



Исламоти у ғарғиитие вери

Исмаил
Раџи
ел-Фаруки



2006

Наслов на оригиналот:

Islam and the other faiths

Автор: Исмаил Раџи ел-Фаруки**Издавач:**

Македонски центар за меѓународна соработка (МЦМС) во соработка со: Исламска верска заедница во Република Македонија (ИВЗ)

Издавачки совет

Ѓоко Ѓорѓевски (МПЦ)
Метин Изети (ИВЗ)
Дон Мато Јаковиќ (КЦ)
Милица Попризова (ЕМЦ)
Ави М. Козма (ЕЗРМ)
Александар Кржаловски (МЦМС)

Извршен директор

Сашо Клековски

Одговорен уредник

Исмаил Бардхи

Превод

Урим Пошка

Лектор и коректор

Даниел Медароски

Дизајн и подготовка

Зип Зап, Скопје

Печати

Борографија, Скопје

Тираж: 500 примероци**Адреса на издавачот**

Македонски центар за меѓународна соработка
“Никола Паранунов” б.б., п. фах 55
1060 Скопје, Република Македонија
e-mail: mcms@mcms.org.mk

Ставовите изнесени во оваа публикација ги претставуваат погледите на авторот и не ги отсликуваат ставовите на МЦМС.

Издавањето е овозможено со финансиска поддршка од данската и од норвешката влада, во соработка со Данската црковна помош (ДЦА) и Норвешката црковна помош (НЦА).

CIP - Каталогизација во публикација

Национална и универзитетска библиотека “Св. Климент Охридски”, Скопје

297.116

Ел – Фаруки, Исмаил Раџи

Исламот и другите вери / Исмаил Раџи ел-Фаруки ; (превод Урим Пошка). – Скопје : Македонски центар за меѓународна соработка (МЦМС), 2006. – 289 стр. ; 21 см

Превод на делото: Islam and the other faiths. – Фусноти кон текстот

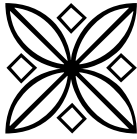
ISBN 9989-102-27-9

а) Ислам – Религиска толеранција
COBISS.MK-ID 65599754

ИСЛАМОТ И ДРУГИТЕ ВЕРИ

Исмаил Раџи ел-Фаруки

Уредник
Исмаил Бардхи



СОДРЖИНА

Предговор I	9
Предговор II	11
Вовед	15
Признанија	28
ДЕЛ I	
Глава прва	30
Суштината на религиозното искуство во исламот	30
I	36
II	43
III	15
Глава втора	45
Божествената Трансцендентност и нејзиното изразување	45
Генезата и раниот развој на идејата за божествената трансцендентност	45
Божествената трансцендентност во предисламската ера	49
Месопотамија и Арабија	49
Хебреите и нивните потомци	50
Христијаните	52
1. Еврејскиот извор	52
2. Гностичкиот извор	56
3. Изворот од религиите на таинственото	58
Божествената трансценденција во исламот	64
Човековата способност за разбирање	64
Човечкиот капацитет за погрешно разбирање	67
Изразувањето на божествената трансценденција во визуелната уметност	70
Изразувањето на трансцендентното во убавата книжевност	74
Заштитивањето на објавата во убавата книжевност од менливиот јазик и култура	78
Глава трета	81
Улогата на исламот во глобалната меѓурелигиска зависност	81
I. Идејниот однос	82
A. Јудаизмот и христијанството	83
B. Другите религии	86
B. Односот на исламот кон сите човечки ?berhaupt	89
II. Практичниот однос	93
A. Еврејскиот уммет	93
B. Христијанскиот уммет	95
B. Уммет(ите) на другите религии	96
III. Заклучок: Придонесот на исламот за глобалната религиска меѓузависност	98
Дискусија	99
Глава трета	109
Споредување на исламскиот и христијанскиот пристап кон хебрејското Свето писмо	109
I	109
II	112

III	117
IV	121
ДЕЛ 2	
Глава петта	124
Исламот и другите вери	124
I. Потребата на светот за хумана универзалност	124
II. Лекцијата на исламот	125
A. Суштината	125
B. Импликациите за другите вери	127
Г. Историјата	139
III. Основите за меѓурелигиска соработка: исламскиот хуманизам	143
Глава шестта	147
Историја на религиите: Нејзината природа и важноста за христијанското образование и муслиманско-христијанскиот дијалог	147
I. Природата на Историјата на религиите	147
1. Репортажата или собирањето на податоците	147
i. Случајот на исламот	151
ii. Случајот на Јудаизмот	151
iii. Случајот на христијанството	153
2. Изградбата на значенските целини или систематизација на податоците	153
3. Просудувањето или проценувањето на значенските целини	157
A. Неопходноста од просудување	157
B. Пожелноста на просудувањето	160
B. Можноста за просудување	161
II. Значењето на историјата на религиите за христијанското образование	166
III. Значењето на историјата на религиите за христијанско-муслиманскиот дијалог	171
Како одговор на д-р ел-Фаруки	176
Глава седма	184
Заедничките основи помеѓу двете религии во поглед на убедувањата и точките на согласување во сферите на животот	184
I. Полињата за здружено настојување	190
1. Во сферата на христијанското сознание	190
2. Во сферата на муслиманската свест	193
3. Во сферата на јавните човечки работи	196
Глава осма	206
Исламот и христијанството: жолчна критика (филипика) или дијалог	206
Резиме	206
Сегашниот проблем	210
Методологијата на дијалогот	214
Темите за дијалог	219
Дијалектиката на темите со фигурирациите	221
A. Модерниот човек и состојбата на невиност	221
B. Опредувањето како изјаснување или чинење добро	224
B. Избавувањето како онтичко fait accompli	226
Изгледите	228
A. Католичката црква	229
B. Протестантите	230
Глава деветта	235
Правата на немуслиманите под исламот: општествени и културни аспекти	235
Вовед	235
Универзалистичките религии	236
Етничките религии	237
Ставот на исламот	237

Поканата до неверникот за споделување во суммум бонум	240
Слободата да се верува или да не се верува	241
Правото на немуслиманот да биде убеден	241
Правото да се биде неуведен	242
Правото за убедување на другите	243
Слободата да се биде различен	244
Правото за сопствено продолжување на родот	246
Правото за работа	247
Правото на уживање и убавина	247
Заклучок	248

ДЕЛ 3

Глава десетта

За природата на исламското да'ве

I. Методологијата на да'вата	252
А. Да'вата не е присилна	252
Б. Да'вата не е психотропски поттик	254
В. Да'вата е насочена како кон муслиманите, така и кон немуслиманите	254
Г. Да'вата е рационално умствување	255
Д. Да'вата е рационално нужна	256
Ѓ. Да'вата е анамнеза	256
Е. Да'вата е екуменска пар еџелланце	257
II. Содржината на да'вата	258

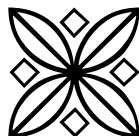
Глава единаесетта

Да'вата на запад: ветување и испит

I. Чудото на ширењето на исламот	262
II. Духовниот банкрот на Западот	263
А. Во сферата на знаењето за човекот и природата	263
Б. Во сферата на религијата	265
III. Позитивната привлечност на исламот	266
IV. Муслиманската Хиџра или емигрирање	269
А. Новите мухаџируни (емигранти)	269
Б. Неисламскиот менталитет на емигрант	271
В. Страшната цена на емиграцијата	272
Г. Изгубено–најдените мухаџируни: афроамериканците	274
V. Мухаџирот како инструмент на да'вата	276
А. Мухаџировото будење низ оган	276
Б. Да'вата: Единствено оправдување за Хиџрата	279
VI. Да'вата и светскиот поредок	282

Речник

285



ПРЕДГОВОР I

Почитувани читатели,

Збирката трудови „Исламот и другите вери“ од Исмаил Раџи ел – Фаруки е издание овозможено со програмата Меѓурелигиска соработка во Македонија (МСМ), во рамките на проектот Компаративни преводи. Издавањето на оваа публикација има за цел да ја подобри информираноста помеѓу верските заедници и религиозните групи во Македонија, како меѓу нив самите, така и кај пошироката јавност.

Самата програма, а и конкретното издание, е резултат на интензивната и добра соработка помеѓу црквите и верските заедници во Македонија, особено членките на Управувачката група и на Издавачкиот совет на програмата: Македонската православна црква, Исламската верска заедница, Католичката црква, Евангелско–методистичката црква и Еврејската заедница. Тие го истакнаа изданието на Исмаил Раџи ел – Фаруки, како значајно за теологијата, но и како чекор кон подобро меѓусебно запознавање, соработка и почитување.

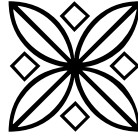
„Исламот и другите вери“ е дводецениска збирка на трудови на Ел Ѓ Фаруки во којашто е отсликан интересот, напорите и настојувањата на авторот да го доближи меѓуверскиот дијалог до пошироката јавност. Збирката содржи вкупно единаесет есеи, кои директно се занимаваат со другите вери, а особено со христијанството и со јудаизмот. Есеите ја покажуваат посветеноста на авторот на научниот живот и на меѓурелигискиот дијалог.

Истакнатите ставови во збирката трудови „Исламот и другите вери“ се поглед на авторот од перспектива на исламот кон другите религии, а нашата намера со издавањето на оваа публикација е да се придонесе во отворањето на просторот за дијалог и согледувањето на сличностите и разликите меѓу религиите.

Издавањето е овозможено со финансиска поддршка од данската и од норвешката влада, во соработка со Данската црковна помош (ДЦА) и со Норвешката црковна помош (НЦА).

На крајот би сакал да им се заблагодарам на сите учесници во подготовката на ова издание, кои со својот придонес го овозможиле неговото публикување.

Сашо Клековски
Извршен директор



ПРЕДГОВОР II

*Постоеше еден период во мојот живот... кога сè што ме интересираше беше да си докажам себеси дека можам да го здобијам моето физичко и интелектуално постоење од Западот. Но, кога се здобив со тоа, истото стана безначајно. Се запрашав: Кој сум јас? Палестинец, филозоф, либерален хуманист? Одговорот беше: Јас сум муслиман!**

На 27 мај 1986 година муслиманскиот свет и академската заедница загубија еден од најенергичните, најангажирани и најактивни колеги – Исмаил Раџи ел–Фаруки. Издавањето на *Исламот и другите вери* е соодветен повод за сеќавање и величање на муслиманскиот пионер на дваесеттиот век.

Во последните децении светот на исламот имал голем број истакнати интелектуалци кои, комбинирајќи го најдоброто образование во западните универзитети со нивното исламско наследство, настојуваа да ѝ го објаснат исламот на немуслиманската јавност, како и да придонесат за современото толкување и разбирање на исламот меѓу муслиманите. Растечките муслимански заедници во Европа и во Америка оваа задача ја направија уште позначајна. Исмаил Раџи ел–Фаруки навистина беше пионер, еден од неколкуте избрани кои го отворија патот за сегашната и за идните генерации.

За ел–Фаруки исламот беше една сеопфатна идеологија, примарен идентитет на една светски раширена заедница на верници и упатувачки принцип за општеството и културата. Овој период, овој целосен исламски поглед на светот, беше олицетворен во еден живот и кариера во коишто тој пишуваше мошне опширно, предаваше и се советуваше со исламските движења и националните влади и ги организираше муслиманите како во Америка, така и на меѓународен план.

* M. Tariq Quraishi, *Ismail al-Faruqi: An Enduring Legacy* (Плејнфилд, Индијана: The Muslims Students Association, 1987), стр. 9.

Ел-Фаруки кој светот го гледаше низ призмата на сопствената исламска вера и решителност се фокусира на прашањата на идентитетот, историјата, верата, културата, општествените норми на однесување и меѓународните односи. Какви и да беа националните и културните разлики низ муслиманскиот свет, неговата анализа на силите и слабостите (минати, сегашни и идни) на муслиманските општества почнуваа со исламот – неговата присутност во општеството и неговата неопходна улога во развојот, прашањата на идентитетот, автентичноста, акултуризацијата, западниот политички и културен империјализам, меѓурелигиското разбирање и дијалогот – сите беа постојани теми во неговото пишување.

Ел-Фаруки ефективно ги премости двата света на исламот и западот. По комплетирањето на студиите по западна филозофија, тој ја напушти Америка и замина за Каиро каде, од 1954 до 1958 година, се задлабочи во проучувањето на исламот во Универзитетот ел-Азхар. По враќањето во Северна Америка, тој стана вонреден професор по Исламски студии на Институтот за исламски студии (Institute of Islamic Studies) и соработник на Богословскиот факултет (Faculty of Divinity) при Универзитетот Мек Гил (McGill University) од 1959 до 1961 година, каде што ги проучуваше христијанството и јудаизмот. Својата професионална кариера ја започна како професор по Исламски студии во Централниот институт за исламски истражувања (Central Institute for Islamic Research) во Карачи, 1961–1963 г., по што продолжи една година како вонреден професор по Историја на религиите во Универзитетот во Чикаго (University of Chicago) (1964). Тој му се приклучи на наставничкиот кадар на Универзитетот Сиракуза (Syracuse University) и во 1968 г. стана професор по Исламски студии и Историја на религиите на Универзитетот Темпл (Temple University), место на коешто остана до неговата смрт во 1986 година.

Во текот на професионалниот живот, кој опфаќа скоро триесет години, Исмаил ел-Фаруки беше автор, уредник или преведувач на 25 книги, издаде повеќе од 100 статии, беше вонреден професор на повеќе од 23 универзитети во Африка, во Европа и на Средниот Исток, во Јужна и Југоисточна Азија, и членуваше во издавачките одбори на седум големи списанија. Работејќи на утврдувањето на програмите по исламски студии, привлекувањето и обуката на муслиманските студенти, како и за организирање на муслиманските стручњаци, тој исто така го основа и претседаваше со Управниот комитет за исламски студии (Islamic Studies Steering Committee) на Американската академија за религија (American Academy of Religion), должност со којашто продолжи низ текот на годините.

Значаен дел од животот на Исмаил ел-Фаруки помина во неуморните напори, како на национално, така и на меѓународно ниво, за подобро разбирање помеѓу христијаните и муслиманите. Тој ова го стори со својата ученост и учеството во екуменскиот дијалог. Неговото искуство на Институтот за исламски студии при Универзитетот Мек Гил резултира со неговото значајно дело *“Христијанската етика” (Christian Ethics)*. Како една муслиманска студија на христијанството, тоа беше еден амбициозен двогодишен проект за чие време тој нашироко ја проучи христијанската мисла и христијанската теологија и имаше можност да влезе во опширен разговор и дебати со колегите, како Вилфред Кантвел Смит (Wilfred Cantwell Smith), тогашен директор на институтот, Чарлс Адамс (Charles Adams) и Стенли Брјас Фрост

(Stanley Brice Frost), тогашен декан на Богословскиот факултет. *Христијанската етика* беше една вежба којашто го проби мразот – анализа на модерно образуван муслиман за христијанството. Ел–Фаруки ја комбинираше ширината на духот на своето образование со неуморната енергија, лакомот интелект и јазичните вештини. Иако можеби некој сака да расправа околу неговите толкувања и заклучоци, тој не може да се обвини ниту дека не си ја завршил задачата ниту пак за неговата искреност.

Од издавањето на *Христијанската етика* во 1967 г. до неговата смрт, тој беше водечка сила во дијалогот на исламот со другите светски религии. Како што покажува и збирката на трудови *Исламот и другите вери*, интересот на ел–Фаруки и неговото вклучување во меѓурелигискиот дијалог ќе продолжи сè до крајот на неговиот живот. Исмаил ел–Фаруки беше главен глас и сериозен учесник на полето на компаративните религии и екуменизмот којшто излегуваа на површината. Тој беше еден учен човек кој го покажуваше своето знаење за светите писма и учената традиција на “другиот”. Патувајќи низ светот во негово својство на исламски академски образован човек–активист, тој исто така беше и активен учесник во меѓународните екуменски средби. Како водечки муслимански гласноговорник за исламот, ел–Фаруки стана еден од грстот муслимански академски образовани луѓе познати и почитувани во западните академски и екуменски кругови. Неговите текст–ови, говори, учеството и водечката улога во меѓурелигиските средби и организации спонзорирани од Светскиот совет на црквите (World Council of Churches), од Националниот совет на црквите (National Council of Churches), од Ватикан и од Меѓурелигискиот мировен колоквиум (Inter-Religious Peace Colloquium), чиј потпретседател беше од 1977 до 1982 година, го направија еден од најзабележителните и најистакнати муслимански придонесувачи за дијалогот на светските религии. Во неговите пишувања, тој ги постави начелата и основите за муслиманското учество во меѓурелигискиот дијалог и општественото дејствување. Како и на многу други полиња, ел–Фаруки им служеше како пример на другите муслимански образовани академици за значењето на сериозното студирање на другите вери. Оваа верба беше институционализирана на Универзитетот Темпл, каде што ел–Фаруки инсистираше муслиманските студенти сериозно да ги проучат другите вери и дисертациите да ги подготвуваат во компаративните религии.

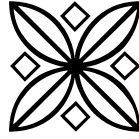
Во мугрите на 21. век, односот на исламот кон другите вери никогаш не бил позначаен. Глобализацијата и значајното присуство и силата на исламот во муслиманскиот свет и на Западот, цивилизацискиот дијалог го прават нужен. Исмаил ел–Фаруки претставува модел на кого треба да се угледа. Иако можеби некој може да не се согласува со неговите анализи и заклучоци, ел–Фаруки беше образован академец кој го заслужи своето право да учествува во еден меѓуцивилизациски дијалог. Тој ги познаваше изворите на западната култура и мисла и можеше да дебатира и дискутира за нив на исто ниво со сите други.

Исмаил ел–Фаруки беше неуморен научник–активист, работеше на сите фронтови, како дома, така и на меѓународно ниво. Како негов поранешен студент и прв докторант, ја имав привилегијата да студирам со него и да ги познавам Исмаил и Ламја ел–Фаруки како лично, така и професионално. Тој зеде еден колеблив дипломиран студент и со силата на неговата личност и академските вештини направи ‘да заживее’ исламот како вера и

цивилизација во едно време кога постоеше малку интересирање за исламот или студии на исламот на американските универзитети. Од друга страна, тој беше креативен, имагинативен, предизвикувачки, провокативен, шармантен и, секако, решителен. Исламот и учењето за исламот ја олицетворија неговата вера, професија и струка. На крајот, без разлика колку е тешко накратко да се прикаже или вреднува неговиот живот, а имајќи ја предвид неговата верба дека муслиман е оној чија покорност е животната борба за разбирање или остварување на Божјата волја, слободно може да се каже дека Исмаил ел-Фаруки навистина беше еден *муџахид*.

Вашингтон ДЦ
23 февруари 1998

Џон Л. Еспозито (John L. Esposito)
Професор по Религија и меѓународни односи
Директор на Центарот за
муслиманско-христијанско разбирање,
Универзитет Џорџтаун



В О В Е Д

Исмаил Раџи ел-Фаруки влезе во еден свој интелектуален свет. Окован од околностите, тој се бореше исправно да ги докаже своите идеи. Тој го следеше мислењето дека да не се кажат јасно работите значи воопшто да не се кажат. Со завршено академско образование, тој се обиде да ги докаже или да ги побие оние прашања коишто имаа тежина за неговото време, особено оние во врска со религиозната мисла. Исламот одигра пресудна улога во животот на ел-Фаруки, а особено во неговите подоцнежни години. Тој на нештата гледаше од исламска перспектива. Овој важен момент му го признаваа и другите, а како одговор на едно писмо од професорот Х.А.Р. Гиб (H.A.R. Gibb), тој напиша: “Ве држам за збор оти верувате дека сум искрено загрижен за исламот како начин на живот и вашата критика ја сметам како намера за поддржување – и во случај на потреба и за коригирање и надолжување на оваа искрена загриженост”.¹ Оваа искрена загриженост беше мотивирачки фактор низ целиот живот на ел-Фаруки, а со тоа и една голема грижа за неговата академска мисија.

Ел-Фаруки е роден во Џафа (Jafa), Палестина, на 1 јануари 1921 год. Неговиот татко, Абд ел-Худа ел-Фаруки, беше судија и добро позната фигура во Палестина. Така, ел-Фаруки растеше во едно просперитетно и учено семејство со образование и семејна основа коишто му даваа доверба и смелост да одигра истакната улога во неговата земја. По дипломирањето на Американскиот универзитет во Бејрут во 1941 г., тој се врати дома и стана гувернер на околицата на Галилеја во Владата на Палестина. Сепак, во 1948 г. делењето на Палестина од него и од неговото семејство направи бегалци. Ова искуство несомнено остави длабока лузна врз него, а сигурно и влијаеше врз идниот правец на неговата мисла. Подоцнежните негови пишувања ја рефлектираат оваа напнатост, бидејќи тој никогаш не ја загуби својата верност кон Палестина, кон земјата или народот, па така и кон нејзината историја и култура. Ел-Фаруки од Палестина замина за Соединетите Американски Држави. Таму се здоби со две магистерски звања по филозофија на универзитетите Индијана (Indiana) и Харвард (Harward), а во 1952 г.

¹ Писмото на ел-Фаруки датирано од 14 ноември 1963 г.

ја доврши докторатурата “За оправдување на доброто: Метафизиката и епистемиологијата на вредноста” (“On Justifying the Good: Metaphysics and Epistemology of Value”). Во неговото истражување на исламското наследство тој од 1954 до 1958 г. студираше на Универзитетот ел–Азхар. Една година подоцна, по покана на професорот Кантвел Смит, тој пристапи кон Богословскиот факултет при Универзитетот Мек Гил, во Монреал, каде студираше јудаизам и христијанство.

Во продолжение ќе издвоиме некои од согледувањата и пристапите на ел–Фаруки кон разбирањето на другите вери, иако не ќе биде возможно да се направи сеопфатно покривање на истите. Ќе започнаме од онаму од каде што ел–Фаруки го започна своето истражување на предабрахамската (Авраамската) вера во регионот, т.е. религиите на цивилизациите на Месопотамија и на Египет. Ел–Фаруки во неговите текстови нашироко дискутира за регионот и за луѓето или народите кои живееле во него, како позадина за проучувањето на јудаизмот и христијанството, кои одиграа клучна улога во рedefинирањето на културните и општествени норми на однесувањето и каде што појавата на исламот ги наследи сите нив. Неговото внимание беше фокусирано врз регионот; како прво, поради географската, етничката и лингвистичката заедница на Блискиот Исток. Тоа што можеби е единствено во оценката на ел–Фаруки за регионот е тоа што тој неговата историја ја виде како взаемно поврзана, некаква бесконечна историја попречно пресечена во времето и религиозната култура. Второ, оваа култура и нејзината историја себеси се откриваат како страниците на една книга, а нејзината врска со Арапскиот Полуостров го разоткрива вечниот морал и духовното влијание како недопрени од персиските елементи на месопотамските верувања, особено на нивните есхатолошки и месијански верувања. Арапите ги отфрлија таквите верувања и ова, аргументира ел–Фаруки, е причината зошто Абрахам (Аврам), кого тој го нарекува месопотамскиот Анонит од Ур², наоѓа духовни врски и утеха меѓу нив. Абрахамовите верувања и практики не само што го поврзуваат него духовно со монотеистичките корени, туку се истовремено и самата причина зошто тој беше принуден да ја напушти својата земја. Неговите верувања од него направија еден прогонет човек во сопствената заедница, како физички, така и општествено. Тој беше прогонет човек во Ур, главен град на Месопотамија 26–24 г. п.н.е., град кого го напушти тој со цел да ја следи својата вера. Очигледниот правец што можеше да го следи тој оттаму беше кон Арапскиот Полуостров и тој го стори тоа заедно со Хаџер.

Месопотамците користеа различни имиња за нивните божества. Некои се развија од космичките карактеристики како нивните божества за небото, ветриштата, ридовите и свежите води, и друга, можеби секундарна листа, којашто пропишуваше називи за месечината, сонцето и ѕвездите. Ан или Анум беше бог на небесата и татко на сите богови. Дождот се сметаше за негово семе, кое ја оплодуваше почвата на земјата и произведуваше вегетација. Енлил беше бог на ветриштата и бурите, додека Еаки беше бог на подземната свежа вода. Но над сè, на Мардук, градскиот бог на Вавилон, му се припишуваше врховната моќ; тој беше именуван за постојан крал на боговите. Анализата на ел–Фаруки е интересна. Во неговото опишување на

² I.R. al-Faruqi и L.L. al-Faruki, *The Cultural Atlas of Islam* (Њујорк: Macmillan, 1986), стр. 50

истакнатите карактеристики на религиозната култура на овие луѓе од Блискиот Исток и неговата концепција на нивните односи со Бога, тој аргументира дека тие се гледаа себеси како слуги на трансцендентното божество. Уште повеќе, иако Месопотамците имаа различни божества, и тие се сметаа за слуги. Тој открива дека тие никогаш ниеден феномен или елемент од природата не му го препишуваа целосно некому од нив, ниту пак исцрпно на Бога со кого ги поврзуваа другите. Според мислењето на ел-Фаруки, “поврзувањето секогаш беше функционално”, случајно, но не целосно. Затоа, тие не беа *мушрикун* (многубошци). Тука некој може да најде на потешкотија од прекумерната анализа на ел-Фаруки, а сепак да биде испреплетен од неговите имагинативни идеи.

Ослободувајќи ги месопотамците од товарот на *ширкот*, ел-Фаруки го споредува нивното гледиште на Бога со египетската сфаќање на Бога. Тој открива дека Египќаните “го сфаќаа божественото присуство *непосредно* од природата”, Месопотамците го *изведуваа* божественото присуство “*непосредно* од природата”. Тој во египетското сфаќање на Бога забележа *во* и *на* природата, додека пак месопотамскиот бог беше *во*, но “никогаш еднаков на или преуредлив со неа”.³ Изгледа дека ел-Фаруки ја подготвува неговата основа за арабизмот, како во географска, така и во духовна смисла, како последица на неговата долга и ревносна расправа за *Урубе*. Кога веќе ги помири и, потоа, ги воспостави Месопотамците како монотеистички склони, вистинската реализација на монотеизмот беше “повторно откриена” и “рефирмирана” кога исламот ги наследил нив. Тој го откри ова историски грубо наследство ископано под чакалот на системите на верувања на Грците и/или Римјаните и нивните “сакраментални” верзии на религијата. Кога веќе еднаш монотеистичката структура се востанови во Арапскиот Полуостров, неговата теорија *Урубе* го изнаоѓа својот пат и влегува во регионите на Блискиот Исток и античкиот месопотамски појас. Ел-Фаруки арапите и регионите коишто ги населуваат тие ги портретира како повторно соединети со “Семитската цивилизација”.

Додека работеше на Универзитетот Мек Гил, ел-Фаруки беше преокупиран со специфичната шема на *Урубе* или арабизмот. Неговата предрасуда за *Урубе* извираше од неговата опсесија со нејзините три етапи. Постои контраст, на пример, во концептот на ел-Фаруки за арабизмот во споредба со западното разбирање на национализмот којшто опфати толку многу од арапскиот свет, особено во текот на неговиот живот. Ел-Фаруки арапскиот национализам го опишува како продукт на последните двесте години на западниот политички живот, додека арабизмот, за него, напротив е стар илјадници години. Раните текстови на ел-Фаруки ставаат голем нагласок врз дефинирањето на *Урубе* во ограничена смисла, но понатаму, во подоцнежните текстови, тој го објаснува поширокиот термин *Урубе*, кому му припишува поголем дел од светот и во што наоѓа еден степен на арапство, “и покрај тоа што не припаѓале на арапското говорно подрачје”. Тој арабизмот го опиша како “Арапска струја”, каде што *арапството*, всушност, “ја оживува таа струја и ѝ дава инерција” и ги обезбедува нив со “нивниот јазик, култура и религија”. Ова, верува тој, арапите го примиле во четири последователни

³ I.R. al-Faruqi, “Divine Transcendence and its Expression”, во Henry O. Thompson (уредник), *The Global Congress of the World's Religions*, трудови од конференцијата 1980–82, (Вашингтон, ДЦ: The Global Congress of the World's Religions, Inc., 1982) стр. 267–316.

бранови, кои тој ги идентификува како “муслиманите во седмиот век од н.е., и Арамејците во петнаесеттиот век п.н.е.; како Аморитите во вториот и во третиот, и како Акадијците во четвртиот и во петтиот милениум п.н.е”. Низ овие настани ел–Фаруки наоѓа “нешто што бесконечно и непроменливо арапско истрајало низ историјата и со тоа арапската суштина му дала идентитет на арапската струја и континуитет кон настаните коишто ја карактеризираат неговата историја.”⁴

Ел–Фаруки дискутира за неговиот арабизам во однос на трите монотеистички религии со средноисточен фокус. Тој неговите аргументирања ги проширува над географските региони и абрахамските религии, но малку се знае во историска смисла. Тој својата теорија на прогресија ја започнува со јудаизмот. Јудаистичкиот период, нагласува тој, започнува со Абрахам. Тој исто така прави разлика помеѓу “хебрејската” религија и “јудаизмот”. Едната е “предисходски” јудаизам, а другата “постисходски” хебрејски ритуал. Постисходскиот, истакнува тој, го лишува пророчкиот развој од неговиот континуитет. Тој за ова немање континуитет на пророчката традиција ја обвинува претераната исклучивост. Рабинската традиција, сугерира ел–Фаруки, е одговорна за излетување на јудаизмот од пророчката традиција на религијата како замена за водењето на еврејскиот народ кон исклучивост на народот и земјата. Тој понатаму расправа дека еврејската теорија за избор е етички неодржлива.

Сепак, ел–Фарукиевниот концепт на Урубe и неговата широка употреба наиде и на свои критичари. Стенли Фрост, тогашен декан на Богословскиот факултет при Универзитетот Мек Гил, ги изрази своите забелешки, велјќи: “Со какво право земате дел од целината (претпоставувајќи дека сте ја поткрепиле вашата теза дека постои една таква идентификувачка струја) и го чините него одреден, составен елемент? Со други зборови, зар ‘арап’ во најдобар случај не е само еден елемент, и ако треба да се најде некој содржински збор, зар тоа не треба да биде зборот (и идејата) ‘семитски’? Да се каже ‘арапска струја на битието’ го оспорува целиот концепт”. Ова го допре академскиот нерв на ел–Фаруки, како и неговиот арапски идентитет. Затоа, тука би сакале да го цитираме, во еден дел, неговиот одговор за семитското и арапското тврдење, кого Стенли Фрост го идентификува толку срцепарателно:

“Јас оваа единствена свесност за трансцендентноста ја нарекувам арапска, наместо семитска, бидејќи ‘арап’ не е име на еден елемент во струјата, на ‘еден меѓу многуте’. Јудаизмот, на пример, е еврејски бидејќи е религија на евреите кои беа жители на Јудеја. Но исто така е и арапски бидејќи географски, етнички, лингвистички и идеолошки, евреите кои ја населувале Јудеја беа едно со арапите. Евреите беа еден елемент меѓу другите елементи како Феникијците, Анаанитите, античките Ма’инити и др. Но сите тие биле арапи. Вистина е дека арапите во моја смисла се семити, но оваа сеопфатна смисла на “семит” е релативно модеран – претпоставувам западен концепт. Се сомневам дека кој било семитски народ себеси си го претставил сопствениот идентитет како ‘семитски’. Може да прашате, но дали некој од тие народи се претставувал себеси како арап? Одговорот е да, ‘арапите’ (во помала смисла на полуостровските арапи) секогаш го правеле тоа.

⁴ I.R. al-Faruqi, *Urubah and Religion* (Amsterdam: Djambatan, 1962), стр. 2–3.

И бидејќи тие се извор на сите тие други народи, тие легитимно можат нивното име да му го дадат на целината. Јас не знам за некој географски, етнички, лингвистички или идеолошки доказ којшто ги поврзува семитските народи, вклучително и арапите, со Канаан, или со Феникија, или со Вавилон, или со Јудеја, до таа мера да може да си даде за право арапската струја на битие всушност да е канаанска, феникииска, вавилонска или еврејска струја на битието. Само концептот “семит” си дало себеси такво право, но и тоа го направило врз основа на силата на модерното растегнување на неговото обележување од страна на западните научници. Кога можел еден западен научник во 19–тиот век да го земе концептот (виз. `семитски`) од еврејската традиција и да му ја даде оваа сеопфатлива смисла, зошто јас не би можел да го земам концептот “арап” којшто е многу повеќе од само концепт и во 20–тиот век да му го вратам сеопфатното значење коешто и му припаѓа?”⁵

Ел–Фаруки беше толку обземен од новотијата којашто ја беше открил, како и од моќта на неговата нова идеја за Урубe, што малку се грижеше да се отргне од заклучоците кои ги вадеше од неа. Тој продолжува со фокусирање врз вториот момент од арапската свесност. Логичка последица за ел–Фаруки беше да го поврзе ова со христијанството. Во рамките на “обземачкото племенство на евреите” и хроничното продирање на евреите во арапската струја, тој го откри христијанството како вториот момент на арапската свесност. Исусовата порака беше решение за еврејскиот проблем. Исус беше евреин и, како таков, тој беше свесен за нивниот дух и нивните влијанија. Евреите во Исуса видоа човек со мисија, а мисијата започна со сопствениот народ. Евреите, аргументира ел–Фаруки, сознаа дека нивниот Создател ќе ја избрише нивната исклучителност во сферата на нивниот дух и етика, всушност низ целиот нивни систем. Затоа, укажува ел–Фаруки, тие “одлучија да му стават крај на Исусовиот живот и дејствување” со цел да ги зачуваат, според нивното мислење, повисоките интереси на тој систем и дух. Исус и неговата порака беа заинтересирани за човештвото, а Исус беше заинтересиран за евреите бидејќи тие беа дел од тоа човештво, “и до таа мера што тој беше роден и живееше меѓу нив и го зборуваше нивниот јазик”. Исус проповедаше лојалност кон Бога и дека Бог, над сè, треба да биде критериум за сите мерила. Исус не беше против евреите *per se*, туку јасно против нивното тврдење дека тие, меѓу сите народи, се божјите избрани чеда. Пораката да се сака ближниот од евреите се сметаше за богохулие. Љубовта кон Бога за нив беше љубов кон Богот на Израел. Еврејската љубов кон законот се гледаше како одбрана против растечката популарност на Исусовата порака. Исусовите учења ги потсетуваа нив на нивните слабости. Исусовото критикување на еврејската заедница од неговото време беше директна и остра, но над сè, историјатот на концептот за “Царството Божје”, која со сите намери и цели беше историја на еврејскиот народ, смело беше спротивставена. Тогаш, учењата на Исус ги предизвикаа суштинските концепти и верувања на еврејската мисла. Поимот дека “едно царство коешто постои никаде и секаде, во смисла дека не е поврзано со ниеден простор, но дека може да постои таму каде што можат да се најдат неговите членови, љубени поединци”, беше, смета ел–Фаруки, неприфатливо за евреите. Во оваа предизвикувачка точка во историјата, креа–

⁵ Писмо датирано од 9.12.1961 г. до Стенли Фрост, декан на Богословскиот факултет, Универзитет Мек Гил.

тивниот и реформирачки момент на настаните полека, но сигурно се хеленизира.

Со христијанството ел-Фаруки откри дека елементите од учењата на Исус веќе беа присутни во јудеистичката традиција, а особено во ханифизмот. Ханифизмот, за ел-Фаруки, “ја соединува секоја благородна мисла во Стариот завет... од каде што извира христијанството, религијата на душата и внатрешната етика *par excellence*”. Суштината на христијанството, за ел-Фаруки, се наоѓа “во Амос, Еремија, дури пред Исходот”. Дали ова специфично откритие е исправно или не, е помалку значајно за нас од она што го гледа тој како заплетканост на христијанството во историјата на евреите што произвело посебен поим за списението коешто самиот тој изгледа дека го прочистува како давање на “чисто етичко”, “девствено раѓање” на самото христијанство. Ел-Фаруки изгледа дека себеси се гледа како оној што го расплеткал концептот на посесивен Господ и, при тоа, повторно го воспоставил Исусовото тврдење за универзализмот на религијата, што беше во директна спротивност со еврејските поими на етноцентризмот.

Терминот “ханифизам” мошне често се споменува во текстовите на ел-Фаруки, а овој концепт на ханифизмот игра суштинска улога во неговото експозе на религиската историја на регионот. Оттаму не би било несоодветно тука да видиме што мисли тој со ова. Тој *ханифите*, кои се придржуваа кон абрахамската традиција меѓу арапите, ги опишува како јасно различни, но сепак присутни во скоро сите племиња во Арабија. Нивното спротивставување на *ширкот*, нивното одбивање да учествуваат во паганските обреди, нивната љубов кон знаењето и нивното држење како етички различни, стана знак на распознавање за *ханиф(ите)*. Бидејќи нивните верувања и практики во секојдневниот живот беа поблиски до еврејските практики, и покрај нивните јазични разлики, тие вообразено биле нарекувани *хампари* на арамејски, што значи “одвоени”. Оттука, тие биле некако запоставени и им била придавана помала важност во општеството. Мошне често тие морале да бараат прибежиште меѓу пустинските племиња, а според ел-Фаруки ова, од друга страна, помогнало во понатамошното зачувување на идентитетот и чистотата на *ханиф(ите)*. Тој сугерира дека пред појавата на Божјиот Пратеник Мухаммед (Божјиот мир и благослов нека се над него), биле направени три обиди за повторно воспоставување на абрахамскиот монотеизам меѓу племињата во Арапскиот Полуостров, и тоа последователно од Божјите пратеници Худ, Салих и Шуајб во Хадремевт и Хиџаз. Сите доживеале неуспех, бидејќи луѓето одбиле да ги прифатат овие пратеници и наместо тоа истрајале арапскиот *ширк* и асоцијативизмот.

Ел-Фаруки сугерира дека разните фази на Објавата се однесуваат на етапите на прогресијата на *Урубe*. Тој јудаизмот го гледа како прв момент на арапската свесност, христијанството како втор, а современата фаза како продолжување на *Урубe* и на исламот. Но дали тој очекува уште некоја фаза, било сега или во иднината? Да, и ел-Фаруки оваа фаза ја опишува според исламското тврдење – една нова фаза на исламската свесност. Барањето за каква било нова вредност треба да биде непозната но, во врска со исламот, ел-Фаруки осознава дека не е така поради тоа што “ниедна вредност не може да биде нова за исламот како таков, бидејќи ова е колективен назив за сите вредности”. За ел-Фаруки “исламството на вредноста не е ништо повеќе отколку негова вредност”, и ако во *Урубe* би се “откриле нови

вредности”, тогаш според мислењето на ел–Фаруки логички заклучок е дека “откриените вредности треба да бидат `исламски”`. Просто речено, која било “нова вредност” и нејзиниот однос со другите вредности треба да се постигне и воспостави и “мора да е во склад со наследството на Умметот”.

Ел–Фаруки не ја гледа оваа прогресија како случаен процес во механички услови. Повеќе тоа е планирано, но човечките суштества се слободни да го изберат својот пат и целите коишто ги измислуваат. Затоа, во концептот на ел–Фаруки за прогресијата, Божјите пратеници дејствуваат како потсетувачи, критичари и реформатори. Некој во шемата за прогресија на ел–Фаруки може да забележи некакво влијание од Ибн Хазм кој движењето на овие три религии го гледаше на сличен начин, но ел–Фаруки се одделува од таква опсервација. Мухаммед Абдух ја возобнови Ибнхазмовата теорија за прогресијата во целосно различен контекст, т.е. во контекст на науката и цивилизацијата. Тој сметаше дека прогресијата на човештвото зафаќа три етапи: “Детството, кога човекот имаше потреба од строга дисциплина како дете, Законот на Мојсије; Младоста, кога човекот се потпираше врз чувствата, Ерата на христијанството; Зрелоста, кога човекот се потпираше врз разумот и науката... Ерата на исламот”.

Сепак, дали во оваа прогресија една религиска личност позајмува од друга? Ел–Фаруки се противи на таквите погледи, а особено на тврдењата на некои западни научници дека исламот позајмувал од јудаизмот и од христијанството. Тој расправа дека простиот соживот и “идентичните религиозни личности” не значат “позајмување”. Тој нагласува дека е “недолично да се зборува за `позајмување` меѓу две движења, едно поранешно и друго – подоцнежнo, кога подоцнежното себеси се смета за продолжување и реформирање на поранешното”. Тој исто така тврди дека истите научници не говорат за христијанското “позајмување” од јудаизмот, будизмот од хиндуизмот, или протестантизмот од католицизмот. А токму така исламот се гледа себеси *vis-à-vis* јудаизмот и христијанството, имено како сосема ист идентитет, но реформиран и исчистен од акумулираните подметнувања и измени од страна на лидерите и книжниците.

При читањето на ел–Фаруки лесно може да се забележи и дека со цел да ја изгради својата теорија на прогресијата, тој треба да смисли една метода, неутрална, со која ќе ги оценува јудаизмот, христијанството и исламот. Методологијата којашто ја предложи во *Христијанската етика: Историска и систематска анализа на нејзините доминантни идеи* (“Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas”), е она што тој го нарекува Мета–религија, и тука тој расправа дека оние верници чии религии се споредуваат треба да бидат сослушани од страна на споредувачот. Потрагата по вистината во најголем дел е самоанализа на испитувањето. Тука истражувачот е повеќе од обичен гледач. На еден начин, истражувачот ја испитува активноста на сопствениот дух во неговото/нејзиното взаемно дејствување со светот околу него/неа. Според ел–Фаруковиот компаративен религиски поглед, постои потреба од однос и вреднување и тој цврсто верува дека ова ги обезбедува општите принципи коишто не се “ограничени од која било религиска традиција”, или со помош на кои која било религиска традиција може да се вреднува. Тој сугерира шест такви принципи, кои можат да се сумираат на следниов начин:

1. “Битие на две подрачја: идеалното и актуелното”, каде што “идеалното и актуелното се различни видови на битието, тие се две”. Тој елаборира од ова гледиште на етиката, аргументирајќи дека: “Фактот и вредноста се два поредока на битието. Ако ова двојство не беше вистинито, а фактот и вредноста му припаѓаа на истиот поредок на битието, би било неосновано да се суди за еден “факт” со “друг”.

2. “Идеалното битие е релевантно за актуелното битие”. Поради тоа што идеалното подрачје дејствува како принцип за класификација, на поредокот и структурата на актуелното битие, тоа обезбедува стандард за суд или оценка дали актуелното е или не е вредно”.

3. “Релевантноста на идеалното кон актуелното е заповед”. Ел-Фаруки нагласува дека “целото подрачје на идеалното битие е релевантно кон целото подрачје на актуелното битие”. Актуелното битие треба да се суди според тоа што треба да биде. Нивниот однос не се базира врз ова и другото, поточно речено нивниот однос е и/или. Со други зборови, релевантноста на “идеалното” е надмоќно, а “актуелното” треба да се труди да го постигне “идеалното”.

4. Но судејќи врз оваа основа, т.е. и/или, актуелното битие не може да стане “лошо”... “Актуелното битие како такво е добро”. “Подрачјето на актуелното”, како што го опишува ел-Фаруки, е овој-свет. Овој-свет е добар; да се влезе во него, да се биде во него како такво е вредно.

5. За да се “вреднува” светот, да се моделира светот и за да се даде правец, за да може да ја “овоплоти структурата и содржината на идеалното, остварувањето на вреднувањето мора да биде возможно”. Затоа... “Актуелното битие е прилагодливо”. Тој вели дека човекот може и му дава нов правец на случајното, туркањето напред на реалноста, со цел да стане нешто друго, нешто поинакво од она што инаку би бил тој”.

6. “Совршенството на космосот е само човечко бreme.” Тој истакнува дека важноста на човекот е дека тој е единственото суштество кое го држи клучот кон “влезот на вреднувачкиот идеал во актуелниот”. Тој вели: “Човекот е мост врз кого треба да поминат вредностите ако сакаат да влезат во реалното. Тој стои на крстопатите на двете подрачја на битието, учествувајќи во двете и бивајќи восприемлив за двете”⁶.

Во очите на критичарите ел-Фаруки се бори да го убеди читателот. Не само во она што го предлага тој како Мета-религија во воведното поглавје на *Христијанската етика*, туку ве целосната негова критичка претпоставка за самата *Христијанска етика*. На 9 декември 1961 г. тој му пишува на Стенли Фостер:

“Вие може да не се согласите со мене дека ова е одење предалеку со расправата за анализата на христијанската етика. Мојата одбрана е дека немам друг потпирач од кого би можел да ја насочам мојата критика. Да беше мојот потпирач внатрешен за христијанството, мојата критика би била само уште една обична христијанска расправа. Ако, од друга страна, би бил над-

⁶ Ataulh Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century* (Бејзингсток, ВБ: Macmillan, 1997), стр. 88–9.

ворешен за христијанството, мојата критика би била или копија на критиката на Ибн Хазм или на други муслимани од средниот век, или на Карл Маркс или на некои други западни атеисти. Мојата стратегија беше да избирам потпирач кој иако надворешен за христијанството (како верување), сепак би бил внатрешен за христијанството.

Патувањето од *Урубе до умметските обзири*, т.е. од арапските до муслиманските обзири, започна веднаш откако ел-Фаруки му се придружи на Здружението на муслиманските студенти (Muslim Students Association - MSA) во Соединетите Американски Држави. Угледувајќи се на книгата на Џемалуддин ел-Афгани, ел-Фаруки исто така формира една група наречена *Урвех ел-Вутука*. Како и Афгани, тој преку овој форум своите мисли ги фокусира врз муслиманското единство. Ел-Фаруки на оваа тема ѝ пристапи на два начина. Како прв чекор, тој се обиде на немуслиманската јавност да ѝ ја поттикне ревноста за повторно откривање на исламското наследство, а ги охрабруваше и неговите современици муслимани да го осведочат (*Шехадех*) исламот со пример и со добри зборови и така да обезбедат здрава препорака за немуслиманите. Во вториот чекор тој се обиде да ги реструктурира ужасните дупки создадени во сферата на мислењето и знаењето од предизвиците на модернитетот и колонизацијата.

Ел-Фаруки постојано ја нагласуваше важноста на да'вата. Тој да'вата ја гледаше како задолжителна обврска за сите муслимани. Должност да се стигне до другите. Тој често пати зборуваше по ова прашање во Америка, во Европа и во Азија, а два негови текста на оваа тема: "За природата на исламската да'ва" ("On the Nature of Islamic Da'wah") и "Да'ва на Западот: ветување и испит" ("Da'wah in the West: Promise and Trial") се вклучени во оваа збирка. Тој инстинктот на да'вата го гледаше како синоним за мисијата и како присутна во сите религии. "Ниедна религија не може да ја избегне мисијата, ако има каков било интелектуален 'рбет", вели тој, а да се "негира мисијата", според него, "значи да се негира потребата да се бара согласност од другите за она што се тврди како вистинито од страна на религијата".⁷

Карактеристично, ел-Фаруки отиде уште подалеку од оваа барана согласност, аргументирајќи дека "да не се бара согласност" укажува на недостаток на сериозност. За него да'вата, со нејзината вистинска природа, носи "нужна последица на нејзините потврдувања и негирања", каде што секој е слободен да ги покани другите. Па сепак, сржта на да'вата лежи во нејзиниот интегритет "како од страна на повикувачот, така и од страна на повиканиот".

Да'вата во текстовите на ел-Фаруки, исто така е мотивирана од фактот дека исламот е најпогрешно разбраната религија. Тој причините за ова ги идентификува на мошне провокативен начин. Тој тврди дека исламот е:

"Единствената религија којашто се натпреваруваше и бореше со повеќето од светските религии на нивни терен, било да е тоа на полето на идеите, или пак на бојните полиња на историјата. Исламот беше ангажиран во овие војни – било духовни или политички, дури и пред да се роди, пред да стане автономен дома, дури и пред да го комплетира својот систем на идеи. И сè уште енергично се бори на сите фронтови. Уште повеќе, исламот е един-

⁷I.R. al-Faruqi и L.L. al-Faruki, *The Cultural Atlas of Islam*, op.cit., стр. 187.

ствената религија којашто во својот меѓурелигиски и меѓународен конфликт со јудаизмот, со христијанството, со хиндуизмот и со будизмот имаше значаен успех и во најголема мера во сите битки со коишто се зафати. Подеднакво, тој беше единствената религија којашто ги распореди сите свои духовни напори во борбата против западниот колонијализам и империјализам низ целиот свет во времето кога неговата територија – всушност самата нејзина внатрешност, беше поделена, а практично сите нејзини следбеници подложени на колонијалистичкиот јарем. На крајот, и што е уште повеќе значајно, исламот и ден денес победува и расте со помош на мисијата и преобраќањето, и тоа во поголеми размери од која било друга религија. Затоа, не треба да зачудува тоа што тој е религија со најголем број непријатели и, оттука, најпогрешно разбрана религија”.⁸

Основните карактеристики на да’вата, според мислењето на ел-Фаруки, лежат во нејзината природа. Тој ги идвојува овие значајни карактеристики како Слобода, Рационалност и Универзализам.

Да’вата без слобода не може да успее, таа може да успее само со “апсолутен интегритет од страна и на повикувачот и на повиканиот”. Ова е суштинско. За него “мешањето на која било страна со тој интегритет” претставува “смртно злосторство”. Тој тврди дека “повикот”, што е и буквалното значење на “да’ва”, “може да се исполни само со слободната согласност на повиканиот”. Тој на овој повик се осврнува како на повик кон Бога. Тој аргументира дека поради тоа што “целта е да се убеди повиканиот дека Бог е неговиот Создател, Господар, Господ и Судија, насилното решение е контрадикција сама по себе”. Преобраќањето, нагласува тој, не е преобраќање кон исламот, туку кон Бога. Сепак, останува прашањето дали ел-Фаруки се задоволува со преобраќањето на лицето кое се враќа и почнува да верува во Бога без да верува во исламот во конфесионална смисла, т.е. дали ова може да се смета за вистинско преобраќање или не? Изгледа дека на ел-Фаруки му е непријатно директно да одговори на ова прашање. Ел-Фаруки забележува дека рационалноста бара до решението за промена “да се дојде само по разгледувањето на алтернативите, нивното меѓусебно споредување една со друга, и тоа по прецизно, неизбрзано и објективно одмерување на доказите и противдоказите со реалноста”. Бранејќи ги рационалните аспекти на да’вата, ел-Фаруки изгледа дека ја отфрла секоја нечесна метода на пристапување кон ова чувствително прашање. Тој цврсто го оспорува она што се нарекува “психопатска експанзија” или на друго место “психотропска индукција”. Ел-Фаруки ова тврдење го става едно крај друго со хебрејскиот концепт на “избор” и “фаворитизам”. Овој универзализам на да’вата во текстовите на ел-Фаруки некако неочекувано ги поврзува другите религии во смислата дека Бог, бидејќи е Изворот, значи дека Тој им ја дал вистината на оние кои не се муслимани, не само индивидуално, туку и колективно, бидејќи вистината може да се најде внатре во нивните традиции. Ова е тоа што ел-Фаруки го нарекува мисија *de jure*, само поради тоа што изворот на вистината е Бог. Ако се прифати овој аргумент, се менува целиот изглед на мисијата и да’вата. Тоа се претвора, како што вели ел-Фаруки, во “кооперативна критика на другата религија и ја избегнува својата инвазија од нова вистина”.

⁸ I.R. al-Faruqi, “Islam” во Wing-tsit Chan et al. (уред.), *The Great Asian Religions*; I.R. al-Faruqi и L.L. al-Faruki, *The Cultural Atlas of Islam* (Лондон: Macmillan, 1969), стр. 307

Подоцна мислата на ел-Фаруки беше преокупирана од обновата на муслиманската мисла. Неговото учество во Здружението на муслиманските општествени научници (Association of Muslim Social Scientists - AMSS) во Соединетите Американски Држави, кое беше формирано во 1971 г., го изроди концептот на *Исламизација на знаењето*. На почетокот AMSS се гледаше како една повремени платформа за собирање на некои општествени научници, но учеството на ел-Фаруки како нејзин претседател до 1976 г. и неговиот влог во неа наскоро ја дадоа потребната промена. Дел по дел, овој форум за општествени научници, со нивните споделени заеднички грижи, започна да ѝ дава нова агенда на *Исламизацијата на знаењето*. Ова, од друга страна, ја трансформира организацијата и привлече многу поголемо внимание надвор од почетната рамка на општествените научници и се прошири и надвор од Соединетите Американски Држави. За ел-Фаруки *исламизацијата* не значеше само да се етикетира, по некакво перење, постоечкото знаење во исламско знаење; наместо тоа, тој сакаше да ги испровоцира своите колеги општествени научници и муслиманската заедница којашто живее на западот за повторно испитување и повторно моделирање на општествените науки во светлото на Кур'анот и *Суннетот*. Можеби тој современата муслиманска заедница на запад ја виде како поприкладна за оваа задача од муслиманскиот Уммет во муслиманските земји, кого тој го гледаше како некако безволен или немоќен. Во суштина, слободата на мислата и размената на идеи коишто ги бараше оваа задача беа непостоечки во муслиманскиот свет. Тие што изгледаше дека имаат способност и беа опремени со класично образование за толкување и објаснување, за жал, не беа свесни за западните трендови во знаењето и строгите аргументи коишто ги бара тоа. Тогаш ел-Фаруки се виде себеси како некаков иницијатор. Неговиот придонес лежи во неговата способност да ја презентира *Исламизацијата на знаењето* како движење, а не како потфат ограничен само на неколку поединци. Дури и во оваа задача, неговиот соочувачки став не се изгуби:

“Ние имаме една извонредно значајна задача пред нас. До кога ќе се задоволуваме со трошките што ни ги фрла западот? Време е ние самите да дадеме оригинален придонес. Како општествени научници, ние треба да се обрнеме на нашата образовна подготовка и да ја ремоделираме во светлото на Кур'анот и *Суннетот*. На овој начин нашите прадедовци го дадоа нивниот личен оригинален придонес кон проучувањето на историјата, законот и културата. Западот го позајми нивното наследство и го стави во секуларен калап. Дали е премногу да се побара ние да го земеме знаењето и да го *исламизираме*?”⁹

Иако непосредната публика на ел-Фаруки беа неговите студенти и колеги во разни муслимански организации низ Соединетите Американски Држави, тој сепак ја прифати оваа задача со мисионерска ревност, обраќајќи ѝ се и на јавноста далеку од американските брегови. Неговите очи беа фиксирани врз внатрешноста на муслиманскиот свет. Таму, заедно со растечкиот број муслимански интелектуалци на западот, тој гледаше повеќе потреба за промена. Посебно тој го идентификува застојот во исламското учење во муслиманскиот свет, особено во *медарисите*. Таму, едновремено живиот, иновативен концепт на образование беше заменет со повторувачки, во себе

⁹ *The American Journal of Islamic Social Sciences*, t. 5, br. 1 (1988), str. 16.

гледачки концепт обземен со сочувувањето. Тој исто така забележа недостаток на одличност во модерното образование. Тоа “модерно образование” што беше таму, тврдеше тој, беше насадено во муслиманскиот свет и, според него, “остана стерилно и ритуалистичко со лажна аура на напредок”. Оттука, тој не беше само загрижен од колонијализацијата на муслиманските територии, туку исто така и од колонијализацијата на муслиманските умови. Генерациите муслимани образувани на западот беа произвеле мноштво западнообразувани муслимани кои, како што вели тој, “се угледуваа на западното знаење, без разлика на нејзината безначајност, (и) ги направи нив зависни од неговото истражување и водство”. Тој беше критичар на минатите реформисти како Сејед Ахмед Хан и Мухаммед Абдух, кои, според неговото верување, мислеа “дека западните науки беа вредносно неутрални и дека нема да им наштетат на исламските вредности”. Тој ова жестоко го офрли. Во нивниот пристап тој виде некакво прифаќање на “туѓи” методи на истражување во разните дисциплини на општествените науки. Тој тврдеше дека малку “тие знаеја за финиот, па сепак неопходен однос којшто ги поврзува методологиите на овие дисциплини, нивните поими за вистината и знаењето, со системот на вредности на еден туѓ свет”. Ел-Фарукиевата критичка оценка предвидуваше дека какво било неоспорно прифаќање на вредноста на знаењето ќе му наштети на сфаќањето на муслиманскиот Уммет и нема да го произведе толку потребниот истражувачки и мисионерски ум за кого Умметот толку итно имаше потреба. Сепак, ел-Фаруки не можеше долго да опстои на визијата којашто ја имаше. Дури и сега, кога веќе генерација помина низ процесот на *исламизацијата*, има малку знаци дека тоа ќе остави забележителен траг врз “квалитетот” на учените луѓе што го предвиде ел-Фаруки. Можеби ова ќе се случи во далечна иднина. Тој сметаше дека муслиманите воопшто, вклучувајќи ги нивните религиозни водачи, и особено муслиманската “вестернизирана” елита, се заслепени од “западната продуктивност и моќ и западните погледи за Бога и за човекот, за животот, за природата, за светот и за времето и историјата...”¹⁰ Затоа, се изгради еден секуларен систем на образование којшто ги учеше западните вредности и методи и којшто произведуваше дипломирани студенти кои не го познаваа нивното исламско наследство.

Ел-Фаруки беше образуван како филозоф и историчар на религијата, но неговите текстови не ја следат традиционалната академска маршрута, која бара одделен поглед на религијата и луѓето кои се студираат. Наместо тоа, тој ги истражува религиите од исламската перспектива, врз основа на вистината и методите коишто тој сам ги смисли за одредување на истата.

Ел-Фаруки ја гледаше религијата со остри и критички очи, длабоко истражувајќи ги нејзиното единство и извор. Тој имаше поглед на светот и шаблон на мисла, чие срце лежи во исламот. Неговиот истражувачки ум секогаш беше предизвикуван од многуте слоеви и традиции коишто се обидуваа да ги премине тој и со тоа тој ја предизвика нашата визија и начинот на разбирање и мерење на нештата. Во тој процес, тој внимателно нè ангажира нас, но тоа не мора да значи дека секогаш нè води кон неговите сопствени заклучоци. Читателот е слободен да го прифати или отфрли, но не

¹⁰ International Institute of Islamic Thought, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, (Херндон, Вирџинија: International Institute of Islamic Thought, второ ревидирано издание, 1989), стр. 4.

може и да го игнорира она што го кажува тој.

Есеите во оваа збирка од Исмаил Раџи ел-Фаруки опфаќаат повеќе од две децении. Есеите коишто директно се занимаваат со другите вери, а особено со христијанството и со јудаизмот, посебно се избрани. Тие, самите по себе, ја докажуваат посветеноста на ел-Фаруки на научниот живот и на меѓуре-лигискиот дијалог. Единаесетте трудови собрани овде нудат добар попречен пресек на придонесот на ел-Фаруки за студирањето на компаративните религии. Тука е направен обид да се состават и соберат неговите придонеси по оваа тема во единствен том и на тој начин да им бидат на располагање на пошироката јавност. Сепак, овие есеи не треба да се земат предвид во позадината на неговиот гигантски придонес за проучувањето на религиите. Таквите изданија ги вклучуваат: “Големите азиски религии” (*The Great Asian Religions*) (Њујорк: Macmillan, 1969), чиј коуредник беше тој заедно со три други научници, вклучувајќи го Џозеф М. Китагава (Joseph M. Kitagawa) и неговиот “Историски атлас на светските религии” (*Historical Atlas of the Religions of the World*) (Њујорк: Macmillan, 1975), кого го уреди со Дејвид Е. Зофер (David E. Sopher), “Културниот атлас на исламот” (*The Cultural Atlas of Islam*) (Њујорк: Macmillan, 1986), уреден со неговата сопруга Лоиз Ламја ел-Фаруки (Lois Lamya al-Faruqi) и објавен кратко по нивното брутално убиство во Чикаго, истата година.

Четириите поглавја во делот I, “Суштината на религиското искуство во исламот”, “Божествената транцендентност и нејзиното изразување”, “Улогата на исламот во глобалната меѓурелигиска зависност” и “Споредба на исламскиот и христијанскиот пристап кон хебрејското Свето писмо”, покажуваат како ел-Фаруки гледаше на сржта и поврзаноста меѓу религиите на Блискиот Исток. Тој ги истражува религиите пред и по Абрахам и покажува како исламскиот поглед кон религијата му пристапува на темата. Тој открива како исламот, особено, се става себеси во релација со хебрејското и христијанското Свето писмо. Ние тука имавме избор или да го вклучиме ел-Фаруковиот ревидиран текст “Мета-религија: Кон критичката светска теологија”, објавен во Американскиот журнал на исламските општествени науки (*The American Journal of Islamic Social Sciences*) (том 3, бр. 1, септември 1986), или да ја задржиме неговата претходна верзија, “Улогата на исламот во глобалната меѓурелигиска зависност”. На крајот, решивме да ја задржиме претходната верзија: како прво, има мошне малку измени, освен во воведниот и во заклучниот дел кои, веруваме, во поголема мера се покриени во другите поглавја од оваа книга. Второ, и уште позначајно, претходната верзија вклучува една дискусија којашто следуваше по оригиналната презентација на ел-Фаруки. Со неколку незначителни измени, целата дискусија ја вклучивме во ова поглавје.

Делот II ги собира во едно место неговите текстови за исламот и за христијанството и нивните дијалошки односи. Сепак, и јудаизмот зазема солидна улога во оваа дебата. Овој дел го вклучува поглавјето за “Правата на немуслиманите под исламот: Социјалните и културните аспекти”. Можеби изгледа малку надвор од контекстот ова да се вметне тука. Па сепак, тоа нуди брз поглед врз ставовите на ел-Фаруки околу односите помеѓу муслиманите и немуслиманите, особено за немуслиманите во земјите со мнозинско муслиманско население. Мислиме дека откако беше објавено по прв пат во 1979 г., дебатата по овие аспекти значително се поместила, а за

прашањето на *зиммех* сега се дискутира во контекст на државјанството.

Делот III се фокусира на прашањето на да'ва. Тука сме избрале два труда: "За природата на исламската да'ва" ги презентира принципите и теоретските аспекти на да'вата претставени во дијалогот Шамбеси (Chambésy) меѓу христијаните и муслиманите во 1976 г., додека втората беше претставена пред муслиманска јавност во 1981 г. Овие две поглавја нудат можност читателот да види како ел-Фаруки ја разбираше релевантноста на да'вата, особено во западниот контекст.

За крајот, на неколку места читателот може да забележи дека одредени изјави или тврдења се повторувани. Со вакви избори, тоа е нужно. Па сепак, веруваме дека таквите повторувања се минимални, е сме дале сè од себе да избегнеме почести повторувања.

Лестер (Leicester)

20 јануари 1998

Атауллах Сиддики



Библиските цитати за македонското издание како и терминологијата се земени од: "Свето писмо - Библија" (второ издание) 1991. Според неа, а во согласност и со православната верска литература на македонски јазик името "Бог", и кога се појавува како придавка како и сите Негови заменски и други граматички форми секаде се пишуваат со голема почетна буква. (заб.прев.)

Кур'анските цитати за македонското издание како и терминологијата се земени од "Кур'ан со превод" 1418 х., преведе Хасан Џило, Комплексот "Мелик Фахд", Медина - СА, во кој во некои од кур'анските стихови зборот "Пејгамбер" се користи во смисла на Божји Пратеник или Веровесник. Според овој превод а и други изданија на исламската литература на македонски јазик се пишувани и имињата Аллах, Мухаммед и други. (заб.прев.)



ДЕЛ I



ГЛАВА ПРВА

СУШТИНАТА НА РЕЛИГИОЗНОТО ИСКУСТВО ВО ИСЛАМОТ*

..... |

Насловот очигледно претпоставува дека постои една суштина на религиозното искуство и дека таквата суштина може да се знае. Во спротивно, напорот за откривање на таквата суштина и за нејзино утврдување за разбирање би било залудно и неплодно. Врз основа на ова, ни едно тврдење во врска со суштината на религиозното искуство во исламот или во која било друга религија не може да си дозволи да ги изостави овие методолошки претпоставки, или да не успее во нивното критичко поставување. Уште повеќе, сосема е сфатливо дека некои религии, под услов да имаат суштина, би можеле да го гледаат своето критичко поставување за разбирање како нерелигиозно или пак дури и како нужно лажно. Бидејќи за истражувачот кој се однесува со потсмев кон религијата за којашто се говори значи да изврши редукациска грешка, па оттука и да ги фалсификува своите откритија. Ова не може да се избегне освен ако самата религија не го благослови обидот, со други зборови, освен ако со задоволство и недвосмислено признае дека има суштина и дека таа суштина е познатлива. Затоа, пред да продолжиме со нашата задача, треба позитивно да се одговори на три прашања, имено: Дали исламското религиозно искуство има суштина? Дали е таа критички познатлива? Дали нејзиното критичко поставување крши некој од конститутивните елементи на тоа искуство?

Колку што знам јас, ни еден муслимански мислител никогаш не негирал дека неговата религија има суштина. Ако прифатиме дека самото прашање е модерно прашање и дека мислителите од средниот век не го поставиле истото на начин на којшто ние го поставуваме денес, сè уште со сигурност можеме да кажеме дека за сите нив исламот беше религија, религија *par excellence*, навистина “религијата”; дека беше доследен, автономен систем на

* Овој текст е објавен во *Numen*, том XX, фасц. 3 (1973), стр. 186–201.

