U nekim drugim situacijama, kao što je, recimo, savremena iranska, sveštenstvo je neposredno preuzimalo i izvršavalo političku vlast, u skladu s prilično proizvoljno prilagođenim tumačenjem o isključivoj legitimnosti vladavine vrhovnog šiškog teologa u periodu odustovanja »skrivenog« imama Mahdija, božanski nadahnutog potomka verovesnika Muhameda, odnosno njegovog rodaka i zeta Alija.<sup>16</sup> Sunitsko instrumentalno služenje sprovođenju Božjeg verozakona zamenjeno je ovde aktivnim posredništvom između Boga i čoveka, pa nije nimalo čudno što islamski kritičari Homeinijeve teze o »vladavini (islamskog) zakonoznanca« (pers. *velayat-e faqih*), a još više njenog sprovođenja u život posle »islamske revolucije« u Iranu, smatraju da se vlastoljubi i fanatični ajatolah svojim autokratskim delovanjem pod plastirom izvitoperene teokratije zapravo izjednačava s katoličkim vladarima iz vremena inkvizicije.<sup>17</sup>

U rasponu od činovničke podređenosti objektivno sekularizovanu vlasti, preko ravnopravne podele moći s vlastodršcem, kroz pružanje legitimite državi i njenim aktivnostima, pa sve do neposrednog preuzimanja celokupne vlasti, islamsko duhovništvo uvek je nastojalo da, kao zvanični islam, pored brije za duhovni život,

ostvari uticaj i na svetovni. U tome je ono veoma slično upravo crkvi od koje se organizaciono ponajviše razlikuje – katoličkoj.

Posebno zanimljivu i karakterističnu sliku u pogledu naglašene sklonosti i institucionalnim oblicima delovanja kroz utvrđene i relativno autonome organizacione strukture pružaju islamske zajednice u tzv. dijaspori, odnosno u zemljama u kojima islam nije većinska religija, pa čitavo društvo i država nisu duhovno-svetovni prostor pod njegovom neotklonivom unutrašnjom kontrolom. Ova tendencija je naročito izražena u socijalističkim zemljama, u kojima je, kako se to obično kaže, »crkva odvojena od države«, pa u prvom činu neizvesne »drame ateizacije« prirodno nastoji da se što bolje i adekvatnije samoorganizuje i s novih polazišta uključi u igru društvenih sporazuma i protivrečnosti. U stabilnom institucionalizovanju zvaničnog islama vodstvo organizovanih socijalističkih snaga i državni organi prevashodno vide mogućnost lakšeg uklapanja islamske zajednice u okvire primerene njenom pravnom regulisanom statusu i ostvarivanja uticaja na smer i intenzitet pojedinih njenih aktivnosti od značaja za opšte stanje u društvu i njegov razvoj u zamišljenom pravcu. Tako je u Sovjetskom Savezu, koji je po brojnosti muslimanskog stanovništva peta zemlja sveta (iza Indonezije, Indije, Pakistana i Bangladeša) i u kome će, prema realnim predviđanjima, početkom narednog veka živeti između 63 i 70 miliona muslimana, još Staljin tokom drugog svetskog rata, iz sasvim određenih real-političkih razloga, inicirao stvaranje jedinstvene decentralizovane organizacije islamske zajednice, s četiri Duhovne uprave (u Taškentu, Ufi, Mahač-kali i Bakuu), na čelu s muftijama, a u Bakuu šiitskim šejh-ul-islamom.<sup>18</sup> Ovako stroga i kruta institucionalizacija »zvaničnog islama«, pod neposrednim tutorstvom ateističke države, zakonito ubrzava proces diskreditovanja rukovodeće ulme u očima muslimanskih masa, što pogoduje bujanju tzv. »parallelnog« ili nezvaničnog, pučkog islama. Ali, to ne umanjuje, već naprotiv, još više ističe crkveni karakter oktroisane verske administracije.