вистини за реалноста, на нужности за дејствување и на потреби за сите видови и нивоа на човечката активност. Сите тие потврдуваа дека во центарот на тој систем стои Бог (нека е Славен Он и Возвишен), чие спознавање тие го нарекуваа *тевхид*; дека сето останато е хиерархија на нужности (*ваџибат*), препораки (*мандубат* и *макрухат*), забрани (*мухаррамат*) и желби (*хасенат*) – под заедничко име шери’ат и неговото познавање коешто муслиманите го нарекуваа *фикх*.

Што се однесува до немуслиманските проучувачи на исламот, т.е. ориенталистите, никој од нив не го покренала ова прашање, освен Вилфред К. Смит. Од неговото воведно предавање во 1952 година до неговото главно дело, *Значењето и крајот на религијата* (“The Meaning and End of Religion”), тој доследно сметаше дека не постои таква суштина. Тој држеше до тоа дека има само муслимани чие муслиманство е нешто ново со секое утро, секогаш менливо. Ова е премногу хераклитско. Но за разлика од фаталистот, песимистичкиот Хераклит (500 г. п.н.е.), кој никогаш не ја прифати можноста за промена на вечниот тек на нештата, Смит дефинитивно држеше до можноста и пожелноста за промена на правецот на вечниот тек на состојбите на муслиманството. Како го идентификуваше тој објектот на промена меѓу безбројните други можни објекти, или како ќе биде во можност да тврди дека една промена на правецот се случила или не се случила во која било точка во вечниот тек, тој никогаш не кажува. Навистина, парменидско–платонско–аристотелско–кантскиот и феноменолошки аргумент дека самата промена е несфатлива без супстрат којшто останува ист во промената, не го импресионира него до таа мера колку метафизичкото тврдење дека сè што се однесува до феноменот на горењето е самото горење. Во оваа филозофска недоследност тој не е сам. Цела една школа позитивисти, скептици, циници и псевдонаучници го тврделе истото.

Смит беше првиот ориенталист кој побара автономија за исламистиката како дисциплина, кој ги осуди сите толкувања на исламот направени под туѓи категории. Неговиот есеј “Компаративната религија: Накаде и зошто?” (“Comparative Religion: Whither - and Why?”), објавена во чест на Јоахим Вах (Joachim Vah) (1898–1995)¹ беше и сè уште останува прв класичен исказ за потребата на западниот проучувач на религијата да покаже понизност пред податоците на другата религија; а Институтот за исламски студии при Универзитетот Мек Гил чиј архитект и основач беше самиот тој и кој застапа врз принципот дека проучувањето на исламот треба да се направи во соработка помеѓу муслиманите и западњациите ако се цели да се постигне какво било валидно разбирање на четивото,² одредено време беше жив монумент за таквото однесување. Па сепак, наспроти сево ова, Смит го укина ова врховно барање кога почна да дискутира за суштината на исламот. Навистина, тој значаен дел од неговата книга го посвети на укажувањето за муслиманите што е повистинито разбирање на нивната книга, Арапскиот Кур’ан.³ Наспроти четиринаесетте векови на муслиманската наука и разбирањето на Ку–

¹ Mircea Eliade и Joseph Kitagawa (уредници), *The History of Religions: Essays in Methodology* (Чикаго: The University of Chicago Press, 1959), стр. 31–66.

² *Ибид*, стр. 52–3. Исто така види во брошурите на Институтот за исламски студии за 1952–61 г.

³ Едно друго поскорешно откритие за јаловоста на таквото тврдење беше направено од Ј.С. Тирмингем (J.S. Tirmmingham), кој по долга кариера во исламските студии како и на христијанска мисија во муслиманските земји, напиша: “христијанин не може да му каже на муслиманот што значи Кур’анот” (*Two Worlds Are Ours*, Бејрут: Librairie du Liban, 1971, стр. 161).

р'анот, тој заклучи дека тврдењето дека исламот беше и е систем и има суштина е релативно модерна работа, која извира од три тенденции или процеси на материјализација кон која биле подложни муслиманите во историјата. Тие се: Влијанието на материјализираните блискоисточни религии врз Кур'анот, на материјализацијата на хипостазите на грчката мисла врз исламската мисла и на модерните апологети.⁴

Првото беше просто тврдење на Смит. Случајниот факт дека персиската религија, јудаизмот и христијанството беа веќе материјализирани кога се појави исламот, не докажува ништо. Која било друга форма исто така можеше да биде прифатена. Всушност, Блискиот Исток од седмиот век не беше поделен помеѓу два или три џиновски монолитни системи. Илјада и една варијанта на религиски гледишта коишто им припаѓаа на секој можен дел од спектарот на религиски развој – од анимизмот од каменото доба до филозофскиот мистицизам беа јасно видливи на сите брегови од Медитеранот. Уште повеќе, претпоставувајќи ја “материјализацијата” на некои блискоисточни религиски традиции, потребен е друг доказ освен реалноста за да се докаже дека овој процес бил промена кон полошо во спомнатите блискоисточни религии; со други зборови, и како што вели Смит, дека беше таков во кој побожноста и религиозноста му ослободуваа место на една школка испразнета од религиозното чувство. Најпосле, сè уште нема причина зошто таквата прилика од зголемена концептуална прецизност подразбирлива во материјализацијата не би се искористила од кој било човек или движење во или надвор од блискоисточните религии. Напротив, би било навистина чудно ако некое подоцнежнo движење би ја испуштило таквата прилика; ако, со други зборови, Бог не би ја завршил својата домашна задача во текот на студијата наречена “Историја на религиите”. Би изгледало дека ако би сакал да го докаже своето тврдење, Смит требало да ја покаже неопходната некомпатибилност на материјализирањето со религиозноста. Но тој не го сторил тоа, па неговото тврдење останува неосновано.

Второ, востановен факт е дека персиската и еврејската религија не сториле ништо да ја прозелитизираат (преобратат) Арабија и дека екстремно малиот број од оние кои го сториле тоа, и тоа во Јемен, претставуваше нешто случајно споредено со политичкиот империјализам и никогаш не израсна во нешто што би било вредно да се нарече “религиозно движење”. Историски факт е дека ниедна од овие религии не зазела некое место или почитување во умот на Мека или меѓу бедуините коишто живеела во широките просторства на пустината. Зороастријанците, евреите и христијаните беа странци на кои не им беше дозволено да се приближат до просторот околу храмот, како и во градот Мека. Тие требаше да престојуваат во предградијата, и тоа под постојана заштита на локалните арапи чии клиенти и беа. Уште повеќе, факт е дека Персија го охрабруваше арапскиот паганизам за да му се спротивстави на византиското христијанство, додека пак ова последното се помири со себе за мирен соживот со паганизмот.⁵

⁴ Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion* (Њујорк: The Macmillan Co., 1961, 1963), глава IV.

⁵ Три причини се претставија за објаснување на византиската волја за соживот со арапскиот паганизам, имено: Теолошката склоност којашто ги вклучуваше тројството, спасението и посредништвото и сакраментализмот; недостатокот од волја за мисија причинета од бескрајните теолошки расправи; и потрошувачкиот интерес во трговските спогодби.

А што се однесува до материјализираната хипостаза на грчката мисла, општо е познато дека хеленизмот започна да ги поплавува муслиманските писма и мисла кон крајот на осмиот и деветтиот век, двесте години по појавата на исламот, додека пак таканареченото “материјализирање” се комплетира со самото раѓање на исламот. Неговата врвна точка беше животот на Божјиот Пратеник Мухаммед (Божјиот мир и благослов нека се над него), а неговиот доказ, срж и текст е самиот Кур’ан. Оттука, грчката мисла е крајно нерелевантна по ова прашање, како што е и аргументот од муслиманските апологети во модерните времиња. Фактички или поинаку, какви што би можеле да бидат, овие аргументи не докажуваат ништо ако “материјализираниот” резултат е кур’ански.⁵

Токму тука, т.е. во Кур’анот, Смит го поставува своето најслабо тврдење. Не само што им кажува на муслиманите што се кур’анските значења, туку ги зема највообразените прашања со нивните лингвистички и егзекетски ученици и прави некои доста невообичаени претензии. Терминот “Ислам” во кур’анското поглавје *Али Имран* 3:85 (“На оној кој сака друга вера освен исламот – нема да му се прими”) и *ел-Маиде* 5:3 (“Денес ви ја надополнив верата ваша и го исполнив благодатот Мој кон вас, и задоволен сум исламот да ви биде вера”), прво се толкувани со значење “покорност, преданост, послушност кон Неговите наредби”. Секако!, ќе одговори секој муслиман! Како може “ислам” да не ги означува сите овие? И дали некогаш сме го тврделе спротивното? Дека “ислам” значи сево ова не се ни доведува во прашање. Но ова за Смит значи дека овој термин не значи *ништо друго*; над сè, дека тоа не значи дека “ислам” е религија во материјализирана смисла, т.е. систем од препораки, императиви и желби. Но ова е едно очигледно *non sequitur*. Дека “ислам” значи покорност и лична побожност однапред не го исклучува од значењето на религиозен систем на идеи и императиви. Ако се приговара на ова, останува тоа дека муслиманското разбирање низ вековите е конечно. Токму поради ова, Смит прибегна кон обидот да востанови дека, во раното муслиманско разбирање, “ислам” значеше лично однесување на побожност наместо религиски систем.

Кон оваа цел, Смит ја зеде дефиницијата на “исламот” од ел–Табири (п. 302 г./915 г.), имено “покорност кон Моите заповеди и самоодредување за понизност кон Мене”, кое ел–Табири го продолжува “во согласност со нејзините обврски, забрани и истакнати препораки пропишани од Мене за ваша корист”. Не можејќи да го процени ненадејниот премин на арапските букви од обрачка форма на трето лице, Смит ги зеде “обврските, забраните и истакнатите препораки” дека се однесуваат повеќе на “заповедите”, отколку на “исламот”, на *definiendum*–от. На арапски ова е крајно неприфатливо. Тоа ја превртува целата реченица и прави непријатно скршнување од

⁵ Тука треба да се спомене дека статистичкиот метод користен од Смит, а кој се состои од броење на појавата на зборовите “ислам” и “иман” во Кур’анот, во насловите на книгите наведени од Карл Брокелман (Carl Brockelmann) во неговото прочуено дело *Geschichte*, е своеволно и заведувачко. Класичните муслимански автори немаа навика да користат еден од зборовите ислам или иман во нивните наслови. Меѓутоа, според сметката на Смит, ова се смета против нив. Бидејќи сликата би била радикално различна ако се разбере кој е соодносот на насловите во коишто се користел еден од зборовите “ислам” или “иман” со оние коишто не користеле ниеден од нив. Смит вели дека тој проверил над 25.000 наслови (*The Meaning and End of Religion*, стр. 298), но тој изоставил да им каже на своите читатели колку од нив ги вклучувале споменатите зборови. Тој го дал само процентот на користењата.

нејзиниот буквален тек. Ако не сакаме да ги ставиме под знак прашалник способностите на Смит на полето на арапскиот јазик, тогаш треба да заклучиме дека тој го “свиткал” јазикот за да му се прилагоди на однапред замислениот аргумент.

Второ, буквалната, јасна и општо прифатена смисла на *ел-Маиде* 5:3, “Денес ви ја надополнив верата ваша...” Смит ја нарекува “модерно толкување”, “денешно толкување”, и својот читател го води да претпоставува дека разбирањето оти овој стих сигнализира комплетирање на религискиот систем на исламот е едно разбирање од “денешно” време, од модерно време, од децениите по Втората светска војна.⁷

Ова не е сè. Дека поводот или приликата за објавување на овој стих, како и на целата *Сура ел-Маиде* е последниот аџилак на Божјиот Пратеник е еден историски утврден факт над секаква сомнеж. Истиот ел-Табири, кого го спомнува Смит како неупатен за *Sitz-im-Leben* на објавата на овој стих, на стр. 524–9 од IX том од неговиот голем *Тефсир* (старо издание), вели дека овој стих беше објавен “*фи јевми џум’а ве кане јевму Арефат, Јевм ел-вакфех, ве лем ја’иш ел-набију ба’деха ил-ла вахиден ве семанина ев иснејни ве семанина јевмен*” (“Во Петокот кој беше ден на престојувањето во молитва на Брдото Арефат (завршувањето на Аџилакот), а Пратеникот не живееше подолго од 81 или 82 дена после тоа”). Малку понатака, во стр. 531 од истото дело, ел-Табири дословно вели: “*Хазихи ајех би Арефат фи хуџет ел-веда*” (“Овој стих беше објавен во Арефат по повод прошталниот аџилак на Божјиот Пратеник”). Зар ова не е доволен доказ дека кон крајот на неговиот живот Пратеникот прими објава којашто всушност му навести да изјави комплетирање на објавата, на религиозниот систем на исламот?

Дека ова е значењето на овој стих се сметаше дури од времето на ел-Џахиз (п. 253 г. х./868 г.), кој во неговото дело *Ел-Бејан ве ел-Тебјин* ни го даде целосниот текст на прошталната проповед на Божјиот Пратеник, и тоа век и половина пред ел-Табири. На истото место ел-Табири грижливо запишал, како да го предвидел Смитовото недоразбирање околу целава работа, дека “други историчари навистина сметале дека овој стих му бил објавен на Божјиот Пратеник при неговото марширање на прошталниот аџилак.⁸ Приказната е комплетна во делото *Ел-Тебекат ел-Кубра* од Ибн Са’д и практично на секој историчар и пренесувач (*мухаддис*) оттогаш па наваму. Никој од нив никогаш не ги обвинил своите колеги или претходници за таква измислица за којашто ги обвинил Смит. Во неговото дело посебно посветено на анализата на историскиот *Sitz-im-Leben* на кур’анските објави насловен *Есбаб ел-Нузул* (Каиро: М.Б. Халаби, 1379/1959), Абу ел-Хасан Али ибн Ахмед ел-Вахиди (п. 468 г. х./1096 г.) го повторува истото тврдење во изрази исти како оние на ел-Табири. Додека ел-Замахшери (п. 538 г. х./1444 г.), му’тезилитски рационалист, во неговата егзегеза ја запишал целата приказна за Пратениковиот проштален аџилак во 11 г. х./632 г.,⁹ ел-Ис-

⁷ Смит пишува: (“Денес ви ја надополни верата ваша”) е разбрано од муслиманите “во денешницата... како да е објавено во согласност со ситуацијата, на самиот крај од кариерата на Пророкот, затворајќи го излагањето на исламот како сега комплетиран систем” (Смит, *op.cit.*, стр. 297)

⁸ *Ибид.*, том IX, стр. 531.

⁹ *Ел-Кешешаф ан Хакаиќ ел-Тензил ве Ујун ел-Екавил фи Вуџух ел-Те’вил* (Каиро: Мустафа ел-Баби ел-Халеби, 1966), т. I, стр. 593.

кафи, еден ран кур’ански научник (п. 431 г. х./1040 г.), спротивно од Смитовите наводи, држеше до тоа дека “муслимун” и “му’минун” се синонимни изрази и како поддршка на ова го цитира *ен-Немл* 27:81. Токму во овој стих Кур’анот го дефинира *муслимун* преку *иман*.¹⁰ Дури и Ибн Исхак (п. 151 г. х./768 г.), кој ни ја оставил најраната биографија за Божјиот Пратеник, го користи зборот “ислам” како во “материјализирана” така и во “нематеријализирана” смисла. Во еден пасус тој Енсарите од Медина ги нарекува “батаљон на Исламот”.¹¹ Смитовото тврдење дека ел–Табири останал молчелив, а само што го докажавме спротивното, по повод стихот за кој зборуваме, тоа е дефинитивно аргумент е *silencio* и уште повеќе. Бидејќи, иако знаел дека е е *silencio*, Смит сепак нашол за погодно да го спомне. Сигурно тогаш тој сакал неговиот читател да се посомнева дека значењето на стихот било “навидум непознато во третиот век за ел–Табири и за оние меѓу *асхабите/пријателите* на Божјиот Пратеник (Аллах нека биде задоволен со нив), чии мислења ги наведува тој”.¹² Логички кажано, ел–Табириевите молк требало да го остави молчелив и Смит, бидејќи да се аргументира е *silencio* значи да се изврши заблуда. Но тој не останал молчелив. Оттука и Смитовата грешка се удвојува.

¹⁰ Мухаммед ибн Абдуллах ел–Хатиб ел–Искафи, *Дуррет ел–Тензил* во *Гуррет ел–Те’вил* (Каиро: Мухаммед Метар ел–Веррак, 1909, стр. 180). Тука ел–Искафи оценува: “Фелемма текаребат ел–Лефзатан (т.е. муслимун и му’минун) *ве канета тусте’мелани лим’на вахид...*”

¹¹ Мухаммед ибн Исхак ибн Јесар, *Сирет ел–Небиј Сал–ла Аллаху Алејхи ве Сел–лем*, рецензија на Мухаммед Абдул Малик ибн Хишам (п. 834) (Каиро: Мухаммед Субејх), т. IV, стр. 1073.

¹² Смит, *оп.цит.*, стр. 297.



Која е суштината на религиското искуство во исламот?

Во сржта на религиското искуство во исламот стои Бог. *Шехадетот* или исповедта на исламот гласи: “Не постои Бог освен Бога”. Божјето име “Аллах”, кое просто значи “Бог”, зазема централна позиција во секое муслиманско место, во секое муслиманско дејствување, во секоја муслиманска мисла. Божјото присуство ја исполнува муслиманската свесност во секое време. Со муслиманот, Бог навистина претставува возвишена опсесија. Што значи тоа?

Муслиманските филозофи и теолози се расправале меѓусебно низ векови, а ова прашање кулминира во полемиката помеѓу ел-Газали (1058–1111) и Ибн Рушд (1126–98). За филозофите прашањето беше она за зачувување на поредокот во вселената. Тие аргументираа дека светот е *cosmos*, т.е. царство во коешто преовладуваат редот и законот, каде нештата се случуваат од причина, а причините не можат да постојат без нивните соодветни ефекти. По овој став, тие беа наследници на грчките, месопотамските и староегипетските наследства на религијата и филозофијата. Самото создавање за овие традиции претставуваше премин од хаос кон космос. Муслиманите се носеа со највисоките идеи на трансцендентност и благородноста на божественото битие, но тие не можеа да го сфатат тоа битие како складно со хаотичен свет.

Теолозите, пак, од нивна страна се плашеа дека таков нагласок врз уредноста на вселената нужно го претвара Бог во *deus otiosus*; дека му остава малку да стори откако веќе еднаш го создал светот и во него ги изградил автоматските механизми неопходни за поставување на сè во причинско движење. Тие биле во право. Бидејќи светот во кој сè се случува поради причина и сите причини се природни, т.е. во и од светот, е свет во којшто сè се случува нужно и оттука е свет којшто нема потреба од Бога. Или Тој е Оној според Кого постои сè, според Кого сè што се случува се случува, или Тој не е воопшто Бог. Преку комплицирано аргументирање, тие покажаа дека таквиот Бог, за каков учеа филозофите, е или неук за она што се случува, или дека постои некој друг Бог освен Него, кој е вистинската причина и Господ на сешто. Оттука, тие го отфрлија мислењето на филозофите и ја измислија доктрината наречена “оказионализам”. Ова е теорија според којашто во секој момент од времето Бог повторно го ресоздава светот и така чини да се случува сето она што се случува. Тие ја заменија неопходноста од каузалност со вербата дека Бог, кој е праведен и крепосен, нема да мами, туку ќе се погрижи вистинскиот ефект секогаш да ја следи вистин-

ската причина. Конечниот резултат на прашањето не беше утврдувањето на каузалноста, туку на божественото присуство и на прилагодувањето на каузалноста кон тоа присуство. Теолозите извојуваа изразита победа над филозофите.

Зад позицијата на теолозите стои муслиманското искуство, каде Бог не е само апсолутна, врвна прва причина или начело, туку и срж на нормативноста. Токму овој божји аспект пати страда најмногу во која било теорија каде што Бог станува *deus otiosus*; а одговорот на муслиманите кон оваа срж на нормативноста е она што ја исфрла теоријата на филозофите како не-сигурна.

Бог како нормативност значи дека Тој е битието коешто заповеда. Неговите движења, мисли и дела се суштински реалности над секаков сомнеж, но секоја од нив до таа мерка до којашто човекот ја сфаќа за него претставува вредност, нешто што би требало да биде, дури и кога, во случајот кога веќе е реализирано, никакво “би требало да чини” не истекува од него. Освен што е метафизичка, Божјата врвност за муслиманот не е изолирана од, или нагласена на сметка на аксиолошкото. Ако тука би му дозволиле на муслиманот да ја користи категоријата на “вредноста на знаењето”, тој би кажал дека вредноста на метафизичкото е тоа што може да ја применува својата императивност, својот движечки апел или нормативноста.

Бог е конечната цел, т.е. крајот кон кој се стремат и во кој пристигнуваат да починат сите конечни врски. Сè тежнее кон нешто друго, кое од друга страна тежнее кон нешто трето и така натаму, па оттука бара врската или синџирот да продолжи додека да се стигне до конечниот крај, кој е крај во себе. Бог е таков крај, крај за сите други краеви, сите синџири на краеви. Тој е врвниот објект на сите желби. Како таков, Тој е Оној кој секое добро го прави добро; бидејќи ако конечниот крај не е утврден, тогаш секоја врска во синџирот е уништена. Конечниот крај е аксиолошка основа за сите синџири или врски на краеви.

Од ова сфаќање на Бога како на конечна цел и аксиолошка основа следува дека Тој мора да биде единствен. Јасно е дека ако ова не беше случај, повторно ќе требаше да се постави прашањето во врска со предноста или конечноста на едната *vis-à-vis* другата. Во самата природа на конечното е да биде единствено. Кур’анот многу јасно го посочил ова: “И кога би имало на небесата и на Земјата друго божество освен Аллах – би пропаднале, сигурно!”¹³ Токму оваа единственост е она што муслиманот го потврдува во неговото исповедање на верата: “Не постои Бог освен Бога”. Во долгата историја на религиите, муслиманското исповедање за постоењето на Бога би изгледало дека дошло доцна. Впрочем, Бог во Кур’анот му кажал дека: “нема народ кому Тој не му испратил пратеник” и дека “ниеден пратеник не е испратен освен да подучува на побожност и служење на Бога”. Но ова исповедање на единственоста на Бога е ново. Тоа донесе едно освежувачко рушење на идолите во време и место каде дуализмот и тринитаризмот беа повисока, а политеизмот пониска состојба на религиозната свесност. И, со цел да се исчисти таа свесност еднаш засекогаш, исламот побара најви-

¹³ Ел-Енбија 21:22, 29.

сок обзир во користењето на јазикот и сфаќања соодветни за единствениот Бог. “Татко”, “посредник”, “спасител”, “син” итн., беа целосно исфрлени од религиозниот речник; а единственоста и апсолутната трансцендентност на божественото битие беа нагласени, дека ниеден човек не може да тврди каков било однос со Бога, кој сите останати луѓе не можат да го тврдат. Исламот како малку поблиску до Бога од кој било друг. Дека сето создадено е создавачко, дека стои од оваа страна на линијата којашто го дели трансцендентното од природното, е неопходна претпоставка за Божјата аксиолошка врвност.

Релевантноста на оваа “единственост” на Бога кон религиозниот живот на личноста е полесно да се сфати. Човековото срце секогаш во себе крие помали божества од Бога, а човековата намера е скоро секогаш помрачена од желбата за промени на положбата. Најблагодородната намера, како што учеше Кант (1724–1804), е и најчиста, т.е. исчистена од сите цели на “*die Willkür*”. А исламот нè учи дека најчистата е онаа која ја зазема Бог откако сите предмети *Willkür* се отстранети и истерани.

Да се поими Бог како срж на нормативноста, како цел чие самопостоене е нужност и пожелување, не е можно ако не постојат битија или суштества за кои оваа нормативност претставува норматива, бидејќи нормативноста е сроден концепт. За да биде тоа, треба да постојат суштества или битија за кои божествената заповед е и забележлива (па оттука и сфатлива), како и остварлива. Сродноста не е релативност и не треба да се разбере во смисла да имплицира дека Бог е зависен или пак дека има потреба од човекот и неговиот свет. Во исламот Бог е самодоволен, но оваа самодоволност не го исклучува создавањето на светот во којшто човекот ја наоѓа нужноста и ги разбира причините за постоењето. Затоа, во сржта на исламското религиозно искуство стои Бог, Кој е единствен и Чија волја е императив и водич за сите животи на луѓето. Кур’анот мошне драматично го прикажал ова. Тој го портретира Бога како им ја објавува на Своите ангели Неговата намера да го создаде светот и да постави намесник во него, кој ќе ја извршува неговата волја. Ангелите приговорија дека таквиот намесник кој ќе убива, ќе чини зло и ќе лее крв не заслужува да биде создаден. Тие исто така наспроти таквиот намесник се ставија себеси, кои никогаш не скршнуваат од исполнувањето на божјата волја, на што Бог одговара: “Јас го знам она што вие, секако, не го знаете!”¹⁴ Јасно, човекот навистина ќе чинел зло – тоа е неговиот прерогатив како слободен човек. Но за кој било да ја исполни Божјата волја кога е во целосна негова моќ да чини инаку, значи да се исполни повисок и повреден дел од божјата волја. Ангелите се прецизно издвоени бидејќи тие немаат слобода за кршење на божјиот императив. Слично, во еден друг подраматски кур’ански пасус: “Бог им го понуди Својот аманет (залог) на небесата и земјата, планините и реките. Овие беа погодени од страв и паника и го одбија залогот. Но човекот го прифати залогот и го презеде своето бreme”.¹⁵ Аманетот или Божјата волја, која ни небесата ни земјата не можеа да го остварат е моралниот закон којшто нужно бара слобода на застапникот. Во небесата и земјата божјата волја е остварена

¹⁴ Ел-Бекаре 2:30.

¹⁵ Ел-Ахзаб 33:72.

со нужноста на природниот закон.¹⁶ Неговиот непроменлив *суннет* или пример е оној кој, всаден во создаденото, чини создаденото да се движи како што треба. Природниот закон не може да се прекрши од природата. Неговото целосно исполнување е сето она што е способна да го стори природата.¹⁷ Но човекот, кој бестрашно го прифаќа повереното, е способен да ја изврши Божјата волја.¹⁸ Затоа, само тој, од сите суштества, го задоволува предусловот на моралното дејствување – слободата. Моралните вредности се повеќе условени од елементарните вредности на природата, бидејќи тие ги претпоставуваат нив. Еднакво, тие ги претпоставуваат корисните или инструментални вредности и затоа стојат повисоко од која било од овие. Јасно е дека тие се највисокиот дел на божјата волја, која го направи нужно создавањето на човекот и неговото поставување за намесник на божественото на земјата.

Поради овој дар, човекот стои повисоко од ангелите, бидејќи тој може да направи повеќе од нив.¹⁹ Тој може да дејствува морално, т.е. во слобода, што тие не можат. Човекот еднакво ја споделува нужноста на природниот закон на каузалноста во неговиот вегетативен и животински живот во неговото физичко присуство како нешто меѓу нештата на земјава. Но како битие преку кого повисокиот дел од Божјата волја може да се оствари, тој стои апсолутно без рамен. Негови се космичката вокација, чистото *хилафе*, или намесништвото на Божјиот ред.

Би била навистина сиромашна, некоординирана работа од страна на Бога ако Тој би создал такво космичко суштество како човекот, без да му овозможи нему да ја спознае Неговата волја; или да го постави на една земја којашто не е доволно прилагодлива за прифаќање на човековото истакнување на неговата етичка вокација, или на таква каде што извршувањето или неизвршувањето на таа волја не би било важно.

За да ја спознае Божјата волја, на човекот му е дадена објавата, директно и непосредно откривање на она што Бог сака да го оствари тој на земјата. Каде било да се искривеше, злоупотребеше или заборавеше објавата, Бог ја повторуваше изведбата, имајќи ги предвид релативностите на историјата, промените во просторот и времето, сè со цел да зачува во човековиот досег готово знаење за моралните нужности. Подеднакво, човекот е обдарен со сетила, разум и разбирање, интуиција, сите овие совршенства неопходни за да му овозможат да ја открие Божјата волја непотпомогнат. По-

¹⁶ "... И нема измена во создавањето Аллахово. Ете, таа вера е вистинската вера, но мнозинството на луѓето не знаат" (*ер-Рум* 30:30); Понатамошното елаборирање на темата може да се прочита во *ел-Бекаре* 2:164, *Али Имран* 3:5; *ел-Ен'ам* 6:59, 95–9; *ел-А'раф* 7:54; *Јунус* 10:5–6, 18, 61; *Худ* 11:6; *ен-Нахл* 16:49; *Та Ха* 20:6; *ел-Фуркан* 25:45–53; итн. итн.

¹⁷ "А ти никако не ќе најдеш измена во праксата Аллахова!" (*ел-Ахзаб* 33:62; *ел-Фатир* 35:43; *ел-Фетх* 48:23).

¹⁸ "...Па кој сака нека верува, па кој сака нека не верува." (*ел-Кехф* 18:29). "Аллах навистина нема да ја измени ситуацијата на еден народ сè додека тој народ не се измени самиот себеси." (*ер-Рад* 13:11). "На човекот му припаѓа само она што настојува" (*ен-Неџм* 53:39). Човековиот капацитет за чинење зло е истакнат во *ен-Ниса* 4:27; *ел-Исра* 17:11, 67; *Ибрахим* 14:34; *еш-Шура* 42:48; *ел-Меариџ* 70:19; *Абесе* 80:17; *ел-Адијат* 100:6; *ел-Аср* 103:2.

¹⁹ *Ел-Хиџр* 15:28–30.

ради тоа, волјата е вметната не само во каузалниот свет, туку исто така и во човечките чувства и односи. Додека за откривање на првата половина е потребна примена на дисциплината наречена природна наука, за втората половина е потребна примената на моралната смисла и дисциплината на етиката. Откритијата и заклучоците не се сигурни. Тие се секогаш подложни на проба и грешка, на понатамошно експериментирање, понатамошна анализа и на исправање со помош на подлабоко проникнување. Но, наспроти сето ова, потрагата е возможна, а разумот не може да очајува од повторно испитување и исправање на претходните резултати без да западне во скептицизам и цинизам. Оттука, знаењето на Божјата волја е можно преку разум, но сигурно преку објава. Еднаш разбрана, пожелноста на нејзината содржина е факт на човековата свесност. Навистина, сфаќањето на вредноста, измачувањето на нејзиниот движечки повик и детерминирачка сила, само по себе е “знаење” за неа. Бидејќи, да се знае вредноста значи да се изгуби онтолошката рамнотежа или стабилност и да се тркала во нејзин правец, со други зборови, да се претрпи промена, да се започне со остварувањето на нејзината “треба да биде”, да се исполни нејзината “треба да стори” којашто произлегува од тоа. Како што обично кажуваше водечкиот американски емпирист Џ.И. Луис (C.I. Lewis) (1883–1964): “Сфаќањето на вредноста е едно искуство и во себе претставува едно вреднување”.

Толку што се однесува до последиците од религиозното искуство во исламот за теоријата на човекот. Сега треба да ги земеме предвид импликациите за сотериологијата (учење за спасението) и историјата. Веќе ја спомнавме прилагодливоста на светот, неговата подготвеност да биде информирана, повторно замесена, повторно формирана и сечена така за да стане конкретизација на Божествениот пример. Оваа подготовка, заедно со корисноста на објавата и ветувањето за критичко утврдување на Божјата волја преку разумот, сето ова го чини непростлив пропустот на човекот да го исполни своето намесништво. Навистина, исполнувањето на неговата вокација е единствениот услов којшто го познава исламот за човековото спасение.²⁰ Или тој сам ќе го направи тоа, или тоа ќе биде безвредно.²¹ Никој не може да ја изврши таа работа наместо него, дури ни Бог, без да го претвори во марионета. Ова произлегува од природата на моралното дејствување, имено не е нешто морално само по себе, освен ако не е преземено со слободна волја за исполнување од страна на слободен застапник. Без човековата иницијатива и напор, сето морално значење и вредност паѓаат на земја.²²

²⁰ Види фуснота 18 погоре. “Па оној кој ќе се упати (со кур’анската Објава), се упатува самиот себеси, навистина! А оној кој ќе скршне самиот си скршнал во заблуда... Предупредувај ги со Кур’анот за да не ја фрлат во пропаст душата со она што ќе го стекнат” (Јунус 10:108; ел-Ен’ам 6:70).

²¹ “На Денот тој луѓето ќе се појават, поединечно, за очигледни да им станат делата нивни: па, оној кој прави нешто добро колку голушка ситно, ќе го види, а оној, пак, кој прави нешто зло колку голушка ситно, ќе го види!” (ез-Зилзал 99:6–8) “(На тој Ден) Што се однесува до оној чии кантари ќе натежнат, па тој ќе биде во животот задоволен. А што се однесува до оној чии кантари нема да натежнат, престојувалиштето негово, тогаш, е Хавие (Пеколот)”. (ел-Кариах 101:6–9)

²² “И Ние никого не оптоваруваме над можноста негова” (ел-Му’минун 23:62). “Аллах не ја оптоварува ни една душа над можноста нејзина. Нејзе ѝ припаѓа доброто што си го спечалила, навистина, и нејзе ѝ припаѓа лошото што си го спечалила... Господаре наш, и не оптоварувај нè со она што не е во моќ наша” (ел-Бекаре 2:286)

Затоа, исламската сотериологија е дијамтерално спротивна од онаа на традиционалното христијанство. Навистина, терминот “спасение” нема еквивалент во религискиот речник на исламот. Не постои спасител и не постои ништо од што да се спаси. Човекот и светот или се позитивни добри или се неутрални, но не и зли.²³ Човекот својот живот го започнува етички разумен и здрав, неоптоварен од некој изворен грев, колку и да е тој благ или августишки.²⁴ Всушност, тој при раѓањето е над нулта–точката во тоа што ја има објавата и неговата разумна опрема готова за употреба, како и со свет подготвен да го прифати неговото етичко дело. Неговото религиско блаженство (зборот којшто го користи исламот е *фелах*, кое произлегува од коренското значење “изникнување вегетација од земјата”), се состои од неговото исполнување на Божествениот императив. Тој може да се надева на Божјата милост и опростување, но на тоа не може да се надева избегнувајќи го исполнувањето на Божјата волја било од незнаење, мрзливост или вулгарен инает. Неговата судба и судбина се токму она што ги прави тој да бидат. Божјето владеење е праведно, ниту поволно ниту неповолно. Неговата скала на правда е апсолутно онаа на најпрецизната и најсовершената вага. А неговиот систем на овосветски и оносветски награди и казнувања му е расположлив на секого, било благословен или неблагословен, токму она што го заслужува.²⁵

Исламското религиозно искуство имаше големи последици по светската историја. Пламенот на муслиманската визија го натера него да се втурне во сцената на историјата и во тоа да влијае врз остварувањето на Божествениот пример со којшто комуницираше Божјиот Пратеник. За него ништо не беше повредно од оваа кауза. Во негов интерес тој беше подготвен да ја плати највисоката цена, да го положи својот живот. Вистина, за негово задоволство, тој својата сцена ја гледаше како да го содржи целиот свет, неговиот уммет како да е составен од целото човештво, освен неколку непокорни кои се обиде да ги доведе во стадото со силата на оружјето. Неговата *pax Islamica*, која стоеше на наговите раце, никогаш не беше сфатена како монолитно општество во коешто преовладува само исламот. Тоа ги вклучуваше и евреите, и христијаните, и сабејците според кур’анскиот авторитет, и зороастријанците според Мухаммедовиот авторитет, и хиндусите и будистите според изведувањето од страна на правниците на тој авторитет. Идеалот остана ист, имено, свет во кој, како го кажал тоа Кур’анот, “Божјиот збор е врховен”, и каде секој ја признава таа врховност. Но, за тоа признавање воопшто да вреди нешто треба да биде слободно, намерна одлука на секоја личност. Затоа, за да се влезе во *pax Islamica* никогаш не значеше преобратување во исламот, туку влегување во еден мировен од-

²³ “Па исправи го лицето свое кон чистата вера, кон Аллаховата природа со којашто ја создаде природата на луѓето. И нема измена во создавањето Аллахово. Ете, таа вера е вистинската вера...” (*ер-Рум* 30:30).

²⁴ Една традиција на Божјиот Пратеник вели: “Човекот се раѓа како муслиман (имајќи предвид дека исламот е природна религија, *Ур-религија*). Неговите родители се тие кои го јудаизираат или христијанизираат” (*Сахих ел-Бухари*, Китаб ел-Џена’из и Тефсир).

²⁵ Сите овие принципи на исламската етика мошне лесно можат да се поддржат со цитати од Кур’анот, врховниот исламски авторитет. На читателот пријатно му укажуваме на главните избори на темите на стр. 319–37 на *The Great Asian Religions*, уреди и состави Chan, al-Faruqi et al. (Њујорк: The Macmillan Co., 1969).

нос во којшто идеите се слободни за протекување, а луѓето се слободни да убедуваат и да бидат убедени. Навистина, исламската држава сите свои ресурси им ги ставаше на располагање на еврејското општество, на христијанското општество, на хиндуското и на будистичкото општество, кога и да бараа тие од власта на таа држава да го врати во линија со јудаизмот, христијанството, хиндуизмот и будизмот кој било нивни член кој се спротивставил или ја преминал таа линија. Исламската држава беше единствената нееврејска држава каде што евреинот не беше слободен да се деевреизира, или како евреин да се побуни против авторитетот на јудаизмот. Истото вредеше и за христијанинот, хиндусот или будистот. Додека, пак, сè до укинувањето на робовладетелството во деветнаесеттиот век, европскиот евреин кој се спротивставуваше на директивата на неговиот *Бајт ха Дин* можеше само да биде екскомунициран – екскомуникација којашто од него правеше беззаконски човек, кој можеше само да стои надвор од ѕидовите на гетото за да биде лишен од имотот или да биде убиен од христијанската држава или од кој било неевреин – ориенталниот евреин кој се спротивставуваше на неговиот *Бејт ха Дин* беше коригиран од исламската држава во име на неговите рабини. Ова претставува краен доказ за муслиманското разбирање на божјиот аманет како етички.



Како заклучок може да кажеме дека религиското искуство во исламот е сфаќањето дека животот не е залуден; дека треба да му служи на една цел чија природа не може да биде идентична со природниот тек на апетитот до задоволување, па до нов апетит до ново задоволување. За муслиманот реалноста се состои од два крајно различни поредоци, природниот и трансцендентниот; а во овој вториот, тој ги бара вредностите со коишто треба да го уредува текот на првиот. Идентификувајќи го трансцендентното подрачје како Бог, тој исклучува какво било водство за дејствување коешто не произлегува оттаму. Неговиот ригорозен *тевхид* (или единство на божеството), во финалната анализа е одбивање да му го подложи човечкиот живот на какво било друго водство освен етичкото. Хедонизмот, еудаемонизмот и сите други теории коишто ја наоѓаат моралната вредност во самиот процес на природниот живот се негови *bête noire*. Според неговото мислење, да се прифати кое било од нив значи да се воспостават други богови освен Бога како водство и норма за човечкото дејствување. *Ширкот*, или асоцирањето на други богови со Бога, навистина претставува мешање на моралните вредности со елементарните и корисните коишто се сите инструментални, а никогаш конечни.

Да се биде муслиман, значи токму тоа само Бог да се сфати како норматив (имено, Создателот, а не природата или создаденото), само Неговата волја како заповед, само Неговиот пример како составен дел од етичката желба на создаденото. Содржината на муслиманската визија е вистината, убавината и крепоста; но овие за него не се надвор од границите на неговите умни дарби. Поради тоа, тој е аксиолог во неговите дисциплини на егзегезата, но само до целта на постигнувањето на здрава деонтологија, како правник. Опредувањето според верата за него е безначајно, ако тоа претставува обичен вовед во арената на дејствувањето. Токму таму тој доаѓа до најдоброто, но и до најлошото свое, бидејќи тој знае дека како човек стои осамен помеѓу небесата и земјата со ништо друго што ќе му го покаже патот, освен неговата аксиолошка визија, неговата волја своите енергии да му ги довери на таа задача и неговата совест да го чува против замките. Негов прерогатив е да води живот со космичка опасност; бидејќи не постои ниеден бог кој ќе ја заврши работата за него. Не само што работата е завршена кога и ако тој ја завршил за себе, но тој не може ни да се повлече. Неговата категорија, ако има таква по природа, е дека тој, како муслиман, мора да го носи божествениот аманет до целосно остварување или пропаѓање во тој процес. Сигурно, трагедијата сирка зад секој агол на неговиот пат. Но исто така и неговата гордост. Како што рекол Платон, тој е “осуден да го сака доброто”.



ГЛАВА ВТОРА

БОЖЕСТВЕНАТА ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТ И НЕЈЗИНОТО ИЗРАЗУВАЊЕ*

ГЕНЕЗАТА И РАНИОТ РАЗВОЈ НА ИДЕЈАТА ЗА БОЖЕСТВЕНАТА ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТ

Најраната запишана доктрина на “логосот” е онаа изнесена од мемфитската теологија.¹ Таа вели дека Богот Птах во неговото срце прво го обмислуваше сето во создавање и потоа ја искажуваше својата мисла. Чинот на искажување, на изразување на внатрешната мисла во надворешниот свет, е креативен чин којшто го создаде реалното постоење на сè. Изразувањето со зборови беше креативна материјализација на нештата, вклучувајќи го и создавањето на други богови. Гenezата на светот и сè што постои во него беше напредок од божествената мисла до божествениот свет, а “секој божествен збор се создаде преку она што беше замислено во срцето и заповедано со јазикот”.² Во согласност со долготрпачката египетска религиозна мудрост, мемфитската теологија го гледаше Птах како моќта во сите нешта. Неговото мислење и заповед не беа само извор на сè што постоеше туку, подеднакво, и на одржувањето и извор на животот, развојот и енергијата. Но и покрај ова, таа беше спротивставена, па оттука не беше ни популарна и не опстана, бидејќи таа го гледаше Бога (нека е Славен Он и Возвишен), во некој аспект како претходен на Неговото создавање. Со други

* Овој напис беше објавен во Henry O. Thompson (уредник), *The Global Congress of the World's Religions*, трудови од Конференцијата 1980–82, (Вашингтон, ДЦ: The Global Congress of the World's Religions, Inc., 1982) стр. 267–316. четна буква. (заб. прев.)

¹ H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Чикаго: University of Chicago Press, 1962), поглавје II, стр. 24–35; James Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Принстон: Princeton University Press, 1955), стр. 5.

² H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (Њујорк: Harper Torch Books, 1961), стр. 20, 23–4.

зборови, мемфитската теологија беше отфрлена поради семето на трансцендентноста што ја содржеше. Таа некако го отстрани Бога од Неговите создадени суштества, иако Тој продолжи да дејствува во нив. Египќаните сакаа да го видат Бога во создаденото, не над тоа. Бог, според нивното мислење, живее во природата. Стариот Египќанец гледаше со одбивност на каква било сугестија што го отстрануваше него од божјата близина. Затоа тој ја гледаше за составна божјата хиерофанија во природата. Тој не мораше да го замисли Бога, тој Него го забележуваше непосредно во феномените на природата. Каде и да се свртеше, можеше да си каже себеси, еве го Бог. Со оваа даденост на Бога, египетскиот ум можеше да си дозволи да биде апстрактен околу божјиот карактер. *Амон-Ре* беше некарактеристичен, непознат. “Ниеден од боговите не ја знае неговата вистинска форма... Ниеден сведок не е роден за него. Тој е премногу таинствен за да биде откриена неговата слава, премногу голем за да му се поставуваат прашања, премногу моќен за да биде познат”.³ Ова му овозможи на Египќанецот да го гледа божјиот карактер како изворно божествен, т.е. како таинствен и непознатлив. Тој повеќе го посматраше отколку што мислеше на Бога; и тој го знаеше Него, Бога, повеќе отколку неговиот карактер.

Концепцијата за Бога радикално се разликуваше во Месопотамија. Таму, традицијата отпорано го беше ставила Бога како претходник на создаденото. Како негов создател и моделар, Тој стоеше над него, пред него, како онтолошки, така и во Неговото делотворно оживување на создаденото. Месопотамецот го гледаше Бога во феномените на природата: но за разлика од Египќанецот, тој хиерофанијата ја гледаше само како случајно појавување на Бога, не како составно. За него природата беше носител, може да се каже дури и израз, на божествената моќ, никогаш не идентификувана со неа; на пример, Инанна и нејзината свирка од трска. Енлил и неговата луња итн. Богот или божицата никогаш не беа свирката или луњата, иако сите свирки и сите луњи беа нивни хиерофаниии. Подеднакво, секој бог го имаше својот домен преку којшто никогаш не одеше. Покрај сето тоа, неговото подрачје никогаш не беше исцрпно изедначено со него. Неговото божествено битие беше различно и одделено од природниот феномен, иако неразрешливо поврзано со него.

Како Египќанецот, така и Месопотамецот се чувствуваа од сите страни опколен од Бога, бидејќи природата ги опкружуваше. Сепак, додека Египќанецот го *чувствува*ше божественото присуство непосредно во природата, Месопотамецот го *изведуваше* божественото присуство *посредно* од природата, т.е. тој природните феномени ги гледаше како показател кого го поврзуваше тој со божественото со еден чин на мисла. За Египќанецот, Бог беше *во* и *од* природата, логички еквивалентен на природата или преобразлив со неа. За Месопотамецот, Бог беше *во*, но никогаш еднаков на или преуредлив со неа. Отстранете ја природата од реалноста: За Египќанецот, сте го отстраниле Бога; за Месопотамецот, Неговите ефекти сте ги направиле незабележливи, но никогаш не сте го допреле Бога.

Божјата волја или заповед за Египќанецот беше читлива во природата, ис-

³ Alan H. Gardiner, “Hymns to Amon from a Leiden Papyrus”, *Zietschrift fur aegyptische sprache*, XL22 (1905), стр. 25, цитирано во H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, *op.cit.*, стр. 26–7.

то како што беше и божествената природа. Затоа моралноста беше сметана за наука на природата, а нејзините норми беа нарекувани “учењата”. За прв пат, моралното истражување апсолутно коинцидираше со научното истражување. Самата “Божја заповед” беше феномен на природата. Природа беше разновидноста; но нејзината разновидност беше само божја форма на изразување. Таа беше разновидна, додека божествената природа беше една те иста, едно фундаментално единство. Бидејќи ова не беше случај со Месопотамецот, тој се обиде да го сфати Бога карактеризирајќи го Него најдобро што можеше низ набљудување на божјите ефекти. Таквите карактеризирања секако се уредија во групи и во догледно време произведоа пантеон на различни карактери, од кои секој беше сфатен да поседува различна гарнитура на атрибути или карактеристики. Мардук, најголемиот бог на боговите, имаше педесет имиња, сите негови карактеристики, и можеше да биде обожуван со изговарањето на тие имиња. Другите богови имаа помалку карактеристики. Јасно е дека карактеризирањата на бог коишто се собрани по набљудувањето на божјите дела во природата и кои последователно се вградени во божествената личност, го заменуваат непосредно дадениот феномен на природата во Египет. Издвојувањето на карактеризирањата од природата е работа на имагинацијата.

Аполонската револуција во Грција којашто од ритуалите на плодноста и покојството изгради еден пантеон на богови и божици во драмско меѓусебно содејствување еден со друг, не беше ништо повеќе од таква работа на имагинацијата. Нејзината поетичност се состои од идеализирачката компонента којашто се разликуваше од емпириските генерализации на науката. Идеализацијата претставува повторно уредување и засилување на карактеристиките набљудувани во хиерофанските феномени на природата. Во Месопотамија и во Грција божествената трансцендентност се состои во одделувањето од природните феномени, т.е. во гледањето на Бога како претходник на природата и во овозможувањето имагинацијата да го сфати него преку таквото читање на карактери. Во Грција беше направен понатамошен чекор кон интензивирањето и повторното уредување на карактеризирањата, за нивно хармонизирање или ставање едно крај друго во различните богови. Грција остана поблиска до Египет отколку до Месопотамија, подложувајќи ја својата идеализација на боговите кон природата. Создателите на аполонскиот мит доста одблиску ја следеа природата во нивната идеализација. Како последица, нивните богови испаднаа олицетворенија на елементите на природата покачени на степен n -та и повторно уредени за да ја изразат нивната индивидуација.

Во спротивност со ова, Месопотамија се идеализира во спротивниот правец. Заинтересирани со онтолошката разлика на божественото од природата и предноста над неа, неговата идеализација (т.е. интензивирањето и повторното уредување) беше притисната надвор од природата. Како последица на тоа, испадна дека нивните богови ги трансцендираа хиерофанските елементи на природата и беа склони кон целосна инаквост од природата. Имагинацијата требаше да работи повеќе тука отколку во Грција, токму поради овој интензивиран став од природата. Феномените на природата не ја изгубија само одредувачката способност којашто ја уживаа во Египет, туку подеднакво и нивната способност како показатели на божественото. Тие станаа потпора за имагинацијата којашто го носеше нај-

големиот дел од товарот за восприемање на божественото. Како потпора за имагинацијата, феноменот или елементот од природата има сугестивна способност чија чистота е директно сразмерна со трансцендентирањето на дотичниот бог. Во случајот на Мардук, богот на Вавилон, семитскиот обид за трансцендентирање го достигна неговиот предабрахамски апогеј до таа мера што историските записи ни даваат причина за одредување. Боговите поврзани со природата, во акадијанскиот еп на создавањето станаа *Енума елиш*, обични извршители, слуги или регионални гувернери за Мардук, богот на боговите, кој на оваа позиција беше избран од примордијалното собрание на боговите.⁴ Мардук не беше здружуван со ниеден специфичен елемент од природата. Тој е создател на сè, па така може да се здружува само со “целината” на создаденото. Неговото карактеризирање е најбогато од сите богови: “Со неговите педест имиња тој ќе биде славен”. Тој е апсолутен владетел: Во неговата рака е “таблата на судбините”. Неговата волја е закон за небесата и земјата; Хаммураби, како и другите кралеви на земјата, се само извршители на законот. Тие можат да ги наградат покорните и да ги казнат прекршителите; но конечното оправдување и осудување му припаѓаат само на Мардук.⁵

⁴ Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts, op.cit., str. 60-72.*

⁵ Тој Мардук “навистина е бог, создателот на сè... заповедите од неговата уста сме ги воздигнале над боговите... Навистина тој е господар на сите богови на небото и земјата; крал од чии упатства боговите горе и долу ќе се плашат... ќе се тресат и треперат во нивните престојувалишта... навистина тој е светлото на боговите, моќниот принц... Тој е оној кој ги обнови срушените богови бидејќи тие беа негови створенија, ги врати мртвите богови во живот” (Pritchard, *op.cit.* стр. 69–70).

БОЖЕСТВЕНАТА ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТ ВО ПРЕДИСЛАМСКАТА ЕРА

МЕСОПОТАМИЈА И АРАБИЈА

Религијата на Блискиот Исток отсекогаш била асоцирана со државата. Навистина, религијата отсекогаш ја предвидувала *raison d'être* или причината за постоењето на државата. Оваа особина на религиозниот живот се должи на фактот што сите религии на Блискиот Исток го потврдуваат животот и се ориентирани кон светот. Тоа значи да се направи или преправи историјата; да се ремоделира до совршенство природата и да му се овозможи на човекот да го максимизира своето плодотворно живеење во неа. Човечкиот живот со сите свои страсти, разликувања и мотиви, неговите илјада и една релативности, е константно искушение за промена на религијата за да му одговара на личноста, или одредена група на којашто се однесува. Оттука, религијата осцилирала меѓу чистота и расипаност, фаза во којашто гласот на посланието говори со јасни зборови што заповеда Бог и една друга фаза во којашто гласовите на заинтересираните ја толкуваат или се мешаат во поранешната објава за да ја поддржат нивната кауза.

Античките држави на Месопотамија и Дијар ел-Шам (Голема Сирија) се воздигнаа и паднаа во брза последователност. Природно беше каноните, дефинициите и нужностите на религијата исто така да варираат наспроти постојаниот супстрат на принципи заеднички за сите. Но особено од средината на вториот милениум п.н.е., кога таа територија започна да се напаѓа од страна на несемитите од север, североисток и северозапад, а кои припаѓаа на радикално поинаков поглед на светот, се зголеми и напорот кон поблиска асоцијација на божественото со природата. Имињата и родот на боговите, како и природните елементи коишто ја составуваа нивната херофанијата, ротираа меѓу нив, но интересот за нив како за божества опстоја сосема, и покрај промената. Градовите и селата на Канаан и Феникија, на пример, религиозна сатисфакција најдоа во обожувањето на божествата (Ел, Ва'ал, Јамм, Мот, Аштар, Ешмун, Милком, Милкварт и др.), кои беа блиску асоцирани со природните феномени, особено оние на плодноста. Сепак, тие за овие божества беа повеќе заинтересирани како сродни божествени сили отколку како поединци – со што се свртија кон една ситуација којашто беше слична на онаа во Египет. Тие ја покажуваа својата верност кон трансцендентниот бог со признавање, како додаток на поединечните богови, на Ва'ал, Господар на Небото, Семокниот Господар на сите свети богови. Како друг пример, во Арабија масите најдоа сатисфакција кај племенските божества, кои арапската предисламска литература ги забележала и ни ги пренела; но на овие, тие додадоа две нивоа на божества: боговите и божиците на Мекка, и над овие Аллаx, Господар и Создател на сè, Кој никогаш немаше лик, никаква племенска поврзаност или хиерофанска асоцијација.

Во Арабија ни се импонира еден друг факт. Тоа е присуството на *ханифите* кои традицијата ги опишува како остри монотеисти, кои го отфрлаа арапскиот политеизам, водеа живот на крепост и правичност и се воздигнуваа над племенските верности. *Ханифите* беа спроведувачи на најдоброто во

семитската традиција. Тие го чуваа поимот на трансцендентноста одржува-на од нивните древни приврзаници и пророци и по се изгледа дека уште повеќе го развија него. Нивното отфрлање на племенските и меккански богови како и нивната одвратност кон нивните ликови нив ги обележува како трансценденталисти од прв степен. Тие сигурно биле медиумот низ којшто се пренесувала и се овековечила семитската традиција на трансцендентност.

ХЕБРЕИТЕ И НИВНИТЕ ПОТОМЦИ**

Библиските научници се согласуваат дека пред Исходот, не постои доказ дека богот кој го обожувале евреите бил трансцендентен. Доказот којшто опстојал во сите изданија на библскиот текст е голем. Толку многу пасуси говорат за Бога во множина за “Елохим”, така што се претпоставува дека изворниот текст бил соединет во Светото писмо во коешто Бог навистина бил множина. Овие елохими се женеле со ќерките на луѓето и произведувале потомство (*Битие* 6:2,4). Во друг пасус, на Бога се осврнува како на дух кого Јаков го сретнал “лице в лице”, се борел со него и скоро го совладал (*Битие* 32:24–30). Во трет параграф (*Битие* 31:30–6), Лаван имаше богови кои жената на Јаков, Рахил, ги криеше под нејзиното здолниште кога нивниот сопственик дошол кај нејзиниот шатор да ги побара. Хебрејскиот крал се декларира како “Божји син” (*Псалми* 2:7; 89:26; 2. *Царства* 7:14; 1. *Летописи* 17:13 итн.), а хебреите “синови божји” во вистинска смисла (*Осија* 1:10; *Исаија* 9:6; 63:14–16 итн.). Заклучокот е неизбежен дека хебрејскиот ум во тоа време навистина се согласувал со генеолошката поврзаност помеѓу луѓето и “нивниот” бог, што не станува неважечко ниту со нивното “блудништво” со други богови (*Осија* 2:2–13). Во *Повторените закони* 9:5–6, читаме дека Бог ги наградува хебреите и покрај нивната неморалност и тврдоглавост, бидејќи тие се “Неговиот народ” и Тој е обврзан поради неговото ветување секогаш да ги наградува. Јасно е дека таков бог не е трансцендентниот Бог, познат подоцна.

Дека хебреите биле задоволни да имаат нетрансцендентен бог, се докажува од фактот што колку што оди назад нивната самосвесност, а со тоа и нивната историја, хебреите до некоја мера биле етноцентрични.⁶ Оваа поединечност можеби најдобро е изразена со нивниот поим за Бога како “нивни отец”, за себе како за “Негови избраници”. Последователно на тоа, природата на таквото божество мораше да се сфати под нетрансцендентни услови. Наспроти ова мислење, библиските научници укажуваат дека Исходот сведочеше за голем скок кон трансцендентноста. Тие објаснуваат дека овој настан беше поттикнат од три влијанија. Прво, под притисокот на саморейспитувањето коешто го носи уништувачкиот пораз, хебреите можеби чуле за чистиот трансценденталистички поглед за божественото подучувано од *ханифите* на Месопотамија. Второ, тие можеби ги слушнале трансценденталистичките погледи на семитските месопотамски и сириски маси, како и на приврзаниците и поборниците на зороастријанската религија. Трето, нивниот статус како еден елемент во новиот светски поредок којшто само

⁶ Мартин Бубер со право тврди дека хебрејскиот дух на одвоен идентитет е патријархален а не, како што приговарал Фројд, производ на настанот на Исходот. Види го неговото дело *Moses and Monotheism*, прев. К. Jones (Њујорк: A.A. Knopf, 1939).

што се раѓаше преку кралот *Гој* (Кир) и народот *гојим* (Персијците или воопшто нехебреите), можеби ги натерало да ја прошират надлежноста, а отука и природата, на таткото–бог. Овие влијанија можеби биле причина Повторените закони–Исаија да го реформираат стариот хебрејски поим за Бога.⁷

Под влијание на христијанството и исламот, влијание коешто продолжува до ден–денешен, јудаизмот направи понатамошни чекори кон божествената трансцендентност. Рабините од Палестина и од Ирак во раните христијански векови на муслиманскиот свет, особено во Шпанија, во Северна Африка и во Египет, напишале расправи во кои Бог е трансцендентен на најдобриот начин на кој го сфатило Него најдоброто христијанско и исламско наследство. Во овој поглед, пишувањата на Муса ибн Мејмун (1135–1204), Мозес Менделсон (Mendelssohn) (1729–86), Ибн Габирол (1135–58), Ибн Камунех и Ибн Закарија заземаат место меѓу најдобрите кои ги дало човештвото. На современата сцена Абрахам Хешел (Heschel) (1907–72), Леополд Цунц (Zunz) (1794–1886) и Соломон Штајнхајм (Steinheim) (1789–1866) ја продолжија средновековната традиција, презентирајќи ја божествената трансцендентност во форма разбирлива за модерниот човек.

Сепак, основниот сомнеж што паѓа врз божествената трансцендентност во јудаизмот сè уште опстојува. Овој сомнеж има две причини. Прво, дали евреите ќе продолжат да го почитуваат како божествена објава Светото писмо коешто е отворено за претходните критики. Второ, дали нивната доктрина за избор е биолошка и, со порекинување на релевантноста на религијата и моралот, отворено неетичка и вистински расистичка. Следбениците на реформистичкиот јудаизам во најголем дел го отфрлија мислењето за буквална објава на кои било делови од Светото писмо. Прифаќајќи ја валидноста на библискиот критицизам, тие сметаат дека Стариот завет е запис на човечки мислења и погледи за реалноста, кои имаат значење за евреите на поинтимен начин отколку поттикнувањето или записите на други мудри луѓе во историјата. Бивајќи човечки и историски, текстовите на Тора, на Псалмите и на Пророците не ги избегнуваат релативностите на историјата и треба да се земат како такви. Ова не ги убеди реформираните евреи дека неморалниот избор треба исто така да ѝ подлежи на историската релативност и дека е недостојна за модерните евреи. Навистина, нивното отфрлање на божествениот статус на Светото писмо беше круна на нивниот сомнеж за натприродното и трансформацијата на јудаизмот во еден етнокултурен идентитет. Овој етноцентризам ја остава задната врата отворена за поврзување со општествениот архетип којшто се смета за “бог” или “татко” на етничкиот ентитет. Ова го објаснува непрекинатото користење на груб, испитувачки и критички, па дури и непочитувачки јазик при обраќањето кон Бога. Рабините во минатото го сториле тоа; па сепак никој не се дрзна да го користи погрдниот јазик на Еливицеловите (Wiesel) разговори со Бога. Шокантно трагично, Хитлеровиот холокауст навистина се случи. Но никаква трагедија не ја оправдува критиката од таков вид со којашто Визел и неговите колеги денес му се обраќаат на Бога. Дека Бог е мртов, дека Тој му го оставил она што го создал на Сатаната, дека Тој ја изгубил неговата божествена грижа и провидение, не може да го каже некој кој верува дека

⁷ John Bright, *A History of Israel* (Лондон: SCM Press, 1960), стр. 336.

Бог е Бог. Во секој случај, осудата на трагичниот настан на ниеден начин не повлекува со себе негово негирање како божја одлука којашто мора да се прифати како таква.

Всушност, придонесот на Исаија беше идентификацијата на Јахве со вавилонскиот моќен Господар на небесата и земјата, кој за Себе вели: “Јас сум Господ и нема друг; нема Бог освен Мене” (*Исаија* 45:5–6, 14, 18; 46:9; 47:10). Таков “растеж” на хебрејското божество го соедини најдоброто од вавилонскиот и персискиот трансцендентализам со хебрејскиот поим за божество. Сепак, богот на Исаија остана врзан од главата до петите со “неговиот народ” како и порано; и сега тој ги истураше неговите моќи против непријателите. Ако во тој процес ќе одбранеше или зајакнеше некој *гојим*, тоа беше само за да се искористат тие како марионети во служба на единствената цел којашто ја знаеше тој: доброто на неговиот сопствен народ. Вградениот етноцентризам на Исаија му ја негира можноста да се воздигне до етичките заклучоци на трансцендентализмот. Наместо да биде пророк на еврејскиот трансцендентализам, Исаија етноцентричниот бог го приспособи на барањата на трансцендентализмот потребен за новото време и ситуација. Неговото дело го спречи целосниот триумф на трансцендентализмот меѓу евреите и ја негираше целосната акултурација на којашто ги беше изложил Исходот. Етичкиот ентузијазам на Месопотамија, кој причини земската копија на космичката држава да биде без граници и така да го опфати целото човештво, беше несфатлив. “Сите луѓе во четирите региони на земјата” се граѓани кои ги уживаат истите права и должности *vis-à-vis* “Господарот на земјите”, “првото битие на сите земји”.⁸ Таквите мисли сигурно останале крајно неразбирливи за Исаија.

ХРИСТИЈАНИТЕ

Раната историја на христијанската доктрина открива три јасни извори на влијание: јудаизмот, хеленизмот и таинствените религии.

1. Еврејскиот извор

Исус се роди евреин и неговите први приврзаници беа евреи. Тој и тие ги прифатија еврејските свети записи како Свето писмо и се идентификуваа со религиската традиција на евреите. Сигурно, Исус учеше две доктрини коишто беа новина за јудаизмот што преовладуваше во неговото време: универсализмот и интернализмот. Како прво, Исус му се спротивстави на етноцентризмот кој, според него, ја беше расипал и коската и сржта на божјата религија. На неговата мешана јавност од евреи и *гојими*, Исус им рече: “... вие сте сите браќа и никого на земјата не викајте го свој татко, оти еден е вашиот Отец, Кој е на небесата; и наставници (учители) немојте да се нарекувате зашто еден е вашиот наставник (учител)” (*Матеј* 23:8–10). Не смее да постои дискриминација меѓу човек и човек, а сигурно не меѓу евреин и *гојим* поради еврејското потомство од Аврама (Абрахам). Исус не само што ја отфрли идејата дека евреите се божји чеда, туку дека и врзалката

⁸ Pritchard, *op.cit.*, стр. 57–8.

на потомство важеше за сите. Самата сугестија дека роднините на Исус имаа право на каква било предност над другите луѓе, дури и во секојдневните работи, го разлути Исуса и од него го извлече одговорот: “Која е Мојата мајка и кои се браќата Мои?” И како ги погледна оние што седеа околу Него, рече: “Еве ги Мојата мајка и Моите браќа. Зашто оној, кој ја исполнува волјата Божја, тој Ми е брат, и сестра, и мајка!” (*Матеј* 12:48–50; *Марко* 3:33–5). “Бог може, ви велеам, и од овие камења да му издигне чеда на Аврама” (*Матеј* 5:44–5); а оваа нова порака треба да им се објави на “сите народи” (*Матеј* 28:19), бидејќи сите тие подеднакво ја заслужуваат новата објава. Еврејскиот етноцентризам од страната на Исус беше гледан како “замолчување на царството небесно кон луѓето”, кое заедно со еврејскиот обичај да се нарекуваат чеда божји, и Бог како “нивни Отец”, тој го сметаше за одвратен и неподнослив. Не само што Бог не беше нивни татко, туку дека нивниот татко беше фаволот чии желби “ќе ги исполнат” тие (*Јован* 8:44–47). Всушност, евреите, а особено нивните лидери – книжниците и фарисеите, толкувачи и чувари на нивната религиска традиција, беа толку осудувани во Исусовите очи што тој своите приврзаници ги советуваше: “Зашто ви велеам, ако вашата праведност не ја надмине праведноста на книжниците и на фарисеите, вие нема да влезете во царството небесно” (*Матеј* 5:20). Првиот предуслов за божествената трансцендентност, имено, универсализмот, беше потврден од Исуса со директно спротивставување на еврејскиот етноцентризам.⁹

Бидејќи Исус ја наследи неговата идеја за Бога од еврејската традиција, којашто тој ја сметаше за нормативна, но со потреба за коригирање, разумно е да се претпостави дека за Исуса постоеше само еден бог, кој е бог на сите луѓе. “Никој не е добар освен едиониот Бог” (*Матеј* 19:17; *Марко* 10:18; *Лука* 18:19). Навистина, Исус го исчисти Божеството од какво било поврзување со евреите, освен дека Тој е нивниот Создател, како и Создател на сите други луѓе. Ова беше голема реформа којашто ја воведо Исус, повикувајќи ги евреите назад кон (месопотамската) традиција на ханифите, кон семитскиот монотеизам во најубавата форма, или кон признавањето на еден бог како апсолутен, трансцендентен создател и господар на светот. Блиску до разумот е да се смета дека Исус би се грижел за неговата реформа и дека би отфрлил секаков обид за намалување или конфузија на божјата трансцендентност. Наспроти таквата разумна претпазливост, евангелистите му припишаа на Исуса значења коишто се спротивни на божествената трансцендентност. Иако таквото припишување ги одразуваше идеите на препишувачот–евангелист, а не Исусовите, христијанските теолози подоцна се осврнуваа на овие идеи како докази за доктрината на тројството.

Се наведува дека Исус се нарекувал, или дозволувал да се нарече, “човеков син”, “божји син”, “Христ” и “Господ”. Ова, божем, претставува доказ де-

⁹ Извесен број изјави коишто му се припишуваат на Исус од страна на евангелистите му противречат на овој заклучок. Но не е тешко да се покаже дека таквите изјави се спротивни на Исусовата личност, па затоа би требало да се додадени од евангелистите за да им удоволат на тензиите на коишто биле подложени тие или нивните цркви. Такви се изјавите според кои Исусовиот повик бил насочено исклучиво до евреите (*Матеј* 5:17–19; 10:6; 15:24) и дури до изгубените меѓу нив (пр. *Лука* 15:4, 6); или оние коишто Исусовата порака ја прават подложна на еврејскиот легализам (“Дури постојат небото и земјата, ниту една јота или црта од Законот нема да се измени, додека не се исполни сè” – *Матеј* 5:18); или таквите коишто на Исуса му го припишуваат еврејскиот етноцентризам, како: “овој ден е спасение дојдено во оваа куќа (на Закеус), бидејќи и тој е син Аврамов” – *Лука* 19:9).

ка Исус се гледал себеси вреден за обожување, втора личност во тројство – то. “Човековиот син” или *бар-наш/бар-Адам*, никогаш во Исусовиот арамејски свет не значеше ништо повеќе од учтив, благороден човек, или само човечко суштество. Ова значење на изразот сè уште е сочувано до денешен ден во хебрејскиот, во арамејскиот, како и во арапскиот јазик. Во Стариот завет, изразот е користен во Книгата на *Даниил* (7:9–14) и *Сличностите на Енох* (37–71) на ист начин, со значење морална одличност. Дури и во концизните евангелија изгледа дека тој збор нема друго значење. Самата атрибуција на овој збор од страна на еврејските современици на Исус за сите евреји не допушта *a fortiori* какво било негово разбирање коешто ќе означува нешто метафизички различно од човекот. Навистина, во Евангелието според Марко, бидејќи Исус не беше нарекуван со тоа име освен по крштевањето, значи по неговата одлука да го посвети животот служејќи му на Бога, овој збор би требало да му значи исто и на Марко.¹⁰ Само во Евангелието според Јована и во Посланијата на Павле “синството” станува нешто тајно и метафизичко.¹¹ Овој факт сведочи за странскиот грчки извор на новото значење зададено на хебрејско/арамејскиот збор. Во секој случај, Исус се викаше себеси “човеков син”, никогаш “божји син”. Во Евангелието според Јована, дури и тој концепт, имено “божји син”, претрпе уште една трансформација радикална како и првата. Тој стана “божји единороден син” (*Јован* 1:14, 18; 3:16, 18).

Изразот Христос, или миропомазан, значеше крал или свештеник од кого се очекуваше да ги врати во нормалната состојба евреите и да го возобнови нивното Давидово Кралство. Иако како човек тој е дејствувач или инструмент на божјата интервенција во процесот на историјата, Христос од крај до крај е човек. Во спротивно, Исаија никогаш не ќе му ја атрибуираше оваа титула на Кир кого никој, ниту неговите поданици, не го сметаа за нешто друго освен за човек. Со времето, откако исајската надеж за враќање на изгубеното беше осуетена, а повратниците не успеаја да го обноват кралството Давидово, зороастријанското влијание на есхатолошкиот месијанизам во зборот почна да вметнува една есхатолошка, а оттука и таинствена препорака. Месијата стана човек од која било возраст којшто допрва требаше да дојде, но сепак сосема човек. Поради тоа, не чуди што за Исус таквата титула беше вообразена. Тој не само што никогаш не ја прифати, туку ги советува и неговите ученици против таквата употреба (*Матеј* 16:20).

Третиот аргумент што го носат подоцнежните приврзаници кои го воздигнуваат Исуса на степен на божество се изведува од следнава изјава: “Јас и Отецот едно сме” (*Јован* 10:30). Тоа што оваа изјава се наоѓа само кај *Јована* фрла сомнеж врз нејзиниот извор. Без оглед на сè, да ја претпоставиме нејзината автентичност, што би мислел Исус со тоа? Исус го дефинираше синството божје како согласување со Неговата волја, како покорност кон Неговите заповеди. “Зашто оној, кој ја исполнува волјата божја”, велеше тој, “тој Ми е брат, и сестра, и мајка!” (*Матеј* 12:48–50; *Марко* 3:33–5). Како последица на ова, единството со Бога мора да биде духовна заедничка врска чија единствена основа е правичноста и чесноста, чинејќи ја волјата божја.

¹⁰ F.J. Foakes-Jackson и Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity* (Лондон: Macmillan Press, 1920), дел I, том. I, стр. 398

¹¹ *Ибид.*, стр. 403.

Сигурно има една смисла според којашто љубовникот би рекол: “Јас и мојата сакана сме едно”, без никаква импликација за онтолошко единство, за губење на личноста или соединување на индивидуалноста. Да се сака некоја личност или наполно да му се предаде, или да се следат неговите директиви, така што сопствената волја да стане целосно хармонична со неговата, навистина е можно, дури и често, во човечкото искуство насекаде. Истото важи и за односот наставник–ученик и воопшто во кој било однос учител–приврзаник. Тука познавањето на едната личност од другата може да достигне таков степен на целосност што би го потврдило тврдењето за единство. Бидејќи евреите го беа обвиниле Исуса за прекршување на заповеста на Отецот, за него беше природно да се одбрани со инсистирањето дека нема никаква различност помеѓу него и Бога, со други зборови, помеѓу тоа што го кажува или го чини тој и она што сака или му заповеда Бог да го каже или да го чини. Да се разбере таквото единство онтолошки, значи да се згреши духовното значење за буквалното, да се сфати материјалниот впечаток наместо поетскиот – накратко, тоа претставува доказ дека поетската имагинација на слушателот не била “на работа”.

Истото недоразбирање е карактеристично и за христијанската употреба на изразите *Курије*, *О Куриос*, *Мар*, *Мари*, *Маран*. Овие изрази значат мајстор или господар и тие се придаваат на показната замена или на присвојната замена “мој/моја/моје” или “наш/наша/наше”. Било да го користел Исус осврнувајќи се на себеси, или пак од неговите слушатели, зборот го изразува неговиот однос кон гласникот испратен од оној чие овластување е да ја изврши волјата на оној што го пратил. Во овој случај, кој било гласник–испраќач е *Куриос* или мајстор. Таков е случајот кај *Матеј* 21:2–3 и *Марко* 11:2–3, кога Исус прати еден приврзаник во селото да му донесе осле. Во сите други случаи, каде што зборот се користи од Исусовите приврзаници, тоа претставува вокатив којшто подразбира почитување и чест, но не божественост, бидејќи тоа може и обично му се придодава на кој било почитуван човек. Ако Павле и другите луѓе со хеленизиран ум погрешно го разбрале изразот со значење Бог, тој факт кажува за нив, не за Исус. Ако, врз оваа основа, христијанството смета дека “култот на Господ Исус од самиот почеток бил неразделив од христијанството” и дека “евентуалната формулација на една експлицитна доктрина за божественоста на нашиот Господ како инкарниран божји син беше нужност од фактот дека го нудеше единственото крајно интелектуално оправдување за таквиот култ”,¹² претпоставката е дека тоа што некои приврзаници мислеа за Исуса, исправно или погрешно, е составен дел на христијанството и дека тоа е *ipso facto* вистинито и за Исус.

Уште една флагрантна погрешна замена на материјалното за духовно, па оттука и на буквалното за поетско, е полемиката меѓу Синедрионот и Исус. Желен да докаже дека е виновен, Синедрионот повика еден сведок да сведочи дека Исус тврдел оти можел да го уништи храмот и за три дена повторно да го изгради. Навистина, Исус можеше да го изведе ова во духовна

¹² A.E.J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ* (Лондон: Longmans, 1926), стр. 236–7.

¹³ *Марко* 14:58. Ова не треба да ја исклучи можноста Бог да изведе друго чудо – освен воскреснување на мртвиот, излекување на болниот и враќање на видот на слепиот, кои Исус ги изведе со божјата моќ во заштита на неговото пророштво, овој пат повторно да го изгради материјалниот храм за три дена.

смисла, токму како што вели исказот: “По три дни ќе сосидам друг (храм) неракотворен”.¹³ Јасно е дека нема ништо безбожно во таквата изјава, ако за “храм” се мисли на човечкиот однос на обожување, славење, покорност и служење на Бога.

Од оваа дискусија можеме да заклучиме дека, што се однесува до христијанството, јудаизмот не беше извор којшто работеше против божјата трансцендентност. Подрачјата во коишто самиот јудаизам ја загрози трансцендентноста, имено “Елохим” како класа божествени битија кои се мажеа / женеа со луѓето, исклучувачкиот етноцентризам и расистичкиот избор не влијаеја врз христијанската мисла којашто се разви во правец спротивен на тој на јудаизмот. Еврејската традиција само ги набави изразите што ги користеше христијанството, но не пред да го трансформира нивното еврејско значење и пред да навлече врз нив ново, нееврејско значење.

2. Гностичкиот извор

Цели три века пред Исуса, Палестина и целиот Блиски Исток беше поплавен од хеленизам, идеологија и поглед на светот којшто извираше од постарите корени на египетската религија, како и од реакцијата на провинциите против грчкиот и римскиот натурализам. Тој се искристализира во рацете на Плотин (205–70 н.е.) и имаше стравотно влијание врз народите на Источниот Медитеран, меѓу кои се роди христијанството.

Централната теза на агностицизмот, заедничка за сите школи коишто израснаа од неа, е дека духот е суштина на сè: дека сè произлезе од духот, се стреми кон духот и на крајот во него ќе се врати; дека материјата и индивидуализацијата се заблуда и зло; дека во центарот на сите суштества е еден апсолутен дух кој е апсолутно еден и вечен. Гностицизмот се согласува со пантеизмот и често пати е во основата на секаква космологија којашто го признава единството на сето битие. Но божественото или апсолутот којшто го признава тој е спротивен на што било емпириско, релативно или лично. Токму ова на гностицизмот му ја даде неговата приспособливост за јудаизмот, христијанството и исламот, како и за другите религии на антиката коишто преовладуваа во медитеранскиот базен. Тој е одговорен за раширеното споредување на духот со светлото и асоцирањето на овие две во сè што се однесува до божествената или небесна категорија.

Како извор на христијанската теологија, гностицизмот ја донесе идејата дека Бог е целосно дух, дека Тој е Создател на сè што е *ex nihilio* и дека создавањето се случи преку откривања, од кои главното е она на логосот, зборот, кој е целосно духовен и божествен како и Бог. Воведните стихови во Евангелието според Јован¹⁴ говорат за чист гностицизам: а истото важи и за Никејското верување.¹⁵

¹⁴ “На почетокот беше Словото, а Словото беше со Бога, и Словото беше Бог. Истото беше на почетокот со Бога”.

¹⁵ “Ние веруваме... во еден Господ Исус Христ, единствениот роден Син Божји, Роден од Отецот пред сите времиња, Светло на Светлото, вситинскиот Бог на вистинскиот Бог, роден не творен, од една срж (бит) со Отецот, од Кого сите нешта се направени...” Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church* (Лондон: Oxford University Press, 1943), стр. 36–7.

Овие зборови на Никејското верување беа самите зборови користени од гностиците за кои Исус беше “Словото” или “првиот Логос” или интелигенција којашто се зрачеше од Бога. Таквиот логос, секако, би бил вечен како и Бог, Апсолутот, бидејќи зрачењето од Бога е самиот божји живот и дејствување и оттука е вечен како и Тој. Првата интелигенција исто така е “роденан не направена”, во смисла на озраченото, не создаденото како световните нешта. Тоа е дух од самиот дух како и Бог, па оттука тоа и Бог се заемнобитни, т.е. од иста срж, имено апсолутен дух или божество. За Логосот сигурно е да се каже дека е “Светло на Светлото”, “вистински Бог на вистинскиот Бог” и “од една срж со Отецот”. Ниту идеите ниту речникот на гностицизмот на ниеден начин не се спротивни на трансцендентноста. Напротив, презирот со којшто гностицизмот гледаше на материјата и сè што е материјално или создавачко и неговото инсистирање на еден апсолутен дух кој е еден и над сето создадено, од него прави сила којашто не дејствува против, туку во прилог на трансцендентноста. Навистина, целиот систем на зрачења на Еннеад, на логои кои доаѓаат сериски еден зад друг истовремено зачувувајќи ја нивната заедничка суштественост, беше замислен со цел да го реши проблемот на материјата и мнозинството (т.е. создавањето) коешто произлегува од духот и единството (т.е. Бог). Најблиску што се доближи гностицизмот до нетрансцендентноста е нејзиното асоцирање или здружување на Бога, духот и логои, со светлото и светлата на небесата. Но треба да се има на ум дека за тој ран век сонцето не беше само топка со топли гасови, ниту пак месечината ладна маса од црни карпи и прашина. Тие беа небески светла по коишто човековата душа никогаш не запре да се чуди. “Светлото” е пленување на човечката свесност, а не брановите на енергија на физичарот. Идентификувајќи го Исуса со Логосот, гностицизмот се обиде да го свари новото христијанско движење, истовремено зачувувајќи го негибнат својот поим на божествена трансцендентност. Токму поради тоа, сите гностички христијани истрајно се држеа до горенаведениот дел од Никејското верување и го истераа историски создавачкиот Исус, заедно со неговото распетие и целиот негов живот на земјата, како “соблазнение”.

Принципот на докетистите: “Ако тој пател, значи не бил Бог; ако бил Бог, тој не пател”¹⁶, е одлично резиме на гностичката позиција *vis-à-vis* заканата по трансцендентноста којашто ја претставуваа христијаните. Таква е и фамозната изрека на Ариј (250–336 н.е.): “Бог секогаш, Синот секогаш; истовремено Отецот, истовремено Синот; Синот коегзистира со Отецот, нероден (во смисла на создаденото); тој е трајно роден по раѓањето (во смисла на еманаџијата); ниту со мисла ниту во ниеден момент од времето Бог не му претходи на Синот; Бог секогаш, Синот секогаш; Синот постои од Самиот Отец”.¹⁷ Сатурнин прекарно ја елаборира позицијата. Идентификувајќи ги логоите исто така како ангели, вредности или атрибути на духот, тој кажал: “Не постои Отец, конечно непознат (т.е. трансцендентен), кој ги создаде ангелите, архангелите, аредностите и силите... Спасителот... е нероден, бестелесен и без облик... Тој беше виден како човек само во надворешниот изглед.”¹⁸ Базилиј уште појасно рекол: “Умот (логос) беше првороден на не-

¹⁶ Bettenson, *оп.цит.*, стр. 50.

¹⁷ Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, том I, цитирано во Bettenson, *оп.цит.*, стр. 55.

¹⁸ Irenaeus, *Against Heresies*, I, xxiv, 1,2, цитирано во Бетенсон, *оп.цит.*, стр. 50.

родениот Отец, потоа разумот од умот, од разумот – разбраноста, од разбраноста – мудроста и моќта... Неродениот и Неименуваниот Отец го испрати својот првороден Ум – а тоа е оној што го викаат Христ – за да ги ослободи оние кои веруваат во него од оние кои го направија светот... И тој се појави пред луѓето нивни како човек на земјата... поради што тој не патеше, туку извесен Симон, кирењанин, беше обележан да го носи неговиот крст за него; и Симон беше распнат поради незнаење и грешка, претходно преобразен од него за да мислат луѓето дека е Исус... Затоа, ако некој го потврдува распнатиот, тој сè уште е роб и подложен на моќта на оние кои ги направија нашите тела; но оној кој го негира него е ослободен од нив и го признава поредокот на Неродениот Отец”.¹⁹ Всушност, гностицизмот очајно се бореше да ја зачува трансцендентноста од сигурна пропаст од страна на посветените сили. Кои и што беа овие сили против трансцендентноста? По природа, гностицизмот беше поглед којшто му се обраќаше на прочистениот ум. Тој бараше интелигенција способна за прифаќање на неговата апстрактна доктрина. Јасно е дека тој не беше религија за масите. Неговата метафизика беше премногу духовна и отмена за плебејскиот ум. Овој последниот можеше да разбира и ужива во конкретното, материјалното. Ако материјалното има духовен аспект што би го облагородил и би го направил попочитуван, уште подобро. Но таквиот идеал не може да ја изгуби врската со материјалниот свет без губење на своето барање. Поради тоа, христијанскиот гностицизам беше еретизиран и совладан од оние кои не беа во можност да се издигнат до отмените сфери коишто ги претставуваше. Овие инсистираа на реалниот, историски, конкретен и човечки Исус Христ, кого го бранеа тие заедно со божествениот, вечен и духовен логос. Тие многу малку се грижеа што создадениот човечки Исус му задаваше смртоносен удар на трансцендентноста на божествениот логос.

3. Изворот од религиите на таинственото

Третиот извор на христијанството беа религиите на таинственото од антиката. Овие религии се појавија зад петиците на пропаѓањето на грчките и месопотамските религии, кои во нивните последни години беа измешани со примитивната римска религија и со маникеизмот односно митраизмот. Едно влијание од Египет низ култовите на Изис и Озирис исто така беше додадено на сцената, претставувајќи широк ред од култови и погледи на светот.

Заедничките елементи за речиси сите овие култови и погледи беа одраз на општото расипување на светскиот поредок, на империјалистичките држави коишто го контролираа дотогаш. Еден општ морал и религиски скептицизам доминираа со атмосферата во време кога јавната сцена беше пенетрирана со корупција, вообразеност, груб материјализам и хедонизам и политика на моќ, додека масите беа потопени во беда, сиромаштија, болести и мизерна егзистенција како марионети на генералите и демагозите. Култовите ги поделија масите, задоволувајќи ги нивните основни човечки потреби во еден момент на цивилизациите што гаснеа. Прво, потребен беше бог кој би го презел товарот на постоењето, со кој поединецот ниту можеше да излезе на крај ниту да го трпи. Ним им изгледаше дека таквиот бог би ја исполнил

¹⁹ Irenaeus, *оп.цит.*, I, xxiv, 3–5, цитирано во Бетенсон, *оп.цит.*, стр. 51–2.

својата функција со претрпување покајничка смрт. Само на тој начин ќе можеше да се ослободи надмоќното чувство на вина коешто ја нагризуваше нивната душа. Второ, потребата за обилен живот изразена во ритуалите за плодност имаше за цел да го успокои човекот со ветувањето за деца, жетва и животни. Трета беше потребата за општо враќање на општеството во минатата слава којашто беше изгубена во времето на падот. Есхатолошката проекција ја исполнуваше имагинацијата со желбите на лишените маси и напалу го задоволуваше нивниот копнеж за правда, за љубовна грижа и благосостојба.

Култовите на Озирис, на Адонис и на Митра изгледаа како најпогодни за моментален одговор на тие потреби. Сите тие беа сакраментални, кои на обожувачите им нудеа лична катарза со учество во смртта на богот, што симболично се прикажуваше со колење бик или коза и со пиене на неговата крв или некоја замена (сок, леб, млеко, мед или вино). Учеството беше исто и во воскресението на тој бог кој го радуваше и уверуваше обожувачот со добра жетва наесен и со огромен пород на животните и со повторно заживеана природа напролет. Иницијацијата во верата се вршеше со крштевање во вода, вршено од свештениците на култот наречени “оци”. Сите овие сакраменти преминаа во христијанството со толку малку измени што, во времето кога христијанството се натпреваруваше со овие култови за човечките души, изгледаше, според Тертулијан (160–220 н.е.), како: “самиот фавол да инспирирал пародија на христијанските сакраменти”.

Над сè, таинствените култови на античкиот свет на човекот му дадоа бог кого можеше да го држи тој. Бог беше доволно индивидуализиран за да стане личност, роден хиерофанички од вистински бик или коза или свиња, физички заклан и физички консумиран, или симболички преку реални имитации, идентификувани со силите на природата, умирањето со есента и воскреснувањето со пролетта. Сакраментите, со нивниот принцип на *ex opere operato*, на обожувачот му дадоа гарантиран резултат. Катарзата којашто ја причинуваа тие, беше вистинска и се чувствуваше секогаш кога беше отворена верата, а самата потреба беше реална. Митот не беше демитологизиран, т.е. гледан како мит; но во него се веруваше буквално како реално и конкретно вистинит. Поради разработуваните ритуали (*dromena*), кои често пати траеја неколку дена и вклучуваа бањање, бричење, јадење, спиење, напорни вежби како и оргии, јазикот користен во врска со ритуалите беше во можност да се разбере буквално како и метафорички. Кога митрискиот посветеник најпосле ќе се донесеше пред олтар, тој можеше да каже: “Јас сум вашиот соскитник, вашата сосвезда”, а орфискиот: “Јас сум чедо на Земјата и на свезденото небо. И јас станувам бог”.²⁰ Апулеј²¹ ни кажува за неговото учество во ритуалите на Изис: “Се приближив до самите порти на смртта и со една нога стапнав на прагот на Порзерпин, па сепак ми беше дозволено да се вратам, занесен од сите елементи. На полноќ го видов сонцето греејќи како да е пладне. Влегов во присуството на боговите на подземјето и боговите на надземјето, застанав крај нив и ги обожував.” По бричењето на својата глава, постењето и апстиненцијата во текот на

²⁰ Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion* (Нјујорк: Doubleday, 1951), стр. 142–3.

²¹ *Metamorphoses*, xi, 19, цитирано од M.J. Vermaseren, “Hellenistic Religions”, во C. Jones Bleeker i George Widengren, *Historia Religionum* (Леиден: E.J. Brill, 1969). том I, стр. 522–3.

десет дена, тој беше “примен во ноќните оргии на големиот бог и стана негов осветлувач (*principalis dei nocturnos orgiis in lustratus*).” Лусиј забележува дека “сега тој (т.е. богот) благоволи да ми се обрати во неговата сопствена личност, со неговата сопствена божествена уста”.²² Во секоја смисла, искуството беше и емпириско и духовно.

Ова е далеку од трансцендентниот унитарен бог на семитската религија чие почитување и обожување е чисто духовно дело, вршено без саќраменти, без оперски *дромена*, и чиј јазик е непосреден и директен. Јазикот на семитското обожување може да носи метафора или споредување, но тоа никогаш не укажува на каква било емпириска реалност или предмет и не дозволува повеќе место за лик отколку што е потребно да се придвижи поетската имагинација во нејзиниот лет. Секако, трансцендентниот аспект на оваа религија требаше да се промени, со цел религијата да биде прифатена. Умот навикнат на саќраментална религиозна практика слабо се адаптира на таквиот вид на апстракција што го бара обожувањето на трансцендентниот бог. А токму оваа свесност беше претпоставувана од овие религии на таинственото, која продолжи во христијанството при неговото патување од семитскиот исток кон хеленистичкиот запад.²³ Саќраментите, заедно со човечките потреби коишто ги обезбедуваа тие, го сочинуваа потпирачкиот супстрат: Над сè, крштевањето или ритуалот на *praefatus deum veniam*²⁴ и еухаристијата, каде обожувачот учествува во смртта и воскресението на Бога. Од Бог се бара да умре и да воскресне означувајќи оригинална *natalis sacrorum* или религиска преродба за него.

Имињата и личностите беа фасада којашто се смени без да влијае врз содржината на саќраментите или нивната потпирачка доктрина. Распнатиот Исус стапна на местото на жртвуваниот бог, а на доктрината ѝ беа направени измени неопходни за новата религиозна идеологија. Етиката, а не теолошката доктрина, беше таа којашто радикално се промени од претерано попустливиот хедонизам до строг аскетизам и самоодрекување. Токму тука револуцијата зазеде свое место. Животот и признавањето на светот стана живот и одречување на светот. Но тука, на полето на моралниот императив, прашањето за божествената трансцендентност беше небитно. Навистина, она што христијанството го наследи од јудаизмот беше искривено за да му приличи на хеленистичката свесност: хебрејските светописмени описи на божеството, напишани од и за семитскиот ум, беа истрижени од нивната поетичност и сфатени буквално за поддршка на доктринарните елементи на христијанството.

Ништо подобро не го одразува овој факт отколку искористувањето на хебрејското Свето писмо од страна на христијанските теолози за оправдување на поимот на тројството и оттука утврдувањето на божественоста на Исус. Книгата *De Trinitate* дава доказ дека практично секој цитат што св. Августин (п. 604) ја зел од хебрејското Свето писмо во поддршка на тројството беше погрешно разбрано од неговиот хеленистички ум. Како христијански Хелен,

²² Ибид.

²³ За попоткрепливи детали види Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages Upon the Christian Church* (Лондон: Williams and Norgate, 1890).

²⁴ “Да умрете како што умира тој и да живеете како што живее тој”.

Августин не беше во состојба да го разбере семитскиот начин на говорот за Бога.²⁵ Августиновиот начин на аргументирање за Тројството не беше само особен буквализам на непоетски ум. Тоа ја карактеризира историјата на христијанската теологија до ден денешен. Пред Августин, Тертулијан се обиде да го изведе тројството од множината “ние” (*Битие* 3:22),²⁶ а шеснаесет века подоцна Карл Барт (Barth) (1886–1968) ни кажува дека множинската форма на истиот тој пасус е доказ дека Бог е тројство, дека едната личност, Отецот, се советува со другите два, Синот и Светиот Дух и заедно решиле да го создадат човекот според Нивниот/Негов образ (лик).²⁷ Множинските заменки користени од Бога (*Битие* 3:22; 11:7; *Исаија* 6:8 итн.) претставуваат камен на сопнување за Бартовиот западен ум кој е толку буквалистички за да ја потврди машкоста или женскоста во Божеството поради тврдењето во *Битието* во истиот пасус “машко и женско ги создаде”

²⁵ *Битие* 1:26, “Да создадеме човек според нашиот образ и подобие”, за св. Августин докажува дека во Бога постои множество и човечко. Бидејќи, тврди тој, ако “Ние” не се однесува на тројството, Бог би ја употребил еднината, и ако подобие човечко, т.е. човечкото, не беше во Него, Тој никогаш не би можел да го создаде човека според Неговото подобие (*De Trinitate*, во *The Fathers of the Church*, Вашингтон: The Catholic University of America Press, 1963, том.45, стр. 20). Во *Изрек*. 8:25, читаеме: “Јас сум се родила пред да бидат втемелени горите, пред ридовите”, и во *Изрек*. 8:22: “Господ ме создаде за почеток на Својот пат, на Своите творби”. Со такви реченици гностичкиот семитски ум го опекуваше бескрајот на мудроста дозволувајќи му да зборува во прво лице. Нашиот автор нив ги зеде како да се однесуваат на Исус, кого тој гностички го идентификува со Словото, со Мудроста, или со Логосот. Но со цел да го оправда христијанскиот поим за Исус како создавачко лице и како Бог, тој на двете изјави им ги припиша саканите сосем различни значења (*De Trinitate*, стр. 36). Адамовиот одговор на Бога по неговиот непокор изнесен во *Битие* 3:10 исто така треба да се забележи: “Го чув гласот Твој во рајот кога врвеше, па се уплашив, оти сум гол, и се сокрив”. Оваа реченица претставува доказ дека “Бог, Отецот... се појави... низ променливо и видливо суштество подредено Нему” и оттука докажува дека божествената суштина може да се отелотвори во човек (*Ибид.*, стр. 71). Коњуктивната форма на божјата заповед “Нека биде светлина” (*Битие* 1:3) за Августин укажува дека постоело друга личност кому му се обраќал Бог. Очигледно, неговиот ум не е во состојба да го сфати креативното дело божје претходено од божествениот проглас којшто ја изразува божествената волја. И бидејќи “докажал” дека посредник е суштество со две природи, од кои едната е човечка и има “лице”, тој се враќа на *Битие* 3:8 за да утврди дека “лицето” од кое се криеше Адам беше она на Исус Христ (*Ибид.*, стр. 71–2). Граматичкиот немир на *Битие* 18 арбитрарно беше толкувано од рабините дека еднаш се однесува на Бог, а еднаш на трите ангели пратени од Него: “Едниот да ја објави веста за раѓањето на Исак; вториот да ја уништи Содомата и третиот да го спаси Лот”. “Еден ангел никогаш не се прака на повеќе од една задача едновремено – Мидраш” (*Pentateuch and Haftorahs*, Лондон: Soncino Press, 1958, стр. 63, белешка 2), од Августин е земено како доказ за тројството: “Бидејќи тројца луѓе биле видени и за ниеден од нив не е речено дека е поголем од другите по облик, или по старост, или по моќ, зошто ние не веруваме?”, прашува Августин реторички, “дека еднаквоста на Тројството тука е наведено од видливо суштество и една те иста суштина во трите лица? Што мисли тој велејќи им: ‘Не Господару мој’, а не ‘Не, Господари мои...?’” (*Ибид.*, стр. 75–7). Конечно, Августин врши одбивен *tour de force* со *Исход* 33:23. Како одговор на Мојсијево барање да му се дозволи да го види лицето божје, Бог ветува дека ќе го покрие Мојсије кога Тој ќе помине, за тој да не го види Бога, и подоцна да го открие откако Тој ќе помине “и тогаш ќе ми ги видиш деловите од грбот...”, “деловите од грбот”, или “*posteriora*”, тврди Августин, “се општи и не без причина разбрани сликовито да ја предочат личноста на нашиот Господ Исус Христ. Така, деловите од грбот се земени дека се Негово тело, во кое Тој беше роден од Девицата и во кое повторно се крена” (*Ибид.*, стр. 84–5).

²⁶ *Against Praxeas*, xii-xiii, *Ante-Nicene Fathers*, том III, стр. 607.

²⁷ *Church Dogmatics*, прев. G.W. Bromley и T.F. Torrence (Лондон: T.&T. Clark, 1960), III, дел I, стр. 191.

што следува по “И го создаде Бог човекот според образот Свој, според образот божји го создаде” (Битие 1:27).

Бартовата мисла се движи од човекот до Бога и претставува флагрантен случај на антропоморфизам. “Дали може да биде нешто појасно”, полемизира тој во поддршка на своето мислење, “отколку да се заклучи од оваа јасна индикација дека образот (ликот) и сличноста на суштествата создадени од Бога значи... ставање еден покрај друг и соочување... на мажот и жената”, и потоа продолжува да прашаува “во што се состои оригиналот и прототипот на божественото постоење на Создателот?”²⁸ Незрело е, најблаго кажано, да се сугерира дека, ако се претпостави дека природата на Бог е тројна, односот меѓу божествените личности на тројството е она на “раѓање”.²⁹

Случајот не е ограничен само на тие клучни реченици на Стариот завет коишто христијаните ги наведуваат како доказ за тројството. Тој се развлекува и на оние во Новиот завет коишто му се припишуваат на Исуса и за коишто се претпоставува дека ја кажуваат неговата идеја за себеси. “Јас и мојот Отец сме едно”, “Јас сум патот”, “Кој ме видел мене, го видел Отецот”, “Вие велите така”, рекол како одговор на прашањето “Дали си ти Месијата?” итн., сите овие се протолкувани буквално од христијаните. Истите зборови, земени во нивниот оригинал на арамејски јазик на којшто зборуваше Исус, и оттука под категории на семитската свесност, нема да го обезбедат доказот што го бара христијанинот. Сите тие ми оставаат впечаток на обични изјави во секојдневниот живот коишто можат да се слушнат дури и денес на арапски сто пати на ден на кој било селски пазар. Никој не би ги сфатил нив онака како тврделе христијанските хеленски теолози. Оваа забелешка се однесува на оние изјави во Новиот завет во врска со природата на Исус коишто им се припишуваат на приврзаниците (учениците), како што е нивното обраќање до него како “Господар”, или барањето прошка за нивните гревови од негова рака итн.

Современите теолози, желни да им зборуваат на модерните, но сè уште останувајќи во матицата на христијанската мисла, продолжуваат да ја афирмираат истата теза, иако со други изрази. Водени од Пол Тилич (Paul Tillich) (1886–1965), а особено под влијание на Емануел (Immanuel) Кант (1724–1804), тие сакаат да ја зачуваат и трансцендентната и историската (емпиријска, природна, човечка) реалност на Исус. Оттука тие арбитрарно претпоставуваат дека трансцендентниот Бог, како “Брахманско начело”³⁰, или “филозофски апсолут”³¹, е вечно непознат и непознатлив ако не се конкретизира во некој предмет од природата и историјата.³² Тилич тврди дека таквиот “конкретен елемент во идејата за Бога не може да се уништи”³³ и дека поради тоа што политеизмот, како потврдување на божественото конкретно, секогаш ќе се стреми кон трансцендентноста, не може да постои апсо-

²⁸ Karl Barth, *Church Dogmatics*, оп.цит., стр. 195.

²⁹ Ибид.

³⁰ Paul Tillich, *Systematic Theology* (Чикаго: University of Chicago Press, 1951), том I, стр. 226.

³¹ Ибид., стр. 229.

³² Ибид., стр. 225–6.

³³ Ибид., стр. 225.

лутен монотеизам.³⁴ Таму каде што се изјавува апсолутниот монотеизам, на Бог, како апсолутен “монарх” над мноштвото сили, ангели итн., “секогаш ќе му се заканува револуција или надворешен напад”, како која било друга “апсолутна монархија” на земјата; или, како во случајот на “мистичкиот монотеизам”, каде “конечниот ги трансцендира сите”, Бог останува апстрактен (Бог = X), а човековиот копнеж по емпириски божественото продолжува. “Ова најрадикално негирање на конкретниот елемент во идејата за Бога”, пишува тој, “не е во можност да ја потисне потрагата по конкретното”.³⁵ А со цел да го простре патот за Исусовата апотеоза (обожување), Тилич продолжува со сопствена противречност преку тврдењето дека логички “мистичкиот монотеизам не ги исклучува божествените моќи во коишто конечниот се овоплотува себеси привремено.”³⁶ Јасно е дека тука Тилич го напуштил филозофскиот став – и им противречи на своите поранешни дефиниции за апсолутниот монотеизам. Со цел да ги приспособи диктатите на христијанската догма, тој си дозволи себеси да искаже неодржливи тврдења за Бога како и за човекот, бидејќи не е вистина дека трансцендентноста не е способна да ја потисне потрагата по конкретното, како што не е вистина ни дека крепоста и чистотата не се способни да ја потиснат желбата за други жени. Присуството на желба за други жени не ја прави прељубата вредност. Ниту пак желбата е секогаш и нужно присутна. Тилич овде ги следел хиндуските илуминисти кои ги толерираа најгрубите паганизам и политеизам “за масите на народот кои не се во можност да го дофатат конечното во неговата чистота и повлекувањето од сè што е конкретно, (како што) покажала историјата во Индија и во Европа”.³⁷

Затоа, откако се одлучи, како Тертулијан, Иренеј (130–200) и Августин, дека христијанството мора да ги има двата, и трансцендентниот бог кого го наследил од јудаизмот и хеленизмот, и конкретниот бог, тој требаше да прибегне кон акробации за да објасни како е можно и двата да бидат задржни во свесноста и изразени во мисла. Поради ова, стана неопходно ново значење за митовите и симболите, бидејќи тие беа единствените средства со доволна променлива природа за да можат да го приспособат парадоксот.³⁸ Се тврди дека митот, симболите и параболите се “правилен јазик на религијата... каде што Бог е главниот актер и каде што приказната е симболички точна, т.е. ќе испадне да е вистинита (ако гледиштето е она на) религијата на којашто се придржува дотичниот”.³⁹ Бог, се тврди, е иманентно присутен во митовите и симболите, како нивно мислење на второстепено ниво. Но тоа не е само идеен референт кого го означува митскиот термин. Тој е онтолошки. “Исус”, “Божје Слово”, не е само атрибут на трансцендентниот Бог кој означува љубов и милост и грижа, бидејќи “кога Словото станува тело, митот станува историја”.⁴⁰

³⁴ Ибид.

³⁵ Ибид., стр. 226.

³⁶ Ибид.

³⁷ Ибид.

³⁸ Ибид., стр. 80–1; 91–2.

³⁹ Charles P. Price, *The Principles of Christian Faith and Practice* (Њуделхи: Islam and the Modern Age Society, 1977), стр. 72–3.

⁴⁰ Ибид.

Јасно е дека христијанската мисла не ја надраснала нејзината врска со религиите на таинственото. Тоа што е сварено од јудаизмот е историската фигуризација, контекстот, како би рекле историчарите на религиите. Она што е сварено од хеленизмот е космичката суперструктура која ѝ дава црпење и околност. Во нејзината суштина, сржта на својата религиозна содржина, таа останува вистинита за религиите на таинственото со нивниот иманентен бог, разделувајќи ја неговата “маана” на светост и спасение низ катарзата, која ја носи учеството во сакраментите. Тука, трансцендентноста е декоративен поим, неизразен и неизразлив освен кога го презема модалитетот на конкретното. Тука, како што рекол Мајлс (Miles) (1907–91), правилното религиско изразување е “молкот образуван од парабола” и митовите.⁴¹ Тука, најпосле, митот е лажен – разбран буквално, идејно вистинит – разбран фигуративно, и емпириски вистинит – земен како симбол на иманентниот бог присутен во тој поглед – тројнопореден парадокс!

Ова беше “Божјата трансцендентност” во христијанството и јазикот со којшто се изразуваше таа трансцендентност беше несоодветна. Иако христијаните никогаш не престанаа да тврдат дека Бог е трансцендентен, тие говореа за Него како за вистински човек кој чекореше по земјата и ги правеше сите нешта коишто ги прават луѓето, вклучувајќи го и страдањето на агониите на смртта. Се разбира, според нив, Исус беше и човек и Бог. Тие никогаш не зазедоа постојан став околу Исусовата човечност или божественост без обвинување за отпадништво или ерес. Затоа нивниот јазик секогаш е, во најдобар случај, збунувачки. Фатен во небрано, секој христијанин ќе мора да признае дека неговиот Бог е и трансцендентен и иманентен. Но неговото тврдење за трансцендентноста е *ipso facto* без основа. За да се тврди спротивното, треба да се крене рака од законите на логиката. Но христијанството беше подготвено да оди и дотаму. Тоа го дигна “парадоксот” над јасната вистина и го облече со статусот на епистемиолошко начело. Според таквото начело, сè може да се тврди и дискусијата станува некорисна. На крајот, христијанинот не може да тврди дека Тројството е начин за говорење за Бога, бидејќи ако Тројството може да ја открие природата на Бога подобро од единството, во тој случај поголема множина подобро би ја завршила работата. Во секој случај, да се сведе “Светото Тројство” до статус на *in principi* е еретски бидејќи ја негира *una substantia* како метафизичка доктрина.

БОЖЕСТВЕНАТА ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈА ВО ИСЛАМОТ

ЧОВЕКОВАТА СПОСОБНОСТ ЗА РАЗБИРАЊЕ

Прво што треба да ни биде на ум е дека исламот не толерира никаква дискриминација меѓу луѓето, што се однесува до нивната способност за разбирање на Божјата трансцендентност. Божјата трансцендентност е сечија рабо-

⁴¹ T.R. Miles, *Religion and the Scientific Outlook* (Лондон: Allen & Unwin, 1959), стр. 161–4, цитирано во Price, *оп.цит.*, стр.74.

та, а во исламот тоа е конечна основа за сета религија и сета антропологија. За разлика од хиндусите и Пол Тилич кои, со резервирање на трансцендентноста за интелигенцијата, отвораат пат за политеизам и пагански практики, исламот смета дека сите луѓе природно, па оттука и нужно, се обдари со *фитре*, т.е. еден вроден *sensus communis*, со што треба да разбере дека Бог е, дека Тој е Еден, и дека Тој е трансцендентен. “Па, исправи го лицето свое кон чистата вера (како ханиф), кон Аллаховата природа со која што ја создаде природата на луѓето. И нема измена во создавањето Аллахово. Ете, таа вера е вистинска вера...” (*ер-Рум* 30:30).

Не постои оправдување за негирање на трансцендентноста или за нејзино компромитирање. На човештвото од Бога му се обезбедени два пата преку коишто треба да ја спознае божјата трансцендентност. Прво, Тој во Својата милост испратил објава до секој народ на светот да ги поучи дека трансцендентниот бог постои и дека тие му должат обожување и служење. “И немаше ни една претходна заедница без опоменувач” (*ел-Фатир* 35:24; *ел-Фуркан* 25:51). “И ние испративме пејгамбер (пратеник) само на јазикот од народот негов за да им објасни.” (*Ибрахим* 14:4) и “И Ние за секој народ, секако, испративме пејгамбер (пратеник): ‘Обожавajte го Аллаха и избегнувајте ги шејтаните’” (*ен-Нахл* 16:36).

Второ, вклучувајќи ги случаите во коишто објавата била расипана до таа мера што не можела да се препознае, тука е универзалниот пат на *sensus communis*, отворен за сите луѓе. Каково било практикување на оваа дарба, ако се изврши со искреност и чесност, води до спознавањето на трансцендентниот Бог, бидејќи, како што се вели и во Кур’анот, секој човек е обдарен со способноста да го спознае Аллах. Тоа е негово право од раѓањето. За да се објасни поентата детално, исламските мислителѝ ја смислија приказната за Хајј ибн Јакзан (Живиот, Син на Будниот), кој израсна на пуст остров лишен од луѓето, па така и од традицијата и кој со помош на чист интелектуален напор постепено се доведе себеси од незнаење до наивен реализам, до научната вистина и, на крајот, до природниот разум и откривањето на трансцендентниот Бог.⁴²

Sensus communis каков што го признава исламот е различен од смислата за светото на Рудолф Ото (Rudolph Otto) (1869–1937) и историчарите на религиите. Осетот со кој луѓето го распознаваат светото или божественото својство на реалноста со сигурност е признат. Со други зборови, исламот се согласува со нивната дефиниција за човекот како *homo religiosus*, но нему му го додава осетот за божествената трансцендентност и смета дека без тоа божествената реалност признаена во религијата не би била врвна, бидејќи лесно би можела да биде плуралистичка како во политеизмот, и/или натуралистичка како во египетската и религиите на таинственото, но не и врвна. Врвноста бара *тевхид*, т.е. единство и трансцендентност на божеството. Како што вели и Кур’анот: “Кога би имало покрај Него богови како што зборуваат, тогаш би побарале пат до Аршот. Славен е Он и Возвишен над она што го зборуваат, со висина голема... И кога би имало на небесата и на Земјата друго божество освен Аллах – би пропаднале, сигурно!” (*ел-Исра* 17:42–3; *ел-Енбија* 21:22). Тиличовата забелешка е вистинита, но само таму

⁴² Најпозната и најкомплетна верзија е онаа подготвена од Ибн Туфејл (п. 1185 н.е.) во Андалузија. За превод види M. Mahdi и M. Lerner, *Sourcebook of Medieval Political Philosophy*.

каде што другите суштества се декларирани како божествени. Таму каде што само Бог е божествен, а сите други суштества, вклучувајќи ги ангелите, демоните, духовите, луѓето и сето друго, се суштества создадени од Бога, таму нема опасност по Неговата позиција или власт. Затоа, само трансцендентниот Бог може да ја исполни идејата на разумот којашто ние ја нарекуваме Бог. Прашањето на врвност не може да стои со посредни или плурални богови. Само еден Бог може да биде врвен. Ако е, Тој мора да биде трансцендентен, т.е. над сите други. Во спротивно, неговата врвност не може да опстои.

Ова е првото тврдење на исламската вера дека “Нема Бог освен Бога”, кое муслиманот го разбира како одрекување на постоењето какви било други богови. Тоа исто така е и одрекување какво било здружување со Бога во неговото владеење и судење со вселената, како и одрекување на можноста за кое било суштество да го претставува, персонифицира или на кој било начин да го изразува божественото битие. Кур’анот за Бога вели: “Аллах е создател на небесата и на Земјата, и кога ќе реши за нешто, ќе рече: ‘Биди!’ – и тоа, токму, ќе биде... И вашиот бог е еден бог. Нема друг бог освен него.” (ел-Бекаре 2:117, 163). “Аллах! Нема друг бог освен него! Жив и постоен!” (Али Имран 3:2). “Славен нека е и Возвишен Он, над она што Го опишуваат!” (ел-Ен’ам 6:100) “... до Него не допираат очите...” (ел-Ен’ам 6:103), “... Славен е Он и Возвишен, над она што го зборуваат, со висина голема!” (ел-Исра 17:43). Во исполнување на ова мислење, муслиманите треба да бидат мошне претпазливи никогаш да не асоцираат на ниеден можен начин каков било лик или нешто со присутноста на божественото, или во нивната совесност за божественото и во нивниот говор и пишување за божественото никогаш да не користат ништо друго освен јазикот на Кур’анот, термини и изрази кои, според нив, Бог ги користел за Себеси во кур’анската Објава.

Трансцендентноста во јазикот е сочувана кај муслиманите низ целиот свет, и покрај говорењето на сите можни јазици и дијалекти, како и покрај припаѓањето на сите видови етнички или културни слоеви. Ова беше целта на кур’анскиот диктат: “Ние го објавивме, навистина, Кур’анот на арапски” (Јусуф 12:2; Та Ха 20:113), “И ете така, Ние го објавивме на арапски како мудрост”... (ер-Рад 13:39), “Кур’ан на арапски, без несогласие” (ез-Зумер 39:28; Фуссилет 41:3; еш-Шура 42:7; Зухруф 43:3), “Наша обврска, навистина, е да го збереме и да го читаме, потоа неговото објаснување е Наша обврска” (ел-Кијаме 75:16–17). Придржувајќи се од овие диктати, муслиманите само арапскиот оригинал го третираа како Кур’ан, а преводите ги сметаа само како помош за неговото разбирање, не како текст. Литургиската употреба на Кур’анот можеше да се врши само на арапски. *Салатот* (намазот, молитвата), институционалното обожување, ја задржа формата која & беше дадена од Пратеникот со божествена наредба. Уште повеќе, Кур’анот постепено ја моделираше свесноста на преобратените кои не говореа арапски, како и ги одреди категориите под коишто можеа да се обмислат религиозните прашања и да се изразат религиозните чувства. Секаков божји говор од муслиманите стана ексклузивно кур’ански говор, претпазливо придржувајќи се на арапските категории на Кур’анот, на неговите арапски термини, на неговите арапски литературни форми и изрази.

Како ја изразуваше Кур’анот трансцендентноста? Тој даде 99 или повеќе

имиња за Бога, изразувајќи го Неговото господарство со светот и Неговото провидение во него, но нагласи дека “Нему не Му е ништо слично” (*еш-Шура* 42:11). Сè што припаѓаше на Неговата сфера или што беше асоцирано со Него, како Неговите зборови, Неговото време, Неговото светло итн., сето тоа Кур’анот го опишуваше како нешто на што не можат да се однесуваат емпириските категории. Кур’анот вели: “...и кога морето би било мастило за да се испишат зборовите на Господарот мој, морето ќе се исуши пред да се исушат зборовите на Господарот мој” (*ел-Кехф* 18:109). “Еден ден кај Господарот твој е како илјада години коишто ги броите вие” (*ел-Хаџџ* 22:47). “Аллаховата светлина е слична на светилка во сид вдлабната; светилката е во кандило, а кандилото е како ѕвезда којашто ја вжарува светлината од благородното стебло, кое не е ни источно ни западно. Зејтинот само што не свети, иако е недопрен од оган...” (*ен-Нур* 24:35). Така, емпирискиот јазик, фигурите и односите од светот, се користени, но со непогрешливо одрекување дека тие се однесуваат на ограничен бог.

ЧОВЕЧКИОТ КАПАЦИТЕТ ЗА ПОГРЕШНО РАЗБИРАЊЕ

Со тврдењето дека сите луѓе се обдарени да го спознаат трансцендентниот бог, исламот не тврди дека сите тие морале да го постигнат тоа спознавање. Искажано преку еден *хадис* (традиција) на Пратеникот (Божјиот мир и благослов нека се над него): “Секој човек се раѓа муслиман (во смисла на природата или *Sollensnotherwendigkeit* за спознавање на Аллах). Но, неговите родители (или негувањето, традицијата и културата) се тие кои го јудаизираат или христијанизираат”. Оддалечувањето од овој примордијален, вроден монотеизам, е работа на културата и историјата. Неговите извори се страста и културата: првата, кога придадениот интерес во едно мислење го подига до статус на догма, на еден предмет над секаква расправа; а втората, кога студентот приврзаник или истражувачот доживува нервен слом во нужната епоха да ја згрпчи вистината којашто не спаѓа под категориите на неговата сопствена култура. Првото е докажано од одговорот на Херакле на емисарот на Божјиот Пратеник кој го повика на ислам.⁴³ Второто, во проблемите со коишто се натпреваруваше раната исламска мисла во однос на божествените атрибути.

Евреите, христијаните и зороастријанците кои влегоа во исламот во неговите рани денови со себе ги донесоа менталните категории на нивните наследени култури. Мнозината од нив не говорела арапски. Секако, нивните умови, навикнати на мислење во изрази на божествената иманентност, партикуларизам и конкретност, не можеа спремно да ја апсорбираат радикалната идеја за божествената трансцендентност. Тие го разбираа Аллах на единствениот можен начин на којшто беа навикнати, т.е. антропоморфистички. Тие беа наречени *Мушаббихе*.⁴⁴ Тие буквално ги сфатија кур’анските описи на Аллах и паднаа во безодговорниот амбис на прашања во врска

⁴³ Ибн Хишам во неговиот *Сират Ресул Аллах* (“Животот на Божјиот Пратеник”) го забележува Хераклиевите одговор како што следува: “Леле, јас знам дека вашиот учител е пратеник пратен од Бога... Но се плашам за мојот живот од Римјаните; но за тоа би ги следел него...”, прев. A. Guillaume (Оксфорд: Oxford University Press, 1955), стр. 656.

⁴⁴ Ел-Шахристан, *Ел-Милел ве ел-Нихел* (Кајро: Матба’ат ел-Азхар, 1370/1951), стр. 171–9.

со божествената природа. Ако, како што вели Кур'анот, Бог им проговорил на пратениците и на ангелите, тогаш Тој мора да има уста и јазик! А ако Тој слуша и гледа, Тој мора да има уши и очи! И ако Тој седнал на тронот, или се симнал од него, тогаш Тој мора да има тело и става. Ел-Шахристани (п. 1153 н.е.), по ел-Ешари (п. 935 н.е.) ни пренесува дека *Мушаббихите* (антропоморфистите), имено, Мудар, Кухмус, Ахмед ел-Хуџејми, Хишам ибн ел-Хакам, Мухаммед ибн Иса, Давуд ел-Џевариби и нивните следбеници сметале дека со Бог може да се разговара и да се прегрне: дека Тој ги посетува луѓето и се посетува од нив; дека Тој има органи исти или различни од човечките; дека Тој има коса итн. Тие дури лажно му припишаа на Пратеникот изреки за да ги потврдуваат нивните тврдења. Ел-Шахристани се погрижи да ги информира своите читатели дека повеќето од овие тврдења беа прифатени од учењата на евреите, Карайти, и ги издвои *хадисите* кои се однесуваа на создавањето на Адам според божјиот лик, за божјето жалење поради Потопот, Неговата болка во окото од која се ослободи со помош на ангелите итн.

Му'тезилитите беа првите кои станаа против заканата што ја претставуваше овој антропоморфизам за исламот. Во нивната занесеност, тие истовремено пукаа кон и над целта. Божествените атрибути, рекоа тие, беа од природа на книжевни споредби коишто треба да се толкуваат алегорички и оттука да се изведе нивното апстрактно значење. Дека Бог проговорил претставува алегорички начин за тоа што објавата им е пренесена на луѓето; дека Тој гледа и слуша значи дека Тој има знаење; дека тој седи на тронот значи дека Тој има моќ итн. Ова беше доволно да се побие антропоморфизмот и еднаш засекогаш да се откине од исламската традиција, но тоа создаде опасност и од *та'тил*, т.е. од неутрализирање на атрибутите или "прекин на нивното функционирање како атрибути".⁴⁵

Алегориското толкување се заснова врз принципот дека зборовите имаат двојно значење: едното е за коешто постои договорна согласност како означување предмет, својство, настан или состојба за коешто публиката е традиционално или универзално запознаена, и другото коешто не е договорно познато или не се наоѓа во лексикографијата на јазикот, но коешто ѝ се придава од страна на авторот. Со тоа, авторот создава ново значење и дадениот збор го чини негов носител. Овој дополнителен набој може да биде многу поразличен од договорниот. Всушност, може да биде дури и спротивен. Тој е секогаш фактитивен (причински), неразделлив од контекстот во којшто е направен и сфатлив само за неговиот автор или за личноста воведена во него. Алегоричното зборување, пишување или толкување е исклучително опасно бидејќи, по дефиниција, нема правила. Кога еднаш веќе се истресени зборовите од јазикот од значењата коишто им се придадени лексикографски, тогаш ништо не може да сопре никого да не им придава какво било друго значење. Егзегезата, или читањето на значењата во зборовите коишто не се лексикографски асоцирани со нив, го руши секој текст кого го напаѓа. Тој ги надвреднува неговите вредности, ги трансформира неговите категории и ги преобразува неговите значења. Грчката религија и цивилизација дојдоа до својот крај кога значењата на Хомеровите зборови

⁴⁵ Оттука и нивното име "ел-Му'атиле", "неутрализирачи", ел-Шахристани, *оп.цит.*, стр. 61-3.

(8 век п.н.е.) беа исфрлени во корист на алегориското толкување. На тој начин се ослободи хаосот и стана невозможно да се одврати процесот на општиот скептицизам. Истото важеше и за хебрејското Свето писмо кога Фило (2 век п.н.е.) од Александрија со истата метода врз текстот пропиша цел еден нов пласт од значења, принудувајќи ги рабините да се прилепат до словото со најстрог конзервативизам со цел да ја сочуваат верата од целосна пропаст и отворајќи ги портите за евреите да израснат од нивната вера со добра совест. Филовото егзегетско толкување беше токму оној процес којшто помогна да се накалеми новата христијанска идеологија врз остатокот од јудаизмот и неговото писмо. Кур’анот, а особено исламската доктрина за Бога, беа отворени кон истите опасности и мораше да се заштитат. Во друга димензија, алегориското толкување на кур’анските божји атрибути создаде можност за еден процес на одделување кој, како во случајот на хиџуизмот и тоа што Тилич го нарекуваше “мистичен монотеизам”, не може да се запре сè додека не го постигне = X, или апсолутната празнина на филозофите и таму да мирува во тишина. Таквото = X никогаш не може да ја задоволи религиозната свесност за трансцендентен, активен, жив, личен и целисходен бог.

Оттаму, мутезилитската доктрина беше само еден посреден чекор во развојот на исламската мисла, а ел–Ешари ја презеде врз себе задачата да ѝ стави крај на нивната “меѓуигра”. Тој неговата кариера ја започна како еден од нивните членови, но наскоро ги сфати опасностите на нивната позиција, ги напушти нивните редови и им се спротивстави на нивните тврдења. Божествените атрибути, рече тој, се вистински бидејќи стојат во Кур’анот, бидејќи тие се божји збор за себе, со што се спротивставува на *та’тилот* со разумните значења на кур’анските термини и верата дека овие зборови се од Бога. Ова не мора автоматски да води кон антропоморфизам. Анализата на ел–Ешари покажа дека антропоморфизмот не произлегува од потврдувањето на разумните значења на кур’анските термини, туку од обидот да се дадат емпириски одговори на прашањата коишто сакаат “да објаснат како атрибутите го квалификуваат Бога”. Оттука, резонира тој, ако се избегнеше ова прашање што се однесуваше на “како” на предикацијата или атрибуцијата, во тој случај антропоморфизмот би бил исклучен. Па така, пробивот би бил прашањето “како” што се обраќа на божествените атрибути да се прогласи за некритичко и нелегитимно. “Божествените атрибути”, тврдеше тој, “не се ниту Тој ниту нетој”. “Ниту Тој” го негира антропоморфизмот и “ниту нетој” го негира *та’тилот*.

Тешбихот (антропоморфизмот) е лажен, како што е и *та’тилот* (неутрализацијата на атрибутите преку нивното алегорично толкување). Првото е спротивно со трансцендентноста, а второто со фактот на кур’анската предикација на божјите атрибути, што е еднакво на негирањето на самата објава. Решението за дилемата, според ел–Ешари, беше *прво*, во прифаќањето на објавениот текст каков што е, т.е. како текст чие значење е усидрено во лексикографијата на неговите термини и *второ*, во отфрлањето како нелегитимно на прашањето “Како разумното значење е предикативно за трансцендентното битие”. Овој процес тој го нарече *била кејфе* (без како).

Публиката на ел–Ешари одлично го разбра и го прифати тоа, сигурна дека сфаќањето на атрибутот *била кејфе* не само што е можно, туку и дека е безбедно од двојната опасност на антропоморфизмот и алегориското тол-

кување. Првото е неизбежно ако прашањето на “како” на предикацијата на атрибутот се поставува во очекување одговор сличен на оној што го анализира односот на природот кон субјектот во емпирискиот свет. Бидејќи субјектот е трансцендентен, прашањето е неважечко. Подвлекувањето на овој принцип беше сфаќањето дека лексикографското значење на атрибутот требаше да стои, но само во сугестивна способност. Потврдувањето на божествениот атрибут без “како” доста го постигнува ова. Сепак, целта на лексикографското значење е да ја постави имагинацијата во одреден правец во сфаќањето, а не да го предодреди крајниот објект на сфаќањето. Лексикографското значење ни дава позитивни елементи во правецот или зракот на сфаќањето и обезбедува сидови или насипи за канализирање на нејзиниот напредок, за да не се измеша со правци на значење коишто ги поставуваат другите зборови. Двете нејзини функции, и вклучувачкото и исклучувачкото, се и неопходни и плодносни. Но кога веќе ќе тргне во нејзиниот предодреден правец, имагинацијата може да продолжи или застанувајќи на крајниот објект во природата, или продолжувајќи *ad infinitum*, по барање на една идеја на разумот, според Кантовата смисла на зборот. Правецот или зракот на значењето не води кон темен понор, или кон молк, туку кон нешто позитивно, иако не од природата. Интуицијата на трансцендентната реалност е можна токму во точката каде имагинацијата е “озрачена” врз еден правец, оди по тој правец колку што може подолго, дури да пристигне до разбирањето дека правецот е бескраен и дека не може повеќе да се одржува. Затоа, умот ја забележува невозможноста за емпириска предикација додека разбирањето е сè уште усидрено во лексикографското значење на терминот. Интуицијата на трансцендентната реалност е интуиција на бескрајното добиено во истиот миг на свесност кога имагинацијата ја објавува сопствената немоќ за произведување на истото. Лексикографското значење на терминот служи како сидро, додека пак имагинацијата трепери во потрагата на еден применлив модалитет на дотичното значење, модалитет кој е *ex hypothesi* невозможно да се постигне. Навистина, Кур’анот го споредува Божјето слово со “добро стебло, основата му е цврста, а гранките кон небо” (*Ибрахим* 14:24).

ИЗРАЗУВАЊЕТО НА БОЖЕСТВЕНАТА ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈА ВО ВИЗУЕЛНАТА УМЕТНОСТ

Грчко–римската антика го познаваше принципот на воздигнување до степен на божество преку идеализација. Со овој процес, конкретното (човечка личност или предмет од природата) се одделуваше од својот индивидуален пример или конкретизација, со цел интензивирање на неговите својства. Кога овие својства ќе го постигне крајниот можен степен, предметот се презентираше како нешто што природата требало да го произведе и сакала да го произведе, но коешто не успеала да го произведе преку својот илјада и еден обид. Во тие обиди можеби успеала, но само делумно. Уметноста е посposобна од природата, во тоа што уметникот може да произведе, но секогаш не успева да го направи тоа. Поради тоа, уметничкото дело не е имитација на природата, како што обвинувал Платон (428–348 п.н.е.), ниту пак е емпириска генерализација од тоа што е дадено во природата. Таа е *a priori* и оттука трансцендентна или божествена, дотолку што е продукт на

процес на идеализација изведуван до крајниот степен.

Боговите на Античка Грција не беа трансцендентни реалности, крајно и онтолошки поинакви од природата. Тие беа продукт на истиот процес на идеализација изведуван од човечкиот гениј. Тие беа луѓе, или премногу човечки, алчни, нерешителни, мразеа, коваа завери и противзавери еден против друг, претставувајќи го секој слој од човековата личност, секоја сила на природата, чија крајна идеализација беа тие самите. Кога скулпторот ги претставуваше во мермер, или поетот во драмско самооткривање, секој човек кој го разбираше тепаливиот јазик на природата би извикал: Да, тоа е токму она што природата мислела да го каже! Ова е натурализам, а класичната антика беше нејзин најдобар пример. Затоа е заведливо да се говори за трансцендентноста во грчко-римската антика. Подобро е да се говори за иманентност. Иманентноста има потреба од природното, конкретното и емпириското бидејќи таа е нејзина димензија. Таа не го избегнува конкретното бидејќи тоа е идеализација на природното, а без природното, не може да се постигне. Поради тоа, уметноста на Грција и на Рим се фигуративни, а изведбата на одредените фигури во уметноста, или портретирањето, е најдобра.

Европа во ренесансата (преродбата) повторно го откри уметничкото наследство на антиката и по еден милениум повторно го усвои истото. Во текот на тие илјада години, христијанството се мачеше под смирената и двосмислена естетика која што ги комбинираше елементите од грчкото наследство со некои елементи од семитското. Резултат на тоа беше Византија, чија уметност никогаш не се воздигна над онаа на илустрацијата. Јаката страна на византиската уметност, имено иконата, беше неприродна во обликот (оттука семитска, поради нејзиното јудаистичко наследство) и натуралистичка во содржината, врз основа на непостојаните идеи коишто ги изразуваше во фигурите или директно во лозинките или насловите коишто им се припишуваа на фигурите од страна на уметникот. Семитскиот елемент беше исфрлен од уметниците на ренесансата кои произведуваа ликови на Исус, на Марија, на Отецот и на светците, пренесувајќи ги христијанските значења коишто им се припишуваа, директно низ самите фигури, во стилот на Античка Грција.

Иако христијанските власти на почетокот го осудија овој натурализам како враќање во паганизмот, сепак тие на крајот се помирија со тоа поради врската на божественото со природата што произлегуваше од отелотворувањето. Оттогаш, уметноста на христијанскиот свет главно била ликовна и идеализирачка. Јасно е дека ова беше сметано за задоволително поради тоа што во христијанскиот ум трансцендентноста никогаш не постави барања коишто не можеше да ги исполни ликовната уметност.

Со муслиманскиот ум беше поинаку, бидејќи тој бараше апсолутна трансцендентност на божественото. Ова во никој случај не можеше да се помири со пермисивната иманентност, која го толерираше изразувањето на божественото во фигури, бидејќи Бог не беше “подруг” од природното, туку негова врвна идеализација. Врвната реалност со која што е преокупиран муслиманот, од која е обземен, чија волја тој секогаш се обидува да ја открие, чии заповеди тој секогаш се бори да ги испочитува и чие спомнување е во неговите усни од наутро до навечер со скоро секоја реченица, е трансценде-

нната реалност чија суштина и дефиниција е дека е поинаков од сè што е создадено. Стоејќи на другата страна од создаденото, таквото “сосема по-друго” не може да се претстави од ништо што е создадено. Наместо поради оваа причина да се откажат од секаков обид за естетското, како што направија евреите, тврдејќи дека трансцендентното не остава никаков простор за визуелната уметност, муслиманскиот уметник ги прифати визуелните уметности и ним им ја одреди првата задача за објавување дека природата не е уметнички медиум.