S obzirom na karakter jugoslovenskog samoupravnog socijalizma, situacija u našoj zemlji bitno je, naravno, različita od one u Sovjetskom Savezu, premda bi se neke tipološke analogije na najširem planu mogle uspostaviti. Islamska zajednica u Jugoslaviji, tačnije u Bosni i Hercegovini, počela se osamostaljivati još u vreme austrougarske vlasti, a 1882. godine je osnovan medžlis, medžlis, »ustanova konstruisana po uzoru na sinod hrišćanske crkve«,<sup>19</sup> i uvedena funkcija verskog poglavara, s titulom reis-ul-ulema, da bi 1909. godine muslimani BiH zadobili potpunu versko-pravnu autonomiju. Danas je Islamska zajednica organizovana na teritorijnom principu i sastoji se od četiri Starešinstva, koja su izvršni organi četiri sabora IZ (za SR BiH, SR Hrvatsku i SR Sloveniju). Vrhovni predstavnički organ IZ u SFRJ jeste Vrhovni sabor IZ, a vrhovni izvršni organ je Vrhovno islamsko starešinstvo, sa sedištem u Sarajevu. Na njegovom čelu nalazi se vrhovni verski poglavari muslimana u Jugoslaviji, reis-ul-ulema. Osnovni lokalni organi IZ zovu se odbori Islamske zajednice, koji obuhvataju nekoliko džemata, odnosno matičnih područja na kojima se organizovano obavlja verski život, mahom oko jedne džamije<sup>20</sup>. Od džemata pa do Vrhovnog sabora IZ, od svakog džemaflje pa sve do reis-ul-uleme, ništa u organizacionom smislu nije prepusteno slučaju i improvizaciji, a spontanost je, isključujući razumljivo unutarnji duhovni život vernika, svedena na minimum, pa i nepoželjna, jer može narušiti uspostavljeni sklad delova unutar celine i uskladenost celine sa spoljnim činocima i segmentima društvene strukture. Ima li ovako organizovana Islamska zajednica, za koju se može čuti da nikada nije bila tako stabilna kao danas, »nečeg zajedničkog s crkvom, iako se o njoj kao o crkvi izričito nikada ne govori?«

Odgovor na ovo pitanje iziskuje obimna i svestrana sociološka istraživanja, ali se i na osnovu rasploživih saznanja, komparativno utvrđenih činjenica, a i očiglednih podudarnosti, usudujemo nagovestiti mogućnost da on bude potvrđen. Ako prihvatimo da »moderna crkva deluje, u biti, na tri područja: religijsko podučavanje, obredna praksa i šire socijalne aktivnosti, svakome sakome iole upućenom u različite sfere delatnosti Islamske zajednice biće više nego jasno da ona preko svojih imena bula, mujezina, versko-prosvetnih referenata, muftija, mualima, nastavnika u medresama i profesora Teološkog fakulteta, kao i preko niza drugih verskih službenika na različitim nivoima »pokriva« sva tri područja delovanja »moderne crkve«, bez obzira na to što vernici ove islamske radnike, kako se misli, »ne identifikuju sa islamom«. Zanimljivo bi, uostalom, bilo proveriti i objektivno važenje ove, inače, načelno prihvatljive tvrdnje, ali je takvu proveru, koja zadire u sferu individualno i kolektivno psihološkog doživljaja svetog, praktično nemoguće egzaktно izvršiti.

Cak i oni naši autori napisa o religiji koji se dosledno klone da o Islamskoj zajednici određenje progovore kao o konfesionalnoj organizaciji ekilezijalnog tipa, bez ikakvih ograda ili dodatnih objašnjenja, implictno podvode islam pod uobičajenu formulaciju o odvojenosti crkve od države<sup>21</sup>, svakako svesni činjenice da se »težom o odvojenosti i država i religija postuliraju kao institucije i ne dovode u pitanje kao instituciju«.

Pitanje kojim smo naslovali ovaj prilog raspravi o religiji i društvu danas, a pogotovo način na koji smo iz sociološke perspek-