И стилизацијата и идеализацијата ги преобразуваат природното и конкретното. Но додека идеализацијата преобразува така нештото да го направи што попридно, попретставително за неговиот род, стилизацијата преобразува на начин што го негира конкретното, како и неговиот род. Стилизацијата ја преобразува природата на начин што ја негира нејзината природност. Стилизираниот лик само го навестува она чиј лик е самиот тој. Ликот е испразнет од неговата содржина и останува како школка чија употреба е да го изрази негирањето. Истото важи за човечките и за животинските ликови, за лозата, за листовите и цвеќињата низ целата уметност на исламот. Нивната стилизација е начинот на муслиманскиот уметник на кажување “Не!” на природата, на нејзиниот конкретен пример, како и на нејзината идеална форма. Дека ништо во природата не е прикладно средство или медиум за уметничко изразување, што е и очигледна цел на целата исламска ликовна уметност, има исто значење како и првиот дел од признавањето на верата, имено дека нема бог освен Бога. Како што ни кажала исламската теологија дека ништо, апсолутно ништо во природата не е Бог, или на кој било начин божествено, дека сè што е создадено е самото создадено и оттука профано, така и муслиманскиот уметник, во неговата естетска професија, ни кажува дека ништо во природата не може да биде израз на божественото.

Колку што повеќе муслиманот му се препушта на стилизацијата, толку повеќе му станува јасно дека божјата трансцендентност бара повеќе од стилизација, ако се сака што поуспешно да се изрази во естетиката. Тој откри дека севкупноста на природата може да се негира *en block* ако тој ја отфрли стилизацијата на природните предмети и се сврти кон геометриските фигури. Тие се целосно спротивни на природата, како дадени на сетилата. Навистина тие стојат на логичниот заклучок на процесот на стилизација каде стилизацијата на лозата, на стеблото, на листот и цвеќето ја достигнува својата крајна цел. Да се утврди геометриската фигура како единствен медиум на визуелната уметност е одлука во совршена согласност со *Ла илахе ил-ла Аллах*. Во целото создавање нема ништо што е Аллах, или што се однесува на Аллах или кое на кој било начин се здружува со Аллах.

Како трансцендентно битие, Аллах никогаш не им е даден на сетилата и затоа никогаш не може да биде предмет на сетилната интуиција. За уметникот чија работа е да ја претстави сетилната интуиција на предметот, Бог е безнадежен случај. Муслиманската свест се тресе од самата сугестија за сетилно претставување на Бога. Во сиот овој очај на муслиманскиот уметник се дојде до пробив. Ако се прифати дека Аллаховата трансцендентност го оддалечува Него над естетското претставување и изразување, дали истото е вистина и за Неговата непретставливост или Неговата естетска неизразливост? Одговорот е негативен. Бог навистина е неизразлив, но Не-

говата неизразливост не е. Оваа неизразливост стана предмет на естетско изразување и несвесен предмет на муслиманскиот уметник. Стилизацијата и нејзината крајност, т.е. геометриската фигура, го сочинуваше медиумот, а изразувањето на бојјата неизразливост ја сочинуваше целта. Така, за муслиманскиот уметнички гениј остана да го создаде дизајнот којшто применет на медиумот би ја постигнал целта.

Ова се постигна пред крајот на првиот исламски век, кога занаетчиите сè уште во најголем дел беа или христијани или преобратени од христијанството, сè уште обврзани кон уметничките форми на Византија. Во Емевитската палата во Јордан, во Сводот над Карпата (џамија) во Ерусалим, и Емевитската џамија во Дамаск, кои датираат од втората половина на првиот хицретски век, постои јасен доказ којшто укажува дека занаетчиите биле Византијци во нивниот занает, но исламски во дел од нивната работа. Или тие, или нивните *maître de travail*, мора да биле поттикнувани од религиско-естетските промислувања различни од оние коишто ја поттикнуваа Византија.

Византиската и римската провинцијална уметност ги познаваа и стилизацијата и геометриската фигура. Но нивниот дизајн беше лишен од силата на забрзувањето. Тој беше статичен. Муслиманскиот уметник разви дизајн во којшто гледачот се чувствуваше принуден да се движи од едно цвеќе, стемло или фигура до друго, бидејќи второто беше во процес на формирање (т.е. од бивањето гледач) токму во моментот кога сегментите на првата беа доведени до свесноста. Со други зборови, дизајнот беше таков што беше невозможно да се задржи една фигура во перцепција без вклучување дел од идната и да се задржи целосната фигура на втората без вклучување дел од третата и така натаму. Ова на видот му даде елан или сила на забрзување да се движи секогаш подалеку од точката во којашто првобитно паднал погледот. Тогаш се открија повторувањето и симетријата со цел да се зајакне оваа сила на забрзување, овозможувајќи му да се раздели во сите правци. Прекршената фигура барана од недостигот на материјален простор обезбеди поттик имагинацијата да ги ресоздава делчињата коишто недостигаа над материјалниот *objet d'art*. Комбинацијата на стилизацијата, неразвиеноста, неорганичноста, делчињата коишто ја мамат имагинацијата да ги произведе нивните компленти, симетријата и силата на забрзување којашто произведува повторување – сите овие ја принудуваа имагинацијата на внимателниот гледач да репродуцира повеќе и повеќе фигури со истиот ритам *ad infinitum*. Неразвојната, неорганска природа на фигурите налагаше произведувањето или продолжувањето на дизајнот во имагинацијата да биде бескрајно, бидејќи не постои точка во којашто логички може да заврши таа. Оттаму *objet d'art* стана видно поле арбитрарно отсечено со своите материјални граници од едно бескрајно поле и, како и видното поле на микроскопот, ѝ даде правило на сферата од другата страна .

Сферата од другата страна и продолжувањето на примерот во него претставуваат идеја на разумот којшто притиска врз имагинацијата да го произведе тоа за свесноста. Сигурно, под влијанието на даденото во полето на видот и силата на забрзување што го предизвикала таа, имагинацијата цврсто ја исполнува наредбата и почнува со производство. Ако е јака, таа имагинација може да се задржи подолго време и во значителен простор. Но по природа, таа не може да го исполни она што се очекува од неа, т.е. бескрајното продолжување. Затоа, порано или подоцна мора да сфати дека нејзи-

ната задача е невозможна, дека нејзиниот напор е безнадежен, бидејќи бескрајно е она што никогаш не може да стане предмет на сетилна интуиција – дури ни во имагинацијата. Во оваа точка, напорот на имагинацијата пропаѓа, а совесноста преку тоа пропаѓање се здобива со интуиција за причината на пропаста, за неможноста од исполнувањето на целта на тој напор. Таквата интуиција е интуиција на бескрајното, а бескрајното е суштински составен дел на трансцендентноста.

Objet d'art во исламот е естетички, т.е. од гледна точка на убавината, тоа е дизајнот што ја носи. Дизајнот е наречен “арабеска”. Тоа е дизајн, како и естетски принцип врз кого е изграден дизајнот. Бидејќи арабеската не е само декорација врз рамна површина, туку принцип овоплотен (отелотворен) врз секоја исламизирана површина, во фасада на исламска зграда, во нејзиниот катен план, во дизајнот на бојата на килимот, во украсената страница на ракопис, ритмички и тонски аранжман на пиеса од исламска музика, во цветното уредување и/или китењето садници во градина, на високите и каскадни фонтани на аквакултурата. Арабеската од страна на ориенталистичките историчари на уметноста е наречена “декорација”. Како таква, таа се смета за хедонистички излив на боја, како монотono повторување, еден празен дизајн за пополнување на површината, или, на крајот, како надокнадувачка техника за совладување на потсвесниот страв на пустинската празнина. Кога овие “научници” стануваат теолошки, тие тврдат дека муслиманскиот гениј го потрошил времето со арабескната декорација бидејќи исламот ја забранил репродукцијата на ликовите. Тие ниту имаат време ниту енергија да прашаат зошто исламот го забранил ликовното претставување. Всушност, арабеската воопшто не е декорација. Таа не е случајна за *objet d'art*, туку нејзина суштина и срж. Навистина, да се покрие некој предмет со арабеска, значи истиот да се предокаже. И тоа до таа мера што уметноста на арабеската, на таканаречената “декорација”, всушност е уметност на предокажување. Под влијанието на арабеската, *objet d'art* ја губи својата материјалност, својата конкретност, својата нејасност, својата индивидуалност, границите на самото негово битие и реално постоење. И во случај да биде најтешко, најголемо и најцврсто здание, тоа станува лесно како воздухот, јасен, летечки екран на дизајн и ритам, кој служи како лансирна платформа или писта од којашто полетува имагинацијата на нејзиниот лет – лет којшто завршува во катастрофа за имагинацијата, но во најважното и најдлабоко можно чувствување на трансцендентното за човекот.

ИЗРАЗУВАЊЕТО НА ТРАНСЦЕНДЕНТНОТО ВО УБАВАТА КНИЖЕВНОСТ

Сега може да се постави прашањето: Од каде муслиманите добија дирекција за таков огромен пробив во изразувањето на трансцендентната реалност? Дали беше овој нивен развој во визуелните уметности чиста случајност на генијот? Како откривањето на арабеската се согласува со вредностите на исламот во другите сфери? Ако арабеската стана доминантен принцип на текстилот, металот, стаклото, кожата и резбарството, архитектурата, хортикултурата и аквакултурата, илустрацијата и украсувањето на ракописите, дури и на музиката и пеењето, сигурно нејзините корени треба да се многу подлабоки во традицијата од она што го сугерира нејзиното откри-

вање во визуелните уметности. Каде се овие корени и кој е нивниот извор?

Сите овие прашања нивниот конечен одговор го наоѓаат во феноменот на Кур'анот, објава којашто својот повик го заснова врз божественото потекло за нејзината апсолутна реализација на книжевно возвишеното. Свесен за своето возвишено својство, Кур'анот ја предизвика својата публика да создаде нешто нему слично (*Јунус* 10:38; *ел-Касас* 28:49); свесна за немоќта на неговата публика да го направи тоа, тој го намали предизвикот на десет *сури* или поглавја (*Худ* 11:13), тогаш на едно поглавје (*ел-Бекаре* 2:23) и потоа на неколку стиха (*ет-Тур* 52:33). Стоејќи достоинствено високо над нив, тој уште повеќе им се потсмеваше, изразувајќи ја нивната немоќ да одговорат на предизвикот дури и човештвото и *џинните* да се мобилизираат за таа задача во една цврста редица (*ел-Исра* 17:88). Исламските непријатели ги овластија најспособните меѓу нив да одговорат на предизвикот, но тие беа првите кои ги прогласија натпреварувачите за неуспешни кога тие ги претставија нивните производи за пресудување.

Долго време пред Божјиот Пратеник, арапите веќе ја беа усовршиле книжевната уметност и ги беа постигнале највисоките одлики во неа. Нивната способност за произведување дела од голема книжевна вредност беше тестирана, а почитувањето коешто им го искажуваа тие на таквите големи дела беше без паралела во која било друга култура. Историјата не познава друг народ за кого зборот и неговата убавина имаше еднакво значење. За арапите, зборот беше прашање на животот и смртта, на заборавот и вечноста, на војната и мирот, на вредноста и порокот, на благородноста и вулгарноста.

"*Иџаз*" е името дадено на феноменот на кур'анскиот предизвик до сите луѓе на сите времиња, но особено до арапските современици на Пратеникот, да произведат нешто коешто би било слично на него по убавина и одличност. Тој содржи два елемента: првиот е вродениот карактер на Кур'анот кој, сфатен од умот којшто е во состојба да го сфати, произведува чувство на занес, на трогателност, на искусување на највисоките и најинтензивни вредности, накратко, на соочувањето со врвната реалност со сите искуства присутни во таквото соочување. Второ е разбирањето на разликата којашто го одделува човекот, сфаќач, од Бога, сфатениот, чиј показател е човековата неможност да произведе нешто слично на Кур'анот. Првото е вродено за Кур'анот, второто за човекот. Арапите на второто се реферираат како *иџаз*, феномен или настан на чудесност, но на првото како *вуџух ел-иџаз* или аспекти на чудесноста на Кур'анот.

Дека *иџазот* како настан зазел место меѓу арапите верници и неверници за време на животот на Мухаммед, како и меѓу муслиманите на сите епохи, е неоспорен историски факт. Кур'анскиот предизвик кон неверниците и нивниот неуспех да одговорат на предизвикот е забележан во Кур'анот со одушевување (*текри*). Сепак, *иџазот* не е само еден настан во историјата. Кур'анскиот предизвик е безвременски, а исто и неговиот успех. Доказ за ова е кур'анската постојана сила за преобратување на луѓето во исламот, за нивно непосредно убедување за неговата божествена изворност. Ниеден човек кој го чита она што го напишале муслиманите во врска со нивното искуство со Кур'анот, или кој ги забележува кур'анските ефекти врз нивната свесност, нивните животи и мисли, не може да го избегне заклучокот дека

Кур'анот има таков карактер.

Самиот Кур'ан од арапите се сметаше како доволно вреден да биде божествен. Нивното просудување, прифатено од учените, како пријатели така и непријатели, беше изречено за кур'анското својство дека е заслужно за трансцендентниот бог и дека ја изразува неговата волја. За разлика од поранешните пророци, чие послание и објави беа утврдени низ прекршување на законите на природата, т.е. низ превладување на епистемиолошките моќи на човечката свесност, Кур'анот своето "чудо" им го претстави на оние сили способни да го сфатат и намерно ги повика нив да ја промислат и потврдат неговата "чудесност", или божественото потекло. Неговиот повик беше ориентиран кон способноста или умствувањето. Додека другите објави ја "присилуваа" свесноста со нивните прекршувања на природниот закон, Кур'анот убедуваше со неговото исполнување на највисоките очекувања на интелектот. Затоа чудесноста на Кур'анот стана предмет за длабоко и најшироко проучување и анализа. Физичкото чудо коешто го донесоа Мојсие и Исус просто ги совлада нивните гледачи. Таквото чудо по природа беше од онаа страна на разбирањето и дискусијата.

Очигледно, Кур'анот мора да има една или повеќе составни својства кои, ако бидат сфатени од способните, укажуваат на трансцендентноста. Муслиманите си зададоа себеси задача да ги идентификуваат и анализираат овие својства.

Првиот елемент е неразвијната (нееволутивна) природа на кур'анската проза. Ова е својството коешто ги збунува сите западни читатели, бидејќи Кур'анот нема ни почеток ниту крај. Распоредот на неговите *сури* или поглавја не е ниту хронолошко ниту пак систематско. Кога муслиманот сака да учи (чита) Кур'ан, тој учи (чита) *ма тејесере*, т.е. тој дел од текстот којшто "лесно доаѓа кон него". Тој може да започне со читање кој било стих што сака и може да застане на кој било друг стих. Каков и да е неговиот избор, рецитирањето е секогаш совршено. Без разлика дали читателот е муслиман, христијанин, евреин, хиндус или будист, атеист или агностик, ако е тој човек кој го познава арапскиот јазик, рецитирањето секогаш е возвишено. Почетокот секогаш е пријатен и совршен, како и средината или крајот. Овој неразвијен карактер од кур'анскиот текст прави видно поле што го откинал Бог од неговата бескрајна волја. Да се знае тоа значи да се сфати како такво, т.е. како средство за постигнување на бескрајната сфера чиј израз е тоа, бидејќи само натприродното, или божественото, е добро во кој било свој дел како што е и во својата бескрајна целост.

Овој аспект на книжевно возвишеното во исламот, т.е. неразвијноста, е и секаде присутен и нужен. Драмата, спротивното од неразвијноста, е крајно исклучена бидејќи таа, во својата идеална форма, е израз на политеистичката конкретно природно божество. Неразвијноста ги карактеризира арапската поезија и проза од нејзините почетоци до денешниот век. Најдобрата арапска поезија е онаа што се чита прекрасно, однапред и одназад, бидејќи секој од неговите стихови е целосен, автономен и прекрасен во и од себе.

Вториот аспект на кур'анската чудесност е силата на забрзување. Таа е расчленлива во книжевен фактор и музички фактор, кои дејствуваат заеднички и еден со друг се зајакнуваат. Колку што се чита повеќе, толку поголе-

ма е желбата да се чита. Секој рецитиран пасус кај читателот и слушателите предизвикува раздвижување на неговата имагинација да продолжи со рецитирањето *ad infinitum*. Секој пасус е лансирна рампа или писта од која што полетува имагинацијата во бескрајната вселена чија перцепција е изведена од дадениот пасус. Не е вклучено никакво создавање на нови стихови, туку повторно создавање во имагинацијата потпомогнато од помнењето на претходно прочитаните стихови. Истиот процес се појавува кога надарените се собираат во *муша'арех*, или поетско-рецитаторска сесија, на којашто учесникот рецитира поезија со иста метрика и рима со онаа претходната. Понекогаш, рецитираната поезија е класична и на сите добро познатата, понекогаш таа е составена импровизирано само за тој настан. Во двата случаи, рецитирањата се толку прекрасни и толку трогателни што ја возбудуваат приемиливата публика да си допушти да ужива во импровизираното поетско komponирање, зачувувајќи ја истата метрика, ритам и модалитети. Тоа што е појавно во таквите настани е дека се тие секојдневни, не само меѓу народите кои говорат арапски, туку и меѓу народите кои говорат персиски, урду, турски и малајски, чија поетска и естетска свесност е моделирана од исламот.

Третиот аспект е *белаге*, или речитоста, на чиј врв доаѓа *беди*, или книжевно возвишеното. Овој аспект е функција на прекрасното во komponирањето, на уметноста на течноста, на точната погодност на термините, на финесата на изведувањето. Од една страна, термините и фразите, фигурите на говорот, предметите коишто ги евоцираат тие и составувањето на сите овие во завршна секвенца и, од друга страна, нештата, настаните или состојбите коишто ги означуваат тие, значењата коишто ги пренесуваат, сите овие се бескрајни по број, разновидност и однос. Па, сепак, постои едно и само едно нивно изведување коешто му одговара на *муктеда ел-хал* (бараната реалност). Од ширината и степенот до којшто е постигнат овој идеал во составот, за композицијата се вели дека актуелизирала мерка на *белаге*. Кога оваа мерка е на своето највисоко ниво, пасусот е сфатен како *беди*. Токму овој идеал Кур'анот го реализирал во секој стих. Секоја негова промена е промена на полошо. Некои ретки гении достигнале некаква мала мера на ова суперлативно својство, но само во нивното опишување на еден вид на реалноста во којашто специјализирал нивниот гениј. Арапите го сметаа Ибну'л Кајс како најблизок до таа категорија, но само кога јава кон војна; ел-Набиге ел-Зубјани, но само кога изразува страв; Зухејр ибн Еби Селма, но само кога изразува желба. Кур'анот ги исполнил истите возвишени норми во секоја тема којашто ја допрел. Секој збор во стихот е скапоцен камен, а таков е и секој стих во *сурето*. Кур'анот не е метал во којшто се сместени неколку скапоцени камења, тој е целиот во скапоцени камења.

Составниот *беди* на Кур'анот е комбиниран со идејниот *беди*, т.е. највисоката, најблагородната религиозна, етичка, општествена и лична мисла, што создава едно неделливо единство. Во Кур'анот формата е возвишена, содржината е возвишена, а двете, и формата и содржината, се взаемно поврзани така што нивното разделување е невозможно без уништување на возвишената природа на целината. Во возвишеното својство својствено за него, едното не е достапно без другото. Резултат на нивното комбинирање во Кур'анот е неодоливиот занес и вљашеност. Ниеден книжевен состав во човечката историја никогаш не трогнал толку длабоко, толку насилно, тол-

ку постојано, толку многу генерации мажи и жени како што го направил тоа Кур'анот. Никој не разнишал и/или обновил толку животи! Дури и презбитаријанецот Х.А.Р. Гиб изјави дека почувствувал како земјата се тресе под неговите нозе кога ја рецитирал сурата насловена "Земјотресот". Возвишеното во Кур'анот не е статично, туку динамично. Никој не може да му одолее на неговиот занес, на неговата вџашеност или на неговата опиеност.

Целото тврдење за *иџаз* на Кур'анот би било залудно ако неговата моќ над умовите и срцата на луѓето би била отапување, растегање или хипнотизирање на свесноста во смисла на неговото совладување со намалување на неговата моќ за забележување, на спознајната моќ. Во случајов се работи за сосема спротивното. Кур'анот ја издига свесноста и ја зајакнува за да ја примени најголемата перцептивна, разумна, интелектуална, емпириска, критичка сила за којашто е способна таа. Нејзината работа се врши под целосната светлина на сонцето, напладне и со ненадминлив реализам.

Видовме дека божествените атрибути не треба да се толкуваат алегорички, дека тие треба да се потврдат такви какви што стојат, *била кејфе*, без дозволување на никаков антропоморфизам. Истото важи и за Кур'анот како целина чиј дел се атрибутите. Ако тоа ја евоцира интуицијата за трансцендентното без антропоморфизам, а сепак без алегориско толкување, тоа го прави со својството на *иџазот*. Јазикот на Кур'анот трогнува со евоцирање на поетските фигури, како и секоја поезија. Но за разлика од човечката поезија, Кур'анот трогнува со неговата форма и содржина, а и двете заедно говорат за трансцендентноста. Првата тоа го прави со естетските категории на неразвијноста, силата на забрзување и *белагата*, втората со пренесување на содржината којашто е трансцендентна во себе, па оттука и бескрајна, апсолутна, *sui generis* и трогателна. Во неговото присуство, човекот ја губи својата онтолошка рамнотежа, бидејќи тој, ако го разбрал, воспоставил контакт со изворот на целото битие, на сето движење, со трансцендентниот *tremendum et fascinosum*. Интуицијата за трансцендентното низ убавата книжевност (белетристиката) не е само мисловна туку и динамична, бидејќи трансцендентната реалност на којашто укажува убавата книжевност е нормативна, примамлива, заповедна и забранувачка. Токму поради влијанието на трансцендентното изразено во книжевно возвишеното, семитската свесност се виде себеси како носител на божествената мисија, како вртлог на човечката историја и исполнување на судбината.

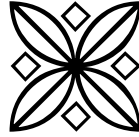
ЗАШТИТУВАЊЕТО НА ОБЈАВАТА ВО УБАВАТА КНИЖЕВНОСТ ОД МЕНЛИВИОТ ЈАЗИК И КУЛТУРА

Целосното сочувување на арапскиот јазик со сите категории на разбирање вградени во тој поглед и неговото користење од страна на милиони до денешен ден ги елиминира повеќето херменевтски проблеми со коишто се сочуваше модерниот читател на четиринаесет века старата објава. Примената на кур'анските одредби околу постојано менливите прашања од животот секогаш ќе бидат нови, а таков ќе биде и преводот на неговите главни начела во конкретно прописно законодавство коешто им се обраќа на современите задачи и проблеми. Ова исламското законодавство секогаш го признавало. Но значењето на термините на објавата, категориите под кои-

што треба да се сфатат овие значења, со сигурност можат да се реализираат денес на ист начин како и во времето на Божјиот Пратеник и неговите современици пред четиринаесет века. Второво, а не првото, е проблем за изразување на трансцендентноста. Разбирањето на значењата на Кур’анот како што ги разбираше Пратеникот претставува претпоставка за применувањето или неприменувањето на тие значења за современите проблеми.

Способноста на секој проучувач да ја разбере објавата денес токму онака како што била разбрана во денот на објавувањето, навистина претставува “чудо” на историјата на идеите. Ова не може да се објасни со разликата помеѓу “откривачките” и “креативните” функции на јазикот. Првото сугерира едно езотерично ниво на значење коешто им се открива само на оние кои се упатени во тоа и со помош на егзегезата, а второто, фабричка улога чиј продукт не се разликува од составите на чистата фикција. Уште повеќе, “креативната” функција не е имуна кон оптужбите за релативизам и субјективизам што ги чини невозможни тврдењата од страна на исламот или која било религија како таква и сите тврдења ги третира како лични и датумски. Меѓурелигискиот дијалог би бил од мала полза ако сè што може да значи е дијалог меѓу личности, а не меѓу религии.

Дека јазикот се менува така што никогаш не останува ист, не е важно. Арапскиот не се изменил, иако нејзиниот репертоар на коренски зборови се проширил малку за да им одговара на новите настани. Суштината на јазикот, а тоа е нејзината граматичка структура, нејзиното поврзување на глаголите и именките, неговите категории за односи помеѓу фактите и идеите и формите на нејзината книжевна убавина – воопшто не се измениле. Хераклитското тврдење дека сè се менува и дека никогаш не е исто е лажна, бидејќи за да биде промената воопшто промена мора да постои нешто постојано, а не скептичкиот “тек на бројното”. Многу посигурни и поточни во дефиницијата на јазикот беа муслиманските лингвисти кои во јазикот забраа една и само една функција, т.е. чисто описното. Карактеристично, тие речитоста ја дефинираа како “описна прецизност”. Оттука, за нив теренот на лексикографијата стана неприкосновен – “Бог го поучи Адема со имињата на сите нешта” (*ел-Бекаре* 2:31) и тие за арапскиот јазик на Кур’анот трудолубиво ги изработија најкомплетните лексикографски речници на кој било јазик. Креативноста тие ја потиснуваа кон човековиот ум, каде и соодветно припаѓа, како способност да ги открие и постави под целосна светлина на свесноста аспектите од реалноста коишто им бегаат на помалку креативните или способните, но коишто ги фаќа генијот. Колку што е попрецизен описот на таквата сфатена реалност, толку поречита и поубава е таа, како и подидактична и попоучна. Така јазикот, во случајот арапскиот, останала уредена и јавна дисциплина, отворена за инспекција, способна за точно пресудување, којашто го принудува секој кој ја има бараната интелигенција да му каже на добриот автор или критичар: “Да! Токму така е!” Природно беше за исламската објава да го стори сето ова, бидејќи без тоа, а имајќи ги предвид трансформациите на коишто беа подложени објавите на Мојсие, Заратустра, Буда и Исус бидејќи нивните изворни јазици беа изгубени, заборавени или “изменети”, самиот трансцендентен бог би бил слаб студент на историјата на религиите!



ГЛАВА ТРЕТА

УЛОГАТА НА ИСЛАМОТ ВО ГЛОБАЛНАТА МЕЃУРЕЛИГИСКА ЗАВИСНОСТ*

Исламот е најмладата од светските религии. Таа е единствена во тоа што себеси се ставила во сродство со повеќето од светските религии и дека според ова, нејзиниот однос кон другите религии има конститутивно место во самата нејзина суштина и срж. Односот на исламот кон другите религии бил идеен, т.е. поврзувајќи го исламскиот поглед на светот, неговото поимање за Бога (нека е Славен Он и Возвишен), за реалноста, за човекот, за светот и историјата со другите религии. Тој е исто така и практичен, т.е., обезбедувајќи еден *modus vivendi* за муслиманите и следбениците на другите религии да живеат и работат заедно, но секоја група според вредностите и заповедите на својата вера. Во случајот на јудаизмот, христијанството и сабејството, односот прво бил кристализиран од Бога, преку директната објава, потоа од самиот Мухаммед (Божјиот мир и благослов нека се над него), кој дејствуваше според божествениот авторитет предвиден од објавата. Во случајот на зороастријанизмот, истиот однос беше продолжен од асхабите на Пратеникот (нека е Аллах задоволен од сите нив), три години по неговата смрт (13 г. х /635 г.н.е.), кога Персија беше освоена и доведена во прегратката на исламот. Што се однесува до хиндуизмот и будизмот, истото продолжување се случи по освојувањето на понискиот регион на Индиската Долина во 711 г. н.е. Во сите овие случаи исламот одржа долга историја на соработливо меѓудејствување со другите религии: четиринаесет века долга со религиите на Блискиот Исток, а тринаесет века долга со оние на Индија. Со тоа тој разви идејна основа за тоа меѓудејствување, кое е составен дел од религиозното искуство во исламот, па оттука е старо колку и самиот ислам.

За муслиманите звучи доста одбивно да се слушнат западните научници кои тврдат дека дисциплината на компаративни студии на религијата е

*² Овој текст беше објавен во Louis and Barrytown (уредници), *Towards a Global Congress of the World's Religions*, (Њујорк: Unification Theological Seminary, 1980) стр. 19–38.

западен изум роден од европската преродба (ренесанса), или пак од европското колонијално или индустриско ширење во деветнаесеттиот век, или дека зближувањето на светските религии првобитно беше иницирано од Конгресот на Чикаго во 1893 г. Јоаким Вах (Joachim Wach) (1898–1955), својата *The Comparative Study of Religion* (“Компаративна студија на религиите”) ја отвори со оценката: “Постои мала сомнеж дека модерното компаративно изучување на религиите започна со Макс Милер (Max Müller) (1823–1900), пред околу еден век”.¹ “Малата сомнеж”, за која се говори, е резултат на незнаење, на комплексот на супериорност, која западниот научник го ослепува за достигнувањата на незападњаците. Сепак, ние сме склони да одговориме на таквото тврдење со насмевка и да ги повикаме нашите западни колеги да ја напишат својата “домашна задача”. Придонесот на исламот кон академското изучување на другите религии во минатото било колосално според сите стандарди, а неговиот потенцијален придонес за претстојниот Глобален конгрес е сигурно вредно за неговото големо минато. Тоа може да обезбеди принципи и идеи за среќавањето на религиите и форми и структури за нивни соживот и соработка. *Modus vivendi* што го обезбеди исламот за светските религии во Медина, во Дамаск, во Кордоба, во Делхи и во Истанбул сигурно вреди да се поткрепи од целиот свет. Навистина, ние кои се подготвуваме за Глобалниот конгрес, би биле мошне среќни ако предвидениот конгрес би можел да реализира делче од тоа што го направил исламот пред многу векови.

I. ИДЕЈНИОТ ОДНОС

За муслиманот, односот на исламот кон другите религии, е воспоставен од Бога во Неговата објава, Кур’анот. Затоа, ниеден муслиман не може да го негира тоа, бидејќи за него Кур’анот е крајниот авторитет. Муслиманите Кур’анот го сметаат како буквален Божји збор, конечна и последна објава на Неговата волја за целиот простор и време, за целото човештво. Единствениот можен спор за муслиманот е оној на егзегетските варијации. Но, во оваа сфера, делокругот на варијациите е ограничен во два правци: Прво, континуитетот на муслиманската пракса низ вековите сочинува непобитно сведоштво за значењата атрибуирани на кур’анските стихови; Второ, методологијата на муслиманската ортодоксност во егзегезата се заснова врз принципот дека арапската лексикографија, граматика и синтакса, кои ос-

¹ Ур. Joseph M. Kitagawa (Њујорк: Columbia University Press, 1958), стр. 3. Вах, во поддршка на ова тврдење, ги упатува своите читатели кон други западни автори, како: Louis Henry Jordan, *Comparative Religion in Genesis and Growth*; Pinard de la Boullaye, *L’Etude comparée des religions*; Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft*; Haydon, Hardy и други. Истата идеја се поддржува и од колегата и уредникот на Вах, Џ.М. Китагава, “The Life and Thought of Joachim Wach”, и “The History of Religions in America”, во Mircea Eliade и J.M. Kitagawa, *The History of Religions: Essays in Methodology* (Чикаго: Chicago University Press, 1959), во истиот опус, од Friedrich Heiler, “The History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions”, стр. 132; од А.С. Bouquet во неговата *Comparative Religion*, (Penguin Books, 1962), стр. 19–20; од Jan de Vries, *The Study of Religion: A Historical Approach*, (Њујорк: Harcourt, Brace and World, 1967), стр. ix, чие третирање на тематиката не дава никаква индикација дека тој е свесен за каков било придонес за оваа тематика од некој надвор од грчко-западната традиција.

танале замрзнати и во трајна употреба од милиони луѓе од времето на нивната кристализација во Кур’анот, не оставаат никаков спор без решение.² Овие факти ја објаснуваат универзалноста со којашто кур’анските принципи беа разбрани и исполнувани, и покрај најшироката можна разновидност на етнички култури, јазици, раси и обичаи коишто го карактеризираат муслиманскиот свет, од Мароко до Индонезија, и од Русија и Балканот до срцето на Африка. Што се однесува до немуслиманите, тие можат да ги спорат принципите на исламот, меѓутоа, тие треба да знаат дека исламот не ги претставува своите принципи догматски, исклучиво за оние кои веруваат или кои сакаат да веруваат. Тој тоа го прави рационално, критички. Тој доаѓа кон нас вооружен со логички и кохерентни аргументи и ја очекува нашата согласност врз рационална, па оттука и неопходна основа. За нас не е легитимно да се несогласуваме врз релативистичка основа на личниот вкус, или онаа на субјективното искуство.

Ние предлагаме исламскиот идеен однос да го анализираме во три етапи: онаа која ѝ припаѓа на јудаизмот и христијанството, онаа која ѝ припаѓа на другите религии и онаа која ѝ припаѓа на религијата како таква, па оттука и на сите човечки суштества, припаѓале тие или не на некоја религија.

A. ЈУДАИЗМОТ И ХРИСТИЈАНСТВОТО

Исламот на овие две религии им придава посебен статус. Прво, секоја од нив е Божја религија. Нивните основачи на земјата, Аврам, Мојсије, Давид, Исус се Божји пратеници. Она што го пренеле тие: Тора, псалмите, евангелијата, се објави од Бога. Да се верува во овие пратеници, во објавите кои ги донеле, е составен дел од самата вера на исламот. Да не се верува во нив, дури и да се направи дискриминација меѓу нив, претставува отпадничтво од верата. “И нашиот и вашиот Бог е вистинскиот Бог, Еден и Единствен Бог”.³ Бог го опишува Неговиот Пратеник Мухаммед и неговите следбеници со зборовите: “секој од нив веруваше во Аллах (Бог), и во мелеките (ангелите) Негови, и во книгите Негови, и во пејгамберите (пратениците) Негови”, “без да прават разлика меѓу Божјите пратеници”.⁴

Полемизирајќи со евреите и христијаните кои се противат на оваа самоидентификација и кои тврдат дека имаат ексклузивен монопол врз поранешните пратеници, Кур’анот вели: “Или зборувате: ‘Ибрахим (Аврам), и Исмаил (Ишмаел), и Исхак (Изак), и Јакуб (Јаков), и внуците беа евреи или христијани’. Кажете: ‘Вие знаете повеќе или Аллах?’”.⁵ “Кажете (Мухаммед): ‘Ние веруваме и во Аллах и во она што ни е објавено, и во она што е објавено на Ибрахим (Аврам), и на Исмаил (Ишмаел), и на Исхак (Изак), и на Јакуб (Јаков), и на внуците; и во она што му е дадено на Муса (Мојсије) и на

² Тука е доволно да се каже дека состојбата на херменевтски очај, или во најмала рака конфузија, која постои во случајот на христијанското, еврејското, будистичкото или светото писмо на другите религии, апсолутно нема паралела во исламот.

³ Кур’ан, *ел-Анкебут* 29:46; *еш-Шура* 42:15.

⁴ *Ел-Бекаре* 2:285.

⁵ *Ел-Бекаре* 2:140.

Иса (Исус) – пејгамберите од Господарот нивни”.⁶ “Ние, навистина, ти објавивме (Мухаммед) онака како што му објавивме на Нух (Ное) и на пејгамберите по него. Му објавивме и на Ибрахим (Аврам), и на Исмаил (Ишмаел), и на Исхак (Изак), и на Јакуб (Јаков), и на внуците, и на Иса (Исус) и на Ејуб (Јоб), и на Јунус (Јона) и на Харун (Арон); а на Сулејман (Соломон) и на Давуд (Давид) Зебур (Псалми) им дадовме”⁷ “Аллах! Нема друг бог освен Него! Жив и постоен! Он ти објави Книга (Кур’анот), со Вистина и со Потврда за она што беше: Он објави и Теврат (Тора) и Инџил (Евангелие) пред тоа, па-токаз за луѓето”.⁸ “Оние кои веруваа (во тебе Мухаммед), и кои станаа евреи и сабејци и христијани... кои веруваа во Allah и во Денот суден и кои работа добри дела – та не ќе стравуваат и не ќе тагуваат!”⁹

Почитта со којашто исламот гледа на јудаизмот и христијанството, на нивните основоположници и свети писма, не претставува љубезност, туку признавање на религиозната вистина. Исламот нив во светот не ги гледа како “други мислења” коишто треба да ги толерира, туку *de jure* како вистински објавени религии од Бога. Уште повеќе, нивниот легитимен статус не е ниту социо-политички, ниту пак културен или цивилизациски, туку религиозен. Во ова исламот е единствен, бидејќи ниту една друга религија во светот сè уште не ја направила верата во вистината на другите религии за нужен услов за сопствената вера и сведоштво.

Доследно, исламот го следи ова признавање на религиозната вистина во јудаизмот и христијанството кон неговиот логички заклучок, имено, кон самоидентификацијата со нив. Идентитетот на Бога, изворот на објавата во трите религии, нужно води кон идентитетот на објавите и на религиите. Исламот не се гледа себеси како дојден на религиозната сцена *ex nihilo*, туку како повторна потврда на истата вистина презентирана од сите претходни пратеници на јудаизмот и христијанството. Тој сите нив ги смета за муслиман, а нивните објави како една те иста како и нејзината.¹⁰ Заедно со *ханифизмот*, монотеистичката и етичка религија на предисламска Арабија, јудаизмот, христијанството и исламот сочинуваат кристализации на една те иста религиозна свесност, чија суштина и срж е една те иста. Единството на оваа религиозна свесност лесно може да се забележи од страна на историчарот на цивилизацијата заинтересиран за Блискиот Исток. Нејзините траги можат да се видат во литературите на овие древни народи¹¹, а тоа се поддржува со единството на нивната физичка сцена или географија, на нивните јазици (поради коишто се наречени “семитски”), и од единството на уметничкото изразување. Ова единство на религиозната свесност на Блискиот Исток е составено од пет доминантни принципи коишто ги карактеризираат познатите литератури на народите од Блискиот Исток. Тие се: како

⁶ Али Иман 3:84.

⁷ Ен-Ниса 4:163.

⁸ Али Иман 3:2–4.

⁹ Ел-Маиде 5:69.

¹⁰ Али Иман 3:67; ел-Енбија 21:71–94.

¹¹ Една анализа за религиозната свест во древниот Блиски Исток може да се прочита од истиот автор во *Historical Atlas of the Religions of the World*, (Њујорк: The Macmillan Co., 1974), стр. 3–34.

прво, неспоредливата онтичка реалност на Бог, Создателот, од Неговите создадени суштества, за разлика од ставовите на древните Египќани, Индијци или Кинези, според кои Бог или Апсолутниот е вроден во Своите создадени суштества. Второ, целта на создавањето на човекот не е ниту Божјата самоконтемплација, ниту пак човековото уживање, туку безусловното служење на Бога на земјата, Неговиот сопствен “дворец”. Трето, односот на Создателот со создаденото, или Божјата волја, е содржината на објавата и е изразена преку закон на нужности и морални императиви. Четврто, човекот, слугата, е господар на благородничкиот имот под Бога, способен да го преобрази низ сопствено ефикасно дејствување во тоа што Бог сака да биде тоа. Петто, човековата покорност кон божествената заповед и нејзиното исполнување резултира во среќа и задоволство, а во спротивното во маки и проклетство, така соединувајќи ги заедно световната и космичката правдина. Врз единството на “семитската” религиозна и културна свест не влијаеше продорот на Египќаните во деновите на нивното царство (1465–1165 п.н.е.),¹² ниту на Филистините од Кафтор (Крит?), ниту пак на Хититите, Каситите, или “Народот од планините” (аријанските племиња?), кои беа сите семитизирани и асимилирани, без разлика на нивните воени освојувања.¹³ Исламот сето ова го земал како здраво за готово. Тој целата централна религиозна традиција на семитските народи ја нарекол “ханифизам” и себеси се идентификувал со неа. За жал, на раните муслимански научници кои имаа корист од ова проникнување при нивната работа, јазикот, историите и литературите обезбедени од археологијата и дисциплините на древниот Блиски Исток сè уште не им беа на располагање. Затоа тие лазеа по најмалите делчиња од усната традиција, кои ги систематизираа за нас под насловот “Историја на пратениците”. Сепак, при читањето на овие материјали треба да запомнеме дека точното познавање на Аврам (2000–1650 п.н.е.), на Јулие Цезар (100 или 102–44 п.н.е.), на Амр ибн ел-Ас¹⁴ и на Наполеон (1769–1821), на сфингата или пирамидите во Египет, на пример, беше исто – т.е. никакво.

Исламскиот концепт на “ханиф” не треба да се спореди со “анонимните христијани” на Карл Рахнер. “Ханиф” е кур’анска категорија, а не изум на модерен теолог збунет од исклучивото тврдење на неговата црква за божествената милост. Тоа дејствува во рамките на исламскиот идеен систем веќе четиринаесет години. Тие на кои им се припишува се парадигми на верата и величината, најпочитуваните претставници на религиозниот живот, а не презираните, но сепак толерирани доближувачи (апроксиматори) на религиозниот идеал. Исламското почитување кон древните пратеници и нивните следбеници ќе се одржи дури и ако евреите и христијаните ја прек-

¹² Доказот на Талл ел-Амарне (Ахетатен) е мошне спротивен. Египетските колонијални гувернери во Палестина и во Јордан со Фараонот комуницираа не на јазикот на Египет, туку на акадијски.

¹³ Во врска со последното, Сабатино Москати (Moscatti) пишува: “Во правецот на нивното утврдување, новите народи наголемо ја апсорбираа веќе постоечката голема традиција. Во овој процес на апсорбирање, изгледа дека Месопотамија предничи... Како Рим во средниот век, и покрај политичкиот пад, Месопотамија... го слави триумфот на својата култура (над непријателите).” *The Face of the Ancient Orient*, (Њујорк: Doubleday Anchor Books, 1962), стр. 164.

¹⁴ Водачот на муслиманското освојување на Египет, 19 г. х./641 г. н.е.

инат или намалат лојалноста кон нив. “Најголемите заштитници на Ибрахим (Аврам) меѓу луѓето, секако, се следбениците негови, овој пејгамбер и верниците”.¹⁵ Во Кур’анот христијаните се воздигнати поради нивниот аскетизам и понизност и тие се прогласени за најблиски од сите верници за муслиманите. “(О Мухаммед) сигурно е дека ќе најдеш од оние кои веруваат најблиски пријатели, оние кои зборуваа `Ние сме христијани! Тоа, ете, што меѓу нив има свештеници и монаси кои, навистина, не се дуваат!`.“¹⁶ Ако, и покрај сето ова пофалување за нив, на нивните пратеници, на нивните свети писма, евреите и христијаните опстојат на нивното спротивставување и отфрлање на Пратеникот и неговите следбеници, Бог им нареди на муслиманите да ги повикаат евреите и христијаните со овие зборови: “Кажите: `О следбеници на Книгата, дојдете кон Зборот кој е и ваш и наш: само еден Аллах да обожуваме, ништо да не му припишуваме, и други божества освен Него да не прифаќаеме`. Па ако ги свртат луѓето, кажете: `Сведочиме дека сме Послушни (муслимани), навистина`”.¹⁷

Јасно е дека исламот го дал максимумот што може некогаш да му се даде на друга религија. Тој ги признал за вистински пратениците и основоположниците на другата религија, на нејзиното свето писмо и учење. Исламот својот бог и Богот на таа религија ги прогласил за Еден те ист. Муслиманите ги прогласил за помошници, пријатели и поддржувачи на следбениците на другата религија, под Бога. Ако, покрај сето ова, разликите опстојат, исламот нив ги смета за без последица. Таквите разлики не смеат да бидат суштински. Тие можат да се пребродат и решат со повеќе знаење, со добра волја и мудрост. Исламот нив ги третира како домашни расправи во внатре во едно те исто религиозно семејство. А сè додека и двајцата признаваме дека само Бог е Господар на кој било и секој од нас, нема да постои разлика или несогласување коешто не ќе може да се реши. Нашите религиозни, културни, општествени, економски и политички разлики, сите тие можат да се смират под начелото дека само Бог, а не кој било од нас, ниту нашата страст, ниту нашето его, ниту нашите прдрасуди, е Бог.

Б. ДРУГИТЕ РЕЛИГИИ

Исламот поучува дека феноменот на пратението е универзален, дека тој се случувал низ целиот простор и време. Кур’анот потврдува дека “И за вратот на секој човек Ние ќе му го обесеме делото негово, и на Денот суден, Книгата со која ќе се сретне, ќе му ја извадиме отворена: `Читај ја Книгата твоја; за тебе денес е доволно тоа што ќе полагаш сметка`. Оној кој оди по патот вистински, оди по него, навистина, за себеси, а оној кој скршнува во заблуда, навистина, скршнува против себеси. И никако не ќе го носите бремето на другиот. И Ние не казниме ниеден народ додека не му испратиме пејгамбер”.¹⁸ Од Божјата апсолутна правда следува дека Тој никого нема да го држи одговорен освен ако Неговиот закон е пренесен, прогласен и поз-

¹⁵ Али Иман 3:68.

¹⁶ Ел-Маиде 5:82.

¹⁷ Али Иман 3:64.

¹⁸ Ел-Исра 17:13–15.

нат. Таквото пренесување и/или прогласување е токму феноменот на пратението. Истиот принцип дејствуваше и во древниот Блиски Исток, каде што државите ги гравираа нивните закони во камени плочи коишто ги подигаа секаде за да можат да ги читаат луѓето. Незнаењето на Божјиот закон навистина претставува аргумент во случај кога не е резултат на негрижа или невнимание и секогаш е слаб фактор. Исламот смета дека Бог, кој е апсолутно праведен како и апсолутно милостив и проштелив, не оставил ни еден народ без пратеник за да ги учи на Божјите закони. Кур’анот вели: “И немаше, навистина, ни една претходна заедница без опоменувач”.¹⁹ Некои од овие пратеници се нашироко познати, другите не се, така што ниту еврејското, ниту христијанското, ниту пак муслиманското незнаење за нив не значи нивно непостоење. “И пред тебе, секако, Ние испративме пејгамбери. За некои од нив ти кажувавме, а за некои од нив не ти кажувавме”.²⁰ Оттука целото човештво, минато и сегашно, е одговорно, способно за религиозна заслуга и среќа, како и за незаслуга и несреќа, поради универзалноста на пратението.

Како што го сфаќа исламот, божествениот систем е со совршена правда. Универзалноста и апсолутната еднаквост се нејзини составни делови. Оттука, не само што феноменот на пратението мора да биде универзално присутен, туку и неговата содржина мора да биде апсолутно иста. Ако божествениот закон пренесен од пратениците до луѓето би бил различен во кој било случај, универзалноста на феноменот би имала мал ефект. Затоа, исламот поучува дека пратениците од сите времиња и места учеле една те иста лакција: дека Бог не направил разлика меѓу пратениците. Кур’анот потврдува: “И Ние за секој народ, секако, испративме пејгамбер: ‘Обожувајте го Аллах и избегнувајте ги шејтаните’...”.²¹ “И Ние испративме пејгамбер само на јазикот на народот негов за да им објасни”.²² Со ова потврдување, ни еден човек нема оправдување за непознавањето на Бога, или за непокорување кон Неговиот закон. “(Ние на секој народ му испративме) пејгамбери, радосници и опоменувачи за да немаат луѓето по пејгамберите доказ пред Аллах”.²³ Оттука исламот поставува основа за однос со сите луѓе, не само со евреите и христијаните, чии пратеници се потврдени во Кур’анот. Како едновремени приматели на објавата, а на објава којашто е идентична со онаа на исламот, сите човечки суштества од страна на муслиманите може да се прифатат како еднакво почестени, како и што се, според вредноста на објавата, и исто така еднакво одговорни, како и што се, за признавање на Бога како единствен Бог и да Му нудат обожување, служење и послушност на Неговите вечни закони.

Ако, како што смета исламот, сите пратеници пренеле една те иста порака, од каде тогаш огромната разновидност на историски религии на човештвото? На ова прашање исламот нуди теоретски и практичен одговор.

1. Исламот смета дека пораките на сите пратеници имаа една суштина и

¹⁹ *Ел-Фатир* 35:24.

²⁰ *Гафир* 40:78; *ен-Ниса* 4:163.

²¹ *Ен-Нахл* 16:36.

²² *Ибрахим* 14:4.

²³ *Ен-Ниса* 4:165.

срж составена од два елементи: првиот е *тевхид*, или признавањето дека само Бог е Бог и дека сето обожување, служење и покорност му се должат само Нему. Вториот е моралот, кого Кур'анот го дефинира како служења на Бога, чинење добро и избегнување на злото. Секоја објава дошла фигурирана во код на однесување особено применлив за неговиот народ и оттука релевантен за неговата историска состојба и условите. Оваа поединечност не влијае врз суштината и сржта на објавата. Ако беше така, тогаш Божјата правда не би била апсолутна и тврдењата за универзалноста и еднаквост би паднале на земја. Затоа, поединечноста во божествениот закон мора да го допре тоа “како” на служењето, а не неговата цел или на “што”, ова второто секогаш разбрано како праведност, правда и покорност кон Бога. Ако кога било би го допрела тоа “што”, тоа мора да го стори само во тие сфери коишто не се конститутивни, па оттаму и незначајни и случајни. Овој принцип ја има посебната заслуга за собирањето на човештвото, било по можност или навистина, околу заедничките принципи на религијата и моралот, за да ги оддалечи тие принципи од оспорувањето, од релативизмот и субјективизмот.²⁴ Поради тоа постои легитимна основа за религиозна разновидност во историјата. Во Неговата милост, Бог ги зел во обзир посебните состојби на секој народ. Тој на сите нив им објавил порака којашто во суштина е иста, но Тој на секој од нив му го пренел Својот закон во прописна форма релевантна на нивните посебни услови, на нивниот степен на развиеност во човечката скала. А ние може да заклучиме дека таквите разлики се *de jure* сè додека не допрат во суштината.

2. Втората причина за религиозната разновидност не е толку добротворна колку првата. Видовме дека првата е божествена, а втората е човечка. Да се признае и да се чини Божјата волја пренесена преку објавата, не е секогаш добродојдено од сите луѓе. Има такви со затскриени интереси кои може да не се согласуваат со божествените закони, а постојат и бројни оклоности коишто го поттикнуваат таквото несогласување.

Прво, божествената објава практично секогаш и секаде ги препорачувала милосрдие и алтруизмот, помагањето од страна на богатите на материјалните потреби на сиромашните. Богатите не се согласуваат секогаш со овој морален императив и може да се склони против него. Второ, божествената објава скоро секогаш е во заштита на уредното општествено живеење. Таа советува покорност од страна на владеаниот кон законот и негова самодисциплина, но секогаш тоа го чини под претпоставка на владеенењето на правдата, која не би била секогаш прифатлива за владетелите и кралевите кои сакаат да биде по нивни терк. Нивната волја за моќ може да ги направи склони против општествената етика на објавата. Трето, божествената објава постојано го предупредува човекот да се мери себеси повикувајќи се на Бога и Неговиот закон, а не повикувајќи се на себеси. Но човекот е вообразен, а самовосхитувањето за него е секогаш искушение. Четврто, објавата им пропишува на луѓето да ги дисциплинираат нивните инстинкти и да ги

²⁴ Тука треба да се додаде дека исламот својата објава ја смета главно како објава на тоа “што”, кое според историската ситуација може да стане “како”. Оттука, во исламот, указаната форма на законот може и се менува, но не и неговиот дух, целта или тоа “што”. Исламското законодавство измислило еден институционализиран систем за владеене со процесот на еволуцијата на законот.

држат под контрола нивните емоции. Сепак, луѓето се склони кон попустливост. Оргиите на задоволување на инстинктите и емоционалното возбудување го подреле човековиот живот. Често пати оваа склоност не оди во прилог на објавата. Петто, таму каде што содржините на објавата не се промислено и педантно запаметени, изучувани и почитувани јавно и од мнозинството, постои тенденција тие да бидат забравени. Кога тие се пренесени од генерација на генерација и не се олицетворени во јавните обичаи почитувани од сите, божествените императиви можат да претрпат ослабување, поместување на нагласокот, или промена. На крајот, кога божествената објава ќе помине низ јазичките, етничките и културните граници, навистина дури до генерации во рамките на истиот народ, но далеку оддалечени во времето од нивните изворни приматели, тогаш таа може преку толкувањето да се измени. Која било или пак сите овие околности можат да доведат до расипување на изворната објава.

Затоа Бог видел дека е добро да го повтори феноменот на пратението, да испрати пратеници за повторно пренесување на божествената порака и за нејзино повторно воспоставување во умовите и срцата на луѓето. Ова божествено инјектирање во историјата е дело на чиста милост. Тоа е непрекинливо, секогаш *ad hoc*, непредвидливо. На оние кои се прашуваа: Каде е рационалното зад праќањето на Мухаммед во тоа време и простор?, Кур'анот одговара: "А Аллах најдобро знае кому ќе му го определи пратението Негово".²⁵

В. ОДНОСОТ НА ИСЛАМОТ КОН СИТЕ ЧОВЕЧКИ ÜBERHAUPT

Исламот себеси се ставил подеднакво во однос со сите други религии, било да се познати, историски или поинаку. Навистина, и во врска со арелигиозните и атеистите, без разлика на нивната боја, исламот се поставил себеси кон нив на конструктивен начин, со цел да ги рехабилитира истите како составни членови на општеството.

Овој однос го сочинува исламскиот хуманизам. Во неговите корени стои причината зад создавањето, човековиот *raison d'être*. Првото спомнување на божествениот план за создавање на човекот се појавува во разговорот со ангелите: "Да, Јас ќе поставам на земјата халифа!" Оние рекоа: "Ќе го поставиш ли оној кој безредие сее и кој крв пролева? А ние, благодарувачки се, величие и благослов Ти изразуваме." Он рече: "Јас го знам она што вие, секако, не го знаете".²⁶ Ангелите, очигледно, се суштества создадени од Бога за да дејствуваат како Негови гласници и/или инструменти. По природата, тие се неспособни да дејствуваат поинаку од она што Бог ги упатува да го направат и, оттука, тие се неспособни за моралност. Нивната нужна неприлика, секогаш да ја вршат Божјата заповед, ги разликува од човечкото суштество кое Бог сакаше да го постави на земјата. Во еден друг драматски и речит пасус, Кур'анот известува: "И Ние, навистина, го изнесовме аманетот (залогот) и пред небесата и пред земјата, и пред планините... и одбија да го понесат, плашејќи се од него, но ете, го понесе човекот".²⁷ На не-

²⁵ Ел-Ен'ам 6:124.

²⁶ Ел-Бекаре 2:30.

²⁷ Ел-Ахзаб 33:72.

бесата, на земјата и на планините, Божјата волја се исполнува со нужноста на природниот закон. Затоа создаденото, со исклучок на човекот, не е способно да го исполни повисокиот дел од Божјата волја, т.е. моралниот закон. Само човекот е така ополномоштен, бидејќи моралноста бара нејзиното исполнување да биде слободно, така што нејзината споритвност или алтернатива, тоа што е неморално, да може да биде исполнето од истата личност во исто време и во ист поглед. Во природата на моралното дело е да биде сторено кога оној што дејствува можел да стори поинаку. Без таа опција или можност, моралноста не би била моралност. Ако биде сторено несвесно или под принуда, на пример, моралното дело може да има утилитаристичка вредност, но не и морална.

Божјето намесништво на земјата значи човеково преобразување на создаденото, вклучително и себеси, во Божји примероци (шаблони). Тоа значи послушно исполнување на Неговата заповед којашто ги вклучува сите вредности, сите етички императиви. Највисокиот од императивите е моралот. Бидејќи само човекот е способен за морално дејствување, само тој можеше да го носи “божествените аманет” од кого “небесата и земјата и планините” се повлекоа од страв. Поради тоа, човекот има космичка важност. Тој е единственото суштество преку кое повисокиот дел од божествената волја може да се реализира во простор и време. За да му го разјасни *raison d'être* на човекот, Кур’анот реторички го прашува човештвото: “И мислевте ли, навистина, дека Ние ве создадовме залудно?”²⁸ Кур’анот понатаму потврдува: “Господаре наш, ти ова не го создаде залудно”.²⁹ А за тие кои ја негираат таквата цел на создавањето, Кур’анот им се обраќа со уште поофанзивен тон: “И Ние не го создадовме небото и земјата и она што е меѓу нив залудно. Ете, така мислат оние кои не веруваат. Е, тешко на неверниците кои ќе бидат во огно”.³⁰ А што се однесува до содржината на божествената цел, Кур’анот тврди: “И џиновите и луѓето Ние ги создадовме само да Нè обожуваат”.³¹ Глаголот *абед* значи обожување, како и служење. Тој е користен во оваа двојна смисла во сите семитски јазици. Во Кур’анот дадена е понатамошна елаборација со уште посспецифични одговори на истите прашања: Зошто создавањето? Зошто човекот? “Он ги создаде небесата и земјата... за да ве испроба кој од вас работи најдобри дела”.³² “И Он е Оној кој ве определи халифи на земјата... за да ве испроба во она што, токму, ви го даде”.³³

Со цел да му овозможи на човекот да го исполни неговиот *raison d'être*, Бог го создаде него способен и “во најдобар облик”.³⁴ Тој му ја даде нему целата опрема неопходна за постигнување на исполнувањето на божествените императиви. Над сè, “(Бог) Кој ја создаде секоја работа во најдобар облик,

²⁸ *Ел-Му’минун* 23:115.

²⁹ *Али Имран* 3:191.

³⁰ *Сад* 38:27.

³¹ *Ез-Заријат* 51:56.

³² *Худ* 11:7. “Сè што е на земјата Ние, навистина, го создадовме да биде украс нејзин за да пробаме кој од нив ќе работи најубаво” (*ел-Кехф* 18:7).

³³ *Ел-Ен’ам* 6:165.

³⁴ *Ет-Тин* 95:4.

и Кој, создавањето на човекот го започна од глина... А потоа Он го обликува и му вдахнува од духот Свој”. Тој го обдари со “слух, и вид и срце.”³⁵ Над сè, Бог на човекот му даде ум, разум и разбирање, за да го открие и плодоужива светот во којшто живее. Тој ја направи земјата и сè што е на неа – всушност сето создадено, вклучително и човекот – подложно, т.е. способно за промени и преобразување од човековото дејствување, од инженерството дизајнирано за исполнување на човековите цели. Кажано со религиозен јазик, Бог ја направи природата “покорна” на човекот. Тој на човештвото му подари “господарење” над природата. Ова исто така е и значењето на човековото *хилафе* или намесништво на Бога во светот. Кур’анот е доста изразлив во овој правец: “И (Бог) ви го потчини бродот којшто плови по морето со наредбата Негова; ви ги потчини и реките. И ви ги потчини и Сонцето и Месечината... и ви ги потчини ноќта и денот”.³⁶ “И Он ви го потчини морето... камилите и стоката... сè што има на земјата и на небото”.³⁷ Бог го засади човекот на земјата токму поради нејзина обнова и плодоуживање³⁸ и, за таа цел, го направи господар на земјата.³⁹ Со цел да го направи возможно ова инженерство и плодоуживање на природата, Бог во неа ги овозможи Своите “*сунен*” или примероци,⁴⁰ таканаречените “закони на природата”, кои ги знаеме како постојани и непроменливи само со нашата вера дека Тој не е илузионист, не е злобен, туку добротворен Бог.⁴¹ Читањето на Божјите примери во природата или создавањето е еднакво можно во физичката и општествената природа,⁴² со што се отвораат скоро сите сфери на создавањето за човечко набљудување и спознавање, како и добар дел од божествената цел или волја.

Освен сето ова, Бог ја објавил Својата волја преку пратениците, директно и непосредно, и им наредил да го прогласат тоа до нивните народи на нивните јазици. Тој го испрати Пратеникот Мухаммед со конечната верзија за којашто се обврза тој да ја заштити од расипување и чепкање⁴³ и којашто е сочувана недопрена, заедно со арапската граматика и синтакса, лексикографија, етимологија и филологија – целиот јазичен апарат за негово разбирање точно како што е објавена. Ова сигурно беше беспричински гест, акт на чисто милосрдие, од страна на добротворниот Бог. Негова цел е човечкото знаење и исполнувањето на божествената волја да ги направи полесни и

³⁵ *Ес-Сеуде* 32:7,9.

³⁶ *Ибрахим* 14:32–3.

³⁷ *Ен-Нахл* 16:14; *ел-Хаџџ* 22:36–7, 65; *Лукман* 31:20; *ел-Џасије* 45:12.

³⁸ *Худ* 11:61.

³⁹ *Ел-Мулк* 67:15.

⁴⁰ *Ер-Рум* 30:30; *ел-Фетх* 48:23.

⁴¹ Околу филозофската несигурност на законите на природата, види C.I. Lewis, *Analysis of Knowledge and Valuation* (Ласал, Ил.: Open Publishing Co., 1946) и George Santayana, *Skepticism and Animal Faith* (Њујорк: Charles Scribner's Sons, 1923). Нивната позиција, која е онаа на современата наука, е епистемиолошки идентична со онаа на ел-Газали (п. 1111 г. н.е.) во неговата полемика со филозофите (види го неговото дело *Техафут ел-Феласифе* или *Refutation of the Philosophers*, пр. на англиски од Сабих Кемали (Лахор: Pakistan Philosophical Congress, 1963).

⁴² *Ез-Заријат* 51:20–1; *ел-Ахзаб* 33:62; *ел-Фатир* 35:43.

⁴³ *Ел-Хиџр* 15:9.

подостапни.

Исламот потврдува дека секое човечко суштество очигледно има корист од овие божествени распределби. Патот до среќата е слободен и отворен атопат на којшто секој може да стапне доброволно. Секој е внатрешно обдарен со сите овие права и привилегии. Бог ним им ги дал на сите луѓе, без дискриминација. “Природата”, “земјата”, “небесата”, сите овие им припаѓаат на секој човек. Навистина, Бог го сторил сето ова и уште повеќе! Тој ја всадил Неговата религија во секое човечко суштество при раѓањето. Вистинската религија е вродена, *religio naturalis*, со која сите луѓе се опремени.⁴⁴ Зад засенувачката религиска разновидност на човештвото стои внатрешната религија, *Ур-религијата*, едната и вистинска религија.⁴⁵ Секој ја поседува неа, освен ако акултурацијата и индоктринацијата, скршнувањето од вистинскиот пат, расипаноста или одвратноста не го научиле поинаку.⁴⁶ Затоа, сите луѓе, имаат дарба, “шесто сетило”, “*sensus communis*”, со што тие можат да го познаат Бог како Бог. Рудолф Ото (Rudolph Otto) тоа го нарече “сетилото на нуминозното (божественото)”⁴⁷, а феноменолозите на религијата го сфатија како дарба за сфаќање на религиозното како “религиозно”, како “свето”,⁴⁸ автономно и *sui generis*, без сведување.

За крај, исламот не се носи со идејата за “падот на човекот”, ниту со концептот на “изворниот грев”. Тој држи до тоа дека ниеден човек не стои во некоја внатрешна, нужна непријатна положба (категорија) од којашто не може да се извлече. Според него, човекот е невин. Тој е роден со неговата невиност. Навистина, тој е роден со илјадници совршенства, со дарби за разбирање и со едно внатрешно сетило со коешто треба да го познае Бога. Во ова сите луѓе се еднакви, бидејќи тоа следува од самото нивно постоење, од нивната создателност. Ова е основата на исламскиот универзализам. Во врска со моралноста и побожноста, човековата кариера на земјата, исламот не прави никаква разлика меѓу луѓето, никаква нивна поделба во раси и народи, касти и класи. Тој држи до тоа дека сите луѓе “произлегле од истиот пар”, а нивната поделба на народи и племиња е договорено со цел за “взаемно запознавање”.⁴⁹ Кур’анот тврди: “Најблагородниот кај Аллах, секако е најбогобојазливиот”.⁵⁰ А Пратеникот, во неговата проштална проповед, додал: “Ниеден арап се разликува од неарапот, ниту белецот од небелецот, освен во правичноста”.⁵¹

⁴⁴ *Ер-Рум* 30:30.

⁴⁵ *Али Имран* 3:19.

⁴⁶ Ова е суштината на *хадисот*: “Секој човек се раѓа како муслиман. Неговите родители се оние кои го прават евреин или христијанин”.

⁴⁷ Во неговата *The Idea of the Holy*.

⁴⁸ Mircea Eliade, *Patterns of Comparative Religion* (Лондон: Sheed & Ward Ltd., б.д.) и *The Sacred and the Profane* (Њујорк: Harper & Row, 1961).

⁴⁹ *Ел-Хуџурат* 49:13.

⁵⁰ *Ибид.*

⁵¹ Исхак ибн Хишам, *Сирет Ресул Аллах* (*The Life of Muhammad*, пр. А. Guillaume. Оксфорд: Oxford University Press, 1946).

II. ПРАКТИЧНИОТ ОДНОС

Според овие прописи, било објавени експлицитно во Божјата *ipsisima verba* или подразбирани во тој поглед, Пратеникот Мухаммед го изработи и прогласи уставот на првата исламска држава. Тој едвај беше стигнал во Медина (јули 622 г. н.е.), кога ги собра заедно сите жители на Медина и нејзината околина и со нив ја прогласи исламската држава и нејзиниот устав. Овој настан беше од капитално значење за односите на исламот со другите религии и на немуслиманите со муслиманите на сите времиња и места. Четири години по починувањето на Пратеникот во 10 г. х./632 г., Умер ибн ел-Хатаб (околу 581–644 г.), вториот Халиф, нареди дека датумот на прогласувањето на овој устав беше толку значаен за исламот како светско движење, што треба да се смета за почеток на исламската историја.

Уставот беше завет, чиј гарант беше Аллах, помеѓу Пратеникот, муслиманите и евреите. Тој го укина племенскиот систем на Арабија според којшто арапот се определуваше себеси и според којшто се управуваше општеството. Оттогаш па наваму, арапот требаше да се определува според исламот, неговиот личен и општествен живот да се управува од исламскиот закон, шеријатот. Старите племенски верности (лојалности) му отворија пат на новата општествена врска којашто го поврзуваше секој муслиман со сите други муслимани преку племенските линии, за формирање на умметот. Умметот претставува органско тело чиешто составни делови взаемно се одржуваат и си помагаат еден со друг. Сите нивни лични, реципрочни и колективни одговорности се дефинираат според законот. Пратеникот требаше да биде неговиот главен политички и правен авторитет и, додека беше жив, тој ја практикуваше оваа власт. По неговата смрт, неговите *хулефа* (мн. од *халифе*, “наследник”), ја извршуваа политичката власт, додека пак правната власт се пренесе исклучиво врз “*улемата*” (правниците), кои дотогаш ја беа развиле методологијата за толкување, обновување и проширување на шеријатот.

A. ЕВРЕЈСКИОТ УММЕТ

Напоредно со овој уммет на муслиманите стои еден друг уммет на евреите. Нивните стари племенски верности кон арапските племиња Авс и Хазреџ требаше да се истиснат со врската на јудаизмот. Наместо нивното државјанство да биде функција на нивното штитеништво кон ова или она арапско племе, оттука натаму тоа требаше да биде функција на нивното еврејство. Нивниот живот требаше да се структурира околу еврејските институции и управуван од Тората, нивниот објавен закон. За политичката власт беше овластен главниот рабин, кој исто така беше познат и како *Реш Галут*, додека пак правната власт почиваше врз системот на рабинските судови. Двата уммети ги надсводуваше третата организација, наречена “*ел-умма*”, или “*ел-девле ел-исламије*” (исламска држава), чии составни делови беа двата уммета и чиј *raison d'être* беше одбраната на државата, водењето на нејзините надворешни работи и извршувањето на универзалната мисија на исламот. Државата можеше да го регрутира умметот на муслиманите во своја служба, било за мир или за војна, но не и умметот на евреите. Па сепак, евреите по желба можеа доброволно да ги вршат нивните услуги. Ниту

муслиманскиот ниту пак еврејскиот уммет не беа слободни да имаат какви било односи со странска сила, а уште помалку да објават војна или мир со која било друга држава или странска организација. Тоа остануваше исклучиво во јурисдикција на исламската држава. Евреите кои слободно влегоа во овој завет со Пратеникот и чиј статус новиот устав го подигна од племенски штитеници со тешко срце до граѓани *de jure* на државата, подоцна го предадоа. Жалната последица беше прво паричната казна за една нивна група, следено од истерувањето на една друга група за којашто се докажа дека е виновна за поголем престап и на крајот егзекуцијата на трета група којашто коваше завера со непријателот за уништување на исламската држава и исламското движење. Иако овие пресуди беа донесени од самиот Пратеник, или од некој друг судија избран со согласност на двете страни, муслиманите тие пресуди не ги сфатија како насочени против евреите како такви, туку само против виновните поединци. Исламот не признава никаков делигиран грев. Така, кога исламската држава подоцна се прошири и ги вклучи северна Арабија, Палестина, Јордан и Сирија, Персија и Египет, каде што живееја многубројни евреи, тие автоматски се третираа како невини припадници на еврејскиот уммет во рамките на исламската држава. Ова ја објаснува хармонијата и соработката којашто ги карактеризираше муслиманско-еврејските односи низ следните векови.

За првпат во историјата од вавилонската инвазија во 586 г.п.н.е., и како граѓани на исламската држава, евреите можеа да го моделираат нивниот живот според Тората и тоа да го прават легитимно, поддржани од јавните закони на државата во којашто престојуваа. За првпат, една нееврејска држава својата извршна власт ја стави на услуга на рабинскиот суд. За првпат државната институција презеде одговорност за одржување на еврејството и се прогласи за подготвена да ја користи својата власт за одбрана на еврејството на евреите против непријателите на еврејството, било да се евреи или неевреи. По векови на грчко, римско и византиско (христијанско) угнетување и прогонување, евреите на Блискиот Исток, на Северна Африка, на Шпанија и на Персија, на исламската држава гледаа како на ослободител. Многумина од нив спремно ги помагаа нејзините војски во нивните походи и со ентузијазам соработуваа со администрацијата на исламската држава. Оваа соработка беше проследена со акултуризацијата во арапската и исламската култура и доведе до засенувачко цутење на еврејската уметност, литература, наука и медицина. Тоа на евреите им донесе изобилие и престиж, од кои некои станаа министри и советници на халифите. Навистина, јудаизмот и неговиот хебрејски јазик го развија своето “златно доба” под закрилата на исламот. Хебрејскиот јазик се здоби со својата прва граматика, Тората со својата правна наука, хебрејската книжевност со својата лирска поезија, а хебрејската филозофија го најде својот прв аристократичар, Муса ибн Мејмун (Маимонидес) (околу 1135/8–1204), чии тринаесет правила, првично формулирани на арапски, ги дефинираа еврејското верување и идентитет. Јудаизмот исто така го разви и својот прв мистичен мислител, Ибн Габирол (околу 1021–58), чија “суфиска” мисла доведе до помирување и внатрешен спокој меѓу евреите низ цела Европа. Под Абд ел-Рахман III (891–961) во Кордоба, премиерот евреин, Хасдаи бен Шапирут успеа да постигне помирување помеѓу христијанските кралеви, кои ниту католичката црква не можеше да ги донесе заедно на едно место. Сето ова беше возможно поради еден исламски принцип врз којшто почиваа сите ов-

ие, имено признавањето на Тората како објава, а на јудаизмот како Божја религија, коишто ги потврдуваше и прогласуваше Кур'анот.

Б. ХРИСТИЈАНСКИОТ УММЕТ⁵²

Набргу по освојувањето на Мека од страна на муслиманските сили во 8 г. х/630 г., христијаните од Неџран, Јемен, испратија делегација на водачи да се сретнат со Пратеникот во Медина. Целта им беше да се разјасни нивната позиција *vis-à-vis* исламската држава и онаа на државата *vis-à-vis* нив. Освојувањето на Мека исламската држава ја направи сила на којашто треба да се смета во регионот. Делегатите му беа гости на Пратеникот, а тој ги прими во неговата куќа и ги почести во неговата џамија. Тој им го објасни исламот и ги повика да се преобратат во неговата вера и кауза. Некои од нив го сторија тоа и веднаш станаа членови на муслиманскиот уммет. Другите не го сторија тоа, тие одбраа да останат христијани и да се придружат на исламската држава како христијани. Пратеникот ним им формира христијански уммет, напоредно со еврејскиот и муслиманскиот уммет, во рамките на исламската држава. Тој испрати со нив еден од неговите асхаби, Муаз ибн Џебел, за да ја претставува исламската држава меѓу нив. Тие се преобратија во исламот во периодот на вториот халифа (2–14 г.х./634–46 г.), но христијанскиот уммет во рамките на исламската држава продолжи да расте со ширењето на нејзините граници кон север и запад. Навистина, во поголемиот дел од векот, мнозинството од граѓаните на исламската држава беа христијани, кои уживаа почит, слобода и ново достоинство коешто не го беа уживале ниту под христијанскиот Рим или Византија. Двете овие сили беа империјалистички и расистички и ги тиранизираа своите поданици, како што ги колонизираа териториите на Блискиот Исток. Едно објективно објаснување за преобратувањето на христијаните од Блискиот Исток во исламот⁵³ треба да биде четиво за сите, особено за оние кои сè уште работат под предрасудата стара колку и крстоносните војни, дека исламот меѓу христијаните се ширел со меч. Христијаните со векови живееле во мир и просперираа под исламот, за кое време исламската држава видела праведни, но и тирански султани и халифи. Ако бил дел од исламското настроение да го

⁵² Ниту христијанското Римско Царство, ниту пак христијанска Византија не беа заинтересирани за евангелизација на Арабија и за ширење на христијанството меѓу арапите. Арапите им беа познати на христијанското царство, кои соработуваа со нив како бродари и трговци, бидејќи монополот за морски сообраќај во Црвеното Море, во Арапското Море, во Арапскиот Залив и во Индискиот Океан, како и на земјениот сообраќај од Арабија до Византија и од Персија до Египет им припаѓаше на арапите. Кога Персија ја нападна јужна Арабија обидувајќи се да се вмеша во текот на трговијата низ Црвеното Море и правецот југ–север, Византија му нареди на својот застапник, христијанска Абисинија, да испрати една воена експедиција во Јемен. Абисинците успеаја да се сместат во Јемен, се обидоа да ја освојат Мека во “Годината на слонот” (кога меканците за првпат го видоа тоа животно) и беа поразени. Тоа се случи во 571 г.н.е., година на раѓањето на Мухаммед, запаметена поради значајните настани и меканската победа (*ел-Фил* 105:1–5). Неколку децении подоцна, Абисинците се повлекоа. Сепак, тие изградија една катедрала во Сана и преобратија неколку арапи во христијанство. Делегацијата којашто ја пратија тие да се сретне со Божјиот Пратеник беше втора генерација христијани.

⁵³ Thomas Arnold, *The Preaching of Islam* (Лондон, 1906, 2 издание, 1913); и Лахоре: M. Ashraf Publications, 1961).

исчистат христијанското присуство, тоа ќе можеше да се изврши без никакво шумолење во светот на историјата. Но беше токму исламското почитување кон и признавањето на Исус како Божји Пратеник и на неговото Евангелие како објава којашто ја заштити таа присутност. Истото важи и за Абисинија, соседна христијанска држава којашто ги засолни првите муслимани емигранти од гневот на Мека, која во времето на Пратеникот го одржа завештот за мир и пријателство со исламската држава. Токму поради тоа, експанзивните проекти на исламската држава никогаш не ја вклучија Абисинија.

В. УММЕТ(ИТЕ) НА ДРУГИТЕ РЕЛИГИИ

Продорот на Персија во Арабија зад себе остави неколку персиски и неколку, иако малубројни, преобратени арапи во зороастријанската вера. Поголем број од нив живееја во пустинската тампон-зона помеѓу Персија и Византија и во Шат ел-Араб, понискиот регион на слевањето на реките Тигар и Еуфрат, каде Арабија и Персија делумно се покриваа. Забележителен меѓу персиските зороастријци во Арабија беше Салман ел-Фариси, кој се преобрати на ислам пред Хиџрата и стана еден од прочуените Пријатели на Пратеникот. Според некои преданија, самиот Пратеник беше тој што, во “Годината на делегациите” (8–9 г.х./630–31 г.), година којашто го осведочи испраќањето на делегации од племињата и регионите на Арабија во Медина за да ја искажат нивната верност кон исламската држава, ги призна зороастријанците како уше еден друг уммет во рамките на исламската држава. Наскоро потоа, исламската држава ја освои Персија и ги вклучи милионите нејзини поданици меѓу своите државјани. Оние кои се преобратија во исламот му се придружија на умметот на муслиманите; на милионите останати кои избраа да останат зороастријанци им беа уважени истите привилегии и должности коишто според уставот им беа уважени и на евреите. Пратеникот веќе ја беше проширил нивната примена и на христијаните осум века по озаконувањето на уставот. Тие беа проширени за да бидат применливи за зороастријанците во 14 г.х./636 г., по освојувањето на Персија од страна на Пријателите на Пратеникот, ако не и порано од самиот Пратеник.

По освојувањето на Индија од страна на Мухаммед ибн Касим во 91 г. х. /711 г., муслиманите се соочија со нови религии коишто никогаш порано не ги беа познавале, будизмот и хиндуизмот. И двете религии коегзистираа во Синд и Пенџаб, региони освоени од муслиманите и приклучени кон исламската држава. Мухаммед ибн Касим побара упатство од Халифот во Дамаск за тоа како да ги третира хиндусите и будистите. Изгледаше дека тие обожуваа идоли, а нивните доктрини беа најдалеку од исламот. За нивните основачи муслиманите не беа слушнале. Халифот го повика советот на “улемата” и ги праша да донесат пресуда врз основа на извештајот на гувернерот. Пресудата беше дека сè додека хиндусите и будистите не се борат против исламската држава, сè додека плаќаат *џизја* или данок, тие треба да се остават на мира да ги “обожуваат нивните богови”, како им е по волја, да ги одржуваат нивните храмови и да ги одредат сопствените животи според одредбите на нивната вера. Оттука, истиот статус како оној на евреите и на христијаните им беше одреден и ним.⁵⁴

⁵⁴ *Шах Наме* од ел-Куфи, како што е преведено и забележано од Н.М. Elliott, во неговата

Така, беше поставен принципот со којшто се владееја односите на исламот и на исламската држава со другите религии и нивните следбеници. Тоа се имплементира со влегувањето на исламската држава во односи со тие следбеници, процес којшто се случуваше или во текот на животот на Пратеникот или кратко време по него. Кога шеријатот се кристализира во пропишана форма, статусот, правата и должностите на граѓаните муслимани и немуслиманите беа веќе вклучени во него. На многу места во текот на четиринаесет века, или помалку поради подоцнежното пристигнување на исламот или поради наметнувањето на западниот закон од страна на колонијалистичката администрација, шеријатот успешно владееше во муслиманско-немуслиманските односи. Тој создаде *modus vivendi* којшто на немуслиманите им овозможи да се обновуваат, од каде е и нивното континуирано присуство во муслиманскиот свет, и да постигнат среќа како што е дефинирана од нивните вери. Атмосферата на исламската држава беше преполна со почит и чест кон религијата, побожноста и чесноста, за разлика од толерантноста на модерното доба на западот произлезена од скептицизмот во врска со религиозните тврдења, на цинизмот и негрижата за религиозните вредности. Исламскиот шеријат поинаку е познат како систем “мил-ле” или “мил-ле” (со значење “религиозни заедници”), или систем “зимме” или “зимми” (со значење завет за мир чиј зимме или гарант е Бог). Не може да се негира дека во муслиманскиот свет постоеја зли владетели, како и во кое било друго царство. Таму каде што постоеја тие, муслиманите страдаа исто како и немуслиманите. Сепак, никаде во исламската историја немуслиманите не беа издвоени за угнетување или прогонување. Уставот којшто ги заштитуваше нив од муслиманите се сметаше за вдохновен од Бога, од Бога заштитен. Пратеникот веќе беше предупредил: “Оној кој ќе угнети еден зимми (немуслиман во мировен завет со исламската држава), јас ќе му бидам обвинител на Судниот Ден”. Ниту една друга религија или општествен систем никогаш не го гледал религиозното малцинство во подобро светло, не го интегрирал во масата на мнозинството со најмала можна штета за двете страни, или пак го третираше без неправда или нечесност како што го чинел тоа исламот. Всушност, никој ниту можеше да го стори тоа. Исламот успеа во едно поле каде што сите други религии доживеаја неуспех и тоа поради неговата единствена теологија којашто призна дека само вистинската, една те иста Божја религија, е вродена во секоја личност, дека тоа е примордијалната основа на сите религии и, конечно, идентична со сабеанизмот, јудаизмот и христијанството.

Јасно е дека, далеку од тоа да биде национална држава, исламската држава е светски поредок во којшто бројните религиозни заедници, национални или трансационални, коегзистираат во мир. Тоа е универзалната *Pax Islamica* којашто ја признава легитимноста на секоја религиозна заедница и ѝ го дава правото да го уредува својот живот во согласност со сопствениот религиски дух. Тој е посупериорен од Лигата на народите и од Обединетите нации бидејќи, наместо националниот суверенитет како принцип за членство, тој го има земено принципот на религиозниот идентитет. Неговиот устав е божествен закон, кој важи за сите и на кој може да се повика во секоја муслиманска судница од кого било, па нека е тој и обичен пое-

динец муслиман или немуслиман, или водач на најголемата религиска заедница.

III. ЗАКЛУЧОК: ПРИДОНЕСОТ НА ИСЛАМОТ ЗА ГЛОБАЛНАТА РЕЛИГИСКА МЕГУЗАВИСНОСТ

Потенцијалниот придонес на исламот за светскиот поредок, за меѓурелигискиот дијалог, разбирање и живеење, за глобалната религиска меѓузависност може да биде многу, многу значителна.

Прво, исламот има 1.400 години искуство во меѓурелигиското општење меѓу најшироката разноличност на етнички и религиозни ентитети.

Второ, со јудаизмот и христијанството, двете други преживевани семитски религии, исламот изградил однос на заедничко потекло, на еден те ист Бог, на една те иста традиција на пратеници и објави, со еднакво значење на самоидентификување со нив.

Трето, односот на идентитетот со јудаизмот и христијанството, кого исламот го утврди со авторитетот на објавата, муслиманите го проширија за да ги покрива сите други религии врз основа на нивното заедничко потекло во Бога и во нужното *religio naturalis* вродено за сите луѓе.

Четврто, следејќи ја теоријата со пракса и имплементација, исламот го измисли системот *мил-лет* како една федерација на религиозни заедници водена од исламот, гарантирајќи ја нивната слобода и обвивајќи ја со права и должности јасно поставени во исламскиот закон и на којшто поединците или заедниците, муслимани или немуслиманите, можат да се повикуваат во судниците.

Петто, наместо скептицизмот, сомнежот, секуларизмот или материјализмот коишто светските религии би ги толерирале поради презир или негрижа, исламот себеси и своето взаемно дејствување со другите религии го поставил врз почитта кон нив и грижата за нивните следбеници.

Шесто, без да се западне во догматизам, исламот своето полагање на право го изложи рационално и критички, обидувајќи се да ги убеди другите во слобода и одговорност. Тој не го ослабе своето тврдење, ниту пак ја откажа исклучителноста на религиозната вистина, истовремено одржувајќи ја својата почит кон другите религиозни тврдења.

Седмо, и последно, исламот успеа да создаде една атмосфера на взаемна зависност и љубов меѓу следбениците на разни религии и да ја обезбеди нивната соработка во градењето една универзална исламска цивилизација, каде што хуманизмот, потврдувањето на светот и побожноста останаа доминантни.

ДИСКУСИЈА

Озборн Скот (Osborne Scott): Кое е значењето на зборот “неверник” и неговата функција во исламската мисла, особено во однос на вашата теорија и пракса?

Исмаил ел-Фаруки: Зборот “неверник” се употребува за лицето кое не го познава Бога, а не на следбеникот на друга религија кој верува во Бога. Покрај тоа, неверник е лицето кое ги ужива привилегиите коишто ги спомнав. Тој е создаден од Бога како Негов намесник. Нему му е доделена користа од објавата некогаш во минатото. Затоа мојот однос со него ќе бара повеќе трпение, енергија и речитост од моја страна за да го убедам дека треба да му се придружи на таборот, тоа е сè.

Озборн Скот: Тогаш тоа не е понижувачки збор?

Исмаил ел-Фаруки: Да, тоа е понижувачки збор. Зошто не би бил?

Озборн Скот: Тоа не се користи во однос на христијаните и евреите или другите религиозни лица?

Исмаил ел-Фаруки: Ниеден евреин, ниту христијанин не може да се нарече “неверник” *a priori*. Сепак, ако тој го одрекува Бога или Божјето единство или Неговата трансцендентност, тој може и треба така да се нарече.

Арифин Беј: Во моите предавања за исламот и исламската култура во Јапонија, јас на раѓањето на исламот се осврнувам како на прва реформација. Дали сум во право?

Исмаил ел-Фаруки: Да, исламот навистина беше првата “реформација” на јудаизмот и христијанството, првото “протестанство”. Исто така, исламот доведе до раѓање на библискиот критицизам. Кур’анот беше првиот дел на текстуалниот критицизам.

Џејмс Дотис Робертс (James Deotis Roberts): Би сакал да знам нешто околу природата на религиозната власт. Кои се некои од основите за религиозна власт во исламот?

Исмаил ел-Фаруки: Исламот нема црква. Никој не може да даде изјави *ex cathedra* за тоа што е, а што не е исламот. Павловиот принцип за “свештенството на сите верници” и Лутеранскиот принцип на “*sola scriptura*” никогаш не важеа толку колку за исламот. За муслиманите, само Кур’анот има власт. Оваа власт, за среќа, не е обременета од некакви видови херменевтски проблеми и потешкотии коишто ги обременува Стариот и Новиот завет, бидејќи не само што е сочуван јазикот на Кур’анот, туку сочувани се и категориите според коишто е разбран тој јазик. Секој кој ќе го научи јазикот, може да биде сигурен за разбирањето на Кур’анот на ист начин како оној на неговите први слушатели. Така, власта во исламот ѝ припаѓа на објавата, на Кур’анот, како буквален Божји збор.

Маркус Брејбрук (Marcus Braybrooke): Го слушнав д-р Фаруки како вели дека исламот е вистина, додека јудаизмот и христијанството се расипани

форми на таа вистина. Мислам дека традиционалниот христијански поглед, *vice versa*, би бил сличен. Мислам дека некои христијани сега би рекле дека додека целосноста на објавата е во Исуса, разбирањето на таа објава е делумно и изгледа дека ова му дава динамика на меѓуверскиот дијалог. Сега, не сум толку сигурен, но мислам дека муслиманите не би направиле слична разлика помеѓу Божјата објава во Кур’анот и неговото разбирање од нивна страна, кое би можело да биде делумно. Тое е всушност моето прашање. Д-р ел-Фаруки изгледаше дека ја предвестуваше динамиката на среќавањето на различните заедници. Дали постои некоја разлика меѓу објавата во Кур’анот и нејзиното разбирање од муслиманите?

Исмаил ел-Фаруки: Исламот гледа на јудаизмот и христијанството како на божји религии и прави разлика помеѓу нив и нивните историски форми присутни во верите на овој христијанин или оној евреин. Муслиманот во ова е мошне внимателен. Тој не им припишува никаква невестина или недостаток на јудаизмот или христијанството како такви, туку на нивните манифестации и примени. Законски е да се критикуваат актуелните луѓе: овој евреин бидејќи не живее според објавата којашто му дојде на Мојсије, или тој христијанин кој не живее според објавата којашто му дојде на Исуса. Истиот начин на разликување се применува и на текстовите на објавата. Иако е точка на исламското верување да се верува во Тората и во евангелијата и псалмите, муслиманот не би потврдил дека сегашните текстови се вистински копии на оригиналните објави. Во ова, муслиманот може да не се согласува со фундаменталистичкиот следбеник на овие свети писма, но постои скоро идентичност на просудување по ова критично прашање меѓу просветениот верник опишан од пречесниот Брејбрук и библиската критика. Во секојдневните соочувања, муслиманот обично не казнува некого поради сомневањето во вината на евреинот и христијанинот за тоа до која мера нивното разбирање на објавата е вистинито или лажно. Што се однесува до точката на способноста на муслиманот да го разбере Кур’анот исцрпно и совршено, мора да се каже дека иако муслиманот навистина го разбира писмото ако го знае арапскиот јазик, сепак неговото разбирање на Кур’анот никогаш не е апсолутно целосно. Никој не може да тврди дека може да ја стави волјата Божја, да речеме, во “својот џеб”. Волјата Божја е бескрајна, како и Самиот Бог, а Кур’анот е она што Бог ни го дал нам по Негова лична волја. Во некоја смисла, Кур’анот е Бог *in percipi*, т.е. сè што ние можеме да знаеме за Бога. Затоа, нашето разбирање за тоа никогаш не е апсолутно совршено, иако може да биде соодветно. Во спротивно, Бог не би бил добротворен, целисходен и милостив Создател каков што го знаеме дека е. Ако неговите објави се дело на милост, нивните содржини мора да бидат сфатливи за човекот. Затоа Бог во Кур’анот потврдува дека на секој пратеник му е пратена објава “на негов јазик за да ја појасни (волјата Божја) на неговиот народ”. Во случајот на Кур’анот, повторувам, арапскиот, јазикот којшто го зборувам јас денес, е сè уште јазикот на којшто зборувал мојот Пратеник, а и категориите на разбирањето, на граматиката, на лексикографијата, на синтаксата, на книжевната критика и таканатаму се сè уште идентични со оние коишто ги знаеја Пратеникот и неговите современици. Оттука, муслиманот кој го владее арапскиот може и всушност има веродостојно разбирање на Кур’анот.

Паоло Солери: Науката предлага дека имаме околу 4,5 милијарди години

развој на животот во сончевиот систем. Ние не знаеме што може да има надвор од сончевиот систем. Тогаш, дали можете вие да ни предвестите за тоа како муслиманот гледа на врската помеѓу овој неизмерлив и мошне суров – на многу начини и трагичен, но исто така и мошне прекрасен развој, во споредба со историските религии на начин на којшто ги презентиравте вие.

Исмаил ел-Фаруки: Исламот подучува дека овој космички процес е Божје создавање, дека се оддржува од Бога, дека Божјата волја или примери се олицетворени во овој космос така што што и да се случи, се случува во согласност со овие примери. Исламот исто така подучува дека овој космос е создаден заради човекот, за да може човекот да се докаже вреден во неговите дела и така да ја реализира Божјата цел. Кур’анот вели дека Бог ги создаде ѕвездите за да го разубават небескиот свод, чија убавина никој не може да ја негира, дека Бог ги создаде редовните движења на сонцето и на месечината за да може човекот да го пресметува времето според нивното движење и да може да се ориентира, што е токму она што го прават луѓето. Според исламското гледиште, овој наш свет е центарот на создавањето, а човекот е центар на овој свет. Оттука произлегува важноста на човековата религија и однесување.

Пол Бејрок (Paul Bairoch): Како англикански свештеник, мошне тешко ми е да ги поврзам заедно теоријата и праксата. Мислам, овој месец беше пукано врз бискупот на мојата црква во Иран, а финансиите конфискувани. Во која смисла може да се каже дека религиозното малцинство има слобода кога се случуваат вакви настани? Вие можеби ќе кажете дека тоа е една исклучителна околност. Затоа, моето суштинско прашање се однесува на состојбата во Саудиска Арабија. Не сум сигурен како може да кажете дека исламот ја гарантира слободата за убедување и да се биде убеден, ако е незаконски за еден жител на градот Мека да се откаже од исламот, или ако е незаконски за член на која било друга религија да стане жител на Мека или на околната провинција.

Исмаил ел-Фаруки: Како прво, да го земеме предвид случајот на бискупот врз кого беше пукано во Иран. Иран поминува низ последиците на една многу, многу сериозна револуција. Оваа револуција е резултат на страшна политика којашто е следена од сојузниците од деновите на Првата светска војна, а всушност и пред времето на Првата светска војна. Вие се сеќавате на Тутунската револуција во 80–тите и 90–тите години на минатиот (19–ти) век итн. Па така, Иранците му се исклучително лути на шахот, нивниот тиранин и прогонител, како и на сите негови марионети, агенти и соработници. Дека бискупот бил осомничен за соработка со шахот во минатото, до некаде е разумно. Разбирливо е, иако не и оправдано, дека во ентузијазмот што го создава револуцијата, некој се обидел да го земе законот во свои раце. Но, незаконски е кој било да биде третиран надвор од законскиот процес. Исламот понатаму подучува за два принципа: дека првиот агресија е понеправеден од агресорот којшто реагира, иако и двајцата извршиле идентично исти дела еден кон друг. Јасно е дека шахот, неговиот режим и соработниците беа првите што извршија агресија врз масите. Второ, дека исламската правда не пропишува свртување на другиот образ, туку одговарање на неправдата со иста мера. Принципот око за око и заб за заб е исто исламски колку што е и библиски и месопотамски. Исламот на тоа го додаде императивот за милост и проштевање, не како замена за правдата, туку

како додаток на тоа.

Да се вратиме сега на слободата на муслиманот да се откаже од исламот. Муслиманот во Мека (или каде било на друго место) е слободен да се откаже од неговата религија, но тој не е слободен да ѝ откаже верност на исламската држава и да остане државјанин на Мека. Конфузијата извира од фактот дека да се биде муслиман значи да ѝ се придружи на религијата и да се биде државјанин на исламската држава. Затоа, ако се откаже од едното, тој мора да се откаже и од другото и да се исели од Мека. За него откажувањето од религијата и задржувањето на државјанството всушност значи да се искаже неверност кон државата. Незаконитоста треба да се припише на неговата промена на политичкото обврзување, а не на религиозна вера.

Состојбата во исламот е радикално различна од онаа во христијанството, каде религијата и државата се одвоени и, оттука, нерелевантни една за друга. Без оглед на сето ова, во времето на Кромвел (Cromwell) беше незаконски да се биде евреин во Англија, незаконски да се биде протестант во Франција или евреин во Шпанија и, сè до пред неколку години, во текот на Втората светска војна, според бискупот на Осло, беше незаконски да се биде евреин во Норвешка. За разлика од случајот со христијанските држави, никогаш не било незаконски да се биде евреин, или христијанин, или зороастријанец, или хиндус, или будист во исламската држава.

Пол Бејрок: Дали еден римокатолик може да живее во градот Мека?

Исмаил ел-Фаруки: Не, не може. Причината за забраната е бидејќи Мека и нејзината околина се сметаат за свети, дека секое лице кое влегува мора десет или повеќе милји пред да пристигне да земе абдест (обредно чистење), да ја извади сета своја облека и накит, да наметне две парчиња на бела, нешиена, памучна облека и да го изврши обредот на *уммре* внатре во харемот (светилиштето). Ако на ниеден муслиман не му е дозволено да влезе во Мека без исполнување на овој обред на почит кон Светото, очигледно е дека ниеден немуслиман не може да престојува или влезе во него. Ако е законски црквата да ги држи сите настрана од просторот на олтарот, освен свештеникот кој ја извршува службата, зошто тогаш муслиманот не би го држел немуслиманот надвор од Мека, кој исламот како цел го прогласил за олтар?

Касим Гулек: Јас сум од Турција. Ова не е религиозен проблем, тоа е политички проблем. За време на Втората светска војна исто така беше незаконски Јапонец да живее во Калифорнија.

Бенџамин Уфенхајмер (Benjamin Uffenheimer): Јас сум од Израел, од Ерусалим. Прво, дозволете ми да му честитам на професорот ел-Фаруки за неговата порака за мир. Јас само жалам што оваа порака доаѓа од универзитетот Темпл, а не од Саудиска Арабија. Како и да е, би сакал да ви честитам. Главното прашање коешто го имам не се однесува само на праксата којашто ја доживуваме во оваа генерација. Тоа исто така се однесува на вашата остроумна анализа на фундаменталните восприемања на исламот коишто ги развиевте вие. Но, прво, прашањето коешто ги следи другите господа. Доживувајќи ги овие денови на ужасни настани што се случуваат во

Иран, а вие нив ги опишувате како политички настани, како ја објаснувате политичката личност на ајатолахот, на неговата светост ајатолахот Хомеини?

Исмаил ел-Фаруки: Ве молам, господине, може ли да ве исправам? Ве молам не употребувајте “светост” кога говорите за некој човек. Само Бог е свет, светоста му припаѓа само на Аллах.

Бенџамин Уфенхајмер: Ви благодарам, простете! Ајатолахот се заканува со убиство, или со дозвола за убивање, на заложниците. Ова е религиозна личност којашто зборува од неговата религиозна положба. Како можете да објасните една религиозна личност како покојниот Хаџ Емин ел-Хусејни кој во текот на Втората светска војна стапи во сојузништво со Хитлер во неговото истребување на евреите? Дали е тоа политичко прашање? Второ, имам теоретско прашање. Вие ни го објаснивте концептот на *Pax Islamica*. Колку што ве разбрав, вие го објаснивте него како космолошки концепт, но колку што знам јас, *Pax Islamica* исто така е и историски концепт. Тогаш, каков е односот на исламот кон сите луѓе, кон сите народи коишто живеат надвор од *Pax Islamica*? Дали на овие луѓе им објасниле кои се главните барања на исламот од оние кои живеат надвор од *Дар ел-Ислам*? Во врска со ова, би ви бил мошне благодарен ако ни го објасните концептот на “џихадот” и неговата врска со сегашната арапска политика.

Исмаил ел-Фаруки: Ви благодарам на многуте прашања. Морам да ја замолам публиката за разбирање бидејќи сето ова бара доста објаснување. Дозволете ми да почнам со теоретското прашање. Теоретското прашање, сепак, е најзначајно. Господинот има право кога рече дека *Pax Islamica* беше исто така и историски факт. Според муслиманското гледиште, светот беше поделен на *Дар ел-Ислам* (буквално, “Куката на исламот”), или *Дар ел-Селам* (буквално, “Куката на мирот”) и *Дар ел-Харб* (буквално, “Куката на војната”). Вие прашувате која е исламската основа за таквата поделба? Кога Пратеникот ја основа исламската држава во Медина, *Дар ел-Селам* беше ограничен на Медина. Евреите беа вклучени во таа држава како еден уммет покрај умметот на муслиманите. Исто така, кога некои племиња од Арапскиот Полуостров влегоа во заветот на мир со Пратеникот без да се обратат во ислам, тие беа вклучени во рамките на таа власт. Абисинија исто така се гледаше како дел од *Дар ел-Селам* бидејќи имаше влезено во мировен однос со исламската држава. *Дар ел-Селам*, затоа, не беше монолитна структура целосно составена од муслимани, туку од многу заедници, некои муслимански, а други немуслимански. Ова стана уште појасно со протегањето на политичките и воени граници на исламската држава од Франција до Индија. Секој можеше да ѝ се придружи со одлучување да влезе во мировен однос со исламската држава. Кога една држава или заедница одбиваше да влезе во таков мировен однос, тогаш јасно е дека треба да се каже дека беше во состојба на војна. Треба да запаметиме дека ако овие земји беа класифицирани како *Дар ел-Харб* или Куката на војната, тоа не беше поради тоа што нивното население беше немуслиманско, туку поради одбивањето да влезат во домот на мирот, во мировен однос со исламската држава. Исто така, треба да запаметиме дека немуслиманските закони беа легитимни во рамките на исламската држава, дека немуслиманите беа државјани. Сето тоа што муслиманите и исламската држава можат легитимно да го бараат од немуслиманската држава е да се придружи кон поре-

докот на мирот. Ова нема ништо заедничко со повикот на исламот кон Бога кој продолжува, без разлика на политичките односи. Меѓутоа, повикот кон исламот, кон верата, кон Бога, не може да биде присилен, принуден. Одлуката за преобратување може да биде само кога се влегува во неа во слобода од свесен, возрасен, способен, морален поединец. Ова не се разликува од одредбите на модерниот, сегашен меѓународен закон. Кога Народна Република Кина не беше во состојба на мир, кога не беше договорила мировен однос со Соединетите Американски Држави, САД и Кина се гледаа како во состојба на војна. Од таквото гледање следуваат правни последици и истите ќе бидат забележани, на пример, ако неколку Американци би паднале во рацете на Народна Република Кина или обратно. Која било од земјите би ги третираа државјаните на другата земја како воени заробеници. Добрата коишто паѓаат во рацете на другата страна се конфискуваат и се сметаат за непријателска сопственост. Зошто? Поради тоа што другата страна одбила да стапи во мировен однос. Ова е концептуалната или теоретска или правна основа за *Дар ел-Ислам*, Куката на мирот, која беше предвидена да го обвитка космосот. Оттука е и мојот опис за неа како космичка, а “не космолошка”, како што рековте вие. Сите муслимани се надеваат исламската држава некој ден да го вклучи целиот свет. *Pax Islamica* што го нуди исламската држава е посposобна за живот од Обединетите нации, организација во којашто доминираат моќните, родена од спогодба и којашто не нуди помош, освен за суверените држави. *Per contra*, во *Pax Islamica* доминира законот, роден од природата и нужноста, има судници отворени за сите обвинувачи и е поддржана од моќта на востановена, универзална војска.

Доктрината на цихадот или светата војна е полноважна во исламот. Во светата војна може да се влезе само за две причини. Првата причина е одбраната. Кога исламската држава, нејзините територии или луѓе се нападнати, сигурно е дека е нејзина должност да ги заштити. Второто е укинувањето на неправдата, каде било да се случува таа. Како и муслиманскиот поединец во *Дар ел-Ислам*, исламската држава себеси се смета, и тоа со право, како Божји намесник во времето и просторот, вокација којашто врз исламската држава налага огромна одговорност. Исламската држава со ентузијазам и гордост ја прифаќа нејзината одговорност за одвраќање на неправдата каде и да ја причинил човекот, дури и тоа да била другата страна на месечината. Муслиманот ја смета за религиозна обврска да се крене и да ѝ стави крај на неправдата. Една војна, во којашто се влегува со цел утврдување на вистината на правдата, е света.

Сега, применувајќи ги овие теории во случајот на Иран и на арапскиот отпор кон ционизмот: муслиманското гледиште е дека западот бил агресор во Иран, оти да се поддржи шахот, кој изврши неброени злосторства против својот народ и да се присвои украдениот имот, претставува кражба, која во исламот се казнува со отсекување на раката. Милијардите коишто ги украде шахот од јавното богатство се дела на неправда коишто иранскиот народ почувствува дека треба да ги надомести. Очигледно, таквата надомест вклучува насилни мерки коишто не треба да се гледаат изолирани од неправдата што имаат намера да ја спречат тие. Ние може да бидеме горди на традицијата на Америка да биде засолниште за жртвите на неправдата. Јас самиот сум таква жртва и благодарен сум што Америка ми го даде тоа

засолниште. Но, тогаш, засолнувањето на извршителот на неправдата не спаѓа во таа категорија.

Што се однесува пак до ционизмот, муслиманското гледиште е дека ционистите се агресори во Палестина, дека Палестина беше жртва на вооружен грабеж, прво од страна на британските бајонети (Мандатот), а потоа и од чехословачките бајонети во 1948 г. Чехословачка беше првата којашто под директни руски инструкции ги снабди ционистите со оружје и им овозможи од Палестина да изрежат едно подрачје сто пати поголемо од она што дотогаш го беа присвоиле, било со законски или незаконски средства. Потоа, следувааше уште еден вооружен грабеж од страна на француските бајонети (за оние од вас кои ја заборавиле 1956 г.) и потоа од американските бајонети. Според принципите на исламот, такви какви што се, муслиманите се должни според нивната вера да се кренат на отпор на тој грабеж, со цел повторно да се воспостави рамнотежата на правдата.

Паоло Солери: Пред да навлезете во иранското и палестинското прашање, почувствувајќи дека слушам мошне јасна дефиниција за исламската толеранција. Но ова е нетолеранција.

Џон Мигер (John Meagher): Како римокатолички лаик, кој успеал да остане верен, ќе ме разберете кога велам дека знам со колку глупости треба да се справам и колку важно е да ја зачувам мојата вера жива. Но би сакал да знам кој одлучува за тоа кој ќе биде толериран и како се имплементира таа одлука?

Исмаил ел-Фаруки: Вие прашувате кој одлучува за тоа кој да биде толериран? Во мојот говор јас реков дека Бог ги дарил сите овие права вродени за сите човечки суштества. Јас не реков дека кои било муслимани одлучуваат за такви прашања.

Џон Мигер: Тој одлучил во полза на оние кои имаат религија со книга! Мислам дека тоа било умно, но мислам дека тоа нè вовлекува во беља. Во полза на кои други одлучил Тој?

Исмаил ел-Фаруки: Тој одлучил во полза на сите луѓе.

Џон Мигер: Зошто, под негова надлежност, се убивани други луѓе?

Исмаил ел-Фаруки: Бидејќи луѓето понекогаш се глупи, како што рековте и вие самиот, бидејќи луѓето имаат страсти, бидејќи се тврдоглави и горди, не ја гледаат вистината без да им се удри шлаканица.

Џон Мигер: Јас не зборувам за шлаканици, јас зборувам за убиство!

Исмаил ел-Фаруки: За жал, ова е реалноста на трагичниот свет во којшто живееме.

Миртл Ленгли (Myrtle Langley): Јас се исповедам како христијанин, но и припаѓам на посебна вероисповест (деноминација) на христијанската вера, или ако сакам да бидам искрен, веројатно на една група во рамките на таа вероисповест. Не би сакал да говорам за сите христијани во христијанството. Би сакал да го поставам ова прашање на начин што би можело да ни помогне нам кои сме овде да разбереме некои од разликите внатре во ислам-

от кога поставуваме прашања за Иран. Изјавата на д-р Фаруки, во извесна смисла, е заеднички именител во исламот, но мислам дека на нашата дискусија многу би ѝ помогнало ако тука тој би направил разлика за нас помеѓу шиитскиот ислам и сунитскиот ислам, што се однесува на Иран, бидејќи, освен ако многу грешам, ова има доста работа со она што се случува таму и со нашето разбирање за тоа.

Исмаил ел-Фаруки: Госпоѓо, мас-медиумите на западот се обидуваат она што се случува во Иран последниве две или три години да го поврзе со секташката историја во исламот. Ве уверувам дека тие не се поврзани. Би бил среќен со вас да ја разгледаме историјата на секташтвото во исламот со цел да го докажам ова тврдење, но ако моето знаење здобиено во текот на овие педесет и девет години на изучување на исламот вреди нешто, тогаш ве молам не сметајте да откриете однос помеѓу шиитскиот ислам, како го нарекувате вие, и она што денес се случува во Иран. Тоа што се случува денес во Иран би се случило и во Алжир, или Мароко, или Пакистан, или Сомалија, или Индонезија, или Турција, каде било што би постоеле истите услови.

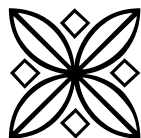
Касим Гулек: Мојот учен пријател ел-Фаруки направи одлична работа во објаснувањето на исламот. Мислам дека фактот што оваа дискусија се одржува тука, е мошне надежно. Па, сепак, изгледа лошо што некој напаѓа некој друг и дека некој се обидува да го омаловажи другиот. Како и да е, сите овие идеи и чувства во нас треба да бидат изразени и одговорени. Тоа е нешто многу добро и јас сум мошне задоволен што така и се случи. И се надевам дека повторно ќе се случи.

Една значајна точка којашто мора да ја нагласиме е следнава: религијата и политиката треба да се сфатат одделно. Не го мешајте исламот со Иран. Не велете во еден здив исламот и настаните во Саудиска Арабија. Политичкиот аспект е различен од религиозниот аспект. Религијата, објаснувањето на религијата, нечие верување можат да се изложат и толкуваат јасно и лесно, но во политиката постојат други обзири. На запад постојат огромни погрешни сфаќања за исламот. Особено, имало периоди на жестоки конфликти помеѓу исламот и христијанството. Земјата на којашто ѝ припаѓам низ векови била инструмент во тоа. Турците отишле во Европа, ја освоиле Европа сè до портите на Виена и го носеле знамето на исламот. Во тие денови, не се сметаше премногу на националноста, доаѓаа Турците и тие беа муслимани, додека другите народи беа христијани. Оттука, постоеше конфликт помеѓу исламот и христијанството, националноста дојде подоцна. Поради овој жесток историски конфликт којшто траеше со векови, едниот го сметаше другиот за вечен непријател и му нанесуваше што е можно повеќе зло на другиот. Да не продолжиме да бидеме под влијание на овие секуларни непријателства. Да се обидеме да бидеме разумни. Да оставиме исламот како религија да биде објаснет, но без да задираме во неговиот негативен политички аспект; нека се објасни христијанството без нужното изнесување на неговата лоша политичка историја. Пред неколку минути, јас мошне кратко одговорив во прашањето зошто само муслиманите смеат да бидат во Мека, осврнувајќи се на Јапонците кои не смеаја да бидат во Калифорнија за време на Втората светска војна. Тоа не беше само прашање на Јапонците како непријатели, тие што беа исклучени беа Американци чии семејства биле овде со генерации. Тие ѝ служеја верно на државата. Но, се појави криза,

тоа беше војната, беше политиката. Такви нешта можат да се случат во текот на војна или во мирнодопско време, накратко или за подолго време. Ние не треба да се задржуваме на такви нешта, тие не се важни. Исламот бил толерантен низ целата историја. Еден пример за тоа е Османската Држава. Османската Држава беше составена од сите видови етнички националности. Имаше христијани, имаше евреји, имаше арапи. Понекогаш се случуваше угнетување, понекогаш не, но угнетувањето не беше својствено за исламот. Угнетувањето исто така беше извршувано и од христијани. Нема да имаме никаква корист ако инсистираме да дискутираме за овие негативни аспекти на она што се случило историски. Да се обидеме да го расветлиме она што било добро и какво добро може да биде отсега па натаму. Да не инсистираме на она што било лошо. Во рамките на Османската Држава, сите овие малцинства и различните националности ги имаа истите права како и Турците и муслиманите. Еден ерменски министер за надворешни работи беше на чело на турската делегација на Конгресот во Виена на којашто ќе се одлучуваше за судбината на Османската Држава. Тој ѝ беше верен на својата држава и тој беше разбран како лојален член на таа држава. Тоа беше природно. Имаше премиери арапи, големиот везир се викаше Исак арапот; имаше еден друг премиер кој беше Албанец. Овој аспект на таа голема држава беше добар, да се задржиме на ова, наместо на тоа како едниот го угнетуваше другиот. Дискусиите коишто се водат овде се корисни. Да зборуваме за овие работи и да ги ставиме под светлина; да одговориме, но да не ги земаме страшно, за да не станат тие точки на разидување. Да создадеме слога. Јас посебно сум му благодарен на д-р ел-Фаруки. Тој беше одличен во неговото излагање и одговорите. Ви благодарам.

Уорен Луис (Warren Louis): Ние христијаните сме убиле повеќе евреји отколку што убиле муслиманите. Сигурен сум. Ако сакав, од мојата анабаптистичка позиција би можел да не вовлечам до вжештеност против крвавите католици и лутеранци коишто не “покрстија” нас дункардите во рибниците на Европа и не испратија право во рајот бидејќи не ни дозволија да влеземе повторно во европскиот пекол. Намерата беше, како некој вид поетска иронија, зар не, да се земат баптистите и од нив да се направат маченици со нивната сопствена причест, толку целосно да се баптизираат за да не се појават повторно? Мојот избор не е да ја врежам мојата секира на оваа тема, иако, искрено кажано, и јас имам дел несварена црковна историја останата во мојата гуша!

Ако сакаме да имаме Глобален конгрес, мислам дека на сите нам ни е потребно одредено ниво на емоционална зрелост кога се занимаваме еден со друг. Сите ние имаме наша историска болка, сите ние сме биле лошо третирани. Сите ние сме убивале и сме биле убивани. Сите сме биле прогонувани и сите сме биле прогонувачи. Токму заради оваа проникнувачка грешност природна на самата религија, треба да се покаеме ако сакаме да сме заедно. Јас се каам за тоа. Тоа е мојот став како следбеник на Исус. Јас велам, Господе, имај милост кон нас и помогни ни да си простиме еден на друг, бидејќи ни е простено. Заради Глобалниот конгрес, да се обидеме да ја достигнеме таа емоционална зрелост којашто овозможува водење разговор како што беше воден денес. Ви благодарам д-р ел-Фаруки и на сите вас кои зборувавте и слушавте денес.



ГЛАВА ЧЕТВРТА

СПОРЕДУВАЊЕ НА ИСЛАМСКИОТ И ХРИСТИЈАНСКИОТ ПРИСТАП КОН ХЕБРЕЈСКОТО СВЕТО ПИСМО*

Овој напис настојува да ги спореди исламскиот и христијанскиот пристап кон хебрејското Свето писмо, или подобро кажано, да ги опише процесите на мислата имплицирани во преобразбата на хебрејското Свето писмо во Стариот завет и да ги спореди нив со оние имплицирани во преобразбата на некои раскази од хебрејското Свето писмо во Кур'анот. Таа не се обидува да го анализира проблемот на книжевното или текстуално пренесување, за тоа како и кога хебрејското Свето писмо стана Стар завет, или пак од каде Пратеникот Мухаммед (Божјиот мир и благослов нека се над него) го доби неговото предзнаење за Аврам, Јаков и Мојсије, без кои кур'анските објави врачени од ангелот би биле несфатливи за него. Прифаќајќи ги овие прашања како факти, написот се обидува да ја востанови важноста на христијанизацијата и исламизацијата на хебрејското Свето писмо.

..... |

Кога на хебрејското Свето писмо не би гледале како на Стариот завет или Кур'анот, туку како на хебрејско Свето писмо и кога не би го читале на викторијанскиот англиски или на американскиот јазик од дваесеттиот век, туку на оригиналниот хебрејски; кога би му дозволиле на хебрејското Свето писмо да говори самото за себе, да нè пренесе во својот дрвен свет на Аврам-овиот Ур, Јакововиот Падан Арам, Мојсијовиот Египет и Синај, во Палести-

* Оваа статија беше објавена во *The Journal of Bible and Religion*, том XXXI, бр. 4, (октомври 1963), стр. 283–93.

на и во Персија и во Асирија, кога би му дозволиле на хебрејското Свето писмо да нè постави, да речеме, во *Sitz-im-Leben* во којшто нејзините поеми, пророштва и раскази беа примени како изразување на хебрејските внатрешни мисли и чувства, стравови и стремежи – кога навистина би го направиле сево ова и целосно би ги искористиле достигнувањата на библиската археологија и на древната историја, што всушност би било, во тој случај, хебрејското Свето писмо?

Читано од овие претпоставки на слободно гледиште, хебрејското Свето писмо ни ја претставува приказната за животот на хебреинот. Секоја теолошка и морална идеја, историски или географски приказ, се подложни на сеопштата тема за растежот и падот на еден народ и своето значење го изведува од неговиот став кон историјата на тој народ. Хебрејското Свето писмо е приказ за хебрејската национална историја, напишана и сочувана заради хебреите, со цел да ја одрази или да ја влее нивната вера во нив како народ или да ги поучи нив во таа вера. Често се смета дека најкарактеристичната особина на оваа национална историја е нивната религија и дека најцентралниот концепт на нивната религија е она на Божеството. Но, факт е дека таа религија е карактеристика не на хебреите, туку на нивните подоцнежни потомци – евреите. Нивната “религија” беше нивниот национализам, а беше национализмот на прадедовците кој – со својата книжевност, своите закони и обичаи, стана религија на подоцнежните времиња, на евреите од Исходот и по Исходот до денешни дни. Древниот хебреин се обожуваше себеси, тој го опеваше сопственото фалење. Неговиот бог, Јахве, беше одраз на неговата сопствена личност, изворен *deus ex machina*, замислен да ја одигра улогата на другото јас во најсаканата хебрејска интелектуална игра, имено, биографското цртање на автопортретот со зборови.

Богот на хебреите не е она што христијаните и муслиманите подразбираат под зборот “Бог” (нека е Славен Он и Возвишен), или она што модерните евреји го подразбираат под тој термин по векови изложување под христијански и исламски влијанија. Поточно речено, “Богот” на хебреите е божество коешто им припаѓаше само на хебреите. Тие го обожуваа него како “нивни Бог”, секогаш повикувајќи го со неговите сопствени имиња, кои тој ги имаше многу. За да се осигураат дека нема да се збрка со други богови – чија можност и постоење никогаш не беше негирано, иако тие секогаш беа омаловажени, хебреите беа склони да го повикуваат нивниот бог со непогрешливо релативски имиња на “Богот на Аврам,... на Јаков,... на Изак,... на Израел,... на Цион”, и др.¹ Ова божество не можеше дури ни да си се замисли како способно да биде обожувано надвор од границите на нивниот географски домен.² Нивниот ум бил толку опседнат со “Богот на хебреите”, што не бил во можност да го развие концептот на “Бог” како конотативна мисловна категорија, наместо класно име со само означувачко значење. Нивни сигурно не беше монотеизмот, туку монопоклонството (во смисла на идолопоклонството кон еден идол), бидејќи ниту еднаш не може да се најде

¹ В.Ф. Олбрајт (W.F. Albright) забележал дека хебреите го сфаќаа нивниот бог како тој да е нивни роднина, а тие негови браќа, вујковци, стриковци, внуци и родбина, дека таков однос не бешевозможен за која било личност која веќе не припаѓаше на нивниот ред (*From the Stone Age to Christianity*, Балтимор: Johns Hopkins Press, 1940, стр. 185).

² I. Цар. 26:19; II. Цар. 5:17.

пример каде таквиот конотативен концепт на Бог се појавува во хебрејското Свето писмо. Каде и да се споменува “Бог”, тоа секогаш е посебното божество за коешто станува збор.³ Навистина, во доцната фаза од нивната историја и само во таа фаза, тие нивниот бог го сметаа за господар на вселената, но и тоа беше само нивни обид да ја прошират неговата јурисдикција за да ги возвратат нивните национални непријатели. Нивниот бог никогаш не беше бог на *гојим*, во таа смисла во којашто беше речено дека тој е бог на хебреите; при што овие првите секогаш попаѓаа во страдање под неговата моќ, како поднесувачи на неговата сила, особено на неговата одмазда за неговиот народ, никогаш еднакви како поданици на неговото создавање или грижа.⁴ Значајно е тоа што таквото проширување на неговата јурисдикција не се случи, освен според сонот на Исаја за владејачка раса, која ги совладува народите и ги вклучува нив во однос на сервилно робување под хебреите.⁵

³ Види во информативната дискусија во *Encyclopaedia Biblica*, под Имиња, Божествени имиња.

⁴ Против ова, често пати се приговара дека Стариот завет содржи доказ за универзалното божествено провидение во *Јона*, во *Амос* 9, *Исаија* 15 и 19. Сепак, внимателното читање на *Книга пророк Јона* открива дека важноста на приказната не лежи во тоа што Бог му направи на Ниниве, туку во еврејското однесување кон Ниниве, претставено не само од обичниот човек, туку и од човек како самиот пророк Јона. Во *Амос* 9:7 се тврди дека Бог сторил толку за Израел колку што Тој сторил за Филистините и Сиријците, погрешно и изопачено мислење. Погрешно е бидејќи наместо да се нагласи што им сторил Бог на неевреите, целата смисла на стихот 7, како и на првиот дел од поглавјето 9, е да се покаже дека Јахве е доволно моќен да го уништи Израел. Како доказ за оваа божествена моќ, Стариот завет го цитира она што Јахве им го сторил на неевреите. Конечно, Исаиевото “Нека е благословен Египет, Мојот народ, и Асирија, делото на Моите раце”, не може да се земе сериозно. Египет и Асирија коишто тука се благословуваат беа целосно уништени (*Исаија* 19: 1 и понатаму), ги изгубија нивниот дух и цел (*ибид.*, 19:3, 10), го сменија нивниот дух за друг “изопачен” (*ибид.*, 19:14) и стана град на уништување за кои “земјата Јудина ќе стане ужас” (*ибид.*, 19:17). Дотолку повеќе, што тие беа повторно населени од Израелци (*ибид.*, 19:4–10), го сменија нивниот јазик со оној на Канаанците и сега заедно соработуваат во служба на царскиот Израел (*ибид.*, 19:23–4). Потребна е една мошне уникатна логика за да го побели ова Исаиното црнило.

⁵ *Исаија* 49: 22–3. За евреите, хебрејското Свето писмо е сè уште незавршен запис на хебрејската историја.



Ова хебрејското Свето писмо беше христијанизирано. Неговата христијанизација се чини дека била предодредена од четири поими коишто се следствени на христијанското верување дека Исус е Бог. Тие се однесуваат на природата на објавата, природата на божественото дејствување, природата на човекот и природата на Бога.

Прво, христијаните веруваат дека Исус е “Божје слово”. Овој факт за него ја одредува природата на објавата. Бидејќи Исус исто така бил и човек, и поради тоа и настан во историјата, божествената објава мора да биде погрешна, не нешто што го вели Тој, туку нешто што го чини Тој. А Исус е објавеното слово дотолку што тој е дело Божје, историски настан, чиј секој дел или дело е божествено, бидејќи самиот Исус е сосем Бог. Од ова следува дека објавата не е идејна, туку лична и историска.⁶ Исус, совршената личност, совршениот настан, совршената историја, според ова верување, е совршена објава.

Од христијанско гледиште, хебрејското Свето писмо не е концептуално слово Божје, туку на јавистичките, елохистичките, петтокнижните и свештеничките уредници. Неговиот божествен статус не се однесува на неговите идеи и закони. Овие ги сочинуваат човечките орудија коишто ги користеле уредниците со цел да ја запишат објавата. Словото Божје во хебрејското Свето писмо се настаните, дејствувањето и животот на хебрејските светописмени личности. Овие настани се објава. Укажувајќи на драмите на хебрејското Свето писмо, христијанинот извикнува: Еве ги Божјите дела во историјата! Дела сите замислени и предодредени од Него со цел Тој да може да се открие Себеси и да ја постигне Неговата цел. Бидејќи Божјата метода е таа на објавување преку личност, Бог одбра еден народ, хебреите и, да речеме, ги зеде за рака на долго патување. На крајот од ова патување, кога времето беше исполнето, Тој го прати Неговото слово, Исуса, и преку неговата личност, т.е. неговото живеење и умирање, Бог го постигна човековото спасение. Хебрејската историја е *Heilsgeschichte* или историја на спасението.

Овој став има предности: тој го обезбедува она што за христијаните е најголемиот настан во историјата, имено, појавата на Исус, со неопходниот очекуван комплет од историски настани, претходничките врски во одредената верига на историските настани. Тоа му дава теолошка смисла на хебрејскиот национален живот, семоцентричноста и сепаратизмот на евреите;

⁶ “Бог... може да се открие Себеси совршено во совршена личност... (и)... Словото Божје ни е доставено преку инструментот на нивната (редакторите на хебрејското Свето писмо) личност”. Н.Н. Rowley, *The Relevance of the Bible* (Лондон: J. Clarke & Co., 1941), стр. 25.

бидејќи според таквиот видокруг, нивната самоцентричност не е расен национализам, туку нешто што е подредливо на божествената цел. Конечно, зборовите и, навистина, дури и поединечните дела на светописмовните личности можат да бидат колку банални, толку и возвишени. Божествениот елемент вклучен тука е движењето со широки чекори на историјата, чии составни елементи се позначајните настани на избор, миграција, исход, инвазија и освојување, политички растеж и пад, пораз и егзил, како и одговор на верата и довербата, оставањето во наследство на законот, зазорувањето на очекувањето на Месијата итн.

Овој став на христијанинот, сепак, презентира неколку потешкотии. Тој е во спротивност со текстуалниот доказ на “Така рече Бог”. Пророците имаа искрена и привлекувачка свесност дека зборот што го изрекуваат им беше диктиран од нивниот Бог. Според христијанското гледиште “Така рече Бог”, треба да се објасни психолошки, бидејќи Бог дејствува, наместо да говори. И, од друга страна, кога Бог би се откривал Себеси еднаш преку дејствување, а друг пат преку говор, тогаш се поставува прашањето за одредување првенство на едната форма на комуницирање. Христијанинот, кога би говорел како христијанин, мора да ја поддржи супериорноста на настанот над сè друго. Всушност, тој мора да ја прифати сета говорна објава како подредена на и одредена од настан-објавата. Оттука, *Кох амар Јахве* можеби било искрено изречено од пророците, но не било вистина. Тие биле под илузија. Вистината е дека Бог сосем малку направил тие да го видат тоа на тој начин, но тоа не било навистина, апсолутно, така.

Второ, поимот на детерминистичка историја, иако видот на одредување за којшто говориме тука не мора да биде делотворниот, материјалниот или формалниот, туку крајниот, не се помирува лесно со етичките факти, феноменот на слободата, на одговорноста и на свеста. Постојат малку докази во поддршка на тезата дека миграцијата на Јаков кон Египет беше Божје дело, а не слободно и одговорно дело Јаковово; дека успешното бегство на хебреите од Египет и нивната победа над Канаанците не беше нивно дело. Историскиот детерминизам, иако детерминаторот (одредувачот) е Бог, е неоснована спекулативна конструкција. Во најдобар случај, тоа е теорија, теорија на којашто се противи моралниот феномен, *фактите* од етичкото живеење и дејствување. Тоа е пример на логичката заблуда позната под името *simplex sigillum veri*, во овој случај прифаќање на крајното објаснување на еден настан, бидејќи тоа е најлесното; бидејќи крајното објаснување го задоволува копнежот предизвикан од предимството на крајните размислувања на човекот; бидејќи, конечно, човекот се стреми да ги објасни сите нешта според неговиот сопствен лик, како тоа нешто да е човек. Ова, сепак, е заблуда на неоснованата екстраполација (изведување на вредноста), бидејќи историскиот детерминизам ја изведува вредноста на крајното објаснување од сферата на човечката биографија каде што и соодветно припаѓа, на онаа на космичката историја кога човечката целисходност е исклучена по дефиниција. Сепак, останува фактот, и ние тоа спремно го прифаќаме, дека природата и космосот се појавуваат *небаре* целисходноста е вистина за нивното разоткривање во историјата. Но оваа особина никогаш не е битна и може никогаш критички да не се востанови. Тоа останува обично “*алс об*”.

Во исламот, објавата е идејна и само идејна. “Така рече Бог” е единствениот облик којшто може да го земе објавата. Исламот го поддржува пророчкиот

поим на непосредна и директна објава како што е дадена во хебрејското Свето писмо. “Така рече Бог” значи токму она што го кажува, бидејќи, во исламот, Бог не се открива Себеси. Поради тоа што е трансцендентен, Тој никогаш не може да стане предмет на знаење. Но Тој може да ја открие и ја открива својата волја и ова е потполно етичкиот императив, заповедта, законот. Ова тој го објавува во единствениот можен начин за објавување на законот, имено, преку дискурзивниот (развлечен) збор. Моралниот закон е концептуално–пренослив, идејна шема на вредносна содржина обдарена со движечка привлечност. Сигурно тоа не е настан. Настанот може, но и не мора да го реализира моралниот закон, но тој самиот не е законот.

Исламското гледиште за објавата, која е исто така и онаа на хебрејското Свето писмо, не се судрува со феноменот на одговорноста, слободата и свеста, бидејќи идејата не присилува. Таа “трогнува”, а човекот може, а и не мора, да биде “трогнат” од идејата. Наспроти ова, еден настан е нужност причинета од нужни причини и резултира со нужни ефекти. Затоа исламот е безбеден да не мора никогаш да се потпира врз детерминистичката теорија на историјата со цел да се оправда себеси. Меѓутоа, тој се согласува дека Бог може да дејствува во историјата. Но таквото Божје дело тој секогаш го толкува како награда за крепоста или казна за порокот; и тој ја објаснува таквата Божја интервенција во историјата како нужна вистинска врска, или причинска врска, која ја поврзува реалната егзистенцијална *matériaux* на моралната вредност или невредност, со оние на среќата или патењето. Таканаречените “спасувачки Божји дела” во хебрејското Свето писмо, исламот ги смета за природна последица на доблеста и добрите дела.

Поимот дека објавата е според настан, кое следува од поимите дека Исус, “Богочовекот во историјата”, истовремено е и “Божје слово” и самиот објавува Божја, понатаму го одредува разбирањето од страна на христијанинот за хебрејскиот избор и завет. За христијанинот, Аврамовиот избор е Божји повик кон верата, а неговиот одговор е предодреден одговор на верата. Патријархалниот комплекс на Избран Народ тој го разбира како факт дека хебреите самите страдале за да бидат орудија на Божјите дела. Нивното инсистирање дека тие се раса избрана од Бога апсолутно, т.е. заради неа и за сите времиња – раса избрана да биде омилена не како награда заради некоја доблест или вредност, туку само заради неа самата, од страна на христијанинот се разбира како Божја верност да го одржи Неговиот дел од заветот и верноста на избраниот да биде примател на Божјиот избор; како негово инсистирање “за одржување на неговиот дел од Заветот”, како што рекол еден од водечките библиски научници, “дури и кога Израел го прекрши тој Завет”.⁷ Ако ти, Осија, не можеш да ја тргнеш твојата жена, иако неверна и виновна, како можам Јас, Јахве, да го оставам мојот народ, иако тие се неправедни и тврдоглави?⁸ Навистина, тие се и ќе останат моите избрани миленици, без разлика на тоа што ќе направат. Оваа хебрејска бездушност

⁷ S.B. Frost, *The Beginning of the Promise* (Лондон: SPCK, 1960), стр. 46; Norman Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (Лондон: The Epworth Press, 1944, осмо издание, 1960), стр. 140.

⁸ Осија 1:10; 11:8–9; 13:14. Евреите со 5. *Мoj.* 14:1 разбираат дека и кога однесувањето на детето е несинско или некеркинско, односот на син или ќерка останува (и) “грешните потомци се сè уште деца (Божји)” (*Universal Jewish Encyclopaedia*, Њујорк: Ktav Publishing House, 1941, т. III, стр. 167, цитирајќи го Р. Меир, 1220–93). Исто така, Р. Јоханан коментира на тој начин за неможноста на Осија да ја отфрли својата сопруга проститутка, и покрај

кон моралната вистина, за којашто може да се рече дека ја заслужуваат само најдоблестите, е навредлива за моралното чувство. Оттука, христијанинот навистина се обидува да го “етицизира” тоа, како во случајот кога смета дека е тоа избор на обременетиот товар да се биде Божји пратеници. Но оваа рационализација паѓа во вода кога ја имаме предвид доктрината на преостанувањето – еднакво библиска, која цени дека хебреите би останале избрани дури и кога им запре “пратението”, кога престанаа да бидат и да дејствуваат како Божји амбасадори за луѓето. Но како што може да не го сфатиме изборот како прашање на заслуга кога субјектот станал безвреден, исто така може да не се согласиме дека изборот е прашање на амбасада кога субјектот не дејствува веќе во тоа својство.⁹

Заветот е совршено етички поим ако сè што сака да каже е вистината дека ако човекот му се покори на Бога и чини добро, тој ќе биде благословен. Како такво, тоа е семитски начин за кажување дека добреста е рамна на среќата. Тоа врз човекот поставува една должност – таа на покорувањето кон Бога, чинењето добро, а кон Бог едно очекување, ако не подеднакво обврзувачка должност, дека секој еден кој му се покорува на Бога и чини добро, ќе биде благословен и среќен. Иако многу се говори за “Заветот”, сепак заветот од хебрејското Свето писмо не е ништо од тој вид. Тоа, по-добро кажано, е ветување во еден правец на нудење омиленост од Бог кон “Неговиот народ”. Ова преобразување на заветот во “Ветување” е другата страна на расистичкото на изборот.