tive pokušali da se približimo odgovoru na njega, neko će, možda, kao što rekosmo, oceniti kao nepotrebno i neumesno insistiranje na očiglednostima, kao kucanje na otvorena vrata. Uvereni smo, međutim, da je reč o koraku kao preko potrebnom *eksplicitnom* raščišćavanju terena za objektivizovanje i neophodno racionalizovanje naučnog i opšte društvenog pristupa manifestovanju islama u nas, a i uopšte. Taj pristup je još uvek, i pored nesumnjivog napretka tokom poslednjih godina, opterećen brojnim nejasnoćama i mistifikacijama, od kojih je prilično rasprostranjena teza o specifičnom, »neckvenom« karakteru Islamske zajednice samo izraz nedovoljno kritički prihvaćenog doktrinarnog islamskog monoteističkog stava o neodvojivosti svetovnog od duhovnog i nezamislivosti bilo kakvog ljudskog posredovanja između čoveka i Boga. Zamagljivanje granične linije koja sferu religijskog (islamskog), u koordinata nemonotheističkog, materijalističkog i naučnog pogleda na društvo i svet, nužno odvaja od sfere profanog, može ići na ruku jedino onima koji priželjkaju tiho i neosetno preplavljanje političkih i kulturnih institucija i vrednosti našeg socijalističkog društva u biti verskim sadržajima i idejama. Kakve to sve praktične posledice, pre svega u domenima socijalnog i nacionalnog, može imati mislimo da nije potrebno podsećati.

#### Napomene:

1. Vid. kako to metodološko upozorenje formuliše jedan od vodećih savremenih islamista, inače dominikanac, Louis Gardet, u knjizi *L'Islam. Religion et communauté*, Paris, 1967, 29.

2. Vid. D. Bučan, *Izvori i osnove islamske političke teorije*, »Argumenti«, 2, 1982, 77-78.

3. P. Rondot, *L'Islam*, Paris, 1965, 35 - 44. Zanimljivo je da Rondot uvođeni stavovi i njegove zavodljive simplifikacije naiđe na širok i izrazito povoljan odjek među sociologima religije koji islamu ne prilaze primarno na osnovu filološkog poznavanja izvorne grade.

4. P. Nxyia, *L'appareil de l'Islam*, »Pouvoirs«, 12, 1980, 47 - 48.

5. Mišljenje smo da nema valjanih razloga da se opšteprihvaci naziv *musliman* zamjenjuje nekim drugim, pa ni ovim; vid. D. Tanasković, *Musliman, a ne islamit*, »NIN«, 33, 1656, 1982, 3 i 6.

6. Vid. S. Fiere, *Religija i religioznost u jugoslovenskom društvu*; »Kultura«, 65-66-67, 1984, 395. Relativna nerazvijenost jugoslovenske islamistike ne bi, ipak, trebalo da bude dovoljan argument za tvrdnju da se islamom u našem naučno ne bavi, »izvan Islamske vjerske zajednice« (vid. mišljenje uglednog sociologa religije dr Srdana Vrcana, preneto u »NIN«, br. 1695, od 26. 6. 1983. godine).

7. Dodajmo da je i dokumentom Drugog vatikanskog koncila, *Lumen Gentium* (1964), naglašeno da je crkva prvenstveno zajednica svih vernika.

8. Lj. Plačko uvedljivo pokazuje da »ni osnovno shvaćanje islama o teokraciji i o nedjeljivosti vjerske od civilno-društvene uprave nije nešto tako specifično islamsko da se isti principi ne bi nalazili i u drugim religijama« (*Islam i oblici državne vlasti*, »Argumenti«, 2, 1982, 85-92).

9. U islamskim krugovima se naročito insistira na tome da se mehanizam ostvarivanja vlasti i državnog poređaka u islamu ne mogu izjednačavati sa starovekovnim teokratijama; vid. npr. c.A. c.A. Tabarah, *Ruh ad-din al-islami*, Bejrut, 1969, 283-285.

10. Vid. H. Blechot - T. Monastir, *Le régime politique libyen et l'Islam*, »Pouvoirs«, 12, 1980, 134.

11. Kolicna zbrka kod nas vlada u vezi sa značenjem nekih osnovnih islamskih pojmove i institucija, uvedljivo ilustruje nesuvršilo i pogrešno objašnjenje pojma *imam* u popularnoj rubrici *Da li znate?* uglednog beogradskog dnevnika »Politika« (12. 10. 1984): »Imam znači - gospodar, vladalač, Dvanaest imama od Iraka, potomci Alije, čija je vlast u medini postojala uporedo sa kalifatom. Imami su i turski svećenici, naučnici, poznavoci i tumači Korana, kao i glavni hodočajni džamije«.