Кур’анот признава дека Бог ја испратил Својота порака меѓу хебреите и дека многу пратеници и многу луѓе ѝ веруваа и чинеја исправно и последично беа “благословени” и “воздигнати над другите”.¹⁰ Но, другите го отфрлија зборот Божји и затоа беа подложени на Неговата страшна казна,¹¹ бидејќи заветот е чисто етички договор, недвосмислено обврзувачки за човекот и за Бога.¹² Тоа не се негира.¹³ “И Аллах веќе го прифати Договорот со сино-

нејзиното недолично однесување: “Ако ти (Бог сигурно полемизирал со Осија) не можеш да ја тргнеш твојата жена, иако неверна и виновна... како можам Јас да го оставам Израел кои се мои чеда?...” (ибид., стр. 168). Во една полемика којашто нема паралела според дрското интелектуално однесување, Т. Ц. Вризен (Th.C.Vriezen) разликува еден “емпириски Израел” од она што по претпоставка тој го зема како апсолутен или трансцендентен Израел. “Дури и ако Бог го отфрла емпирискиот Израел во неговата целост за извесно време”, пишува тој, “тоа не значи дека Израел е целосно отфрлен... Израел никогаш не беше апсолутно отфрлен... Ова повеќе ја имплицира постојаната верност на избирачкиот Бог, отколку можноста од дефинитивно отфрлање од Бога на она што Тој еднаш го избрал... Што се однесува до Израел, отфрлањето постои само делумно и привремено како казна. Спореди со моето *Die Erwählung Israels*, стр. 98.” (*An Outline of Old Testament Theology*, Оксфорд: V. Blackwell, 1958, стр. 142). Валтер Ејхорд (Walter Eichrodt) е толку убеден за апсолутноста на израелскиот избор, што тој Осијевиот пасус за којшто се говори го зема како доказ дека Богот од Стариот завет не е каприциозен деспот “кој уништува во ослепувачки гнев”, бидејќи за Него да го отфрли Израел кога го прекрши заветот би имало исто значење како и “дејствувањето во ослепувачки гнев”. (*Theology of the Old Testament*, т. I, Лондон: SCM Пресс, 1960, стр. 265).

⁹ За понатамошна дискусија по ова гледиште, види го авторскиот преглед на С. Б. Фрост, оп. цит., во *Christian Outlook* (Монтреал), бр. 1960.

¹⁰ *Ел-Бекаре* 2:47; *ел-А’раф* 7:168.

¹¹ *Ел-А’раф* 7:100–2.

¹² *Ел-Бекаре* 2:40.

¹³ *Ел-Бекаре* 2:63, 84; *Али Имран* 3:187; *ел-Маиде* 5:70; *ел-А’раф* 7:172 итн.

вите Исраилови... И рече: `Јас сум со вас, навистина! И ако намаз извршувате, и ако зекат давате, и ако во пејгамберите Мои верувате и ако им помагате, и ако на Аллах му дадете залог добар ќе ги отстранам од вас лошотиите ваши и ќе ве воведам во бавчите ценетски низ кои реки течат`.“¹⁴ Кур’анот исто така го наградува статусот на избрани на муслиманите¹⁵, но врз цврста основа оти хебреите ги беа отфрлиле пророците, Божјите пратеници или веровесници, вклучително и Исус, и со недвосмислено разбирање дека Божјиот збор е заповед којашто треба да се оствари, дека ако муслиманот не успее да ја исполни таа заповед, Бог не само што ќе ги повлече залогот и изборот, туку и ќе ги уништи и нивниот имот ќе им го остави како наследство на друг народ поподготвен да го изврши него.¹⁶

Вистина е дека со проширувањето на изборот од Израел до Новиот Израел христијанинот го свлекува него од хебрејскиот расизам и го преобразува во избор според верата, а ова преобразување стои во коренот на неговата доктрина за оправдување според верата (*Римјаните* 4, *Галатјаните* 3). Во исламот изборот и оправдувањето воопшто не се според верата, туку според делата. Верата во исламот е само услов, вреден и често пати неопходен, но не и незаменлив. Кур’анот меѓу спасените не ги смета само *ханифите*, или предисламските праведни, туку и многу постисламски христијани и евреји и како причина за нивното спасение го смета нивното побожно обожување на Бога, нивната понизност, нивната крепост и нивните добри дела.¹⁷ Може да се каже дека исламот повторно ја долови чистата семитска визија помрачена од стариот хебрејски расизам како и од новиот “христијанизам”, на еден морален поредок на вселената во којшто секое човечко суштество, без разлика на неговата раса или боја – всушност на религијата во институционализираната смисла, го добива токму она што го заслужува, само она што го заслужуваат неговите дела за него во една апсолутна морална скала на правдата. Секако дека Бог може да го награди со Неговата милосрдност, љубов и милост кого сака Тој, но не е до човекот да оди низ светот носејќи го, да речеме, неговото право за рајот во неговиот џеб. Очајниот обид на христијанската доктрина да ја сочува етиката од сигурната смрт кон којашто ја води оправдувањето според верата, барајќи од човекот да живее живот на благодарност, т.е. таков живот каков Бог неповратно го спасил, моралноста ја изложува на фанатизмот подразбиран во монистичката аксиологија, каде што вредноста на благодарноста е единствената вредност, или на имплицитната бесмисленост – каде што благодарноста може да значи сè, секој или ниеден член на целата сфера на вредности; со тоа што секој поединец одлучува за себе на протагорски релативистички начин, или заедницата одлучува за него со спогодба. Од друга страна, негирањето дека Божјето спасение е неповратно ја отвора христијанската вера за обвинување дека спасението не е комплетиран историски настан, туку една идејна наредба (заповед) – било да е извршено од раз-

¹⁴ *Ел-Маиде* 5:12.

¹⁵ *Али Иман* 3:104, 110.

¹⁶ *Мухаммед* 47:8; *ет-Тевбе* 9:39.

¹⁷ “Меѓу следбениците на Книгата има такви кои веруваат и во Аллах и во она што вам ви се објавува и во она што им е објавено и кои се плашат од Аллах и кои не ги продаваат зборовите Аллахови како безвредни. Наградата нивна е кај Господарот нивни.” (*Али Иман* 3:199; види исто така *ел-Бекаре* 2:162).

влечениот збор или примерното дело, кое се дарува или негира според тоа дали секоја личност го исполнува или не го исполнува моралниот императив.

Затоа, исламот му пристапува на хебрејското Свето писмо со апсолутниот морален закон како единствена претпоставка и почнува од самиот почеток на хебрејската и христијанската приказна за изборот и ветувањето. Против арбитраното, беспричинско, неоправдано “Излези” на *Битие* 12, кое го одбележува почетокот на хебрејскиот расен избор, тој заминувањето на Аврам од неговиот народ и земја го објаснува како сожалувачки резултат на неговата расправија поради нивното идолопоклонство. Дури и во тој случај, одделувањето беше привремено, а на Аврам му се припишува дека се молел за неговиот татко и народ за да ги упати Бог на вистинскиот пат. Таканаречените “Легенди за Аврам” – неговото уништување на идолите, посета што му ја направија ангелите, неговото избавување од распалениот оган на Нимрод, сите овие доаѓаат само од Кур’анот, а нивното најрано појавување надвор од исламот е во Кодекс Силвестер (Codex Sylvester) за *Ма’асе Абрахам*, кои еден руски монах ги зел на пазар во Цариград од тринаесеттиот век и подоцнежните *Мидрасх Хагадол*, напишани во седумнаесеттиот век и откриени во Јемен во деветнаесеттиот.¹⁸



Ако има избавување, јасно е дека мора да постои нешто од што човекот треба да се избави и второ, ова нешто треба да биде такво од што човекот не може сам да се избави со свое посредништво. Ова нешто мора да биде универзално и нужно и тоа е токму она што го претставува христијанскиот “грев”. Гледајќи во хебрејското Свето писмо, христијанинот овој универзален и нужен грев го распознава кај Адам.

Христијанинот Адамовото непокорување го зема за вистински и актуелен грев на човештвото. Адамовото вкосување на дрвото на знаењето на доброто и злото е прогласено за човекова нужна волја да се потврди себеси, да биде по негово, човековото знаење да биде негова гордост и увереност во неговата способност. Хебреите не ја разбираа приказната за Адама на овој начин, па затоа христијанинот најде за нужно да го преобрази Адамовото непокорување во “грев”. Обврската да се работи и да се трпи болката е хедонистички разбрана со значење коб и смрт вечна. Адамовиот прекршок е универзализиран, небаре е на целиот човечки род.

Христијанската почит кон личноста, со нејзината подразбрана персоналис-

¹⁸ Во единаесеттиот век хебрејската литература се стекна со голема маса материјали од арапските извори. Нисим од Кеираван, автор на прочуениот *Сефер ма’сот*, комбинирани приказни од Хагаде, Бидпаи Басните коишто ги зеде тој комплетно со нивниот арапски наслов “Халила ве димна” со кур’анските нарации, приказните од *Илјада* и *една ноќ* итн. Па, сепак, *Сефер ма’асот* не го ни има *Ма’асе Абрахам*, кое мора да било подоцнежнo дополнување.

тичка теорија на вистината, требала да пропише дека гревот Адамов бил само Адамов. Ако, од друга страна, Адам е само симболича фигура, тогаш тоа не е ништо освен голо тврдење дека гревот е нужен и универзален феномен, дека тој е појдовна точка на човековата кариера на земјата. Доблеста не е помалку универзален феномен и ако требаше да се обезбеди таква појдовна точка, би следувало едно становиште целосно различно од она на христијанството. Сепак, овој христијански нагласок врз гревот не е без вредност. Несомнено, гревот почесто е правило отколку доблеста. Во прашањето на човековата кариера на земјата, кариера на постојано сопствено трансцендирање во имитирање на божественото, неговиот недостаток е многу порелевантен од неговата предност. Во битка, непријателот треба да заземе посебна категорија во свесноста на генералот и војникот. Христијанската опседнатост со гревот не е сосема нездрава и ја има вредноста на фокусирањето на вниманието врз она што треба да се преброди. Но оваа предност веднаш се претвора во мрзоволност ако вниманието врз гревот е претерано, каков што е случајот со христијанската доктрина, каде што станува првиот принцип на создавањето како и на човековото морално битие. Сепак, христијанинот го потврдува гревот со цел да го негира, бидејќи настанот – Исус немаше друго начело освен уништувањето на гревот како универзален и примордијален феномен, како човекова суштина. Но, по неговото негирање во тврдењето дека универзалното спасение е *fait accompli*, христијанинот *ipso facto* го зацврсти неговиот морален ентузијазам и широко ги отвори портите на моралното самозадоволство. Благодарноста, или признавањето дека Бог всушност го спасил, на човекот не му дава друга етика, освен должноста да изразува благодарност и да ја прогласи веста за спасението. На овој начин многумина христијани (на пр. Карл Барт, 1886–1968) го разбираат моралниот императив. Соочени со таквите потешкотии, христијаните Адамовото дело го објаснуваат на различни начини: некои инсистираат дека тоа е неговото знаење на доброто и злото; некои, дека тоа е неговата желба да биде како Бог; некои, дека тоа е неговото самопотврдување и егоизам; некои, пак, пофилософски, но не со помала будистичка чувствителност и егзистенцијална здодевност со животот, дека тоа е самата негова актуелност и постоење.¹⁹ Сите овие мислења јасно подразбираат или дека човековото создавање било погрешно или дека било непожелно. Тие ги преобразуваат човековите најблагородни дарби – имено неговото знаење и волјата за знаење, неговата космичка единственост, неговата волја да биде и да истрае, неговата волја да се приближи до Бога – во инструменти на коб.

Во исламот, далеку од тоа дека е татко на гревот, Адам (Адем) е таткото на пратениците. Тој неговото знаење го доби директно од Бога и во тоа

¹⁹ Еден пример за последниов случај е случајот со Пол Тилич (Paul Tillich) (1886–1965), кој падот го разбира како “премин од суштината во постоењето”, но ја поддржува христијанската предрасуда дека таквиот премин е безвреден и за осуда со цел да се создаде простор за спасението (*Systematic Theology*, т. II, Чикаго: University of Chicago Press, 1957, стр. 29–31). Кога најпосле спасението пристигна преку Исус, не го преобрази човекот повторно во суштината, туку само го поучи да го гледа постоењето не повеќе од осудливо. Вистина, постоењето како “отуѓување” ги имаше своите траги (гревот, гордоста, развратот) коишто, покажа Исус, можат да се надминат (*ибид.* стр. 125–6). Сепак, спасениот човек не е некој кој стои надвор од постоењето, туку во постоењето, надминувајќи ги нејзините противречности и невредности (*ибид.*, стр. 6 и понатаму). Но во овој случај, дефиницијата на падот како премин од суштината во постоењето е бесполезна.

беше надмоќен над ангелите на кои им ги научи “имињата” (т.е. суштината, дефинициите) на суштествата.²⁰ Бог му нареди да го следи доброто²¹, како и да го избегнува злото, ова второто како природа на дрвото чии плодови му беа забранети, а ги јаде. Идентификувањето на дрвото како “дрво на животот и знаењето” е ниту Божје ниту Адамово, но ако муслиманот тука може да претпостави врз основа на христијанската ученост за Стариот завет, тоа е работа на свештеничките уредници на “Ј” кои го жигосаа знаењето за доброто и злото како зло во потрага по нивната волја за власт и во исконструирање на нивниот монопол над човековото протегање кон Бога. Кур’анот ова погрешно идентификување го нарекува лага искажана од сатаната со цел да го измами Адема, склон каков што беше он да го знае и да трага по доброто, да ја прекрши Божјата заповед и да чини зло. Кур’анот вели: “Па, шејтанот (сатаната), дрдорејќи му рече: `О Адем, да те натерам ли да се приближиш до стеблото на вечноста и на власта којашто не исчезнува?’ И Адем проба од дрвото, не го послуша Господарот свој, па скршна од патот. Потоа Господарот негов го избра, му прости и го упати”.²² Затоа, Адам изврши злодело, имено помисли за злото дека е добро, значи етичко погрешен суд. Тој беше авторот на првата човечка грешка во етичкото сфаќање, извршено со добра волја, со ентузијазмот за доброто.²³ Тоа не беше “пад”, туку откритие дека е можно да се збрка доброто со злото, дека потрагата по него не е ниту еднострана ниту недвосмислена.

²⁰ Кур’ан, *ел-Бекаре* 2:30–3. Кур’анот во хебрејската историја не чита никаков детерминизам на историјата. Таканаречените спасувачки дела Божји, а над сè Исходот со целата негова опкружувачка мистерија, сите се тука. Но, тие се дела Божји само до таа мера што се природни последици на доблеста и добрите дела. Сите овие метафорички се наречени награди за оние кои останаа непоколебливи во нивното обожување и служење на Бога и кои беа прогонувани и експлоатирани од страна на Фараонот тиранин. Благословот на Аврам со деца и земја, Исходот и подоцнежното упатство и благослов на хебреите во Синај и неговото влегување во поседувањето на Палестина беа, според Кур’анот, не дел од една изведена историја, туку Божји дел од заветот, благослов или среќа коишто се нежна последица на доблеста. Истото оправдување од Кур’анот се применува и на Давидовата победа над Голијата, како и на величината на Соломоновото владеење. Во ниеден случај Кур’анот не ја загрозува слободата или одговорноста на овие луѓе, имплицирајќи божествено дејствување во историската верига (*ел-Музземмил* 73:15; *ел-Касас* 28:3 и понатаму; *Та Ха* 20:77–83 итн.). Она што е заборавено тука е тоа дека додека една идеја може да се појави, како што го докажува тоа поимот на “*Кох амар Јахве*”, во нејзината природа е да не го одредува оној на кого се однесува, чии дела остануваат негов личен избор и одговорност. “Така рече Бог” никогаш не може да подразбира историски детерминизам како што тука тврди хебрејската историја дека е така. Уште еднаш, разликата помеѓу христијанството и исламот е токму во ова, дека кај првоспоменатото објавата е настан, а кај второспоменатото тоа е идеја. Првоспоменатото во хебрејската историја гледа верига од објавливи настани коишто не можеле да не се случат (настан чиј автор е Бог по дефиниција е нешто нужно коешто причинува нужни ефекти и нужно е причинет од нужни причини), а второспоменатото верига од објавливи идеи, кои беа слободно прифатени од некои и слободно одбиени од други. “Ветувањето” на хебрејското Свето писмо, или незаработениот благослов на кој било човек или народ, Кур’анот крајно го отфрла како нехармоничен со Божјата природа и Неговата правда, а муслиманите не се повеќе неспособни за такво фаворизирање од кој било друг народ.

²¹ *Та Ха* 20: 116–19.

²² *Та Ха*, 20:120–2.

²³ Оттука Божјиот укор до Адем: “Слегувајте од него сите (шејтан и Адем)! Едни на други ќе бидете непријатели. Ке ви доаѓа од Мене патоказ (т.е. гаранција против перцептуалните грешки во етичките прашања) сигурно!” (*Та Ха* 20:123).

Фактот што Исус го избавил човека не само што ја подразбира теоријата за човекот, за која само што дискутиравме, туку подеднакво и теоријата за Бога. Исус за христијаните е Бог, а избавувањето не само што подразбира одреден вид човек, туку подеднакво и одреден вид Бог; Бог кој е толку загрижен за човекот што Тој би го избавил него, правејќи го тоа што го правеше Исус, или правејќи го она што го направи Тој “во” Исус.

Оттука, христијанинот ја чита изјавата во *Битие*, “Да создадеме човек според Нашиот образ и подобие” и во неа ја гледа потребната потврда за човековото другарство со Бога. Човекот, Божјиот лик, беше создаден да биде Божји другар во рајот. Но, човекот почини грев. Бог не би се помирил со ова отуѓување, со ова самоопустошување на коешто се заложил самиот човек. Така, Тој на почетокот го казни, потоа го избрка од рајот и врз него ги нанесе сите видови несреќи. Без оглед на сето ова, човекот продолжи да чини грев. Тогаш Бог одлучи дека сето создавање е грешка, освен еден човек, Ное (Нух) и неговото семејство и го уништи сиот живот со потопот. Потоа, трогнат од “пријатниот мирис” на Ноевата жртва, Бог се заколна никогаш повторно да не го уништи животот, нешто што само што го беше сторил. При тоа, Бог се одлучи за друг правец на дејствување, изборот на хебреите и нивната божествено функционирачка историја на начин што Самиот Тој би го презел гревот на човекот и би го избавил него, дејствувајќи низ Богочовекот Исус. Сето ова укажува на фактот дека Бог е човековиот партнер и другар, а човекот е Божјиот партнер и другар и дека секој е задолжителен за другиот.

Ова христијанско другарство на човекот со Бог, иако изведено од хебрејскиот светописмен запис, го става Бога во една непомирлива ситуација со Неговата сезнајност и сеомќност. Сепак, таа содржи многу вистина, бидејќи и покрај контекстот во кој христијанинот го разбира тоа, човековото “другарство” со Бога е израз на односот којшто постои помеѓу Божјата заповед, етичкиот императив или вредност и човекот. Овој однос се состои во тоа дека “мора да се биде”, модалитетот на идеално постоечката вредност којашто поседува изворна движечка сила и битие, зрачи кон човекот. Тоа исто така се состои во способноста на овој последниот во создаденото да го зграпчи тој зрак и да падне под неговото утврдување. Човековата способност да знае и да чини добро, или Божјата волја, е неговата “божественост”. Божјата движечка сила, насочена кон човекот, е Неговата “човечност”. Но не треба да се заборава дека оваа “човечка божественост” и “божествена човечност” не се реални факти, туку само модалитети на реалните факти. “Мора да се биде” е нужен модалитет на вредноста; тоа не може да се нарече “потреба”, освен ако вредноста, или божественоста, е безнадежно антропоморфистичка, а сурово е за тоа да се говори како за “другарство”, или да му се припише претпоставката за човековата “кривица”, да се “распне на крст” итн., што го чини христијанинот.

Во исламот Бог го создаде човекот поради одредена цел за спроведување на залогот (аманетот) во овој свет, залог толку голем што дури и ангелите, на кои првобитно им беше понуден, се свртија од него во страв.²⁴ Овој залог е усовершувањето на еден несовершен свет намерно создаден несовершен во

²⁴ Ел-Ахзаб 33:72.

процесот на неговото усовршување од страна на човекот да бидат реализирани етичките вредности, што во спротивниот случај (т.е. во нужно совршен или совршено создаден свет) би било отфрлено *ex hypothesi*. Затоа, Бог не е човеков другар, туку негов Трансцендентен Создател и Прв Двигател, чие движење стои *en rapport* со човековата способност да биде движен. Близината на Првиот Двигател, на вредноста како изворна ентелехија, е несомнено. Но тоа не е близина на еден “другар” кој сака да ја изврши врховната задача на својот партнер, како во христијанството. Тоа повеќе е близина на модалитетот на нашето знаење за битието на божественото, близината на етички императивното.

..... IV

Поради тоа, како заклучок може да кажеме дека христијанскиот пристап кон хебрејското Свето писмо е догматско, т.е. владеен од желбата да се потврдат одредбите на христијанското верување, додека пак исламскиот пристап е етички, т.е. владеен од апсолутните и непроменливи етички закони, без оглед на догмата. Како последица на неговиот пристап којшто е догматски, христијанинот е принуден да се сврти кон детерминистичкиот поглед за човекот и историјата, кон едно алегорично толкување на недвосмислените текстови и кон објаснувањето околу записите и расказите на човечкото однесување коишто не може да ги прифати никаква вредна моралност. *Per contra*, како последица на неговиот пристап кој е етички, муслиманот е принуден да го оддели етички вредното од изопаченото во хебрејското Свето писмо, бидејќи тој само првото може да го нарече Божје слово. Но, хебрејското Свето писмо не губи со тоа што кој било негов дел се деградира, во извесна смисла, од статус на објава во оној на човечко уредување. За разлика од објавата, човечкото пишување е во можност да ги има и доброто и злото. Наспроти ова, наместо да губи, хебрејското Свето писмо добива со таквиот став. Таквата дисциплина е позната под името критика на Стариот завет, која го спаси хебрејското Свето писмо од бавниот, но сигурен процес на непризнавање од страна на христијаните во текот на последниве два века, со корекцијата на неговите тврдења, помирувањето на неговите спротивности и обновувањето на неговата историја врз поздравни основи. Првото начело на оваа дисциплина беше кур’анското начело дека не е целиот Стар завет Божје слово, туку само малку, дека поголемиот негов дел – христијанските научници одат подалеку тврдејќи дека целиот е дело на уредници и редактори на разноразни афилијации.

Дотолку повеќе, поради неговиот пристап, христијанинот се соочува со ненадминливиот проблем на *Vergegenwärtigung* (т.е. претставувањето или правењето современо или релевантно) на хебрејското Свето писмо, на Стариот завет. Бидејќи како објава во настани, релевантноста на изминатите настани за сегашноста секогаш може да се стави под знакот прашалник. Исламскиот пристап, кој во хебрејското Свето писмо чита непроменливи, иако често пати прекршени етички начела и во хебрејската историја

некакво прекршување како и некакво исполнување на овие начела, нема потреба од таков *Vergegenwärtigung*. Етичките начела секогаш се современи. Но за христијанинот проблемот е толку голем што никој досега нема дадено задоволителен одговор, а пак христијанските маси сè повеќе и повеќе се отуѓуваат од хебрејското Свето писмо. Навистина, *Vergegenwärtigung* е таков нерешлив проблем што луѓе од калибрите на Г. вон Рад,²⁵ Карл Барт²⁶ и Мартин Нот²⁷ прозбореле за решение со прокламација. Ние можеме да го прифатиме “*vergegenwärtigen*” на Стариот завет, ни велат тие, со прогласување на неговите вести, неговите настани, “исто како што би можеле да прочитаме купче од новинарски извештаи и да ги пренесеме онака како што се”.²⁸ “Прокламирајте го Стариот завет како што сакате”, би рекол во врска со ова некој пријателски предупредувач, “масите на христијанството ќе продолжат да ви одговорот со едно незамогливо: Па што?”.

²⁵ G. von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (Штудгарт: B.W.A.N.T., 1938), стр. 18 и понатаму.

²⁶ Karl Barth, “Das Christliche Verständnis der Offenbarung”, во *Theologische Existenz Heute*, 12 (1948), стр. 9, 13, цитирано од Мартин Нот, подолу фуснота 27.

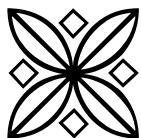
²⁷ Martin Noth, “Interpretation of the Old Testament, I. The ‘Representation’ of the Old Testament in Proclamation”, *Interpretation* (јануари 1961), стр. 50–60. Во овој напис Нот ја разгледува историјата на проблемот и дискутира за гледиштата на Карл Барт, како и на Г. вон Рад.

²⁸ Зборовите се на Карл Барт, цитирани од Нот, *оп. цит.*



ДЕЛ II





ГЛАВА ПЕТТА

ИСЛАМОТ И ДРУГИТЕ ВЕРИ*

I. ПОТРЕБАТА НА СВЕТОТ ЗА ХУМАНА УНИВЕРЗАЛНОСТ

Овој век, четиринаесетти хиџрестски и дваесетти од нашата ера, ја осведочи појавата на ново сознание меѓу луѓето, имено дека човештвото мора да живее заедно, со секоја негова група меѓузависна со сите останати. Старите клишеа на меѓучовечките односи коишто владееја во изминатиот половина милениум – господар–поданик, верник–паганин, *колон-индиген*, дома–прекуморе, ние староседелци–тие странци, се урнаа и константно се туркани настрана од новите. Низ целата земјина топка се чувствува единството на човештвото, со сè позголемен интензитет. Речиси универзалната самоидентификација на светот со Алжирците и Виетнамците во нивната мината борба и со Палестинците во нивната постојана борба за човечко достоинство, е позитивен доказ за ова ново сознание. Кршењето на човековите права на Алжирците, на Виетнамците и на Палестинците само по себе се пробуди и со тоа ги потврди овие права во свесноста на човештвото. Ова ново сознание е практично, насочено кон случаите на прекршување и исполнување, но нема јасна идејна основа, нема систем на први начела коишто секој може да ги нарече како свои. Си беше едно време кога Западот ја признаваше таквата основа во просветителството. Романтизмот од деветнаесеттиот век и неуспехот на Западот во одбраната на рационалистичкиот универзален идеал од неговите напаѓачи дозволија да се растури придобиеното. Привремено заживување беше предизвикано од светската борба против фашизмот во Втората светска војна. Тоа ни ги даде веќе заборавените Атлантска повелба, Повелбата на Обединетите нации и Повелбата за човековите права, на кои многу држави од светот сè уште им искажуваат почитување само нсо збор. Последните битки на колонијализмот, неоколонијализмот, студената војна и раширената епидемија на националистичкиот партикуларизам, сите комбинирани за да ги неутрализираат неодамнешните придобивки и гласовите коишто бараа еден хуман светски поредок, беа замолчени од најјакниот бран на скептицизам и цинизам од вре-

* Овој напис е објавен во А. Gauhar (ур.), *The Challenge of Islam* (Лондон: Islamic Council of Europe, 1978), стр. 82–111.

мето на последните дни на Атина и Рим. За среќа, сите овие сили, вклучувајќи ја и најјаката, имено, модерниот скептицизам, не го одвратија модерниот човек од признавањето на човечноста кај сите луѓе и од одбраната на нивните права во нивно име и сето тоа и покрај фактот дека скептицизмот ги негираше сите начела врз чија основа во минатото беше заснована оваа хуманистичка универзалност, а наместо тоа не афирмираше нова идеја. Аналитичкото филозофирање и позитивизмот беа подготвени да уништат секаков систем на идеи способни да поддржат каква било хуманистичка универзалност. И додека егзистенцијализмот не може да се одлучи помеѓу nihilизмот и, од друга страна, германскиот идеализам, христијанските теолози продолжуваат да ја трошат нивната енергија со христијанската догма да им излезат во пресрет на интелектуалните промени на судбината или стилите на разните денешни школи.

Како последица на ова, постои една празнина во светот којашто бара највиска интелектуална визија. Практичното сознание на човештвото треба да се артикулира и да му се даде постојано место во човековиот систем на јасни вистини. Ако сакаме да ја присвоиме новата вистина, да ја подучуваме во нашите училишта и да ги спречиме нашите деца од здобивањето визија низ трагично искуство, каков што беше случајот со нашата генерација и ако сакаме да ги убедиме милијардите луѓе за нејзината вредност и благовременост, на таа вистина ќе треба да ѝ дадеме малку креативно мислење. За среќа, исламот нè дарува со една одлична основа, рационална и критичка, како и тестирана во текот на четиринаесетте века од историјата. Секогаш кога муслиманите ги следеа и применуваа неговите начела, нивниот успех беше спектакуларен. Ништо во човечката релigioзна историја не може да се спореди со тоа. Нашата потреба за сигурна и ветувачка основа врз којашто би го изградиле светскиот поредок од човечки односи, во исто време човечен и универзален, ни наметнува да слушаме, да процениме и да учиме од исламот.

II. ЛЕКЦИЈАТА НА ИСЛАМОТ

A. СУШТИНАТА

Исламското гледиште за другите религии извира од суштината на неговото религиозно искуство. Оваа суштина е критички познатлива. Таа не е предмет на “парадокс”, ниту на “непрекината објава”, ниту објект на изградба и доградба од страна на муслиманите. Таа е јасно сфатлива за човекот на денешницата како што била за оној од Арабија од времето на Пратеникот Мухаммед (Божјиот мир и благослов нека се над него) (570–632 г.), бидејќи категориите на лексикографијата, синтаксата и редакцијата на кур’анскиот текст, како и на оние на арапската свест всадени во арапскиот јазик, не се смениле низ вековите. Овој феномен е навистина единствен, бидејќи арапскиот е единствениот јазик којшто останал ист во текот на околу два милениума, од кои последните четиринаесет века сигурно поради Чесниот Кур’ан.¹ Никој не негирал дека исламот има препознатлива суштина, читлива во Чес-

¹ Полемии се покренала, како што сигурно може и понатаму да се покренат, во толкува-

ниот Кур'ан.² За муслиманите, оваа суштина била во секоја уста и во секој ум, секој час од секој ден.

Суштината на исламот е *тевхидот* или *Ла илахе ил-ла Аллах*, сведоштвото дека нема бог освен Бога (нека е Славен Он и Возвишен). Кратко како што е, ова сведоштво во себе содржи четири начела коишто ја сочинуваат целата суштина и крајната основа на религијата.

Прво, дека нема бог освен Бога значи дека реалноста е двојна, составена од природната сфера, сферата на создавањето, и трансцендентната сфера, Создателот. Ова начело го разликува исламот од древните Египет и Грција каде што реалноста се земаше како монофизитна, сочинета од една сфера, природата или создавањето, чии делови или целата таа беше прогласена за божество. Грчките и египетските богови беа пренесувања на разните компоненти на природата идеализирани над нивната создадена емпириска создавачка природност. *Тевхидот* го разликува исламот од религиите на Индија каде што реалноста е исто така монофизитна, но каде што природната сфера се зема како самата трансцендентна сфера, но во состојба на краткотрајна објектификација на индивидуацијата. Конечно, *тевхидот* го разликува исламот од тројството на христијанството каде се застапува двојноста на Создателот и создаденото, но комбинирани со божествениот иманентизам во човековата природа за оправдување на инкарнацијата, бидејќи *тевхидот* бара ниту природата да се прогласи за божество, ниту пак трансцендентниот Бог да се опредметува, со тоа што двете реалности засекогаш остануваат онтолошки неспојливи.

Второ, дека едниот и единствен Бог е Бог, значи дека Тој е во однос со она што не е Бог како негов Бог, т.е. како негов Создател или конечна причина, негов господар или конечен крај. Затоа *тевхидот* смета дека Создателот и создаденото се релевантни еден за друг, без разлика на нивната онтолошка неспојливост, која не е допрена од таквиот однос. Трансцендентниот Создател, како причина и крајна цел на природното суштество, е врвниот Господар, Чија волја е религиозен и морален императив. Божествената волја е заповед и закон, едно "мора" на сè што постои, познатлива преку директните средства на објавата, или индиректните средства на рационалната и/или емпириска анализа на тоа што е. Без познатлива содржина, божествената волја не би била норматив или императив, па така не би била ни конечна цел на природното, бидејќи ако трансцендентниот Создател не е конечна цел на она што самиот Тој го создал, создаденото не би морало да биде целисходен настан во склад со божествената природа, туку безначаен настан за Него, закана за Неговата врвност и трансцендентност.

њето на кур'анскиот текст. Тоа што се потврдува тука е фактот што кур'анскиот текст не е замаен од херменевтски проблем. Разликите во толкувањето се аподиктички решливи во смисла на истите категории на разбирање коишто беа во сила во времето на објавувањето на текстот (611–32 н.е.) и кои продолжиле исти до ден денешен поради замрзнувањето на јазикот и дневното општење на неброените милиони луѓе со него и со текстот на Кур'анот.

² Освен Вилфред Ц. Смит (Wilfred C. Smith) (*The Meaning and End of Religion*, Њујорк: The Macmillan Co., 1962), кој тоа го стори врз основа на хераклитската метафизика на промената. Неговата теорија беше анализирана од овој автор во "The Essence of Religious Experience in Islam", *Numen*, т. XX, фасцикла 3, стр. 186–201 (Види во глава I од оваа книга).

Трето, *тевхидот* или, како што видовме, дека Бог е крајната цел на создавањето, значи дека човекот е способен за дејствување, дека создаденото е прилагодливо или способно да го прифати човековото дејствување и дека човековото дејствување врз прилагодливата природа, што резултира со преобразена создаденост, е целта на религијата. Наспроти тврдењата на другите религии, природата не е ниту падната ниту зла, ниту некаков вид *Untergang* на апсолутното, ниту пак апсолутното е негова апотеоза. И двете се реални, а и двете се добри, при што Создателот е *summum bonum*, а создаденото е природно добро и потенцијално подобро со преобразувањето од страна на човековото дејствување во пример каков посакал Создателот за него. Веќе видовме дека знаењето за божествената волја е можна за човекот, а преку објавата и науката таквото знаење е актуелно. Оттука сите предуслови за преобразување на создаденото во прилика на божествениот пример, освен за човековото одлучување и извршување, се исполнети и целосни.

Четврто, *тевхидот* значи дека човекот, единствен меѓу сите суштества, е способен за дејствување, како и слободен да дејствува или не. Оваа слобода врз него навлекува препознатливо својство, имено, одговорноста. Таа врз неговото дејствување го става моралниот карактер, бидејќи моралот е токму она што се чини слободно, т.е. сторено од некој кој е способен да го стори, како и да не го стори тоа. Овој вид дејствување, моралното дејствување, е позначајниот дел од божествената волја. Како единствено способен за тоа, човекот е повисоко суштество, обдарено со космичка важност за она преку чиешто посредништво тој е позначаен дел од божествената волја за актуелизирање во просторот и времето. Затоа, човековиот живот на земјата е особено значаен и космички важен. Како што вели Аллах во Кур'анот, човекот е Божји *халифа* или намесник на земјата.³ Во природата на моралното дејствување е нејзиното исполнување да не биде еднакво со нејзиното неисполнување и човековата примена на неговата слобода во остварувањето на божествениот императив да не значи дека нема разлика. Оттука, неопходно е уште едно начело, според коешто успешното морално дејствување би се соочило со среќа, а во спротивно со несреќа. Инаку би било исто за човекот, без разлика дали дејствува морално или не. Навистина, оваа размисла го прави нужно расудувањето во коешто се оценува целосниот ефект на нечие животно дејствување и се признава неговиот придонес кон тоталната вредност на космосот, се разгледуваат нерамнотежите во животот на поединецот и неговото постигнување се распознава од непостигнувањето на другите. Токму ова е она што во религиозниот јазик го изразуваат "Судниот ден" и "Рајот и пеколот".

Б. ИМПЛИКАЦИИТЕ ЗА ДРУГИТЕ ВЕРИ

Тевхидот, суштината на религиозното искуство во исламот, носи извесен број импликации за теоријата за Бога, теоријата за објавата, теоријата за човекот, теоријата за општеството. Секоја од нив наизменично носи имп-

³ Кур'ан, *ел-Бекаре* 2:30; *ел-Ен'ам* 6:165; *Јунус* 10:14, 73; *ел-Фатир* 35:39; *ел-А'раф* 7:68, 73; *ен-Немл* 27:62.

ликаци за местото на другите вери за тоа како ги зема предвид исламот.

1. Теоријата за Бога.

Исламското настојување на апсолутното Божје единство и трансцендентност е потврда на Божјето господарство над сите луѓе. Да се смета Бог за Создател, значи дека сите луѓе се Негови суштества. Како создадени, сите тие се едно, иако можеби различни меѓу себе. Но, *vis-à-vis* Бога, тие се едно те исто.

Затоа, како човечки суштества сите луѓе се Божји намесници на земјата. Сите луѓе се апсолутно изедначени според должноста за исполнување на божествената волја и се оценувани на скалата на правдата којашто е апсолутно една за сите. Божјата трансцендентност не дозволува дискриминација меѓу суштествата како такви. Затоа, Бог не можел да му даде каков било посебен статус на кое било лице или група. Неговата љубов, провидение, грижата и пресудувањето за сите луѓе мора да биде иста за да се компромитира Неговата трансцендентност. Се разбира, луѓето добиваат различни пресуди, бидејќи нивните одделни заслуги и незаслуги се различни и овие по ред се разликуваат бидејќи напорите, способностите и постигнувањата се различни. Но Бог со ни едно човечко суштество нема да биде во однос на којшто секое друго човечко суштество нема еднакво право. Оттука, исламот не познава никаква теорија на избор, дури ни за избор на муслиманите, како што подучува јудаизмот за евреите, според којшто евреинот останува Божји избраник дури и ако заталка, па дури и ако се одметне.⁴ Во исламот сите луѓе, муслимани и немуслиманите, спрема Бога стојат во ист еднаков однос, т.е. тие потпаѓаат под истиот императив и им се пресудува без дискриминација според истиот закон.⁵ Божјиот завет е еден те ист со сите луѓе. Тоа не е “ветување”, туку двонасочен договор во којшто човекот се покорува, а Бог наградува, или човекот не се покорува, а Бог казнува. Бидејќи Аллах е апсолутно Еден и Трансцендентен, немуслиманот на кој било начин не е “кривоверец”, “гој” (неевреин), едно “отуѓено” или “безначајно” човечко суштество, туку суштество кое е предмет на божествената грижа колку и муслиманот, до таа мера *мукел-леф* или субјект на морална одговорност како и муслиманот.

2. Теоријата за објавата.

Во исламот божествената волја, она “мора”, или содржината на религиозниот и морален императив, е познатлива директно преку објавата, или индиректно преку науката. Објавата не е привилегија својствена само за муслиманите, туку благослов подарен на целото човештво. Ова не е така за да се аргументира дека содржината на посланието цели кон човештвото, што е особено вистина во случајот на Мухаммед, туку дека феноменот на пратението е заедничко за и присутно во секој народ и нација. Аллах рекол: “И немаше ни една претходна заедница без опоменувач”⁶ и дека: “И Ние за се-

⁴ Повторени закони 6:6–8; 9:5–6; Осија 1, 2.

⁵ Кур’ан, ел-Бекаре 2:285; ел-Зилзал 99:6–8; ел-Кариа 101:6–11; ел-Аср 103:1–3.

⁶ Кур’ан, ел-Фатир.

кој народ, секако, испративме пејгамбер: `Обожувајте го Аллаха и избегнувајте ги шејтаните”.⁷ Затоа, објавата е заеднички прерогатив на човештвото, па таква е и нејзината содржина, божествената волја, религиозниот и морален императив, иако ова не ја исклучува Аллаховата објава на порака адресирана само за некои народи, на нивниот јазик и за нивното својствено добро.⁸ Оттука се гледа дека во овој поглед немуслиманот не е непривилегиран во споредба со муслиманот. Тој бил во иста мера предмет и субјект на објавата како и муслиманот, иако, за разлика од муслиманот, тој можеби го изгубил, или го збркал она што му е објавено. Универзалноста на пратението следува од Божјата трансцендентност.⁹ Како дело на милост, нужна за одредено знаење за божествената волја, објавата не би била во склад со божествената трансцендентност кога би се дала на некои, а би ги лишила другите. Наместо да биде забравениот кој користи од она што им е подарено на другите, немуслиманот е горд партнер кој е до иста мера добродетел на овој божествен дар колку и муслиманот.

Што се однесува до науката, индиректниот начин за учење на божествената волја, нејзините претпоставки се сетилата, интелектуалната љубопитност и желбата да се истражи и открие, располагањето со податоците и пренесливоста на искуството, памтењето и сочувувањето на знаењето, разумот и способноста да се сфати, синтетизира и развие знаењето. Сите овие претпоставки недискриминаторски му се дарувани на целото човештво. Ниеден народ или група не може да полага ексклузивно право за нив. Големи во очите на Бога се оние кои го бараат, поддржуваат, чуваат и споделуваат знаењето за вистината.¹⁰ Образованието е едно од најголемите исламски должности, а знаењето на вистината е една од најголемите доблести. Секој муслиман има обврска да ги развие сопствените дарби како и оние на човештвото, да го собере целото постоечко знаење, без разлика на изворот и таквото знаење да го шири на целото човештво. Секое постигнато или востановено делче од знаењето станува сопственост на човештвото. Никој нема ексклузивно право на тоа.

Содржината на науката е пример кого Бог го всадил во создавањето. Тоа е Неговата волја до таа мера што е релевантна за суштеството за кое се говори. Божјата волја во природата е природниот закон. Тоа е пример на тоа да се биде својствен за секое суштество, кое нужно се реализира себеси, и на тој начин сочинувајќи го природниот закон.¹¹ Човечката психа, човечката свесност и личност, човечката група и примероците на неговото политичко, економско, општествено и културно однесување, сите тие поеднакво под-

⁷ Кур’ан, ен-Нахл 16:36.

⁸ “Секој народ има упатувач.” (ер-Рад 13:7); “И Ние испративме пејгамбер само на јазикот од народот негов за да им објасни...” (Ибрахим 14:4).

⁹ “И Ние не казнивме ниеден народ додека не му испративме пејгамбер.” (ел-Исра 17:15).

¹⁰ “Еднакви ли се оние кои знаат и кои не знаат?” (ез-Зумер 39:9). “Не се еднакви оној кој не гледа и оној кој гледа, ниту темнината и светлината, ниту ладовината и жештината” (ел-Фатир 35:19). “Читај, зашто Господарот твој, навистина, е Најблагороден, кој поучува со перце; го поучи човекот со она што не го знаеше.” (ел-Алак 96:3–5).

¹¹ “Да, секоја работа Ние ја создадовме урамнотежено” (ел-Камер, 54:49); “Кој ја создаде секоја работа, па ја определи со мера определена” (ел-Фуркан 25:2); “За секоја работа Аллах одреди мера.” (ет-Талак 65:3).

лежат на оваа сеопфатна “наука”. Така, и моралното знаење е исто забележливо, познатливо преку “научна” (т.е. рационална) анализа на моралните феномени. Таквото знаење е мудрост. Нејзиното стекнување е особено заслужно, а за неговото ширење како бесплатен совет и препорака заради Бога за својот автор значи заработка на ништо друго освен од рајот.

Тука, како и во природната наука, немуслиманот стои апсолутно на исто рамниште со муслиманот. Секој по природа е еднакво способен за тоа, еднакво должен да го почитува и еднакво заслужен ако им го понуди на сите луѓе. Единствени дозволени разлики се оние коишто се однесуваат на личните надарености што можат да варираат од субјект до субјект, во ист дијапазон како меѓу муслиманите, така и меѓу немуслиманите. Исто така легитимни се и разликите во личната ревност и примена на трагачот по мудроста, личната чистота на мотивот и намерата во неговото стекнување и ширење. Но и во ова муслиманот, пак, по природа, е еднакво способен како и немуслиманот. Во себе, овие разлики немаат ништо заедничко со приврзаноста или неприврзаноста кон исламската вера, иако таквата приврзаност би ја зацврстила мудроста и би придонела кон заслугата на субјектот. Универзалниот егалитаријанизам во човековата способност да ја открие и признае Божјата волја во создавањето е последица на самата Божја волја, бидејќи божествената волја којашто е над човековото сфаќање и разбирање или ќе остане игнорирана или ќе биде следена во марионетски стил. И во двата случаи, барањата на моралноста не би биле исполнети и, како последица, божествената волја не би била соодветно реализирана. Навистина, најзначајниот нејзин дел, имено, моралот, би останал несфатен.¹² Еден фрустриран Бог не би бил Бог.

Еден атеист би можел да праша: Зар не може доброто, било како морална норма, или како природен закон, да биде откриена, барана или придржувана заради самата неа, наместо како божествена волја? Секако, може да одговориме ние, бидејќи човековата вродена способност за наука и мудрост можат да се развијат и успешно применат без сфаќањето дека вистината и доброто коишто се откриени се Божја волја. Затоа Бог во сите луѓе всадил уште една дарба, посебно дизајнирана за да го сфати Бога како трансцендентен Создател на сè што постои. Тоа е *sensus numinis*, дарбата со којашто човекот го разбира светото својство или димензија на реалноста. Нејзините проникливости се суровина, податоци *sui generis*, врз коишто умот може да го изгради системот од идеи познат како религиозно знаење. Тоа е една вродена дарба, природна обдареност со којашто човекот го познава или доаѓа до спознавање на Бога. Чесниот Кур’ан тврди дека не постои суштество освен онакво кое, на свој својствен начин, го сфаќа својот Создател и му служи Нему.¹³

Затоа спознавањето на Бога и свеста за Неговото постоење, за Неговото

¹² “Клучевите и на небесата и на Земјата се – Негови!” (*еш-Шура* 42:12); “Господарот твој, навистина, го работи она што го посакува.” (*Худ* 11:107; *ел-Буруџ* 85:16); “Чинител на она што го посакува” (*ел-Буруџ* 85:16); “Наредбата Аллахова е делотворна” (*ен-Ниса* 4:47; *ел-Ахзаб* 33:37; *ел-Енфал* 8:42).

¹³ “И сè што е на небесата и на Земјата го слави Аллаха. Он е Силен и Мудар” (*ел-Хадид* 57:1); “Него го слават и седумте небеса и Земјата и она што е меѓу нив... но вие не го разбирате славењето нивно!” (*ел-Исра* 17:44). Види исто *ен-Нур* 24:41; *ел-Хашр* 59:24; *ел-Цуму’а* 62:1; *ет-Тегабун* 64:1).

трансцендентно создателство е прерогатив за сите луѓе. Тоа е едно универзално право по раѓањето, кое на сите им ја гарантира човековата свесност за Бога. И тука муслиманот нема никаква предност во споредба со немуслиманот. И двајцата се подеднакво обдарени и способни, бидејќи самата религија е вкоренета во нивната вродена способност да го почувствуваат светото.

3. Теоријата за човекот

а) Човековите вродени “совршености”. *Тевхидот* или суштината на религиозното искуство во исламот значи дека човекот е суштество врз кое паѓа должноста да го обожува или да му служи на Бога, т.е. да ја актуелизира божествената волја. Ова е човековиот *raison d'être*.¹⁴ Тој не беше создаден за никаква друга причина, освен да му служи на Бога. Од ова произлегува дека Бог би создал способен слуга ако не сакал да биде фрустриран, или да работи напразно. Затоа Бог во човекот всадил *sensus numinis*, морална дарба и го поставил на сцената – космосот, способен да го прифати Неговото дејствување, или да биде ремоделиран во согласност со Неговиот план.

Од ова произлегува дека човекот не е паднат, туку е невин, дека далеку од тоа да го создаде безнадежно немоќен за исполнување на Неговата волја и на тој начин да постигне спасение, Бог го создал него во најубавиот облик и го обдарил со сите горенаведени полезни прерогативи.¹⁵ Човекот не стои во никаква друга категорија, освен во онаа да му служи на Бога и ова од него бара позитивно, потврдно дејствување за сопствено ремоделирање и ремоделирање на создаденото. Далеку од тоа својот живот на овој свет да го започнал со минус, човекот својот живот го започнува со краен и значителен плус. Исламот не се носи со никаков идеал за падот, за изворниот грев, или за неволјата од којашто човекот може да не се извлече со сопствен напор.¹⁶ Аллах во Чесниот Кур’ан вели: “И кога ќе го обликувам и кога во него ќе вдахнам од духот, творот Мој...”¹⁷ Затоа, муслиманот не гледа на немуслиманот како на “*massa peccata*”, на паднато, безнадежно суштество, туку како на совршен човек, самиот способен да ја постигне највисоката чесност. Тој во него, како немуслиман, не препознава некакво нецелосно, туку

¹⁴ “И џиновите и луѓето Ние ги создадовме само да Нè обожуваат” (*ез-Заријат* 51:56). “О луѓе, обожувајте го Господарот ваш кој ве создаде” (*ел-Бекаре* 2:21); “И Ние не испра- тивме ниеден пејгамбер пред тебе, а да не му објавивме дека нема друг бог освен Него; па, тогаш, само Мене обожувајте ме” (*ел-Енбија* 21:25). Види исто *ел-Ен’ам* 6:102; *Јунус* 10:3; *Али Имран* 3:79; *ел-Муминун* 23:32.

¹⁵ “Слави Го, името на Господарот твој, Севишен! Кој создаде и добар ред остави” (*ел-А’ла* 87:1–2); “Не веруваш ли во Оној Кој те создаде од земја, потоа од семе, а потоа те соз- даде како човек?” (*ел-Кехф* 18:37); “О човеку, што те заведе од Господарот твој Благороден!? Кој те создаде?... па те направи целосен и складен, и Кој со посак Свој ликот ти го среди...” (*ел-Инфитар* 82:6–8).

¹⁶ За разлика од Библијата, Кур’анот ни кажува дека Адем (Адам) навистина починил прекршок јадејќи од дрвото коешто му го забрани Бог. Но тој исто така ни кажува дека Адем се покајал и дека неговото покајание било прифатено (*ел-Бекаре* 2:35–7; *Та Ха* 20:115–22). Уште повеќе, исламот апсолутно го поддржува начелото за лична одгов- орност и отфрла секаква трага на делигиран грев или заслуга.

¹⁷ *Ел-Хиџр* 15:29; *Сад* 38:72; *ел-Енбија* 21:91; *ет-Тахрим* 66:12.

совршено човечко суштество, што поседува високо достоинство коешто нему му припаѓа како на човек.

б) Ур-религијата или *religio naturalis*. Поврзано со ова достоинство е уште едно со уште поголема важност, имено, дека немуслиманот го поседува она што исламот го нарекува *дин ел-фитре* или природна религија.¹⁸ Ова се состои од непогрешливите откритија на *sensus numinis* со коишто човекот го спознава Бога како трансцендентен и свет и оттука вреден за обожување. Ова не е повторување на човековата природна способност да знае преку науката. Тоа е ново знаење, знаење за светото, за нуминозното (божественото), за Бог. Оваа природна визија за Бога, или *дин ел-фитре*, се збогатува со човековото друго природно знаење, т.е. откритијата на неговата теоретска и аксиолошка свесност. Човековиот разум и смислата за вреднување стојат подготвени да го осветлат неговото служење на Бога. И двете дарби, нуминозното и теоретско-аксиолошкото, му припаѓаат на човекот врз основа на неговата човечност. Со неговото стареење, насобраните производи на науката и моралот се негови како најкраток пат кон извесноста за тоа што е божествениот императив.¹⁹ Сепак, исламот го потсетува дека *дин ел-фитре* или *religio naturalis*, кое муслиманите и немуслиманите го поседуваат по раѓањето, секогаш треба да остане различен од религиозните традиции на историјата. Ова разликување му овозможува нему критички, или уште повеќе, религиозно да ѝ пријде на неговата или на која било религиозна традиција и тоа сочинува постојан извор за реформа и креативна динамика за историската религија. Тоа што го всади Бог во човековата природа, имено, признавањето на Неговата трансцендентност, единство, светост и врвна добрина ѝ претходи на секоја традиција. Оттука доаѓа и *дин ел-фитре*, правилно кажано е *Ур-религија*, или изворна религија. Нејзиното поседување од секој човек, без разлика на религиозната традиција или култура во којашто е роден или израснат тој, ја дефинира неговата човечност и нему му доделува едно посебно достоинство. Тоа му дава за право целосно членство во религиозната заедница на човекот, универзалното братство под Бога.²⁰

Исламот ова *дин ел-фитре* или *Ур-религија* го нарекува “ислам”. Тој се идентификува комплетно со него и целосно се подложува себеси кон неговите начела и диктати. Според гледиштето на исламот, историските религии се израсоци на *дин ел-фитре*, кои во себе содржат различни количини или

¹⁸ “Па исправи го лицето свое кон чистата вера, кон Аллаховата природа со којашто ја создаде природата на луѓето. И нема измена во создавањето Аллахово” (*ер-Рум* 30:30).

¹⁹ “Во верата ви го пропиша она што му беше оставено на васиет на Нух, и она што Ние тебе ти го објавуваме, и она што им го оставивме во васиет и на Ибрахим, и на Муса, и на Иса: `Да бидете истрајни во верата и во неа да не се разидуваат.`” (*еш-Шура* 42:13). “А они кои веруваат во Аллах и во пејгамберите Негови, и кои не прават разлика меѓу нив, кој било од нив, Он ќе им ја даде наградата нивна.” (*ен-Ниса* 4:152). “И колку пејгамбери Ние испративме меѓу народите одамнешни... И Ние не испративме ниеден пејгамбер пред тебе, а да не му објавивме дека нема друг бог освен Него; па тогаш, само Мене обожувајте ме!” (*Зухруф* 43:6; *ел-Енбија* 21:25). “Он ти објави Книга, со Вистина и со Потврда за она што беше: Он објави и Теврат (*Тора*) и Инџил (*Евангелие*).” (*Али Имран* 3:3).

²⁰ “Аллаховата вера е – исламот, навистина!...” (*Али Имран* 3:19).

²¹ “Аллаховата вера е – исламот, навистина! Оние со дадената им Книга се разединија токму тогаш кога им дојде знаење. Беа едни на други себични.” (*Али Имран* 3:19)

степен од неа.²¹ Нивните разлики од *дин ел-фитре* тој ги објаснува како насобирања, фигуризации, толкувања или преобразувања на историјата, т.е. на местото, времето, културата, лидерството и другите посебни услови.²² Затоа исламот се согласува дека сите религии се Божји религии, произлезени од и засновани врз *дин ел-фитре* и дека претставуваат различни степени на акултурација или усогласување со историјата.²³ Во еден момент на висока визија, Пратеникот Мухаммед рекол: “Сите луѓе се раѓаат муслимани (во смисла во којашто исламот се изедначува со *дин ел-фитре*): неговите родители се оние кои го христијанизираат или јудаизираат”.²⁴ Во иста смисла, Чесниот Кур’ан следбениците на *дин ел-фитре* ги нарекол “ханифи”, а древните Божји пратеници ги прогласил за *хунефа* (мн. од *ханиф*), т.е. приматели на објавата од Бога којашто ја потврдува нивната природна религија или *дин ел-фитре*.²⁵

Како надополнување на неговото достоинство пренесено врз него преку неговиот разум, моралното сетило и *sensus numinis*, сето ова што тој го споделува со муслиманот, немуслиманот ја ужива почитта на муслиманот како носител на *дин ел-фитре*, на Божјата религија, како и носител на неговата сопствена религиозна традиција како заснована врз *дин ел-фитре*. Поради тоа, неговиот христијанизам или јудаизам или хиндуизам или будизам за муслиманот, *de jure* е легитимна религија и покрај неговото отстапување од традиционалниот ислам. Навистина, муслиманот му пожелува добредојде на немуслиманот како негов брат во верата, во *дин ел-фитре*, кое е уште поосновно и позначајно. Оттука муслиманот и немуслиманот се членови на едно семејство, а нивните религиозни разлики се, така да се каже, домашни, т.е. се припишуваат и се поправливи во смисла на заедничкото родителско потекло коешто е *дин ел-фитре*.

в) Вродениот светски екуменизам. Исламското откривање на *дин ел-фитре* и неговата визија за него како основа за сета историска религија е пробив од колосално значење во меѓурелигиските односи. За прв пат стана можно следбеник на една религија да му каже на следбеникот на другата религија: “Ние сме еднакви членови на универзалното религиозно братство. И двете наши традиционални религии се *де јуре*, бидејќи и двете произлегле и имаат за основа заеднички извор, Божјата религија, која Тој ја всадил подеднакво и во двајцата нас, со *дин ел-фитре*”.²⁶ Наместо да се обидуваме да изнајдеме колку твојата религија се согласува со мојата, ако вооп-

²² “Луѓето беа една заедница и Аллах, тогаш, им испраќаше пејгамбери: радосници и опоменувачи. Преку нив Книга објавуваше, со Вистина, за да им просуди на луѓето за она за што се разединуваа. Оние на кои им е дадена Книгата се разединија веднаш по дојдените им јаснотии, токму, заради нивното едни кон други грешење.” (*ел-Бекаре* 2:213).

²³ “А оние со дадената им Книга станаа деленици токму по дојдената им јаснотија. Наредено им е само Аллага да го обожуваат, и верата искрено да Му ја предаваат (како *ханиф*), во сета чистота нивна, и намаз да извршуваат и зекат да даваат. И, ете, тоа е верата исправна!” (*ел-Бејине* 98:4–5)

²⁴ Познат хадис (традиција) забележана од сите традиционалисти.

²⁵ Кур’ан, *ел-Бекаре* 2:135; *Али Имран* 3:67, 95; *ен-Ниса* 4:123; *ел-Ен’ам* 6:79, 161; *Јунус* 10:105; *ен-Нахл* 16:120, 123; *ел-Хаџџ* 22:31.

²⁶ “Кажи: ‘О следбеници на Книгата, дојдете кон Зборот којшто е и ваш и наш: само еден Аллах да обожуваме, ништо да не Му припишуваме и други божества, освен Него, да не прифаќае.’” (*Али Имран* 3:64).

што се согласува, да видиме до која мера двете наши религиозни традиции се согласуваат со *дин ел-фитре*, изворната и прва религија. Наместо да претпоставуваме дека секоја од нашите две религии е божествена, онака каква што е денес, да се обидеме заедно, кооперативно кога е можно тоа, да го следиме историскиот развој на нашите религии и прецизно да одредиме како и кога и колку секоја од нив го следела и исполнила, или го надминала и застранила од *дин ел-фитре*. Да погледнеме во нашите свети ракописи како и во сите други религиозни текстови и да откриеме каква промена ги снашла, или се одразила во нив, низ историјата. Оттука, исламскиот пробив е првиот повик до учените луѓе во религијата, за критичка анализа на религиозните текстови, за полагањето право на таквите текстови за статус на објава. Тоа е првиот повик за дисциплината на “историјата на религијата”, бидејќи таа беше првата којашто претпостави дека религијата имала историја, дека секоја религија била подложена на развој којшто ја сочинува таа историја.

Исламот става најниска вредност врз “чинот на верата”, или самоидентификацијата со религиозната традиција. За разлика од августиновото и лутеранското христијанство коешто спасението го прават функција на верата и многу малку или воопшто не им припишуваат вредност на делата, исламот на признавањето на верата му ја припишува вредноста на услов, и тоа само на услов. За разлика од чинот на верата во христијанството, кој е личен и таен²⁷, делата се јавни. Исламот не само што ги одобрува добрите дела без разлика каде и од кого да се направени, туку тој нив ги смета како единствено оправдување во очите на Бога и предупредува дека ниту трошка добро дело или недело нема да биде загубено на Судниот ден. Затоа немуслиманот го има јавниот запис на делата коишто ги извршил за да го оправдаат пред очите на муслиманот, всушност да го докажат него како човек од висока побожност и светост, бидејќи во исламот делата заслужуваат вредност кај Бога, без разлика на религиозната припадност на нивните автори.²⁸ Уште повеќе, спасението не содржи ништо повеќе од вредноста што ја заслужуваат таквите добри дела. Самиот чин на верата е дело коешто е додадено и чие вклучување влијае врз целината. Но *ханифот*, кој никогаш не слушнал за објавата на Мухаммед, но кој го запазил *дин ел-фитре* и чинел добри дела, е до таа мера спасен и жител на рајот колку и оној кој ја чул објавата, кој верувал и го постигнал идентично истиот записник на “добри дела”.²⁹ Конечно, треба да се забележи дека природата на “заслужната работа” во исламот нема ништо заедничко со причестите, бидејќи ис-

²⁷ “А оние, пак, кои веруваа – евреји, христијани и сабејци – и оние кои веруваа во Аллах и во Денот ахиретски, и кои работеа добри дела – па, за нив има награда кај Господарот свој, навистина! Оние не ќе стравуваат и не ќе тагуваат!” (*ел-Бекаре* 2:62).

²⁸ “Не е добротинство во управеноста на вашите лица кон Исток и Запад, туку добротинство е да се верува во Аллах, и во Денот ахиретски (оној свет), и во мелеките (ангелите), и во книгите, и во пејгамберите (Божјите пророци); добротинители се оние кои го даваат она што најмногу го сакаат: на ближните, на јетимите (сираците), на сиромасите, на патниците и на питачите, и кои робови ослободуваат, и кои се исправаат намаз да извршат, и кои зекат даваат, и кои се придржуваат кон договорот што ќе го склучат; и кои се трпеливи и во немаштија и во неволја и во зло време – оние, токму, се искрените и богобојазливите.” (*ел-Бекаре* 2:177)

²⁹ Види фусноти 27, 28 погоре.

ламот нема такви, или со тајните лични дела на побожност, бидејќи сите побожности на исламот се јавни и се вршат во заедница.³⁰ Поради тоа што етиката на исламот е целосно световно потврдлива, позитивна, од светот и водена од јавниот закон, немуслиманот има ист потенцијал и простор за заслужни дела како и муслиманот. Ниедна религија не им дозволува на своите следбеници да ги сметаат наследбениците на таа религија како подобри нејзини следбеници отколку искажаните следбеници и тоа да го чини религиозно, освен исламот и можеби филозофскиот будизам, кој во секој случај има релативно мал број следбеници и е без религиозна заедница.

4. Теоријата за општеството.

Исламот ги дефинира волјата Божја, нормите за човечкото однесување и целите на човечките желби во смисла на вредности коишто се општествени. Затоа умметот, или исламското општество, е *conditio sine qua non*, нужно и неодојливо муслиманот да го постигне божествениот императив.³¹ Оваа неопходност од општеството делумно се изведува од исламското сведочење за светот, а делумно од неговата упорност дека етиката е етика на дејствување, а не на намера. Овие два обзир од муслиманот бараат да се ангажира во самата структура на општеството и да ги обесхрабри, или пак уште повеќе да ги осуди индивидуализмот и изолационизмот.³² Исламот го осуди монаштвото како несрекен изум на некои христијани, како нешто не заповедано од Бога.³³ Исламот бараше исламскиот живот да се води во центарот на групата игра во селото, градот, државата и заедницата. Уште повеќе, умметот не е мистично тело, туку конкретно реално и политичко тело, чиј член може да се биде само на отворено и под будното око на јавните закони и институции. Во ваков случај, би можело да се помисли дека немуслиманот е “кривоверец” или “гој” (според еврејската традиција), кој нема ни најмала шанса за прием и со кого никаква соработка со умметот не е можна.

Всушност, се работи за спротивното. Веќе видовме дека божествената трансцендентност подразбира дека сите луѓе се еднакви во создавањето, па оттука дека ништо не ги разликува еден од друг, освен личното постигнување. Така, сите муслимани се еднакво објект на муслиманското внимание, грижа и актуелна спасеничка работа. Муслиманот не може да се одмори

³⁰ Wing-tsit Cahn et al., *The Great Asian Religions* (Њујорк: The Macmillan Co., 1969), стр. 348–58. За посебните општествени вредности на исламските обреди види Кур’ан, *ел-Анкебут* 29:45 за молитвата (намаз); и *ел-Хаџџ* 22:28 за аџилакот.

³¹ “Нека една дружина од вас повикува кон добро: нека наредува добро, и нека забранува зло. Онаквите, токму, се спасени.” (*Али Имран* 3:104)

³² “На оние кои ќе си нанесат зло за себеси, мелеките кога ќе им ги земаат душите ќе им речат: ‘Што беше со вас?’ Ке речат: ‘Бевме потчинети на земјава!’ Ке речат: ‘Не беше ли земјава Аллахова широка да не можете да се иселите?’ Па, џехеннемот (пеколот) е престојувалиштето нивно. Е само колку лошо свратиштието е тоа! Освен за немоќните мажи, за жените, за децата кои не можат да се снајдат и кои не можат да се управат по патот.” (*ен-Ниса* 4:97–8).

³³ “Потоа Ние по трагите нивни испраќавме пејгамбери Наши: го испративме и Иса (Исус), синот на Мерјем (Марија), и му дадовме Инџил (Евангелие), а во срцата на оние кои го следеа, внесовме и доблест и милост, а монаштвото самите го создадоа...” (*ел-Хадид* 57:27).

додека сите луѓе не ја постигнат божествената волја со целосно искористување на нивните лични способности, додека секој милиметар од почвата во создаденото не е преобразен од неговиот напор во најцелосното можно остварување на божествениот пример. Затоа муслиманот е светски мисионер, светски скаут, светски чувар и светски работник. Тој не само што ги повикува луѓето кон Бога, туку и ги води до таму ако тие се рамнодушни, бидејќи целта на неговиот живот е да ги одведе таму. Само стратегијата ги одлучува приоритетите на неговото однесување, од коишто најблиската секогаш има право на неговата енергија, но и најдалечната на крајот има право на неговата енергија исто како и првата. Умер ибн ел-Хаттаб (581–644) се грижеше дека тој, лично, не ќе има никакво оправдување пред Бога на Судниот ден затоа што некоја непокриена дупка на патот на најоддалеченото село може да биде причина за да падне некое товарно животно во неа и да се повреди. Познавајќи ја човековата природа за онаква каква што е, исламот ја нагласи важноста на роднината, соседот, соборецот и му нареди на муслиманот никогаш да не ги заборава, туку да им ја понуди најнежната љубов и грижа.³⁴ Тој дури и ја озакони таа грижа со утврдувањето на правата за наследство и алиментација на докажаните роднини, без разлика на можното актуелно растојание во простор или на биолошкото потомство, сè додека не се утврди непостоењето на некој поддржувач кој е поблизок со него во кој било поглед од оној кој го тврди тоа. Постоењето на силите на непотизмот, племенството, етноцентризмот и национализмот во човековото однесување е прифатено, а ним им е дадено место во општата шема. Така тие се доведени под закон и не им е дозволено да доминираат. Нивната вредност е намалување од општата релевантност на сите луѓе во муслимановата шема за дејствување. Навистина, Аллаx го осудил на вечен оган лицето чија грижа и работа завршува на оградата со неговиот сосед, роднина, член на племето или соборец. Божјата трансцендентност претпоставува еднаквост на сите луѓе, Неговото божествено господарство претпоставува дека сите луѓе треба да бидат предмет на муслиманската љубов, грижа и дејствување.³⁵

Додека е морално прикладно природата насекаде да биде предмет на муслиманското ремоделирање и преобразба, морално недоволно е сите луѓе да бидат предмет на таа грижа. Секако, голем дел од човештвото најмногу би имало корист од не поголемо вклучување во космичкиот процес отколку да се биде предмет на енергијата полна со љубов на муслиманскиот космички деец. Но моралното сетило на човекот и божествената волја никогаш нема да бидат задоволни само од таквото вклучување. Човекот е морален субјект. Како таков, што и да се случи со него нема никаква морална вредност, и покрај неговата практична вредност, освен ако не се случи по негова лична и слободна одлука. Затоа *Дар ел-Ислам* (Куката на исламот) ќе стреми да го обвитка светот и да ги преобрази него и човештвото во совршено остварување на божествениот пример и волја. Но тоа ќе има мала морална вредност ако човештвото не биде повикано за таа задача и убедено за неговата морална и практична вредност; ако човештвото слободно не одлучи да ја изврши работата и да учествува во неа, секој човек со макси-

³⁴ Кур'ан, *ел-Бекаре* 2:82, 177; *ен-Ниса* 4:7, 36; *ел-Енфал* 8:41; *ен-Нахл* 16:90; *ел-Исра* 17:26; *ен-Нур* 24:22; *ер-Рум* 30:38; *еш-Шура* 42:23.

³⁵ Кур'ан, *Себе'* 34:28; *Али Имран* 3:110; *ел-Бекаре* 2:143; *ел-Хаџџ* 22:78; *ен-Ниса* 4:135.

мумот на неговите способности. Ова барање претполага дека немуслиманот треба да стане активен учесник во *ангажирањето* на муслиманот во космичката работа.

Првиот услов што го полага исламот за такво учество е дека тоа не вклучува принуда или присила. За да се биде свој, треба да се биде слободен. “Во верата нема насилство, зашто патот вистински јасно се одделува од беспакето. Оној кој не верува во Тагут (злото), а верува во Аллах, веќе го дофатил најцврстото јаже во коешто нема искинатина”.³⁶ Една одговорна одлука од секој немуслиман во корист на таквото учество во космичкото ангажирање и соработка со муслиманот во оваа работа е апсолутно барање. Неговото прекршување е голем грев, освен тоа што е исламски безвреден, а за неговиот починител заработува вечна казна.³⁷ Затоа, ниеден муслиман не смее со сила да ја шири неговата вера или да ги натера немуслиманите да му се придружат во неговиот потфат.

Познавајќи ја итрината на меѓучовечките односи и широките можности за перење на мозокот, на влијателните одлуки и навалувачкото човечко однесување, Чесниот Кур’ан ги посочил средствата и начините за убедување коишто треба да ги користат муслиманите. “Повикувај кон патот на Господарот твој и со мудрост и со ука добра. И расправај со нив на најдобар начин!”.³⁸ Ако тие не бидат убедени со овие методи, Аллах им заповеда на муслиманите да ги остават немуслиманите на мира.³⁹ Сигурно, муслиманот треба повторно да се обиде и никогаш да не се откаже дека Аллах ќе го упати немуслиманот кон вистината. Ако воопшто треба да ја промени тактиката, тоа е уште подобро, за подобро во мудроста, во чесноста. Примерот на неговиот сопствен живот, неговото лично олицетворение на вистините и вредностите коишто ги искажува треба да го сочинуваат неговиот краен аргумент. Ако несмуслиманот сè уште не е убеден, муслиманот треба да се стреми кон подобро олицетворение на исламската вера и вредности во неговиот живот, а другото да му го препушти на Бога.

Со Божјата заповед и под Неговиот одобрувачки авторитет муслиманот треба да создаде светски поредок со помош на слободна, одговорна и пријатна размена на идеи. Светот треба да се претвори во семинар од глобален размер, а најдобрата идеја, најздравиот аргумент, најблагородното објаснување треба да ги освојат срцата и умовите на луѓето. Новиот светски поредок не треба да биде монолитно единство, дури и кога исламот, како најдобра идеја, би победила над мнозинството. Мнозинството, без разлика на бројноста и надмоќноста, нема право да присили дури ниту еден отстапник од религијата или секташ. Ако еден единствен немуслиман непоколебливо одбива да го прифати ставот на мнозинството, мнозинството преку исламскиот закон е обврзано да го почитува ова просудување и да му овозможи на тој поединец да ги извршува своите убедувања, да ја практикува неговата вера во слобода и достоинство.

³⁶ Кур’ан, *ел-Бекаре* 2:256.

³⁷ Кур’ан, *Јунус* 10:99.

³⁸ Кур’ан, *ен-Нахл* 16:125.

³⁹ Кур’ан, *Али Имран* 3:176–7; *Мухаммед* 47:32.

До онаа мера до којашто муслиманот се надева да го придобие светот кон исламот, тој знае дека многу немуслиманите ќе продолжат да се спротивставуваат. Сè додека отпорот е идеен, муслиманот е обврзан да го почитува. Кога веќе отпорот ќе почне да поставува пречки на патот на проповедта, т.е. кога ќе се вмеша во слободната и одговорна меѓусебна размена на идеи со цел да ја спречи, поткопа или запре, тогаш исламот пропишува препреката да се отстрани со сила. Ако религиозниот отпор го крене мечот, тогаш исламот пропишува против него да се бори на ист начин.

Треба да се забележи дека вооружениот отпор не е само отпор кон религиозниот предлог којшто не смее да се возврати освен со противпредлог и, по можност, со подобар аргумент. Тука, вооружениот отпор значи жесток отпор против предлогот религиозните разлики да бидат решени со аргументи, низ убедување и дискусија. Тоа е меч извлечен како одговор на предлогот “нека победи најдобриот аргумент”. Сигурно, тој заслужува да биде запре и скршен од меч. Но, дејствувањето никогаш не смее да има за цел со присилување отпорот да влезе во исламот.⁴⁰ Неговата цел е ни повеќе ни помалку од сопирање на насилното дејствие преземено од немуслиманите. Тоа треба да престане веднаш со престанувањето на нивното насилство. Обраќањето кон насилство е оправдано само за ставање крај на насилната опструкција, а никогаш за присилување на немуслиманите да се преобратат во ислам. Ниедна сила не смее да го преобрати во ислам, освен тој самиот себеси.⁴¹

Исламот го пропишува најтолерантниот *modus vivendi* за муслиманите и немуслиманите кои живеат под негова заштита. Таму каде што муслиманите се доминантно мнозинство, или каде што државата е исламска држава, немуслиманите кои се согласуваат да живеат во мир со муслиманите сочинуваат еден уммет, покрај муслиманите. Терминот “уммет” користен од Пратеникот Мухаммед, во заветот на Медина во врска со нејзиното еврејско малцинско население, значи општество владееено од сопствениот закон, кое ги води сопствените политички, економски, образовни, судски, културни и религиозни институции.⁴² Аллах, Пратеникот, исламската држава и целиот светски уммет на исламот се нивни гарантите и заштитници.⁴³ Нивната одбрана од надворешен напад, како и какво било внатрешно загрозување, било од муслиманите, немуслиманите или од самите нивни членови, е должност наметната од Бога врз муслиманите. Предвидено е тие да го даваат *џизјето*, главарина којашто е многу понизок економски и финансиски товар од *зекатот*, кој е воведен за муслиманите и да живеат во вистинска независност од муслиманите, освен во прашања од безбедноста и просперитетот на *Дар ел-Ислам* како целина. Сепак, најзначајно е прифаќањето дека не само што немуслиманот не смее да се присили или субверзивно да се стави под влијание за да се преобрати, туку дека тој има целосно право да го сле-

⁴⁰ Кур’ан, Мухаммед 47:4; ел-Енфал 8:62; Јунус 10:99; ел-Бекаре 2:256.

⁴¹ Кур’ан, ер-Рад 13:12; ел-Енфал 8:54.

⁴² “Заветот на Медина” беше уставот на првата исламска држава. Тој беше диктиран и озаконет од Божјиот Пратеник во првата недела по неговото емигрирање од Мека во Медина. За целосниот текст, види Ибн Хишам, *Сират Ресул Аллах*, прев. од Alfred Guillaume со наслов *The Life of Muhammad* (Лондон: Oxford University Press, 1955), стр. 231–4.

⁴³ *Ибид.*

ди своето немуслиманство и истото да го пренесе на своите потомци. Од гледиштето на некоја религија или “–изам” чиешто становиште не е она на скептицизмот, ова е навистина крајното и конечно барање коешто може да го направи еден странец. А исламот тоа прекрасно го исполнува.

Г. ИСТОРИЈАТА

Гореспоменатата лекција којашто ја учиме од суштината на исламот не е нагиздена проекција на мечтател, на човек кој чезнее по умесни меѓурелигиски односи. Тоа е всушност визија на едно актуелно движење во историјата. Тоа е визија којашто беше преведена во директиви за секојдневно живеење и дејствување, засекогаш кристализирано во закон (шерџат), на кој вистински се придржуваат милиони луѓе, низ четиринаесет векови, во подрачја коишто покриваат широк и долг појас на земјината површина.

Во Мека, пред постоењето на исламската држава, всушност пред формирањето на муслиманите во органски уммет, исламот се огласи себеси како потврда на сите претходни објави и се идентификуваше себеси со јудаизмот и христијанството.⁴⁴ Меѓутоа, забележувајќи го замајувачкото подредување на доктрините, верувањата и практиките на евреите и христијаните, исламот направи разлика помеѓу овие феномени на историјата и изворниот јудаизам и христијанство коишто им ги даде Бог на Неговите пратеници.⁴⁵ Со неговата критика на несогласувањата и спротивставеностит, тој зачна објективно изучување на историјата на двете религии, критичка студија на нивните свети писма, Тората и Новиот завет. Тој ја призна божествената основа на двете, а историскиот растеж му го припиша на човечкиот напор, било добронамерен или злонамерен. Тој се идентификува себеси со религијата на Аврам, Мојсије и Исус и, пред нив, со религијата на Адам и Ное. Тој религиозно го рехабилитира целото човештво со признавањето на *religio naturalis* како вродена во сите луѓе и се стави во однос со сите нив без исклучоци, прогласувајќи се себеси како полагање право кон не повеќе од содржината на таа првична, изворна, *Ур-религија*, или Божји дар за секое човечко суштество.

Кога меканскиот прогон стана неиздржлив за многу од неговите следбеници, Пратеникот им нареди да побараат засолниште во Етиопија, Христијанското Царство, убеден дека следбениците на Исус се морални, добротворни и пријателски поддржувачи на обожувањето на Бога.⁴⁶ Неговото високо мислење за нив беше на место, бидејќи нивниот христијански цар го одби барањето на меканците за екстрадиција на муслиманските бегалци и одушевено го поздрави кур’анското признавање на пратението на Исус, чедноста на неговата мајка и единството Божје.⁴⁷

По пристигнувањето во Медина, каде Пратеникот ја воспостави првата ис–

⁴⁴ Кур’ан, *ел-Бекаре* 2:97; *Али Имран* 3:3; *ел-Маиде* 5:48; *ел-Ен’ам* 6:92.

⁴⁵ Кур’ан, *ел-Бекаре* 2:79, 101; *Али Имран* 3:23, 64–5, 70–1, 78, 98–9; *ен-Ниса* 4:50, 78; *ел-Маиде* 5:15, 51; *ел-А’раф* 7:169.

⁴⁶ А. Guillaume, *оп. цит.*, стр. 146.

⁴⁷ *Ибид.*, стр. 150–1. Настанот е потврден со објавата на *ел-Маиде* 5:83:5.

ламска држава, евреите беа признати како автономен уммет во рамките на исламската држава.⁴⁸ Според тоа, еврејскиот закон, религија и институција станаа свет залог чија одбрана, заштита и продолжување станаа муслиманска одговорност наметната од самата религија на исламот. Само прашањата за надворешна војна и мир попаднаа надвор од јурисдикцијата на суверениот еврејски уммет, но дури и на ова ниво исламската држава не смееше да дејствува без *шура*-консултации со сите негови конститутивни членови, вклучително и немуслиманите. Исто така, христијанските арапи од Неџран дојдоа во Медина, по воспоставувањето на новата исламска држава од страна на Пратеникот, за да преговараат за нивното место во општеството коешто излегуваше на сцената. Самиот Пратеник ги повика нив во исламот и нашироко аргументираше со нив со сета своја расположлива речитост. Некои од нив се преобратија, но мнозинството не го стори тоа. Без разлика на тоа, Мухаммед им го одобри истиот статус којшто го уживаа евреите, ги направи со дарови и ги испрати дома под заштита на еден муслимански телохранител и еден муслимански државник, Му'аз ибн Џебел, за да ги организираат нивните работи, да ги решат нивните проблеми и да им служат на нивните интереси.⁴⁹

Како што се раширија муслиманите од Арабија кон Византија, Персија и Индија, голем број евреи, христијани, зороастријанци, хиндуси и будисти се најдоа под нивна власт. Истото признавање одобрено на евреите и христијаните лично од страна на Пратеникот ѝ беше одобрено и на секоја немуслиманска религиозна заедница само под еден услов, сочувување на мирот.⁵⁰ Примерот со Ерусалим беше типичен за оваа муслиманска толерантност и добра волја како на религиозно ниво, така и на општествено и културно. Кусата, но доста илустративна повелба вели:

Во име на Бога, Сомилосен, Милостив. Оваа повелба е одобрена од Умер, слуга Аллахов и Водач на Верниците, до народот на Аелија. Тој им одобрува безбедност на нивните личности и нивните имоти, за нивните цркви и нивните крстови, малите и големите, и за следбениците на христијанската религија. Ниту нивните цркви нема да бидат лишени од сопственоста, ниту пак ќе бидат уништени, ниту пак нивните богатства и подрачја, ниту нивните крстови или кои било од нивните имоти нема да бидат намалени на ниеден начин. Тие нема да бидат присилени по ниедно прашање коешто се однесува на нивната религија и ним нема да им се наштети. Ниту пак на ниеден евреин нема да му се дозволи да живее со нив во Аелија.

Врз народот на Аелија паѓа должноста да плаќа *џизје*, исто како што прави народот на Медаин (Персија), како и да ги истераат од нивната средина византиската војска и кратците. На кој било од овие кој ќе ја напушти Аелија ќе му се одобри безбедност на личноста и имотот додека не стигне до неговата дестинација. И на кој било што ќе се реши да остане во Аелија ќе му

⁴⁸ A. Guillaume, *оп. цит.*, стр. 146.

⁴⁹ *Ибид.*, стр 270–7. Мухаммед Хусејн Хејкел, *The Life of Muhammad*, прев. од И.Р. ел-Фаруки (Индијанаполис: The North American Islamic Trust, 1976), стр. 477 и понатаму.

⁵⁰ Мухаммед Али бин Хамид ибн Еби Бекр ел-Куфи, *Шах Наме: Тарих-и-Хинд ве Синд*, прев. А.М. Elliott, во *The History of India as Told by Its Own Historians* (Аллахабад: Kitab Mahal Private Ltd. б.д.), т. I, стр. 184–7.

се одобри истото и ќе споделува со народот на Аелија, во нивните права и *џизјето*. Истото се применува на народот на Аелија, како и на секое друго лице. Секој може да маршира со Византијците, да остане во Аелија или да се врати во неговата татковина и има време да реши за ова до времето за жетва на летината. Аллах сведочи за содржините на оваа спогодба, како и Неговиот Пратеник, неговите наследници и верниците.

Потпис:

Умер ибн ел-Хаттаб

Сведоци:

Халид ибн ел-Велид, Амр ибн ел-Ас,
Абд ел-Рахман ибн Авф и Муавије ибн Еби Суфјан.

Склучено во 15 хиџретска година⁵¹

Ништо не е подалеку од вистината и поштетно за муслиманско-немуслиманските односи отколку тврдењето дека исламот се рашири со сабја. Ништо не било повеќе за осудување, и сè уште е така, за муслиманот од тоа да го присили еден немуслиман во исламот. Како што беше забележано погоре, муслиманите беа првите кои го осудија таквиот чин како смртен грев. По оваа точка, Томас Арнолд (Thomas Arnold), англиски мисионер во индиската државна администрација од колонијалните денови и не некаков пријател на исламот, запишал:

... за некаков организиран обид за присилување за прифаќање на исламот врз немуслиманското население, или за некое систематско прогонување со намера задушвање на христијанската религија, не сме чуле ништо. Ако халифите решеле да преземат која било од овие мерки, тие можеле да го истребат христијанството со иста леснотија како што Фердинанд и Изабела го истераа исламот надвор од Шпанија, или како што Луј XIV го прогласи за казниво протестанството во Франција, или како што евреите беа држани надвор од Англија за 350 години. Источните цркви во Азија беа целосно отсечени од секакво општење со останатиот дел од христијанскиот свет, при што не можеше да се најде никој кој би кренал макар и прст во нивно име, како еретички заедници. Така што самиот опстанок на овие цркви до денешен ден претставува цврст доказ за општо толерантниот став на Мухаммеданските влади спрема нив.⁵²

Споредена со историите на другите религии, историјата на исламот е категорички бела што се однесува до толеранцијата кон другите религии. За среќа, ние на писмено имаме многу сведоштва од тие денови на муслиманските освојувања на коишто треба да им бидеме благодарни за расчистувањето на ова прашање еднаш засекогаш. Михаил Постариот, јакубитски патријарх од Антиокија, во втората половина на дванаесеттиот век запишал: "Поради ова, Богот на одмаздата... гледајќи ја злобата на римокатолиците кои, низ сите нивни области сурово ги пљачкосуваа нашите цркви и нашите

⁵¹ Цитирано во Alistair Duncan, *The Noble Sanctuary* (Лондон: Longman Group Limited, 1972), стр. 22. Исто така, Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Лахоре: Sh.M. Ashraf, 1961, прво издание 1896), стр. 56–7.

⁵² Thomas Arnold, *оп. цит.*, стр. 80.

манастири и безмилосно нè осудуваа – ги донесе од регионот на југот сино-вите Исмаелови, за преку нив да нè избави од рацете на римокатолиците”.⁵³ Бархебреј (1226–86) е автор на подеднакво силен доказ во корист на исламот.⁵⁴ Риколдус де Монте Крусис, доминикански монах од Фиренца кој го посети муслиманскиот исток околу 1300 г.н.е. даде еднаков речит доказ за толерантноста, дури уште повеќе, за пријателството со христијаните.⁵⁵ Па сепак, упорно прашува христијанинот, ако муслиманите биле толку толерантни, зошто нивните соверници нагрнуваа во исламот во милионски бројки? Од овие соверници, арапите беа најмалото малцинство. Останатите беа Хелени, Персијци, Египќани, Сиренајканци, Бербери, Кипарци и Кавкасци. Канон Тејлор (Canon Taylor) еднаш прекрасно го објасни ова во Црковниот конгрес одржан во Вулверхемптон. Тој рече:

Лесно е да се разбере зошто овој реформиран јудаизам (*sic!*) се рашири толку брзо низ Африка и низ Азија. Африканските и сириските доктори (*sic*) ги заменија нејасните метафизички догми за религијата на Христа: тие се обидоа да се борат против развратот на времето со изложување на планот за небеската вредност на целибатот и ангелската одличност на девственоста – повлеченоста од светот беше патот на светоста, нечистотијата беше карактеристика на монашката светост, луѓето беа практично политеисти, кои обожуваа толпа маченици, светци и ангели; високите класи беа женствени и расипани, средните класи навјасани преку даноци, робовите без надеж за сегашноста и иднината. Како со Божји поттик, исламот ја исчисти сета оваа маса на расипништво и суеверие. Тоа беше револт против празното теолошко полемизирање, тоа беше мажествен протест против величењето на целибатот како круна на побожноста. Тој ги изнесе фундаменталните догми на религијата – единството Божје и неговата Величественост, дека Тој е милостив и праведен, дека Тој бара покорување кон Неговата волја, одрекување и вера. Тој ја проповедаше одговорноста на човекот, идниот живот, судниот ден и суровата одмазда за потпаѓање под злобата; и ги наметна должностите за молитва, давање милостина, постенење и добродетелство. Тој ги истурка настрана вештачките доблести, религиозните измами и лудости, изопачените морални чувства и вербалните подмолности на теолошките противници. Тој го замени монаштвото со мажество. Тој му даде надеж на робот, братство на човештвото и признавање на фундаменталните факти на човечката природа.⁵⁶

⁵³ Michael the Elder, *Hronique de Michel le Syrien, Patriarche Jakobite d'Antioche (1166-99)*, yp. J.B. Chabot (Париз, 1899–1901), т. II, стр. 412–13. Цитирано во Арнолд, *оп. цит.* стр. 55.

⁵⁴ Gregorii Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, yp. J.B. Abbeloos и T.J. Lamy (Louvain, 1872–77), стр. 474.

⁵⁵ *Et ego inveni per antiquas et autenticas apud Saracenos, quod ipsi Nestorini amici fuerunt Mochometi et confederate cum eo, et quod ipsi Machometus mandavit suis posteris, quod Nestorinos maxime conservarent. Quod unigue hodie diligenter observant ipsi Saraceni* (Laurent, J.C.M., *Peregrinatores Medii Aevi Quatuor*, Pipsiae, 1864, str 128.)

⁵⁶ Цитирано во Арнолд, *оп. цит.* стр. 71–2

III. ОСНОВИТЕ ЗА МЕЃУРЕЛИГИСКА СОРАБОТКА: ИСЛАМСКИОТ ХУМАНИЗАМ

На оваа брилијантна теорија за другите вери претставена од исламот не ѝ е најдена рамна и не може да ѝ се најде рамна. Додека Вториот концил на Ватикан на попустлив и патерналистички начин дваесет века по Исус даде декрет дека јудаизмот е религиозно прифатлив како *preparatio* за христијанството и четиринаесет века по Мухаммед дека исламот е поднослива приближност на христијанството, тој потврди дека надвор од римокатоличката црква не е можно спасение, така повлекувајќи го со една рака она што го даде со другата. Тоа што никој нема да биде спасен ако не е член на католичката црква на Рим, ги осудува на вечно проклетство не само муслиманите и евреите, туку и сите протестантски христијани. А што се однесува до протестантизмот, сè уште не сме чуле ништо во врска со исламот, освен гласини и кажувања од поединци. Светскиот совет на црквите (World Council of Churches) досега не се произнел по овие прашања. Всушност, тој дури ја отфрли поканата на Либија да му се приклучи на исламско-христијанскиот дијалог во Триполи (1976). Изгледа дека тој учествува само во дијалози организирани под негово покровителство. Претходно ССЦ (WCC) ги одржа своите сесии на дијалог со исламот (во Бхамдун, Бруммана, Хонг Конг итн.), но под свои услови и со муслимански претставници според свој избор.

Јудаизмот и хиндуизмот по природа се етноцентрични религии. Во модерните времиња тие станаа поетноцентрични од кога и да е. Нивната религиозна исклучивост е некомпатибилна со дијалогот со останатите светски религии. Но нивните традиции не се лишени од нисшки благонаклонети кон екуменизмот и охрабрувачки за дијалогот. Еден етички монотеистички јудаизам, роден во средниот век под закрила на исламската филозофија, култура и мистицизам доби сила од времето на укинувањето на ропството, под влијание на просветителството и западниот хуманизам. Но тој во последно време е тешко ослабнат од ционизмот, кој е архетип на етноцентрична исклучивост. На ист начин, хиндусите имаат прибежиште во една востановена традиција на филозофскиот хиндуизам, кој обезбедува доволен простор за меѓурелигиски дијалог и универзално човечко другарство. И двете овие тенденции во јудаизмот и хиндуизмот заслужуваат охрабрување.

Исламската теорија за другите вери, поткрепена од четиринаесетвековното искуство, сè уште ужива верност и поддршка од милијарда муслимани низ целиот свет. Таа ни обезбедува најдобра основа за религиска светска екумена во којашто религиите меѓусебно го почитуваат полагањето право без да ги негираат сопствените. Таа исто така ни обезбедува единствена законска основа за тежнеење кон религиозно единство на човештвото. Ако сакаме меѓурелигискиот дијалог да се помрдне над обичната размена на информации и учтивоста, таа мора да има религиозна норма врз којашто би можела да ги усогласува разликите помеѓу религиите. Оваа религиозна норма мора да биде заедничка за страните во дијалогот. Исламот оваа норма ја наоѓа во *дин ел-фитре*. Исто така, од суштинско значење е страните во дијалогот да почувствуваат една мера на слобода *vis-à-vis* нивните историски религиозни традиции. Ниедна идеја не ѝ помага на таа слобода, освен исламскиот предлог дека религиозната традиција е човечко надрастување од првобитниот *дин ел-фитре*. Беше токму оваа исламска идеја која-

што го зачна во историјата академското изучување на религијата, вклучувајќи го критичкото вреднување на историската автентичност на религиозните традиции на човештвото, на нивните свети текстови, традиции и практики. Ученоста во религијата, т.е. критичката анализа на текстовите и историјата на Западот започна со просветителството. Исламската ученост во религијата е цел милениум постара и има предност дури и над најнапредната ученост на денешницата, имено, тоа дека нејзиниот став не е скептичен. Скептикот може да поставува прашања во религијата, но тој не може да им одговори.

Исламската теорија е посебно јака во врска со јудаизмот и христијанството коишто ги третира не како “други религии”, туку како себеси. Неговото признавање на Богот на јудаизмот и на христијанството како свој Бог, на нивните пророци како свои пророци и неговото обврзување кон божествениот повик до Следбениците на Книгата да соработуваат и да живеат заедно под Бога, претставува прв и единствен вистински чекор кон религиозното единство на две светски религии, кој кога било е направен. Едно аврамско единство на јудаизмот, христијанството и исламот засновано врз религијата на Ханифи на Аврам, врз *дин ел-фитре*, е реална можност. Тоа всушност постоеше во муслиманскиот свет сè дотогаш кога западниот империјализам, колонијализам и ционизам почнаа да го поткопуваат. Сепак, нивниот напор беше залуден. Муслиманот ќе продолжи да верува и да работи за ова единство, убеден дека неговиот Бог Кого го познава тој е еден како што и вистината е една и моралниот закон е еден, не може, а да не посакува една религија, во којашто сите луѓе би влегувале слободно и обмислено, бидејќи таа е таа кога е резултат на лично убедување, а не на слепо обложување à la Паскал, туку вистинитост постигната пос критичко одмерување на сите опции, на сите докази. Во следењето на овој идеал, ништо не може да биде повредно за муслиманот од тоа да го субвенционира и да го поддржува, било во муслиманскиот или несмуслиманскиот свет, од компаративното (споредбеното) изучување на религијата.

На тој начин исламскиот став кон другите вери комбинира три суштествени особености: Прво, тој не е само толерантен, туку Светото на другата религија го смета за Свето, нивните пророци за Божји пророци и нивните објави како дојдени од Бога. Толерантноста подразбира дуализам и основна разлика помеѓу објектите на толерирање. Исламот ја укинува основната разлика, бидејќи тој го елиминира самиот дуализам. Тој се идентификува себеси со јудаизмот и христијанството и им наложува на своите следбеници најмалку толкава, ако не и поголема, религиозна почит и посветеност кон пратениците и објавите на јудаизмот и христијанството. Ниедна религија, освен исламот, не ги сочувала светилиштата на некоја друга во својата база и уште повеќе им овозможила да напредуваат во својата средина. И ниедна каква било толеранција никогаш не ја постигнала точката за спроведување на законите на другата религија на сопствена територија како исламот. Уште повеќе од тоа, ниедна религија никогаш немала образ, ниту пак ќе има образ, да ги учи сопствените следбеници, како и да ја поттикнува идејата дека е дел од нивната религија, па оттаму е и нивната религиозна должност да го спроведат почитувањето на законите на другите религии сè додека нивните следбеници живеат меѓу нив. И само во муслиманскиот свет и под исламска власт би било вистина да се каже дека ниту евреинот ниту

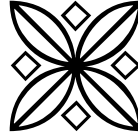
христијанинот не е слободен да се деевреизира или дехристијанизира себе–си како побуна против или како пркос кон неговиот личен религиозен авторитет.

Второ, исламскиот став кон другите религии, по доведувањето на сите вери под единствениот корен или *дин ел-фитре*, го задоволува единствениот услов за конструктивен дијалог и меѓуодноси. Според него, сите разлики меѓу религиите се домашни семејни кавги. Критиката, аргументите и противаргументите взаемно ги погодуваат сите членови врз основа на овој органски однос во којшто исламот ги поврзал еден со друг. Таквата критика попреку линиите на различните религии е донесена од составните членови загрижени за целосниот систем којшто ги вдомува, вклучува и обединува нив. Ако религиите не станат свесни и не ја нагласуваат оваа заедничка врска, тогаш тие можеби никогаш нема да бидат способни да се сретнат и да ги надминат нивните сегашни потешкотии. Освен оваа предност, исламскиот став ги снабдува религиите со основа неопходна за ефективно прочистување, креативно конструктивна реформа на нивните сопствени традиции. Имајќи го предвид *дин ел-фитре* или првите претпоставки за човечка религиозност, која било религиозна традиција треба да биде во можност да се соочи со најаквата критика без страв. Бидејќи нејзините крајни преокупации, имено Бог, целисходноста на постоењето, вистинската можност за спасение и конечното воспоставување на рамнотежата на среќата – сите овие се заштитени. Скептицизмот во епистемиологијата и метафизиката или цинизмот во етиката, теоријата на вредноста и религијата, не можат да се замолчат од религиозниот авторитаризам со *ex cathedra* проглас, или догматско тврдење. Само разумот и искуството можат да го направат тоа. Тоа е она што ни го нуди исламскиот став. Исламскиот рационализам навистина го постигна она што не успеа просветителството и нејзините следбеници на Запад, имено, да ја апсорбира критиката на скептиците, емпиристите и романтистите на деветнаесеттиот век и на тој начин да поттикне понатамошно креативно, критичко и рационално докажување на автентичноста на религиозните традиции. Таквата ученост не е пушта желба. Тоа е изворна надеж којашто извира од религиозното убедување којашто врз создаденото гледа со очите на најизбирливата и критичка наука и извикува: О Боже, Ти не си го создал сето ова напрасно, за забава!⁵⁷

Трето и последно, исламскиот став кон другите вери сочинува нов хуманизам, бидејќи тој е заснован врз нова вера во човекот. Човековата природа е тешко зоставена во денешниот свет. Со губењето на битката за востановување на човекот како грутка грев, *massa peccata*, христијанството практички се откажало од натпреварот по прашањето на природата на човекот. Скептицизмот, етноцентричниот партикуларизам и материјализмот го делат полето на теоријата за човекот. Додека материјализмот го дефинира човекот како нешто не повеќе од заби, раце и стомак, националистичкото лудило него го прогласува за евреин, или Германец, до исклучување на сите други луѓе. Во меѓувреме, скептицизмот стои настрана и му се потсмева на човекот и на неговите распнувачи. Затоа не е ни чудо што сите сериозни луѓе меѓу западњаците се скептици, бидејќи скептицизмот е најрационалниот од трите ставови коишто преовладуваат на Запад.

⁵⁷ Кур'ан, Али *Имран* 3:191; *ел-Му'минун* 23:115.

Исламскиот *дин ел-фитре* е единствената идеја способна да го извлече западниот човек надвор од неговата неволја и да го лансира на динамичкиот и креативен пат кон самоисполнувањето. Како што го стори тоа за Месопотамецот, *дин ел-фитре* може да го стори истото и за денешниот човек: тој му го дава светот за да го замеси повторно и повторно да го моделира во служба на Бога. Поради тоа, да му се служи на Бога, значи да се создава култура и цивилизација. Но, ова не е ништо друго освен да се постигне највисокото можно самоисполнување.



ГЛАВА ШЕСТА

ИСТОРИЈА НА РЕЛИГИИТЕ: НЕЈЗИНАТА ПРИРОДА И ВАЖНОСТА ЗА ХРИСТИЈАНСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ И МУСЛИМАНСКО-ХРИСТИЈАНСКИОТ ДИЈАЛОГ *

I. ПРИРОДАТА НА ИСТОРИЈАТА НА РЕЛИГИИТЕ

Историјата на религиите е академска активност составена од три дисциплини: Репортажа, или собирање на податоци; Изградба на значенските целини, или систематизација на податоците и Просудување или проценување на значенските целини.¹

1. РЕПОРТАЖАТА ИЛИ СОБИРАЊЕТО НА ПОДАТОЦИТЕ

Историјата на религиите познавала две влијанија коишто тежнееле да ја редуцираат нејзината јурисдикција со ограничување на податоците коишто го сочинуваат нејзиното градиво: првиот беше обидот да се рedefинира религиозниот корпус од податоци на рестриктивен и стеснет начин, а вториот беше изолациската политика утврдена кон јудаизмот, христијанството и исламот.

* Ова предавање е одржано во Богословскиот факултет при Универзитетот Чикаго, на 30 април, за време на престојот на авторот како гостин-истражувач во таа институција. Професорот Бернар Е. Мелан (Bernard Meland), професор по конструктивна теологија и проф. Чарлс (Charles) Х. Лонг, професор по историја на религиите, прочитаа критички одговори. Одговорот на првиот се појавува на крајот од овој дел. Одговорот на вториот, кој во поголема мера се состои до фусноти, се појавово во нив таму каде што е релевантно. Објавено во *Numen*, т. XII (1965), стр. 35–65, и продолжи во следниот број на *Numen*, стр. 81–95.

¹ Забелешка на професор Лонг: "Портретирањето на д-р ел-Фаруки на историјата на дисциплината на историјата на религиите претпоставува дека историјата на оваа дисциплина била изведена долж линии коишто биле доста рационални. Но, не е така. Историјата на религиите е чедо на просветителството. Ова е така за да се признае дека историјата на религиите своите почетоци ги имаше во периодот во којшто западниот свет бараше некакво рационално (како наспроти религиозното) разбирање на историјата на човековиот религиозен живот. Историјата на религиите за време на просветителството

А. Обидот да се ограничи јурисдикцијата на историјата на религите со давање стеснета дефиниција за религиозниот корпус од податоци разви теорији коишто се обидуваа да го изолираат религиозниот елемент и да го идентификуваат него во смисла на “религиозно”, “свето” и “светиња”. Проблемите со коишто се соочија овие теории во прв ред беше анализата на редукционистите на религиозниот феномен во нешто друго што е погодно за неговиот вид на истражување. Во врска со историјата на религиите, ова добро смислено движење го имаше ефектот на ограничување на опсегот на истражувањето. Ако религиозното е единствен, непростлив и препознатлив елемент во човечкиот живот, религиозната дисциплина, кога сè ќе се земе предвид, треба да стреми кон него. Другите елементи од коишто се претпоставува дека е сочинет човечкиот живот можат да бидат предмет на изучување на други дисциплини и тие од историјата на религиите можат да се учат само како *relata* коишто дејствуваат или врз коишто се делјествува од единствениот религиозен елемент. Меѓу историчарите на религијата на Запад, каде што чинот на верата се сметаше дека се состои во соочувањето на личноста и Бога во неговиот најличен момент, кога сè или пак скоро сè што не е свое “јас” е одделено од свесноста, откривањето на “религиозното” како единствен елемент наиде на одек и беше сметано за нормално.² Денес, за среќа, релевантноста на Бог (нека е Славен Он и Возвишен) во секој аспект и елемент на просторот и времето повторно е откриена од западниот христијански свет, а направена е и подготовка за отфрлањето на изолираното единствено религиозно свето или светиња. Наместо тоа, откриена е религиозноста на сè, религиозност којашто не се состои во тоа да е обична релација на нештото. Цел еден век христијанскиот теолог зборувал за целосниот чин на личноста како општествен, а не само за неговиот личен чин, како составен дел на религиозното, а во поскоро време на христијанскиот “стил на живеење” во обид да се сакрализира целиот живот. Исламот со векови ја поучувал религиозноста на сиот простор и време, на сиот живот.

Не само личниот чин на вера, ниту општествениот чин, ниту пак сиот простор и време и живот како *relata*, туку сиот живот и просторот и времето како

во најголем дел беше рационалистички и моралистички насочена. Пред ова време, разбирањето на религијата од религиозно гледиште нудеше уште помалку на ниво на научно разбирање, бидејќи додека средновековните теолози беа во можност да го гледаат исламот, на пример, како религија, а не како пример на поткастрување на разумот, и покрај тоа, тој беше деградиран до ниво на паганизмот, бидејќи не ги исполнуваше стандардите на едната вистинска објава. Рационалното толкување на историјата ја имаше вредноста од утврдување на критериум (мерило) поинаков од објавата како основа за религијата. Ова значеше дека до повисок степен, податоците на нехристијанските религии можеа да се земат предвид малку посериозно. Ова, заедно со универзалноста на просветителството и извештаите од колонизаторите и мисонерите, утврдија поширока, ако не понесоодветна основа за разбирањето на другите религии и култури, иако во неколку примери конечната објава на Бог во Исус Христа беше преобразена во конечна апотеоза на разумот во просветителската цивилизација на западниот свет.”

² Забелешка на професор Лонг: “Дефинирањето на религијата како ‘Светото’ или светиња беше обид да се заштити религиозниот живот на човештвото од редукција до димензиите на животот коишто се несоодветни како толкувачка шема за податоците коишто беа обелоденети. Развојот на методологиите во овој правец беше насочен не само против разбирањето на западната религија, туку подеднакво и на рационално и моралистичко разбирање на западната религија. Затоа, не е непознато дека меѓу водечките историчари на религијата може да се најдат лутерански архиепископ и германски теолог. Самото

такви ги сочинуваат податоците на историјата на религиите. Историјата на религиите го проучува секој човечки чин, бидејќи секој чин е составен дел на религиозниот комплекс (целина). Сепак, самата религија не е чин (чин на вера, или среќавање со Бога, или на учество), туку димензија на секој чин. Тоа не е “нешто”, туку перспектива со којашто е обдарено сè што постои. Таа е највисоката и најважната димензија, бидејќи само таа става знак на распознавање врз чинот како личен, како оној што стои во рамките на религиозно–културниот контекст во кој се случил, така и во целосниот контекст на просторот и времето.³ За него, чинот ги вклучува сите внатрешни утврдувања на личноста како и сите негови ефекти во простор–времето. А токму овој однос на целосниот чин со целосниот простор–време ја сочинува религиозната димензија. Тогаш сè е предмет на историјата на религиите. Култното и догматското предолго ја монополизирале без предизвик дефиницијата на религиозното, а додавањето на светописмовното, на теоријата за потеклото и судбината на човекот и космосот, на моралното и естетското и, конечно, на “светињата” или “светото” сигурно не е доволно. Секој човечки чин е религиозен во тоа што ја вклучува внатрешната личност, членот на општеството и сиот космос истовремено, како и сè постоечко, било таканаречено “свето” или таканаречено “профано”, е она “религиозното”. Ограничувањето на сферата на религиозното во, да речеме, единствен чин на човекот, на единствен аспект од неговиот живот или на светото како спротивставено на профаното, претставуваше осиромашување. Првите две гле-

учество во религиозниот живот стана чувствително за расположливоста на религиозната реалност за сите луѓе во сите времиња и места. Рудолф Ото (Rudolph Otto) (1869–1937) им советува на оние кои мислеа дека религиозното искуство е невозможно да ги остават настрана нивните книги, а Натан Содерблом (Nathan Söderblom) (1866–1931) изјави дека знае оти постои животот Бог, не поради тоа што беше христијанин, туку поради тоа што сите религии го сведочеа овој факт. Да бидеме сигурни, како што наложува д–р ел–Фаруки, работата на Ото и Содерблом го ограничуваше значењето на религијата, но само за да ја заштитат неа и тие секогаш беа свесни за односот на светото кон целосноста на човековиот живот. Сведочете, на пример, за Отовата систематизација којашто се обидувааше да ги смести сите значајни димензии на човечкиот живот како извираат од должноста на светото во религиозното искуство и дека нивната смисла за важност ја изведуваат од тоа.”

“Специфичноста на светото беше паралелна со специфичноста на историско–религиозниот објект, признавањето на индивидуалното, неискажливото и единственото во историјата. Оваа дерационализација, или во некои случаи нерационализација на историјата израсна од нивните методолошки пристапи и сочинуваше критика на рационализирачката тенденција на некои од владејачките филозофии на историјата – филозофии коишто извираа од Кант (1724–1804) и Хегел (1770–1831). Во трансформирањето на податоците на религијата, историски дефинирани, во рационални поими, рационалните поими тежнееја како критериуми од врховна вредност. Религиозната основа на проценувањето, т.е. објавата, беше во најдобар случај привремен чекор кон рационалното гледиште. Јас тврдам дека она што д–р ел–Фаруки го опишува како христијанизирање и погрешно разбирање на јудаизмот и исламот произлегува токму од оваа тенденција, а не од историчарите на религиите од главната линија. Исто така, треба да се забележи дека истата рационализирачка тенденција дејствуваше и во случајот на примитивните хиндуси и будисти.”

“Поимите на неискажливоста, нерационалноста и несведливоста на религиозното беа назначени да направат место или да го држат отворен критериумот на полноважноста, кој извира од самите историско–религиозни податоци. Односот или повторното претставување на полноважноста на религијата кон сиот живот стана перенијален проблем на дисциплината.”

³Смислата во којашто го прави тоа ќе стане појасна кога ќе дискутираме за систематизацијата и функциите на просудувањето на историјата на религиите, стр. 168, стр. 174.

дишта не се компатибилни со нашата модерна теорија на значењето, на вредноста или на условеноста, каде што посебното не е единствен елемент, туку точка во простор-времето во којашто меѓусебно се приближуваат тие и од којашто се одвојува бескраен број елементи во сите правци.⁴ Третото негира половина или повеќе од реалностите на религиозното искуство на човештвото.

Оваа реставрација на религиозното во неговиот универзален опсег и релевантност ги проширува хоризонтите на историјата на религиите. Во иднина, таа треба да вклучи секоја гранка од човечкото знаење и занимање. За нејзини цели човештвото сè уште може да се дели на христијани, будисти, хиндуси, муслимани и други, но целата историја, култура и цивилизација на христијаните, будистите, хиндусите, муслиманите итн. треба да биде нејзин предмет.

Б. Јурисдикцијата на историјата на религиите уште повеќе беше ограничена во друг правец. Додека, теоретски, таа требаше да биде историја на сите религии, таа всушност во реалноста се претвори од една страна во историја на “азијатските” и “примитивни” религии, а од друга на изумрените религии од антиката. Во најголем дел огромното мнозинство на литературата во библиотеката на историјата на религиите им беше посветена ним. Јудаизмот, христијанството и исламот секогаш некако успеваа да побегнат. Ова не го велеше како оправдување дека една група материјали е подобра, побогата или позначајна од другата. Примитивните и древни религии можат да ни понудат нам многу лекции.⁵ Но тие се далеку понеспознатливи отколку другата група поради пречките на јазикот, на временската оддалеченост, на широката разлика помеѓу нивните категории и нашите. Вистината која што не може да се негира тука е дека компаративистот досега нашол за право дека оддалеченоста на примитивните и древни религии многу повеќе ги отстранува сомневањата отколку експлозивниот карактер на живите светски религии. Оттаму, тој бил далеку поодважен да ги собира податоците за примитивните и древни религии, да ги систематизира, да ги генерализира и да суди за нив отколку за живите светски религии. Изгледа дека тој

⁴ Andrew Paul Ushenko, *The Field Theory of Meaning* (Ан Арбор: University of Michigan Press, 1958), стр. 111.

⁵ За случајот за којшто се говори земете го предвид професорот Мирчеа Елијаде (Mircea Eliade), чии дела (*Images et Symboles* (Париз: Gallimard, 1952); *Mythes, rêves et mystères* (Париз: Gallimard, 1957); *Patterns in Comparative Religion* (Лондон: Sheed & Ward, 1958); *Birth and Rebirth* (Њујорк: Harper & Row, 1958); *The Sacred and the Profane* (Њујорк: Harper & Row, 1959); *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* (Њујорк: Harper & Row, 1959) итн. го сочинуваат најлошиот обид на дисциплината да ги “*vergegenwärtigen*” архаичните религии. Во предговорот на неговото толкувачко дело *Cosmos and History* (“Космосот и историјата”), професорот Елијаде пишува: “Ние се согласуваме дека филозофската антропологија би имало нешто да научи – спрема вселената. Уште подобро: дека кардиналните проблеми на метафизиката би можеле да се обноват низ познавањето на архаичката онтологија”. Без разлика дали книгата го поткрепува ова или не, самото тврдење има тешко значење не само за дисциплината на историјата на религиите во чиешто име е направена, туку и за “филозофот и... култивираниот човек воопшто... за нашето знаење за човекот и за самата човекова историја”.

Уште еден неодамнешен случај за којшто се говори е вештиот аргумент на Чарлс Х. Лонг за тврдењето дека “како религиозна норма, тој (монотеизмот) секогаш бил таму – една постојана структура на самото религиозно искуство”. (“The West African High God”, *History of Religions*, т. III, бр. 2 (зима 1964), стр. 342).

се исплашил, било во стравопочитување или во паника, да ги користи податоците на живите религии.

i. СЛУЧАЈОТ НА ИСЛАМОТ

Исламот долго време беше ангажиран со Западот во жешка колонијална војна. Исламските држави го поднесоа главниот товар од поголемата европска експанзија во осумнаесеттиот и деветнаесеттиот век. Исламот беше премногу “жежок” да се занимава со ладното присуство на разумот и беше дозволено да стане предмет на проучување за мисионерите во извидувањето на полето на неверниците. Со развивањето на дисциплината, исламистиката, добар дел од оваа набљудувачка работа премина во секуларистички раце. Но, овие беа повеќе заинтересирани да ѝ помогнат на колонијалната служба дома, отколку да ја откријат и утврдат вистината. Со падот на ерата на колонијализмот, се појави една автономна дисциплина на исламистиката и, користејќи ги пионерските трудови на претходните генерации на исламисти и популаризираното владеење со исламските јазици, западното знаење за исламот се разви мошне бргу. Сите овие размислувања го обесхрабрија сериозниот изучувач на компаративната религија од проучувањето на исламот. Додека во пораните фази западниот компаративист беше мисионер и како таков дисквалификуван од проучувањето на исламската религија и култура, во подоцнежната фаза (имено, фазата на секуларната исламистичка дисциплина) тој беше целосно засенет од Голсихер (Goldziher) (1850–1921), Шахт (Schacht) (1877–1970), Гиб (Gibb) (1895–1971), Арбери (Arberry) (1905–69) и луѓе со слично реноме. Западниот историчар на религиите денес е толку малку опремен во исламистиката што таа дисциплина, кон којашто скоро и да не придонел нешто, изгледа дека нема потреба од него. Дури и денес, ниту еден пристоен историчар на религиите нема ништо за кажување што би го привлечно вниманието на учен човек на полето на исламистиката. Во коренот на овој недостаток стои фактот дека исламот никогаш не бил посматран како составен дел на предметот на историјата на религиите.

ii. СЛУЧАЈОТ НА ЈУДАИЗМОТ

Додека упорното сведоштво на јудаизмот против Христа покрена жестока омраза и антисемитизам, неговиот близок родителски однос кон христијанството е одговорен не само за најтоплата восхит, туку и за самоидентификувањето на христијанството со хебреите од антиката. Како резултат на ова, христијанскиот ум отсекогаш беше збунет во врска со феноменот на јудаизмот како целина. Тој побара појаснување во делењето на овој феномен на две половини, “пред Христа” и “по Христа”. Интелектуално, а оттаму и доктринарно, втората половина беше постојан извор на засрамување и готовото решение што се претстави беше тоа да се избрише, ако не од светот, тогаш од сопствениот ум. Претходната половина стана предмет на критиката на Стариот завет, но ова никогаш не се сметаше како гранка на компаративното изучување на религијата, со други зборови, тоа никогаш не беше третирано независно од категориите на христијанството. Дури и онаму, како во Зигмунд Мовинкеловиот (Sigmund Mowinkel), *The Psalm in Israel's Worship* (“Псалмите во израеловото обожување”) (пр. R.A.P. Thomas, Ок-

сфорд, Blackwell, 1962), каде што целата смисла на изучувањето е, наместо “*Gattungsgeschichte*”, откривањето на *Sitz-im-Leben* во којшто псалмите – “*fons et origo* на христијанската химнодија”⁶ – се разви и кристализира како единствен начин за разбирање на она што можеја да значат тие за хебрејското стоење во “*sodh*” на храмот, слушајќи ги или рецитирајќи ги нив, студијата е исполнета со христијански значења и категории коишто беа очигледно воведени за да ја покажат зрелоста на хебрејската свесност за прифаќање на инкарнацијата, нејзиното сигурно, иако збркано предосетување на христијанскиот религиозен систем, на “Оној што дојде”, што е насловот на едно друго дело на авторот (“*He that Cometh*”).⁷ Освен онаму каде што беше следена како семитска дисциплина, изучувањето на Стариот завет никогаш не беше автономна наука, туку до ден денешен остана ракотворба на христијанската теологија. Онаму каде што студиите на Стариот завет се развија како семитски дисциплини, тие постигнаа некаква автономија, но подеднакво се оддалечија од теологијата, историјата на религиите и, во секој случај, всушност од “Богословните аули” на универзитетите. Онаму каде што студирањето остана во рамките на “Богословните аули”, неговата највисока цел, неговата *raison d’être*, никогаш не стигна подалеку од потврдувањето на христијанистичката догма. Христијанистичката⁸ мисловна стратегија можеше штетно да си дозволи да го стави Стариот завет под светлината на компаративната дисциплина. Според ова гледиште, хебрејското Свето писмо е христијанско Свето писмо, хебрејската историја е христијанска историја, а хебрејската теологија христијанска теологија. Оттаму, критиката на Стариот завет беше ограничена на тоа да се покаже како хебрејското Свето писмо е Свето писмо кое, како што се вели, беше напишано “од вера до вера”, со други зборови, напишано од луѓе кои веруваа во божествената шема како што ја разбира христијанизмот, за луѓе кои еднакво веруваат во тоа. Всушност, една друга книга, т.е. еден цел комплекс на

⁶ Mowinckel, *оп.цит.*, предговор, стр. xxii.

⁷ Ние не треба погрешно да ги сметаме бранителите на *Religionsgeschichteschule* за историчари на религијата. Тие кои не беа секуларисти беа теолози на Стариот завет кои, верувајќи ѝ на догмата, откритијата на историјата на древниот Блиски Исток ги толкуваа и прилагодуваа во она што го нарекуваа тие *Heilsgeschichte*. Херман Гункел, можеби најпознатото име во таа школа, е верен теолог на Стариот завет којшто експлицитно тврди, во критиката на познатите предавања на Франц Делич (Franz Delitzsch) (1813–90), *Babel and Bible* (прев. С.Н.В. Johns, Њујорк: G.P. Putnam’s Sons, 1903), дека “во длабината на ова збиднување (историјата на Израел) околу на верата го гледа Бога, Кој му говори на душата, и Кој му се Открива на оној кој го бара Него со сето срце”. Би било крајно погрешно наведувањето тој да се нарече историчар на религиите или неговата методологија да се идентификува како “историја на религиите”. Навистина, Гункел е толку верен кон своите теолошки идеи што, во самата “критика”, (повеќе изгледа како проповед) – се дава во извинувања: “Каква религија е таа (религијата на Израел)? *Вистинско чудо Божје меѓу религиите на древниот ориент!* ... Тој кој на оваа религија гледа со вернички очи ќе признае заедно со нас: На овој народ Бог му се Открил! Тука Бог бил поблиску и појасно познат од каде било на друго место... до времето на Исус Христ, нашиот Господ! Оваа е религијата од којашто зависиме ние, од којашто засекогаш имаме да учиме, врз чијашто основа е изградена целата наша цивилизација; ние сме Израелци во религијата колку што сме Грци во уметноста... итн. итн.” (*Israel and Babylon: A Reply to Delitzsch*, Филадельфија: John Jos. McVey, 1994, стр. 48). Очигледно, треба да бидеме многу внимателни во ословувањето на луѓето со “историчари на религиите”, во случаи кога “историчар на Стариот завет” или “историчар на христијанството” би било далеку посоодветно.

⁸ “Христијанизмот” е движење кое, иако постаро од Никеја (325 н.е.), произлезе од тој концепт како православно христијанство, поддржувајќи специфична догма – Никејското верување – како ексклузивно конечно за верата на Исус.

христијанистички идеи, беше прилепена на хебрејското Свето писмо, а на критиката на Стариот завет ѝ беше одредена задачата да го зачува тестото влажно и лепливо. Според она што го знае овој автор, ниеден христијански теолог досега не се осмелил да ја нарече критиката на Стариот завет со единственото име коешто навистина го заслужува, имено, дел од историјата на религиите, и ниту еден историчар на религиите досега не се обидел да ги рехабилитира податоците од критиката на Стариот завет како составен дел на обновената историја на хебрејската и еврејската религија, наместо *Heilsgeschichte*, или историја на Отецовата манипулација со историјата како вовед во инкарнацијата.

iii. СЛУЧАЈОТ НА ХРИСТИЈАНСТВОТО

Најпосле, христијанството успеа да побегне од историјата на религиите бидејќи најголемиот број историчари и компаративисти го сметаа над сите религии, всушност како знаменосец и одлучувач за нив. Ограничувањето на религиозното на единствениот и личен чин на вера го потврди овој карактер на знаменосец за христијанството како единствениот кој го исполнува значењето кое се застапува.

Историјата на религиите е секако среќна што на располагање има толку голем износ на информации собрани во текот на еден век со голема трпеливост и труд. Големите истражувачи и составувачи на примитивните религии оставија впечатливо наследство. Ориенталистите, исламистите и изучувачите на азиските религии, критичарите на Стариот завет, семитистите кои од критиката на Стариот завет развија автономни семитски и древноблискоисточни дисциплини, како и историчарите на христијанската црква, сите овие придонесоа на историјата на религиите да ѝ го претстават нејзиниот иден предмет. Несомнено, овој предмет е најголомната маса на човечко знаење кога било собрано. Би можело да изгледа дека работата на историјата на религиите којашто ја нарековме репортажа е завршена, но вистината е дека е потребно уште многу. Секако, собрано е доволно знаење за да ѝ се овозможи на историјата на религиите да започне со втората фаза на систематизација. Но, идната систематизација на ова знаење бара постојана активност во собирањето податоци, колку посетничавача и посковесна, толку поисцрпна станува работата на систематизацијата. Една систематизација не може да ја побие и замени другата, ако не аранжира нови податоци за своја поддршка или да открие нови односи на старите податоци, кои првата систематизација ги пропуштила. Ова постојано бара совладување и владеење со јазикот или јазиците коишто се вклучени и целосна запознаеност со цела низа материјали. Работата којашто ја нарековме ние собирање податоци е навистина бескрајна.

2. ИЗГРАДБАТА НА ЗНАЧЕНСКИТЕ ЦЕЛИНИ ИЛИ СИСТЕМАТИЗАЦИЈА НА ПОДАТОЦИТЕ

Оваа огромна маса на податоци мора да се систематизира, т.е. да се распореди во три различни операции:

A. Прво, таа мора да се класифицира на начин којшто му одговара на орга-

низациските потреби на модерното испитување. Под секој наслов релевантните податоци треба да се анализираат и доведат во врска една со друга на начин што ќе ја открие веригата на идеите чиешто изразување се самите тие. Организирањето на материјалот мора да му овозможи на модерниот истражувач да го стави под јасно светло на свесноста, брзо и сигурно, целото поле на идеи и сите поединечни точки таму кои, во која било религија или аспект на религијата, сочинуваат одделна мрежа или систем на значења. Таа треба да биде тематска како и историска и треба да настојува да нуди на располагање сеопфатна слика на сите факти коишто се однесуваат на сите теми, периоди или групи во рамките на религиокултурата којашто се испитува. Од друга страна, овие комплекси од податоци треба да се анализираат и стават во донос меѓу себе на начин што ја открива суштината на религио-културата како целина.

Б. Второ, односот на секој корпус на податоци со целата комплексност на историјата на која ѝ припаѓа, треба да биде покажана и утврдена за мислата. Мора да се открие неговото потекло, како и нејзиниот растеж и развој, неговата кристализација и, каде што е тоа неопходно, со точност да се следи нејзиниот пад, погрешното разбирање и, конечно, отфрлањето. Развојот на идеи, институции, на оценувања и откритија, на човечкото однесување и дела треба да се проектираат наспроти заднината на историските факти, бидејќи тие не се развиле во апстрактна туку во дадена средина и сигурно се чувствувала потреба токму за таквиот развој. Корпусот од податоци за коишто се говори сигурно имал намера или да му служи или да се бори против тој развој. Подеднакво, секој од овие развои сигурно имал цела низа ефекти коишто треба да бидат доведени во рамките на видокругот за да се систематизираат, со што би се комплетирало разбирањето на дадените податоци, дадениот момент или дадениот систем.⁹

В. Трето, религиозните податоци вака класифицирани и систематизирани треба да се пречистат за нивните значења, а овие значења повторно треба да се разјаснат и систематизираат. Со други зборови, тие треба да се стават во однос како значења, а не како факти, како во првите два чекора на систематизацијата, со историската комплексност така што цивилизацијата како таква станува и структурирана целина на значења и целина со значење. Секој религиозен корпус од податоци, било да е тоа изразување една идеја, однесување или состојба на чувствата, личен или општествен чин, било да е негов предмет субјектот, општеството или космосот, било да е концептуална, неповрзана изјава на религиозна идеја или чин, или пак тоа да е самата религиозна идеја или чин, се однесува на нешто чијашто содржина е изразена, чие значење е насетувано или почувствувано, чија цел е реализирана или прекршена, или предмет на недејствување ако никакво

⁹ Ова многу добро го укажал Џозеф М. Китагава (Joseph M. Kitagawa) во воведниот есеј за "The History of Religions in America", во *The History of Religions: Essays in Methodology*, ур. Ј.М. Китагава и М. Елијаде (Чикаго: University of Chicago Press, 1959), во којшто вели: "... Мора да се проучи историскиот развој на религијата, во себе и во взаемно дејство со културата и општеството. Треба да се направи напор да се разбере емоционалниот состав на религиозната заедница и нејзината реакција или однос кон надворешниот свет... Треба да се додаде една религио-социолошка анализа, во нашата смисла на зборот, чии цели се да се анализира општествената заднина, да се опише структурата и да се утврдат социолошки релевантните импликации на религиозното движење и институциите" (стр. 26).

дејство не се случило освен недејствувањето. Ова нешто претставува вредност. Тоа е значењето за коешто религиозниот корпус на податоци е човечкиот одговор, ноетски, однесувачки или дејствуваачки. Бидејќи човечкиот одговор не може да стане разбирлив без неговото ставање во однос со комплексностите на историјата, тој не може да има значење без неговиот однос со вредноста. Првиот е планарен (рамен) однос, вториот е длабински однос. Ако планарноста на историските односи не се гледа наспроти заднината на вредностите и не се стави во релација со нив во длабински однос, религиозниот корпус на податоци може никогаш да не се сфати за она што е навистина тоа.¹⁰

Во распознавањето, анализата и востановувањето на овој длабински однос – односот на “категориски постоечкото” и “аксиолошки бивтственото” или вредноста – историјата на религиите се соочува со сериозни опасности и сериозни стапици. И вистина е дека голем број компаративни прикази на религиите не успеале во овој услов за изградување значаенски целини од дадените религиозни податоци. Но, овој неуспех претставува неуспех на напорот на самиот истражувач. Тоа не е аргумент против историјата на религиите или нејзината методологија, туку против истражувачот и неговата истрага. Против стапите на *езегезата*, читањето во религиозните податоци на нешто што не е таму, или за невоочување на никаква вредност од таму, или на вредност поинаква од онаа којашто ја воочува самиот следбеник, се наоѓа, во повеќето случаи, религиозната мудрост на самите следбеници. Ако обновата ги исполни условите на ученоста, а истовремено следбениците на дадената религија го сметаат за значаен и го прифаќаат како нешто што им кажува нешто за нивната вера, тогаш сигурно тоа го поминало сето она што разумно може да се бара од компаративистот. Ова суштински беше проникливоста на В.Ц. Смит.¹¹ Сигурно, примената на ова начело претставува извесен број сериозни практични потешкотии: согласувањето на кои следбеници на верата може да се земе како доказ и како може да се изрази таа согласност? Уште повеќе, би требало најмалку теоретски да биде можно следбениците на една религија да отишле толку далеку во толкувањето на нивната религија што ја промашиле неговата исконска суштина, која тие веќе не ја сметаат за значајна. Ова секако е еднакво на нивно прифаќање на нова религија, и покрај фактот дека новата може да се нарекува со името на старата, па така критериумот на Смит не може да се земе како тест за полноважност во строга смисла. Сепак, ако го земеме како

¹⁰ Да земеме еден пример од претстојната студија на христијанството од овој автор: “Падот” или “Изворниот грев” е корпус на христијанската религија. Како прво, треба да разбереме што значи тој дискурзивно, читајќи ги дефинициите и анализите на хебрејските и еврејските мислителци за гласниците на Стариот завет и на христијанските мислителци од Новиот завет до П. Тилч. По сфаќањето на доктриналниот развој на идејата, ние тогаш ја ставаме во однос со историскиот развој на христијанскиот свет, покажувајќи како, во секоја етапа, Падот се развил како одговор на некои општествени и доктринарни збиднувања. Така систематизирани во развојна маса на комплекс од идеи, чиј секој член е мрежа на блиску поврзани факти, овој комплексен религиозен корпус од податоци после се поврзува во длабина со вредностите коишто во секоја етапа на развојот, за којшто беше обмислен корпусот, му служи за реализирање. Последниот однос е обично појасен во општата литература на цивилизацијата отколку во стриктно доктринарните изјави.

¹¹ “Ниедна изјава за религијата не е веродостојна ако не може да се признае од верниците на таа религија” (W.C. Smith, “Comparative Religion: Whither - and Why?”, *The History of Religions: Essays in Methodology*, оп. цит., стр. 42).

педагошки принцип и го прашаеме историчарот на религиите да го провери својот труд, како што напредува, наспроти перспективата на следбениците на религијата којашто се истражува, би добиле една техника на проверка и урамнотежување за да го заштити трудот од отстапување.

Еден построг критериум за полноважноста отколку една просветлена и учена примена на Смитовиот педагошки принцип не може да биде разумно баран. Наивниот аргумент на следбеникот: “Или изучувај ја *мојата* религија, па затоа земи го предвид тоа што *јас* го мислам, што *јас* го познавам, што *јас* го насетувам и чувствувам, или изучувај ја на некој друг”, не може да се побие. И сè додека репортажата е репортажа за *него*, а изградбата на значенската целина е систематизација на значењата коишто ги сфаќа *тој* и ги поврзува на *негов* својствен начин, нема бегање од сознанието дека проценетиот и учен суд на следбеникот е конечен. Ако историчарот на религијата опстојува на своето незадоволство, во тој случај единствената отворена алтернатива за него е да започне ново истражување, нова репортажа и нова систематизација којашто треба да ја разликува од првото испитување како што би ги разликувал две различни религио–култури.