12. Vid. članak M. Bernauda *Idma u The Encyclopedia of Islam*, III, 1023-1026.

13. Vid. produbljenu i svestranu analizu ovoga pojma, čijom je stvarnom i emocionalnom sadržinom natopljena čitava islamska civilizacija, u studiji F. Rosenthala *Knowledge Triumphant* (Leiden, 1970). Ištčišći verske pouke u sklopu aktivnosti Islamske zajednice, središnji položaj *cilm*-a posredno je potvrđen i reis-ul-ulema Naim Hadžibadić u jednom nadnevnom intervjuu: »Morate shvatiti da je vjerska pouka naša osnova, sržna djelatnost, jer propisi islama su takvi da, ukoliko se ne savladaju bar glavni principi obredoslovja, ne može se ni biti praktični vjernik« (*Preporoda*, XVII, 11/379, 1986, 6).

14. Vid. J.-P. Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, 1978, 209-210.

15. F. Babinger piše da je sultan Mehmed II »Osvajač« (1444-6, 1451-81) prvi umeo »rasporedio po strogoj hijerarhiji i pri tome opisao delokrug njihove delatnosti kao sudija, teologa, profesora i činovnika u službi kulture«, da bi nešto dalje zaključio: »Ne radi se, dakle, ni u kom slučaju isključivo o svećenicima...« (Mehmed Osvajač i njegov doba, Novi Sad, 1968, 398).

16. Karakterističan je u ovom pogledu način na koji predsednik Islamske Republike Iran, Ali Hameini, iz apsolutnosti i transcendentnosti Božje moći izvodi isključivo legitimaciju političkog činodještovanja šiitskog sveštenstva: »So sovereignty and authority is solely the right of God, exercised by means of those appointed by Him - those who are the most suitable for this office according to the criteria laid down by the Divine ideology. It is by their means that the Divine laws and ideals can be implemented, resulting in realization of a Divine social order.« (*Al-Tawhid /Qur'anic Monotheism/ and its Social Implications*, »Imam«, 44, 1984, 51).

17. Knjigu predavanja pod ovim zajedničkim naslovom Homeini je objavio 1971. godine u Beogradu; docnija izdanja nose naslov *Hukumat-eislami (Islamska vlast)*, vid. u prevodu na arapski: *Al-hukuma al-islamiya*, Teheran, 1981, 49.

18. Vid. npr. M. Al-Musawi, *At-tawra al-ab'aşa*, Kairo, s. a., 50.

19. Vid. A. Bennigen - Ch. Lemercier-quelquejay, *Les musulmans oubliés*, Paris, 1981, 193-195.

20. Vid. F. Karčić, *Pitanje javnopravnog priznanja islama u jugoslovenskim krajevima nakon prestanka osmanlijske vlasti*, »Anal Gazi Husrev-begove biblioteke«, XI XII, 1985, 116.

21. Vid. detaljnije: A. Smajlović, *Muslimani u Jugoslaviji*, GVIS, XLI, 6, 1978, 548-582.

22. Vid. A. Popović, *L'Islam et l'Etat dans les pays du Sud-Est européen*, in: *L'Islam et l'Etat*, Paris, 1982, 139.

23. Vid. E. Čimić, *Drama ateizacije*, Sarajevo, 1971, 171.

24. Vid. npr. I. Cvitković, *Obostrano odvajanje*, »Odjak«, XXVI, 19, 1973, 20. Učestvujući u raspravi o knjizi Nikole Dugandžije *Religija i nacija* (Zagreb, 1983), I. Cvitković je objektivno u istu ravan postavio sve tri glavne konfesionalne zajednice crkvenog tipa u Jugoslaviji: »Islam jeste uticao na razvoj kulture Muslimana, ali je pogrešno njihov nacionalni razvoj vezivati za islam i islamsku zajednicu isto kao što je pogrešno i nacionalni razvoj Srbija i Hrvatska vezivati za pravoslavlje i Srpski pravoslavnu crkvu, odnosno katolicizam i Katoličku crkvu« (*NIN*, 4. 12. 1983, 23).

25. E. Čimić, op. cit., 95.

# ideologija islamskog preporoda – fundamentalizma

## miroljub jevitć

Poslednjih desetak godina, a naročito od pobede Islamske revolucije u Iranu, tekstovi u našim dnevnim i nedeljnim listovima veoma često tretiraju renesansu islama u zemljama trećega sveta. Situacija postaje utoliko interesantnija što je naša i a svetska javnost poverovala, da je religija u uzmicanju pred nadirućim ateizmom. Ta pojava najčešće se naziva islaškim fundamentalizmom, ali postoje i mnogi drugi nazivi. S obzirom na to da ovaj rad nema ambicije da svestrano i detaljno obradi problem, već da bude samo skromni pokušaj pomoći za bolje razumevanje pojave, zadržaćemo taj opšte prihvaćeni naziv.

Sam pojam fundamentalizam trebalo bi da znači pokušaj da se pronade pravi smisao poruke božijeg poslanika Muhameda. Pri tom je i sam pojam potekao od reči fundument - osnova, tj. ono što čini stvarnu suštinu božje poruke. Na početku teksta je istaknuto da je interesovanje za ovu pojavu poraslo u poslednjih nekoliko godina, ali to ne znači da je i sama pojava nova. Nasuprot tome fundamentalizam je oduvek pratilo islam i muslimani su od vajkada nastojali da pravilno primene božje naredbe. Ono što je u današnjem fundamentalizmu novo su forme kroz koje se on ispoljava, moderni izvori i uslovi delovanja.

Drugo što je posebno važno za današnji fundamentalizam i naše interesovanje je postojanje paralelnih fundamentalizama, koji se bitno razlikuju. U tom smislu treba razgraničiti fundamentalizam za koji se zalažu tradicionalisti (najpre ulema i široke mase vernika) od fundamentalizma marginalizovanih delova društva. Upravo su i ovi poslednji postali interesantni i svet, kad govor o fundamentalizmu, misli prvo na njih. U ovom tekstu će, pre svega, biti govor o toj vrsti fundamentalizma, koji je ekstreman, netolerantan i nepomirljiv ne samo prema nemuslimanima već, najpre, prema muslimanima koji drugačije misle. Ostali deo fundamentalista neće nas interesovati, jer on i nije neka posebna novina. Kao što smo rekli - on postoji od uvek.

Izvori današnjeg islamskog ekstremizma veoma su složeni i teško ih je obuhvatiti u jednom tekstu skromnih dimenzija, ali ćemo mi to pokušati. U izvore fundamentalizma spada sijaset elemenata, ali su po mišljenju većine priznatih autoriteta najvažnija sledeća dva: poraz evropskih ideologija na islamskom tlu i neuspeli arapskih država u ratovima sa Izraelom.

Evropske ideologije koje su prenete u islamski svet, su pre svega socijalizam, liberalizam i nacionalizam. One su donete kao posledica kolonijalnih uticaja. Elite islamskih naroda, suočene sa superiornošću evropske tehničke civilizacije, brzopletno prihvataju sva njihova dostignuća ne vodeći računa o socio-ekonomskim uslovima svoga delovanja. Ove ideje nakalemjene na »neplodno« tle nisu mogle da dovedu do neuspeha. Njihov poraz doneo je veliko razočarenje za sve aktere, kako za inspiratore i protagoniste, tako i za mase koje su bile objekti. Narod se već nagovestnjaju uvođenja promena u tradicionalne običaje osećao pogodenim, ali ih je privatno zbog očekivanja rezultata koji bi mu poboljšali život. Kada su se njihove nade pokazale kao utopija javio se revolt najpre u džamijama, a zatim sve više i više na svim mestima okupljanja. Tradicionalna ulema je tražila vraćanje islamu i kažnjavanje »veroodstupnika«, koji su se drznuli da menjaju ono što je stvorio Bog.

Kada se tome pridoda poraz u ratu sa Izraelom situacija postaje čistija. Gubljenje bitki sa Jevrejima, koje su Arapi navikli da gledaju kao gradane drugog reda, još je više ulje dolilo na vatru nezadovoljstva. Situacija je bila naročito komplikovana time što su oni isti, čiji su zapadni eksperimenti propali, sada tučeni i na bojnom polju. Ako se tome doda da se širok islamski sveta Palestina doživljava kao integralni deo dar ul islama - zemlje islama, koja je pod božjom zaštitom - postaje logičan zaključak da je rat za nju izgubljen, jer su vlastodršci izgubili božju naklonost.

Kao posledica toga nastaju svi pozivi za vraćanje islamu, a koji je jedini u mogućnosti da »spase muslimane i čovečanstvo«. Nadamo se da smo sada donekle uspešno odgovorili na osnovno pitanje gde leže koreni islamskog fundamentalizma.

Pošto su zahtevi za vraćanjem korenima bili različitog intenziteta javljaju se različiti fundamentalizmi. Nosioci najradikalnijih