Затоа принципот што ја покрива работата за систематизацијата на категориите според коишто треба да продолжи работата на систематизирањето треба да биде вродена за религио–културата на којашто се однесува испитувањето, а не еднадвор наметната врз неа. Поделбите што ги сочинуваат разните религио–култури не смеат да бидат меѓуразменети, податоците за секоја од нив треба да се класифицираат, анализираат и систематизираат не под категории туѓи на таа религио–култура, туку под категории изведени од неа. Оние христијански испитувања на нехристијанските религии што ги систематизираат нивните материјали под такви категории како човековата неволја; под обред, закон или жртвување како искупување за спасението итн. и коишто говорат за чистотата како моралност, за судбината како спротивност на историјата, за избавувањето како крај и цел на религијата, го предаваат јасното водење од христијанските принципи што ги поткопуваат нив. Поради тоа, никогаш не може да се отстрани сомневањето дека даденото испитување е извршено со цел да се покаже недостатокот на нехристијанската религија во истите полиња во коишто се тврди дека христијанството е супериорно.¹² Токму тука историјата на религиите го покажува својот чисто научен карактер. Во рамките на една религија, задачата за организирање на податоците во една систематска целина, за поврзување на доктринарните, култски, институционални, морални и уметнички факти со историјата на цивилизацијата на којашто се однесува како целина, е чисто научна работа, и покрај фактот дека материјалите со коишто работи историчарот на религиите не се како оние на природниот или општествениот научник. Научниот карактер на едно истражување не е функција на материјалите, туку на она што ќе се стори со нив.¹³ Материјалите можат да бидат

¹² Види ја ревизијата на Фазлур Рахман и на овој автор на Кенет Крегсовите (Kenneth Cragg) *Call of the Minaret* и *Sandals at the Mosque*, во *Kairos*, 3–4 (1961), стр. 225–33.

¹³ Забелешка на професор Лонг: “Јас не можам да негирам дека дисциплината се состои од репортажа и собирање податоци, конструкција на значенските целини и просудување и проценување, но овие сфери на дисциплината не можат да се одделат толку педантно; секоја од нив ја претполага другата. Токму врз оваа основа, јас се противам на изјавата

хемиски факти или религиозни значења. А, истражувањето во кое било од нив е научно ако започнува од она што е историски дадено и се стреми кон откривањето на односите што го владеат постоењето и актуелноста на овие факти. Не е битно дека во едниот случај фактите се лабораториски материјали во опитни цевчиња, а во другиот идеи и факти забележани во книги во библиотека, или што ги живееле луѓе некоја заедница.¹³ Сигурно дека прашањата “што” во двата случаи е различно, но претпоставките на методологијата се исти. Исто како што економистот, социологот, психологот, антропологот го користат терминот “општествена наука” за нивното научно третирање на податоците, поинакви од оние коишто можат да одат во опитно цевче, ние ќе го измислиме терминот “хуманистичка наука” за да го опишеме третирањето од страна на историјата на религиите на материјалите поинакви од оние на природните и општествените науки. Признато е дека религиозните, како и моралните и естетските значења секогаш се истовремени во некое покрито општествено или лично однесување и дека, освен со издвојување, тие се навистина неразделни од нивните случаи.

3. ПРОСУДУВАЊЕТО ИЛИ ПРОЦЕНУВАЊЕТО НА ЗНАЧЕНСКИТЕ ЦЕЛИНИ

A. НЕОПХОДНОСТА ОД ПРОСУДУВАЊЕ

Колку и да се научни и веродостојни овие две операции, историјата на религиите којашто акумулирала онолку научни и веродостојни артикулации и систематизации колку што и постојат религии, е само една вреќа во којашто

на д-р ел-Фаруки дека: ‘Научниот карактер на едно испитување не е функција на материјалите, туку на она што се прави со нив.’ Би сакал повеќе да го нагласам фактот дека скалата го одредува феноменот. Тоа е методата што ни ги дава нам податоците и оваа метода претставува комплексен однос помеѓу објективноста и сродноста на податоците со толкувачот. Ова е она што стои зад *Methodenstreit* во Германија во минатиот век. Дали постојат вистински разлики помеѓу составувањето на податоците на хуманистичките науки и природните науки? Дали скалата навистина ги одредува податоците? Иако не сум задоволен со разделувањето што претставува решение на проблемот, сепак го увидувам проблемот. Но, повеќе би сакал проблемот да го искажам на поинаков начин. ‘Дали е возможно за нас да го разбереме човечкиот облик на сознание којшто нам ни ја претставува реалноста како тоталитет?’ Некои форми на процесната филозофија доста сериозно го земаат овој проблем, но во рамките на историјата на религиите анализата на примитивните и традиционални религии има намера да го опише човечкото спознание со овие зборови. Сепак, светињата или светото станува еден соодветен начин за справување со ова прашање.”

¹⁴ Токму ова размислување го заведе професорот Китагава да ѝ припише на историјата на религиите посредна позиција помеѓу описната (декриптивната) и нормативната (ол.цит., стр. 19). Тој јасно ја увиде описната природа на дисциплината кога ја студира историјата на религијата, или кога ги присвојува анализите на психологијата, антропологијата, социологијата, филологијата итн. и на светите писма, доктрините, култовите и општествените групирања. Но кога требаше да ја направи разликата помеѓу историјата на религиите и нормативните дисциплини, тој запиша: “Додека *Religionswissenschaft* треба да биде верен на описните принципи, сепак неговото испитување треба да биде насочено кон значењето (*sic*) или религиозниот феномен” (ибиd., стр. 21). Оваа загриженост за значењата според него е доволно за да ја отстрани историјата на религиите од редовите на описната наука. Очигледно, тој ја исклучува можноста за описен третман на нормативната содржина, како што сугерира вредносно-реалистичката филозофија веќе една генерација (спореди со традицијата на Макс Шелер (Max Scheler) (1874–1928), Николај Хартман (Nikolai Hartmann) (1882–1950) итн.).

само што се ставени една покрај друга религио–културните целини во вечно и ладно поредување. Затоа, првите два чекора на историјата на религиите ги оправдуваат специјализираните дисциплини на исламските, на христијанските, на хиндуските, на будистичките студии и така натаму, но не и историјата на религиите како автономна дисциплина. За ова неопходна е една трета гранка на студии, имено, просудувањето или проценувањето. Од значенските целини изградени од првите две гранки на историјата на религиите треба да се стигне до една значенска целина, која би му припаднала на човекот како таков. Како и втората, и третата операција исто така е систематизација, не толку на посебните податоци колку на значенските целини. Нејзината задача е онаа на поврзување на дадените значенски целини со универзалното, човечкото и божественото како такви. За ова е неопходна метарелигијата или принципите коишто му припаѓаат на таквиот ред генералии коишто би служеле како основи за споредување и проценување на значенските целини. Таквото поврзување вклучува просудување на индивидуалните значенски целини и проценување на нивните големи тврдења. Дека самото ова е многу големо тврдење, не се одрекува. Всушност, звучи доста вообразено да се сака да се просудува за религио–културите на човештвото, но поентата е во тоа што важноста на целата дисциплина на историјата на религиите ќе стои или ќе падне со утврдувањето или отфрлањето на оваа трета гранка.

1. Видовме дека двете први гранки можат да успеат во ставањето пред нас на внатрешно доследни целини на значења, чии составни делови се поврзани една со друга како и со нивните соодветни категорички егзистенти манифестирани во историјата, животот и културата на таа религија, како и со нивните соодветни аксиолошки основи. Ако првите две операции биле успешни, а религијата за којашто станува збор не е ниту школото *Адвайта* на Санкара ниту школото *Деута* на Рамануџа хиндуизмот каде сите мислења, перспективи и просудувања имаат апсолутно иста вредност за вистината, секоја значенска целина ќе содржи во себе тврдење коешто не е само вистина, туку коешто е самата вистина. Ова тврдење во извесна смисла е суштинско за религијата, бидејќи религиозното тврдење не е само едно меѓу мноштвото предлози, туку нужно единствена и исклучива. Во нејзината природа е да биде императив како додаток на тоа да биде само предлог и оттаму не може да произлезе никаква заповед ако не би значело да се тврди дека нејзината содржина е подобра или повистинита од алтернативната содржина на едно друго тврдење, или пак единствената вистинска и добра содржина *überhaupt*. Императивноста е секогаш склоност на нешто кон нешто друго и ова секогаш со себе повлекува дека она што е заповедано во еден случај е најдоброто нешто заповедно во тој случај. Онаму каде што алтернативните заповеди се со идентична вредност, за ниедно од нив не може да се каже дека, по себе, е заповедно. Религиозната исклучивост, кога не се тврди на ниво на случајностите туку на она на суштествените во една религија, може да се дели само на сметка на аксиолошкиот релативизам. На пример, за да го разберам христијанството, според неговите сопствени стандарди и христијанската мисла како автономно изразување на христијанското искуство, е добро и е во ред. Но, ако некогаш од ова разбирање го изоставам тврдењето дека христијанството е важечка религија за сите луѓе, дека христијанското верување не е само вистинско изразување на она што можеби го сторил Бог за некои народи, туку за она што го сто-

рил Тој или што некогаш ќе го стори за избавувањето на сите луѓе, на човекот како таков, сигурен сум дека ќе ја промашам суштината и сржта. Истото, секако, важи за сите религии, освен ако самата религија не е сакрализација на релативизмот, во којшто случај таа нема да приговара на нашето тврдење за исклучивост без да дојде во контрадикција со себеси. Она што го имаме во тој случај во вреќата на историчар на религиите не е ниска од значенски целини, просто, туку поредување една крај друга на неколку значенски целини од коишто сечие тврдење би било единственото автономно изразување на вистината. Овие целини не се разликуваат само во детали, ниту пак само се разликуваат во значајните прашања. Тие дијаметрално се спротивставени една со друга во повеќето принципи што ја сочинуваат рамката и структурата на нивната куќа од идеи. Како може тогаш историчарот на религиите, кој над сè е академик, да запре по презентирањето на овие целини? Како академик, историчарот на религиите над сè е преокупиран со вистината. Но да се презентираат значенските целини на религиите и да се помирува со нивното мноштво, не е ништо помалку од цинизам. Против овој цинизам нема друга алтернатива, освен во просудувањето и проценувањето на значенските целини на поднесувачот. Затоа историчарот на религиите треба да направи повеќе од чекорите 1 и 2.¹⁵

II. “Знаењето” во историјата на религиите не се состои само во сфаќањето на податоците. Во науката, еден податок е гносеолошки вреден по себе до таа мера до којашто природниот факт држан во свесноста по себе е крај на научното испитување. Во историјата на религиите еден податок има малку важност за историјата на религиите ако не е поврзан со чувството, склоноста, тежнењето или сфаќањето на вредноста чијшто е израз таа, потврдување или побивање, задоволство или негирање, одобрување или осудување, воздигнување или понижување и така натаму. Но, чувствата, склоностите, тежнењата се човечки, не само христијански или муслимански, а сфаќањето на вредноста е сфаќање на вистинската вредност во искуството. Затоа, не е доволно да се знае дека за одредена религија оние и оние се сметаат за факти. Движењето на еден факт од христијанство или мусли-

¹⁵ Забелешка на професор Лонг: “Оваа поента на д-р ел-Фаруки е добро укажана. Таа се занимава со меѓуодносот на значенските целини. Од изучувањето на религиите, сега прашуваме што е религијата. Ја исто така се согласувам со неговата критика на професорот В.Ц. – Смитовиот критериум за полноважно толкување. Сепак, морам да изразам сомневање за претпоставките што лежат во подножјето на самиот состав на значенските целини. За историчарот на религијата, таквите значенски целини постојат, но не само како географски или културно дефинирани единици. Историчарот на религиите не треба да го започне своето проучување со оставањето настрана извесен број религии и нивното земање со цел да се проучат една по друга. Наместо тоа, тој треба да започне со формите на религиозниот живот, а едно исцрпувачко проучување на овие форми веќе го води него надвор од просто географски и културно дефинираните единици. Самиот факт што претпоставува дека тој може да го разбере она што е друго, го води него кон широк опсег на религиозни податоци. За него значенските целини се веќе взаемно поврзани и оттука проблемот на нивниот однос е од поинаков вид. Јас сум еден од оние историчари на религиите кој не сака да слушне прашањето да биде поставено како однос на христијанството кон нехристијанските религии. За мене ова прашање е поставено попрецизно кога прашуваме за значењето на религиозните облици како полноважно разбирање на човечката природа и судбина. Какво било дискутирање по ова прашање нè води кон емпириски податоци, но тоа исто така нè вклучува во дискусија којашто не ни овозможува само да разговараме за ресурсите на нашите својствени традиции, туку исто така и за ресурсите на заедничката човечност – заедничка човечност, која можат да ја тврдат сите живи религисти.”

манство кон човечноста или универзалната реалност е нужно. Исто така, ниедна значенска целина не е целосна ако нејзините проникнувања, тврдења, *desiderata* и *dominata* не се поврзани со нивните човечки, па затоа и вистински корени, и оттука со вистинските вредности и безвредности коишто се обидуваат да ги остварат или елиминираат тие. Самото знаење го бара ова поврзување со човекот како таков, со егзистенцијалната и аксиолошката реалност. Но, за да се поврзат податоците и значенските целини на овој начин, сигурно треба да се просуди за нив. Взаемно–спротивставувачки, какви што се, да се поврзат податоците на религиите или нивните значенски целини со истата реалност, било човечка или вреднувачка, навистина значи да се претстави една некомплетна слика со којашто човечкото разбирање не може да стори ништо. Навистина, таквото нивно поврзување не може да се одржи во свесноста без присила. Но, податоците што не можат да се третираат, освен со присила, т.е. што не можат да се поврзат со универзалното и вистинското без да ги исфрлат или да бидат исфрлени од други податоци, не можат да бидат вистинити. Или исфрлените или исфрлувачките податоци се погрешни, или пак нивното место во значенските целини е погрешно одредено. Затоа, последицата е дека или изградбата на значенската целина била погрешна, или пак значенската целина како целина положила лажно право за вистината.

Б. ПОЖЕЛНОСТА НА ПРОСУДУВАЊЕТО

Бидејќи податоците коишто ги собира историчарот на религиите се универзално поврзани со значења или вредности, тие, во спротивност со мртвите факти на природната наука, се животни факти. Со цел да се сфатат како животни факти, потребна е една *époque* (епоха) во којашто, како што аргументираа феноменолозите, истражувачот би ги поставил своите сопствени претпоставки, религија и перспектива во класификатори додека го гледа дадениот религиозен податок. Ова е нужно, но не и доволно. Дека животниот факт е обдарен со исполнувачка и раздвижувачка сила, за епистемологијата имплицира дека да се сфати истиот, значи да се сфати неговата движечка сила во искуството. Оттука, спознавањето на животниот факт е одредување на животниот факт, а да се воочи едно религиозно значење, значи да се претрпи одредувањето од тоа значење. Поради тоа, историчарот на религиите треба да биде способен да се движи слободно од еден контекст во друг, овозможувајќи му на својот етос да биде одреден само од задржаните податоци. Само на овој начин тој ќе може да ги изгради историски дадените податоци со самодоследни значенски целини, што е и негова цел како историчар на религиите. Но, што значи оваа обиколка за него како човечко суштество, како трагач по мудроста? И последично, што значи за него да им ги презентира на другите луѓе овие заемноодбивни, одделно привлечни и одредувачки значенски целини?

Може да се полемизира дека историчарот на религиите не треба да стори ништо повеќе од претставувањето на овие значенски целини од највисокото можно ниво на издвоеност. Издвоеноста во царството на мечтите не е само впечатливо, туку и неопходно кога темата што се испитува и му се презентира на човекот му припаѓа на сферата на природата којашто ние ја нарекуваме “мртви факти”. Да се примени тоа во сферата на животните факти, каде да се спознае значи да се биде одреден во развлечена мисла,

како и во чувствувањето и дејствувањето, значи човекот да се изложи на нивната исполнувачка моќ и движечка привлечност. Сега, ако историчарот на религиите не преземе ништо повеќе од чекорите 1 и 2, тој го изложува човекот на галакси од значенски целини коишто него го влечат во различни правци. Нема сомнение дека секое човечко суштество треба да достигне своја лична одлука во врска со она што е конечно–значајно, дека историчарот на религиите е академик кој мора да остане апсолутно настрана од обидите да се влијае врз човековото одлучување. Но дали тој, презентирајќи му ги на човекот само значенските целини онака поредени една до друга, т.е. без да ги поврзе нив со нужно универзалното, нужно вистинското, човечкото, му ја предочил нему целата вистина? Во оваа наша ера, кога светската заедница станала свесна за универзалниот, човечки идентитет и постојано повикува на дисциплина којашто ќе ги промисли нејзините духовни проблеми како човечка светска заедница, дали историчарот на религиите од царството на мечтите, чија обука го опремила најдобро за таа работа, има право да се исплаши? Дали неговиот страв не фрла сомнеж врз целиот негов потфат? Сакајќи да ги сочува религиите на човекот замрзнати какви што се, научникот од царството на мечтите се одделува од светот на човекот и животот што констатино се создава и ресоздава и се изопачува во површност.

Овие три промислувања – од коишто првите две се теоретски што влијаат врз знаењето на религиите, а третата практична, што ја испитува мудроста за избегнување на просудувањето, нè водат да мислиме дека просудувањето е и нужно и пожелно. Поради тоа, за историјата на религиите нема бегање од развивањето на еден систем на начела на метарелигијата според којшто може да се случи просудувањето и проценувањето на значенските целини. Иако постоеле многу христијански теологии на историјата и религиите, за жал, сè уште не постои критичка метарелигија. Овој недостаток понатаму укажува на неподготвеноста на модерниот христијански свет да се соочи со светската заедница, која се создава многу брзо.

Опсегот на овој труд не е да елаборира еден систем на метарелигија. Но, навистина би било некомплетно ако, по напорите за утврдување на неговата нужност и пожелност, пропуштиме да дискутираме за нејзината можност.

В. МОЖНОСТА ЗА ПРОСУДУВАЊЕ

Можеби најобичниот жанр на метарелигијата е оној што гледа на разликите меѓу религиите небаре ѝ припаѓаат на површината, а на нивните општи согласувања небаре ѝ припаѓаат на суштината. Ова гледиште не мора секогаш да ја преземе површинската форма којашто обично ја презема на меѓурелигиските конвенции каде согласувањата на “најмалиот заеднички именител” се нагласуваат на сметка на сите разлики. Тој може да биде софистициран, како кога тврди дека подвлекувајќи ги сите разлики, постои реална подлога заедничка за сите, која лесно може да се открие со поблиска анализа. Но, и покрај тоа, таа е лажна бидејќи ја бара таа подлога на ниво на фигуризации и концептуализации на различните религии, каде такво единство не може да се најде, освен со селекција на испитуваните материјали или со нивно присилно толкување. Длабоките разлики што ги делат религиите на ниво на учењата тука исчезнуваат со цел да се отвори патот за генерализацијата. Кога се покажува дека препреките се непопустливи, тие се

подложуваат на толкување способно за носење на бараното значење. Таков е случајот со анализата на Фридрих Хилер (Friedrich Heiler) (1892–1967), кој оди нашироко да докаже дека сите религии поучуваат за истиот бог и истата етика и чии заклучоци не се дури точни ниту за теоријата за емпијска генерализација, а да не говориме за метарелигијата чиешто начела мора да се аподиктички сигурни. За него Јахве, Ахура Мазда, Аллах, Буда, Кали и – може да се претпостави, иако неговото набројување внимателно го изоставува него! – Исус, сите се “ликови” во кои една те иста “реалност постојано се персонифицира”.¹⁶ “Уште повеќе, “оваа реалност на божественото” се идентификува со “крајната љубов којашто себеси се открива на луѓето и во луѓето”;¹⁷ и “патот на човекот кон Бог е универзално пат на пожртвување”.¹⁸ Очигледно, ова е така за да се гледаат нехристијанските религии со безнадежните христијански очи, да се свитка историски даденото за да биде во согласност со предодредениот христијански поредок.

Наспроти фактот дека овој вид “ученост” може да служи за влевање меѓу обичните луѓе малку симпатија за “другите”, кои досега се гледале како “неверници”, “староседелци” итн. во своето дно сепак останува како неоправдана љубезност. Како методологија на историјата на религиите, таа е крајно безвредна.¹⁹

Една многу подлабока и филозофска теорија за историјата на религиите е накратко поставена во еден напис од професор Б.Е. Мелан (Meland).²⁰ И таа ги гледа религиите како фундаментално една, не на ниво на доктрината или фигурирацијата, туку на она на подлабоко простирачката подлога – што е вистина и се стреми да ги зафати, помири или просуди изјавите на различните религии на ниво на фигурирацијата, осврнувајќи се на онаа подлабока реалност којашто е заедничка за сите. Токму во овој вториот аспект, теоријата се насукува. Додека нефилозофските теории доживуваат неуспех поради тоа што тие не го бараат човештвото во подлабокото ниво каде е навистина тоа, туку на нивото на фигурирацијата каде сигурно не е, филозофската теорија на професор Мелан останува со кратки ракави бидејќи ја бара таа реалност на нивото коешто му припаѓа соодветно, но го идентификува на таков начин што секое знаење – па оттука и методолошка употреба, за неа е невозможна. Да видиме зошто е тоа така.

Професор Мелан ја анализира човековата природа како составена од три

¹⁶ “The History of Religions as Preparation for the Co-Operation of Religions”, *The History of Religions: Essays in Methodology*, оп.цит., стр. 142.

¹⁷ *Ибид.*, стр. 143.

¹⁸ *Ибид.*, стр. 143–4.

¹⁹ Други примери коишто искажуваат исти недостатоци се Albert Schweitzer, *Christianity and the Religions of the World* (Лондон: Allen & Unwin, 1923); Hendrik Kraemer, *Why Christianity of all Religions?* (Филаделфија: Westminster Press, 1962); Stephen Neill, *Christian Faith and Other Faiths: The Christian Dialogue with Other Religions* (Oxford University Press, 1961); A.C. Bouquet, *The Christian Faith and Non-Christian Religions* (Лондон: James Nisbet & Co., 1958); Jacques-Albert Cottat, *La Rencontre des Religions* (Париз: Aubier, Editions Montaigne, 1957); R.C. Zaehner, *The Convergent Spirit: Towards a Dialectics of Religion* (Лондон: Routledge & Kegan Paul, 1963) итн.

²⁰ “Theology and the Historian of Religion”, *The Journal of Religion*, т. XLI, бр. 4 (октомври 1961), стр. 263–76.

елементи: Прво, “примордијалната основа на индивидуалната личност како актуелизиран настан”, т.е. примордијална подлога на реалноста во којашто го има тој своето битие, неговата создаденост. Оваа длабока подлога е онтолошка и оттука ги надминува сите партикуларизми; “но во својата актуелност... таа е конкретна”. Тоа е “човечкиот живот во Бога”. Тоа е “универзално”; оттука “сето конкретизирање конечно се должи” на неа. Сите перспективи, просудувања, формулации на или во религијата “имаат удел во оваа конкретност” и, оттаму, се “релативни за неа” во “одлучувачка” смисла “дека во ова време и на ова место реалноста прозборела”. Тоа “ја дефинира основата на нашата човечност” и му дава на човекот способност да ја разбере човечноста на некој друг.²¹ Второ, “Индивидуализираното сопствено ‘јас’ на секоја личност и трето, “културната историја во којашто се одиграла драмата на заедничкото постоење”.²²

За разлика од првиот елемент којшто е универзален, вториот и третиот се специфични и партикуларни и му припаѓаат на нивото на историјата и културата. Вистина е дека ниту универзалното ниту партикуларното не се наоѓаат без другиот, но додека партикуларното е спремно и директно расположливо за знаењето, универзалното никогаш не може да се достигне, освен преку партикуларното. Оттука, партикуларното, кое е конкретизација на универзалното, е релативно кон тоа во онтичка смисла, бидејќи самото свое постоење му го должи на универзалното. Ова може да се дозволи. Што се однесува за расположливоста на универзалното за знаењето, професорот Мелан ја отфрла сета надеж за историчарот на религиите да може некогаш да го достигне тоа надвор од сопствената култура и конкретизација²³ врз основа на тоа дека “структурата на верата (т.е. партикуларното) е предлабоко органска за индивидуацијата на личноста во некоја култура... (или толку) многу од ова е под нивото на свесното сознание...”²⁴ (дека човековите) мисловни процеси не можат да му избегаат или да го надминат неговото условување, колку и да се дисциплинирани тие”.²⁵

Ова сведување на целото човечко знаење до релативност, до партикуларната културна структура на субјектот (кого професорот Мелан го нарекува “доверлива рамка”, изнајмувајќи го изразот на Мајкл Полањи (Michael Polanyi) (1891–1976), извира од забуната на релационалноста со релативноста. Гореспоменатиот онтички однос помеѓу примордијалната реалност и нејзината конкретна актуелизација во простор–времето, која е едностраначна зависност на партикуларното од универзалното, тука е протолкувано како епистемиолошко и е превртено за да се претвори во апсолутна зависност на универзалното од партикуларното. За ова искривување, сепак, не е дадена никаква причина, а нејзината чиста смисла е решителноста да се признае само партикуларното како дадено, затворајќи ја така портата за какво

²¹ Ибид., стр. 265.

²² Ибид., стр. 265–6.

²³ Ибид., стр. 272.

²⁴ Ибид., стр. 261.

²⁵ Ибид., стр. 275. Тука професорот Мелан самиот се согласува со Мајкл Полањи (*Personal Knowledge*, University of Chicago Press, 1958, стр. 266), кој го идентификува партикуларното за знаењето како “доверлива рамка” надвор од којашто “никаква интелигенција, колку и да биде критичка и оригинална, не може да оперира” (Meland, *оп. цит.*, стр. 271)

било веродостојно знаење за универзалното. Но знаењето за универзалното, за примордијалната реалност, мора да биде возможно за партикуларната култура или религија, “доверливата рамка” да не мора да биде конечна. Преминот од партикуларното кон универзалното, со други зборови, потрагата по метарелигијата со којашто партикуларното би можело соодветно да се разбере и да се проценува е можно бидејќи, да ги пародираме зборовите на Кант (1724–1804), иако целата историја на религиите започнува со историски дадените податоци на религиите, конкретното религиозно искуство на човекот во историјата, даденото на партикуларната религија, не е нужно сите да произлегле оттаму. И професорот Мелан е желен да ја зачува оваа можност, иако тој се спротивставува на каква било лесна догма за универзалното. Имајќи го на ум ова, тој ја сугерира методата на преговорање на смислата во личните меѓурелигиски соочувања, тврдејќи дека непробојната темнина на значењето којашто му ја претставува на испитувачот туѓата религија би можела да се растера преку соочување помеѓу него и приврзаникот на таа религија, под услов и двајцата да се свесни за нивните “доверливи рамки”, како и за фактот дека тие се, како живи конкретизации на примордијалната реалност, вкловени во таа една те иста реалност. При таквото соочување, смета професорот Мелан, не би била нивната партикуларистичка догматика којашто би го носела религиозното значење што се бара, туку изрекувањето од страна на личностите на таквите зборови.²⁶

Па, сепак, некој може да праша што мисли приврзаникот со потврдувањето или побивањето на она што го потврдува или побива тој, освен она што се потврдува или побива и што му припаѓа на нивото на доверливата рамка? Дека изјавата “Пит Смит, американски христијанин, потврдува дека сите луѓе се грешни”, значи повеќе од потврдата “сите луѓе се грешни”, е јасно. Но она што не е јасно, е смислата или важноста на додатокот. Повторно, дека додатокот има нова смисла и важност за социологот, за социјалниот психолог, за демографот, за историчарите на сите видови науки (политиката, економијата, христијанството, цивилизацијата итн.), кои го проучуваат американското општество, е јасно. Но во сите овие случаи, не постои импликација дека доверливата рамка ќе биде надмината, а да не зборуваме дека примордијалната реалност, или универзалното, ќе биде достигнато. За да му служи едно соочување на целта којашто ѝ ја припишал професорот Мелан, новиот додаток треба да има смисла и важност за историјата на религиите, со други зборови, на интересот што ги надминува партикуларните религии на приврзаниците, според коишто овие последниве можат да бидат просветлени, разбрани, проценувани и просудувани. Но која е таа смисла и важност што треба да биде поинаква од она за што се заинтересирани психологот, економистот, историчарот и другите општествени научници? Професорот Мелан не ни укажал на ништо такво. Како тогаш е можно пожелуваното “преговарање на смислата”? Како може она чијашто фигурирација е религиозната фигурирација или доверливата рамка критички да биде утврдена за знаење? Навистина, професорот Мелан веќе беше зацртал дека примордијалната реалност е крајно непозната. Во овој случај, каков однос може да се стави на чие било тврдење дека во потврдувањето и побивањето на она што го прави тој, тој ја доживува “примордијалната реалност”? Како може соочувачот да прави разлика помеѓу личноста која ко-

²⁶ Ибид., стр. 274–5.

муницира со партикуларната “примордијална реалност” и оној кој комуницира со партикуларизираната халуцинација? Дали која било доверлива рамка ја изразува, ја зема предвид и сочинува конкретизацијата на “примордијалната реалност” како и која било друга? Дали се луѓето апсолутно слободни да развијат каква било доверлива рамка каква што сакаат? Зар целата човечка мудрост воопшто не достигнала нешто конечно во врска со таа примордијална реалност освен нејзината *Dasein*? Ако овие прашања даваат само негативни резултати, тогаш преговараната смисла е невозможна, а соочувањето е бесполезно. Ако, од друга страна, производот е позитивен, тогаш сигурно метарелигијата е можна, а историчарот на религијата треба да ја прифати задачата на неговото елаборирање. При тоа, историчарот на религиите не треба да заземе став на скептицизам, бидејќи да се докажува Бог, а да не му се дозволи Нему да биде диференциран од халуцинацијата е бесполезно, како што е и муслиманот да го брани единството на Бога, а не и единството на вистината, или кое било разумно суштество да ја брани реалноста, а потоа да ја објави како многу или крајно непозната. Да се тврди заедно со професорите Полањи и Мелан дека сето она што можеме да го имаме е муслиманизирана или христијанизирана, германизирана и русифицирана верзија на вистината претставува скептицизам – негирање на самата вистина, вклучувајќи ја и онаа на скептичарската теза *à la* Епименидес.

Аксиомот од најниската точка на овој релативизам во религиозното знаење е начелото дека “корените на човекот се во регионот, или, попрецизно, во матрицата на конкретното искуство, без разлика колку би можел да успее тој во патувањето над овие психички бариери низ разните напори на споделеното искуство”.²⁷ Прво, ова не е очигледно. Напротив, имено, дека коренот на човекот е во универзалната човечка рационалност во којашто учествува тој по природа е доста сфатливо. Второ, ниту пак тоа може да биде создадено да биде во склад со мудроста на библиското “Ј” што го изразуваше универзалното братство на луѓето во нивното заедничко потекло од Адам и нивните културни особености им ги припиша на средината.²⁸ Трето, од една несреќна фиксација во западниот ум извира дека сè што е, во прв ред е или француско или германско или англиско или христијанско или еврејско, а само на второ место е човечко, универзално, реално. Оваа фиксација е толку хронична што западниот ум не само што не може да ја види реалноста освен како географски, национално, културно или секташки одредено, туку оди уште понатаму да смета дека Бог така го создал тоа. “Секој (конкретен повод на реалноста) во своите околности оди кон своето својствено откривање како еден настан на реалноста, сфаќајќи го креативниот чин божји со сопствениот степен на релевантност”.²⁹ Очигледно, тоа е крајот на патот. Тоа е релативизам којшто за себе бара божествено одобрување.

Па, сепак, ако можеме да ја исчистиме теоријата на професорот Мелан од оваа релативистичка примеса, сме оставиле изворно проникнување во проблемот и пробив кон неговото решавање. Сигурно, она што ги обединува луѓето со различни доверливи рамки е, како што вели професорот Ме-

²⁷ *Ибид.*, стр. 264.

²⁸ *Битие* 11:1–9.

²⁹ Meland, *оп. цит.*, стр. 265.

лан, нивниот статус како актуелизации на примордијалната реалност, нивната создатливост од еден те ист создател. Религиозно кажано, Создателот не само што го вградил во човекот Неговиот сопствен лик, т.е. способноста да ја надмине сопствената создатливост и да го признае Создателот кој е негов извор, туку презел и неколку мерки да вметне во човекот знаење за Него. Затоа човекот го познава Бога, примордијалната реалност, ако не природно, тогаш преку објавата. Од друга страна, т.е. метафизички кажано, нивото на битие на коешто стои човекот се разликува од нивото на нештата, билките и животните, не само преку тој инструмент на желбата за живот наречено разбирање, туку преку духот, кој му овозможува на човекот да го спознае и проценува неговиот статус во структурата со многу нивоа на Битието. Ова не е ништо друго освен достигнување на самата свесност од страна на Битието. Во човекот Битието си просудува себеси. Дека често пати погрешно се проценил, е доказ дека може да се просудува себеси и последично дека мора, може и всушност се познава себеси. Бидејќи несфатливо е дека Битието би овозможило појавување на суштество кое е судија на Битието без да го обдари со дарба да го познава објектот на просудување, кое е самото тоа, како и да најде битие на кое било ниво кое не е придружувано од развојот на таквите спознајни дарби како овозможување повисоко конкретизирање на Битието за да го исполни она што го разликува од пониските и оттука го сочинува неговиот *raison d'être*. Тоа е она што го собрав од длабокото проникнување на професорот Мелан, а тоа е навистина скапоцена жетва.

II. ЗНАЧЕЊЕТО НА ИСТОРИЈАТА НА РЕЛИГИИТЕ ЗА ХРИСТИЈАНСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ

Следено во нејзините три гранки, историјата на религиите е суверена кралица на хуманистичките науки. Бидејќи, во извесна смисла, сите дисциплини на хуманистичките науки, вклучително и компаративните, се нејзини војници од првата линија чии должности се собирањето податоци, нивната анализа, систематизација и реконструкција во значенски целини. Предметот на овие дисциплини се човековите идеи и дејствија на сите полиња на човечкиот труд, а сите овие, како што видовме, се составни делови на религио-културните целини коишто соодветно ги проучува историјата на религиите како целини, ги споредува и поврзува со човекот и божественото во нејзиниот обид да ја достигне вистината за двете. Кралицата се грижи за секоје бојно поле, па оттаму и за секој поединечен војник. Но, нејзината вистинска грижа е штапскиот вид работа, кој кажува како и каде оди бродот на човештвото. Затоа, историјата на религиите не е правец на студии, таа не е оддел на богословски факултет. Подобро речено, таа по себе е колеџ на либерални уметности, во којшто секој оддел е органски поврзан со центарот, чија работа е да направи смисла од бескрајната разновидност на религио-културното искуство и потоа да придонесе за обновата на човековото знаење за себе, за неговата рехабилитација во наизглед туѓиот космос, до неговото разбирање на вредноста. Затоа, до таа мера до којашто историјата на религиите претставува едно проценување или просудување на значенските целини со помош на една маса на критички метарелигиски начела, таа е кралица на хуманите науки.

Сепак, факт е дека на кој било универзитет или колеџ овие дисциплини дејствуваат по свое на автономен начин, без признавање на нивниот органски однос кон историјата на религиите. Ова не е непожелно. Прво, како што видовме погоре, мерка за проценување и просудување којашто е односна на податоците што се под непосредно испитување е неопходна за работата на собирање и систематизација, која е нивна должност. Второ, и во подлабока смисла, нивните напори при проценувањето се пожелни до таа мера до којашто интелектуалната љубопитност, или желбата да се знае, зависи од признавањето на единството на вистината, т.е. од разбирањето дека откривањето на вистината е откривање на реалноста којашто не е деллива во неодносни сегменти, туку сочинува единствена и интегрална целина. Таквото разбирање е секогаш услов за потфат во непознатите полиња на реалноста. Трето, нивните проценувања и просудувања се од непроценлива вредност за историчарот на религиите, иако би можеле да бидат едностранни или погрешни. Тие на историчарот на религиите му служат како проверка и вага секогаш кога има склоност да ги остави фактите настрана во корист на апстрактниот конструкционизам. Таквото проценување или просудување, какво што е можно да го направат специјалистите репортери и систематизери на податоците, барем ќе биде повистинито за фактите за коишто се говори, а ова е потреба којашто никогаш не може да ја пренагласи историјата на религиите и којашто ниеден историчар на религиите никогаш не може да го презадоволи. Четврто, самата историја на религиите треба да биде свесна за овие збиднувања и да биде подготвена да ги проценува откритијата достигнати од овие дисциплини. Навистина, задачата на проценување е нужна и во секој случај ќе биде извршена или од соодветната дисциплина или од некоја друга. А вистинското прашање е она за потребата и пожелноста на проценувањето на ниво на историјата на религиите, со други зборови, на највисокото, најсеопфатното и најкритичкото ниво од сите.

Ова е местото на историјата на религиите во универзитетот. Кое е нејзиното место во богословското училиште?

Претходно рековме дека конечната цел на историјата на религиите е ставањето под светлото на совесноста на напредокот или движењето на бродот на човештвото кон вистината, добрината и убавината. За таа цел, таа работи врз материјали како што ги наоѓа историски паднати во неколку религио-култури на човекот, прво анализирајќи ги и систематизирајќи ги во автономни значенски целини, а потоа проценувајќи го нивниот соодветен придонес за напредокот на бродот на човештвото кон тие идеали. Очигледно, христијанството е само една од религио-културите на човештвото. Нејзината историја, со сето она што го содржи, е историја на една од религио-културите на човекот и затоа не стои на исто ниво со општоста на историјата на религиите. А, ниту пак на каков било начин може да ја одреди работата на историјата на религиите. Христијанинот сигурно дека може да се надева дека на крајот од патот полагањето право на христијанството за отелотворување на вистината, добрината и убавината ќе биде потврдено; но тоа ќе мора да дозволи таа да стои во линија со другите религио-култури на човекот, во своеоволно покорување кон авторитетот на просудувањето, дека до таквата конечна потврда за неговото тврдење може да се стигне на критичен начин прифатлив за сите. Историјата на религиите којашто преовладува или на кој било начин е под влијание на христијанство-

то, историјата на религиите којашто подмолно или отворено се обидува да ја потврди христијанската доктрина, може да биде ракотворба на христијанската теологија, но воопшто не историја на религиите. Ова е така, без разлика на тоа дали материјалите што се проучуваат се оние на изумрена античка религија, на примитивна религија со грст изолирани приврзаници или на жива светска религија. Интелектуалната чесност тука е од суштинско значење и таа мора да се задоволи пред нашата верност кон нашите религиозни традиции – всушност, дури и на сметка на оваа верност ако таквото пожртвување е потребно. И ако историчарите на религиите не се согласат за предноста на вистината над христијанските, муслиманските, еврејските, хиндуските и будистичките тврдења за вистината, тогаш историјата на религиите е осудена. Правилата на академската игра, на работата за откривањето и доаѓањето до вистината, би биле прекршени и како и скептиците од влијанието од последно време, историчарите на религиите би барале само да влијаат, да преобратат или поткопаат, но никогаш да убедат некого за вистината. Затоа, улогата на историјата на религиите на богословски факултет не може да биде ни најмалку различна од нејзината улога на факултетот за исламски или хиндуски студии. Која е таа улога?

Материјалот кој се изучува во историјата на религијата е историјата на религијата, а во богословското училиште тоа е историјата на христијанството. Историјата на христијанството покрива многу долг временски период и многу народи и сето тоа е важно. Но, целта на изучувањето на историјата на религиите на историјата на христијанството е да се следи развојот на идеите, да се откријат тие за готово користење на разумот, генезата, растежот и падот на христијанските идеи наспроти заднината на општествените како и идеолошки реалности во чијашто средина заземало место идејното движење. Божествениот провидениски елемент не може да влезе во ова следење како фактор, како принцип на објаснување. Ова не е поради тоа што историјата на религиите е атеистичка наука што не верува во присуството на таквиот елемент. Напротив, откривањето на овој елемент и неговото утврдување за разумот е конечната цел на дисциплината како целина. Подобро кажано, тоа е поради тоа што божественото провидение никогаш не дејствува во апстрактното, туку секогаш претполага еден пленум (простор исполнет) со вистински детерминации. Токму работа на историјата на религиите е да го открие овој пленум, да ги анализира и изложи нејзините содржини и односи, да го признае провиденискиот елемент, тука значи *ipso facto* да се стави крај на истражувањето. И бидејќи христијанството не бил еден непроменлив и вечен пример, замрзнат за сите времиња и места, кој историчарот на религиите може да го изучи еднаш засекогаш, туку еден континуиран развој, со други зборови, историјата на христијанството на е развој на еден пример, туку самиот пример го претставува овој развој – историјата на религиите во историјата на христијанството треба да го најде најбогатото поле на идеен развој.

За да го илустрирам тоа што го мислам, да го погледнеме одблиску Стариот завет. Кога реформизмот ја отфрли религиозната власт на Црквата, таквата власт му ја додели на Светото писмо. Кога подоцна христијанскиот ум се побуни против сите власти, освен оној на разумот, и бараше просветление и се придржуваше до построгиот морализам и поширокиот општествен либерализам, Стариот завет се покажа како неприфатлив бидејќи одеше про-

тив овие идеали. А, со откривањето на “светот” од страна на западниот христијанин, старозаветниот партикуларизам, избор, ветување, остаток и прекумерно исцртаната политичка, општествена и идеолошка историја на хебреите ја изгубија нивната привлечност и станаа нешто туѓо, чие прифаќање зависеше од свеж *Vergegenwärtigung*, или едно правeње нешто значајно во сегашноста на неговите податоци. Тоа беше голем предизвик со кого христијанските учени луѓе се соочија со развивање на критичката наука на Стариот завет. Од овој критицизам се развија извесен број семитски дисциплини, кои дадоа голем придонес за човечкото знаење. Па, сепак, скоро и да не постои христијанска книга за Стариот завет којашто не се обидува со секакви видови на *Heilsgeschichte* и акробатски алегорички интерпретации за повторно утврдување на Стариот завет како Свето писмо *in toto*, иако не буквално, т.е. со помош на секакви видови *exegese* во него да се прочита потврда на одредбите на христијанската догма.

Вистина, Стариот завет како запис за историјата и идеологиите коишто ја опкружуваа родија или создадоа човечка околност простор–време, е неопходен. Но христијанските учени луѓе не го читаат Стариот завет на овој начин. За нив, сето тоа е една доследна куклена драма, водена од Бог со цел да може да резултира инкарнација, распетие и воскресение – накратко, забавувањето како што го познава црковната догма. Според знаењето на авторов, ниеден христијански учен човек и ниту еден историчар на религиите сè уште не ги применил техниките како и од догма ослободената перспектива на историјата на религиите на Стариот завет како *целина*. Како резултат на тоа, ниеден христијански мислител целосно не ја цени револуцијата во религио–културата којашто ја иницира Исус, бидејќи христијанската догма го врзува за поимот дека Црквата е еден нов Израел, нов во секој случај, но и покрај тоа Израел. Светоста на новиот Израел оттука е проширен на стариот и ова спречува каква било осуда на стариот Израел, оневозможувајќи на овој начин пробивот на Исус да се смета за револуција, бидејќи револуцијата секогаш е против нешто. Тоа нешто може да биде околноста за револуцијата, но никогаш не може да биде добро и пожелно, освен ако револуцијата е лоша и непожелна и никогаш божествено воспоставена, освен ако целата историја не е еднакво манипулирана од божествена рака, ниту пак револуцијата на Исус беше насочена само против една или две карактеристики на хебрејската религио–култура. Таа не повикуваше на ништо помалку од целосна радикална самотрансформација. Изучувањето на Стариот завет, кое е вистинско за историјата на религиите, треба да ја покаже генезата и развојот на она против коешто дојде револуцијата, како и генезата и развојот на струјата на идеи како чиј врв дојде револуцијата, како комплетирање и како кристализација.³⁰ Дека и двете струи се присутни во

³⁰ Со разликувањето на “световниот Исус” на историјата од “на небовоздигнатиот Христ” на догмата и “претпостоечкиот Логос” на доктрината, Ширли Џексон Кејси (Shirley Jackson Case) имаше предност пред проблемот (*Jesus: A New Biography*, Чикаго: The University of Chicago Press, 1927, стр. 2–5), која ја загуби во презентацијата на световниот Исус. Исфрлувајќи ги доказите на евангелијата како проекција во минатото на непријателствата и спротивставувањата што се однесуваа на Црквата од првиот и вториот век од н.е., Кејси задачата на Исус ја гледаше како она на “повикување на еврејскиот народ на живот којшто е во посовршен склад со волјата на нивниот бог” (*ибид.*, стр. 264), на “предавање... на пораката на предупредување замислена да ја зголеми правичноста во Израел” (*ибид.*, стр. 342). Оваа задача, предвидена и исполнета од Јовановиот “повик до народот на Палестина повторно да се посветат себеси на Бога во подготовката за Судниот ден” (*ибид.*,

последните делови на Стариот завет, тоа е точно. Меѓутоа просејувањето на двете струи никогаш не е сторено. Отапен од константната атрибуција на светото на целата историја на Израел, христијанскиот ум досега не бил способен да ги стави фактите на оваа историја под соодветна перспектива и оттаму да ги разликува двете струи. Националистичката партикуларистичка струја зачната од Давид, класицирана и замрзната од Езра и Нехемија и монотеистичката универзалистичка струја на нејудејските и други племиња – шехемитите во Палестина, арамејските кралства коишто се граничеа со Палестина на југ и исток и воопшто на семитските народи кои емигрираа од Арапскиот Полуостров – традиција класицирана од пратениците и доведена до врв на револуцијата од Исус. Потребна е историја на религии ослободена од догма да преземе уште повисок вид критика на Стариот завет, имено, да ги просее материјалите на Стариот завет во тоа што е хебрејско или јудејско – а коешто во ни една смисла не може да биде христијанско и тоа што е универзално, монотеистичко, етичко и христијанско.

Да земеме друг пример: Без сомневање, традицијата на идеи којашто стана православна доктрина на христијанството стара е најмалку колку и Св. Павле, а веројатно колку и апостолите. Подеднакво, не смее да има сомневање дека постоеле и други традиции на идеи што немаа среќа да бидат догма на православието, но коишто беа исто толку стари. Навистина, некои од овие традиции беа дури и претходни. Прво, тие беа суштински продолжувања на семитската традиција, додека пак православното христијанство нејзиното идејно здание го изгради во прв ред како хеленистичка култура. Второ, ако бранителите на Стариот завет имаат каква било поента, тоа е сигурно оваа: дека божествената објава на Исус дојде во рамките на околноста простор–време на хебреите, т.е. во рамките на семитскиот идеолошки контекст на Стариот завет, а не во онаа на хомерскиот Хелас, или на хеленизираниот Блиски Исток и Римската Империја. Затоа, вистината не мо-

стр. 242), “прво го привлече вниманието на Исус” при неговото крштевање и беше прифатено од него случајно заради “повишување на емоциите (опслужувајќи го неговото искуство со крштевањето), што го поттикна него да ги преземе одговорностите на една нова животна работа” (*ибид.*, стр. 257). Навистина, Исус дури воопшто не си беше замислил некоја глобална мисија, бидејќи “Обемот на неговите активности се прошири (само) кога Исус ги посети границите на Тир и Сидон”, кои обезбедија сцена за приказната за неговото великодушно однесување кон сиропеникиската жена” (*ибид.*, стр. 269). Оттаму задачата на Исус е разредена во една обична реформа. Тоа не беше револуција против моралната декадентност, племенството и бесмислениот легализам на јудаизмот докажан како во евангелијата, така и во Талмудот, бидејќи, според Кејси, немаше потреба за еден – “Исус... (кој имаше) многу заедничко со нив (книжниците и фарисеите)... во неговите симпатии и цели...” (*ибид.*, стр. 304–5) и “фундаментално, разликата помеѓу Исус и современите религиозни лидери на јудаизмот... (беше) она на лично и општествено искуство... (само) запоставување на законските ситници (подробности)... (и она што тој беше плебеј или) “Амме ха–арец” ненавикнување на сè повнимателните барања на писарскиот систем” (*ибид.*, стр. 315). Онаму каде што евангелскиот доказ за спротивното не е поради личниот карактер на Исус и неговата необученост во Законот, Кејси тоа го смета за “случајни примери на конфликт поради личен гнев” (*ибид.*, стр. 316). Очигледно, сето ова теоретизирање е поради Кејсиевата преданост кон тој аспект на христијанската догма којашто ја тврди светоста на еврејскиот народ, како и на други религиозни принципи и практики како што се дадени и запишани во Стариот завет – светост којашто ги исклучува сите значајни изворни промени, дури и ако самиот Бог е нивни автор, а Исус инструмент на промената. Кејсиевиот “Животот на Исус” е “нова биографија” зашто на “небескиовоздигнатиот Исус и претпоставениот Логос” тоа им фали. Но тоа не е историско, па оттука и не е строго земено дело на историјата на религиите.

же да се побива дека семитскиот карактер на ебионитското христијанство, на аријанската, марсионитската и павлисијанската традиција, на пример, стои далеку од сомневање како претходник на хеленската традиција која што стана православна доктрина. Оттука, вторава мора да била “промена” или “преобразба” на првата. Православието ги обоило сите христијански истории и најучените трактати сè уште гледаат врз историјата на христијанството од гледиштето на православната догма. Додека ние на православните историчари им ја признаваме слободата за обнова на нивната православна традиција според категориите на таа традиција, тоа што е потребно е историја на христијанството којашто ќе ги претстави разните христијански традиции како автономни значенски целини и потоа да ги поврзе нив со православната традиција на начин што ќе ги открие и објасни разликите. Само таквата историја би била вистински корисна во врска со формативниот период на христијанството – првите седум века. Само таа би била значајна да ја каже целата приказна за овој развој наспроти историската заднина на општествените и идеолошки реалности на Блискиот Исток и Римската Империја. Православното проценување на овие традиции е вредно за светлото што го испушта врз себе, а не врз традициите што ги осудува. Неспекно е, па сепак предизвикувачко, дека ниеден учен човек досега не ги користел изворните материјали на историјата на христијанската идеја во првите седум века, со цел да се расветли генезата и развојот на овие разновидни христијански традиции, поврзувајќи ги со семитската свесност, хеленската свесност или мешаната семитско-хеленска свесност на Блискиот Исток (којашто сите христијански историчари погрешно ја викаат “источно христијанство” и слично). Тоа останува задача на историчарот на религиите на полето на христијанската историја. Бидејќи тој е оној од кого, очекувајќи со право да ја чита православната традиција според категориите обезбедени само од таа традиција, поеднакво со право се очекува да ја прочита историјата на другите христијански традиции според нивните сопствени категории и тогаш на сите нив да им суди според принципите на метарелигијата.

III. ЗНАЧЕЊЕТО НА ИСТОРИЈАТА НА РЕЛИГИИТЕ ЗА ХРИСТИЈАНСКО-МУСЛИМАНСКИОТ ДИЈАЛОГ

Овие две илустрации не беа избрани случајно. Заедно, тие сочинуваат не само заедничка основа помеѓу трите светски религии на јудаизмот, христијанството и исламот, туку подеднакво и најзначајните полиња на расправата меѓу нив. А од трите религии, христијанството и исламот тука се можеби најмногу вклучени. Работата што го чека историчарот на религиите на овие две полиња решително ќе придонесе кон конструктивниот дијалог меѓу овие религии како додаток на повторното утврдување на мошне значајниот сегмент на религиозната историја на поголемиот дел од човештвото.

Стариот завет не е само хебрејско Свето писмо (или божествен закон објавен на Мојсије и националистичка историја на еден исклучително партикуларистички народ), ниту пак само христијанско Свето писмо (или, според доминантната школа *Heilsgeschichte*, вдохновен запис на божјите чиновници на спасување во историјата коишто кулминираат во инкарнацијата). Тој е исто така и исламско Свето писмо, до таа мера што е делумен запис на истори-

јата на пратението, па оттаму и божествена објава.³¹ Несомнено, секоја од овие религии може да укаже на нешто во Стариот завет за поткрепување на своето тврдење. Но целата вистина не може да биде на ничија страна. Уште повеќе, ниедна религија, по дефиниција, не е опремена да ги надмине сопствените категории за да утврди историска вистина на целината која, како религија, таа ја толкува на свој начин со намера да ѝ одговара на сопствената цел. Само историчарот на религиите дораснат на задачата е оној кој ќе ги поврзе идеите на Стариот завет со историјата на хебреите, онака како што древната историја била во можност да ја реконструира, држејќи ги во *époque* (епоха) и христијанското и исламското разбирање на хебрејското Свето писмо. Но ние не смееме да направиме целосно издвојување на хебрејското разбирање бидејќи Стариот завет, сепак, е хебрејско Свето писмо напишано на хебрејски од хебреи и за хебреите. Сепак, стриктно кажано, не се сите содржини хебрејски материјали. Идеолошките призвучи на Светото писмо, имено, оние поставени во *Битие* и *Исход*, се хебрејски верзии на семитските теми коишто им припаѓаат на сите семити. Исламот е семитска религија чишто формативни години беа поминати во Арабија, лулката на сè што е семитско. Природно е исламската верзија на овие теми да биде уште една верзија на идеи што се многу постари од тоа “Ј”. Затоа, исламското тврдење не смее да се избрише настрана како надворешно за темата за којашто се говори. Бидејќи како што христијанството е “еден нов Израел”, исламот е “еден друг Израел”, легитимно давајќи верзија со семитските потекла што се исто, ако не и повеќе, негови како и оние на хебреите.

Второ, испитувањето од страна на историјата на религиите на формативните векови на христијанството еднакво го вклучува и исламот. Исламот не е тука странец. Исламот е христијанство до таа мера што претставува момент во развојната семитска свесност чишто други моменти биле хебрејската, јудеистичката и христијанската религија. Ова е причината поради којашто исламот не ги отфрли ниту хебрејските пророци ниту Исус, туку, признавајќи го божествениот статус на нивните мисии, реагираше на хебрејските и христијански тврдења во врска со нив. Иако Пратеникот Мухаммед (Божјиот мир и благослов нека се над него) и неговите први муслимански следбеници лично не беа ниту евреји ниту христијани, сепак нивните идеи во секој поглед беа внатрешни и за еврејските и за христијанските традиции, потврдувајќи, порекувајќи и во некои случаи надминувајќи го она до што држеа евреите и христијаните дека е вера на Адам (Адем), на Абрахам/Аврам (Ибрахим), на Ное (Нух), на Јаков (Јакуб), на Мојсије (Муса) и на Исус (Иса). Затоа “христијанството” каков што е исламот е алтернатива за православно-христијанство, но е до таа мера христијанство колку што е и православно-христијанство. Ниту пак христијанството на исламот не е алтернатива поставена *in abstracto*, како неповрзана противречност или варијација, туку *in concreto*, историска алтернатива. И исламот не се појави освен “во пространоста на времето”, но оваа пространост се состоеше во обидот од православно-христијанството да ги збрише христијанските алтернативи за себе. Во првиот век на исламот, огромното мнозинство на неговите приврзаници беа христијани кои не се согласуваа со православно-христијанството

³¹ I.R. al-Faruqi, “A Comparison of the Islamic and Christian Approaches to Hebrew Scripture”, *The Journal of Bible and Religion*, т. XXXI, бр. 4 (октомври 1963), стр. 283–93. (Види глава IV од оваа книга).

во врска со тоа што е, а што не е објава и религија на Исус Христ. Исламот сигурно претставува една христијанска револуција со онолку поврзаност со Исуса колку што може да тврди и православно христијанство. Ние не треба да бидеме заведени од фактот што исламската револуција во рамките на христијанството стигна подалеку од она што изворно го беше одредил да го достигне. Факт е дека исламот не беше понов од што религијата на Исус беше во поглед на религијата на евреите. Продолжувањето на Исусовата пратеничка мисла со продуховувачката и восприемачка мисла на Јеремија и побожноста на Амос и Михеј е признаена и потврдена од исламот. Исусовата етика на намера, во исламот, е *sine qua non* на моралноста. Исусовите поими за единственоста на Отецот, на Неговото татковство за сите луѓе и за неговата љубов кон ближниот, накратко, неговиот етички универзализам, не само што е почитуван од исламот, туку и повторно откриен како суштина на таа семитска свесност што избра да емигрира од Ур, како и од Египет.³² Од друга страна, спротивставувањето на Исус на јудаистичкиот партикуларизам е универзализирано во исламот како спротивставување на универзалното братство според моралниот закон кон сите партикуларизми, освен арапскиот Кур'ан, кој е израз на ова спротивставување. Затоа, не може да постои сомнеж дека семитското христијанство себеси се беше развило во ислам и дека расправијата на овој последниот со православно христијанство е само заостанат поглед во истата струја од точка подолу во нејзиниот тек – накратко, домашно надоместување во рамките на една те иста сопствена семитска свесност.

Наспроти оваа домашна природа на расправијата помеѓу исламот и христијанството, ниту христијанството ниту исламот не се навистина способни да поминат низ своите категории во испитувањето на историските факти вклучени. Само едно целосно одлагање/остранување на категориите на двете, за што е способна историјата на религиите, може да ветува. Историската вистина вклучена мора да биде откриена и утврдена. Ако, кога ќе биде готово тоа, или христијанството или исламот продолжат да се држат до своите стари верзии и гледишта, тогаш тоа би било догматски, а не критички. А ние може да се надеваме дека под влијание на таквото повторно утврдување на формативната историја на семитската свесност во нејзините јудаистички, христијански и исламски моменти би се прострел патот за некои ослободени духови од догма, верни на таа свесност, да подготват поширок сегмент на човештвото за одговарање на предизвикот на светската заедница. Исто така, таквото повторно утврдување на историјата на семитската свесност овозможува нова обнова на христијанската религиозна мисла, која не пати од зависност од епистемиологијата. Од деновите на Алберт Велики (1200–80 г.), правени се обиди за обнова врз основа на филозофијата којашто е моментално во мода. Поради тоа, секоја систематска теологија, или обнова, падна со паѓањето на епистемиолошката теорија врз којашто се базираше. Поради тоа, сегашните систематски теологии исто така ќе паднат штом ќе се појави нова епистемиологија што ќе воспостави репутација за себе. Она што е потребно е обнова “над филозофиите”, која својата работа ја врши во рамките на православно доктрина без надворешна помош, со повторно испитување на нејзиниот формативен период. Оваа доктрина, како што смета и самото православие, во голема мера е

³² За подетална анализа на околностите за овие две миграции, види во делото на овој автор *On Arabism: vol. I, Urubah and Religion* (Амстердам: Djambatan, 1962), стр. 18–28.

дело на луѓе, на христијани, на одлучувањата на мнозинството или поинаку на синодите и концилите, чиј “вдахновен” статус треба уште еднаш да се истражи. Обнова којашто нема повторно да ги отвори прашањата решени во предникејските синоди, во Никеја (325 г.), во Константинопол (Цариград) (381 г.), во Ефес (431 г.) и во Халкедон (451 г.) нема да им одговори на барањата поставени од муслиманските преобратеници од христијанството и кои веќе започнуваат да се слушаат и од поновите христијански преобратеници во Азија и Африка. Не треба да зачудува тоа што гласовите како оној на пречесниот У. Ба Хмјин направија да бидат чуени на последното Собрание на Светскиот совет на црквите во Њу Делхи, повикувајќи на обнова на христијанската доктрина, радикална колку што беше и хеленистичката трансвалуација на семитското палестинско христијанство.³³ Она што зачудува е фактот што Светскиот совет никогаш не му одговори на овој импресивен предизвик.³⁴ Сепак, поголема потешкотија не е отежнувачкото догматско одделување на афроазиското христијанство од западното христијанство, туку зголемената нетрпеливост со или летаргијата кон оваа западна доктрина од страна на лаичките западни христијани. Душата на модерниот христијанин не се трогнува од доктринарните тврдења за *Heiligsge-schichte*, за падот на човекот, за концептот на тројството на божеството, на делигираното патење, на онтичкото избавување, на избраниот и исклучувачки статус на Црквата. Она што е потребно е вистинско ново раѓање. А тоа е повторно раѓање коешто мора да започне со решително “не!” на тврдењето на Иринеј (130–200 г.) дека “... Оние кои сакаат да ја разоткријат вистината... (мора тоа да го направат во) традицијата и верувањето на

³³ “Кога христијанските сведоци се оддалечија од светот на еврејската мисла и разбирање во поширокиот свет на грчкиот јазик, мисла и живот, тоа беше една од најдлабоките промени и кризи на Црквата. Биле преземени грчката мисла, формите, јазикот и обличјето на сфаќање и оттогаш станале дел од самиот живот на Црквата. Тие станаа таков дел од христијанската теологија, што е многу лесно да се види зошто некои азијатски народи мислат дека христијанското евангелие е интимно поврзано со западниот човек. Но, сега Евангелието пушти корења и во Азија. Прашањето пред нас е: Дали е возможно да се направи радикален пробив од чисто западните начини на мислење, да се направи во Азија тоа што христијаните од првиот век го направија во грчкиот свет? Дали е возможно да се искористат структурите, начините на мислење и живот коишто се азиски како што се користени грчките изрази? Ова не е просто прашање. Често се прашува, дали ова не беше расипување на христијанската порака како што беше претставена во нејзините хебрејски форми. Но нешто од таквото користење беше и возможно и неопходно Црквата да ја извршува својата мисионерска задача. Таквиот напор и денес изгледа возможен и неопходен. И многу лесно може да се покаже дека тоа е најголемиот предизвик со којшто се соочила Црквата од времето на преминот од еврејското тло на грчко тло. Ако теологијата сака да биде екуменска, таа мора да биде способна да ги искористи и соочи системите и начините на мислење и живот поинакви од оние познати како западни. Ниедна теологија нема да заслужи да биде наречена екуменска во идните денови, а којашто ги игнорира азиските структури. Таа може да го користи зборот екуменска, но всушност ќе биде само парохиска и западна” (Assembly Documents, бр. 1, 19 ноември, 1961. Њу Делхи). Вреди да се забележи дека овој христијански азиски лидер го гледа римско-хеленистичкото толкување за палестинското христијанство како “длабока промена” како и “расипување на (изворната) христијанска порака”.

³⁴ Од она што можеше да го собере овој автор, било од трудовите на Третото собрание на Светскиот совет на црквите (World Council of Churches), одржан во Делхи и од неговите интервјуа со извесен број делегати на Собранието, пораката на пречесниот Хмјин помина како “вода низ грбот на патката”. А во извештајот на Отсекот за Источна Азија на Теолошката комисија на Четвртата светска конференција за верата и редот (Fourth World Conference on Faith and Order) (Монтреал, 1963), значајното прашање на преч. Хмјин ниту

најголемата, најдревната црква, црквата позната на сите луѓе, која беше основана во Рим од двата највозвишени апостоли Петар и Павле. Бидејќи со оваа црква, поради нејзината положба на водство и власт, мора да се согласи секоја црква, то ест верниците насекаде...³⁵ Она што му треба на христијанскиот учесник во семитската струја на свесност е да ја надгледне нехристијанската фиксација на Иринеј кој тврди: “Сега не постои потреба да ја бараме меѓу другите вистината којашто лесно можеме да ја обезбедиме од црквата (на Рим). Бидејќи апостолите вложиле сè што постои од вистината во неа, како со богата банка, која не задржува ништо... Сите преостанати се кратци... Останатите... треба да ги гледаме со сомнеж, било како еретици и злоумни, или како расколници, надуени и самозадоволни, или пак како дволичници, кои дејствуваат заради добивка или јалова слава”.³⁶ Поради ова, историјата на религиите одново мора да го учи христијанинот, против мудроста на Тертулијан,³⁷ дека апостолското наследување – дури и ако нејзината историчност е прифатена како факт, не може да биде аргумент, освен ако она што се наследува е биолошко или нешто што може да се даде или одземе без да претрпи промена; дека поради тоа што “наследството” е идејно и во отсуство на Исус–Кур’ан дословно замрзнат со категориите според коишто може да се разбере, како што морал да биде од неговиот гласоговорник, одлуките на Црквата од Рим се еднакви со прогласите на тимот Присила–Миксимила, а оние на Иринеј еднакви со оние на Серинтиј (100).

беше дискутирано, ниту пак за неа беше дадена изјава во наодите. Всушност, целото поле на “Христијанската мисла и теологија” беше само наброено како една од “сферите коишто бараат поголем напор кон индигенизација”, како и ставена под изразен услов дека таквата индигенизација да не вклучи “слабење на католичката вистина”. Една изјава за оваа “католичка вистина” (очигледно напишана од секретарот на Отсекот за Источна Азија, преч. Ј.Р. Флеминг, западен христијанин за неговите источноазиски колеги), беше вклучена во наодите од средбата во 1963 г. во Монреал, во која читаме: “Христијанското обожување е радосен одговор на народот на Бога за милостивата спасителна активност на Богот Отец и Христ Синот, преку Светиот Дух. Христијанското обожување, затоа, е и христолошко и тринитарно. Да се каже христолошко, значи дека централниот чин во христијанското обожување е прокламирањето на добрата вест за Божјето избавување и ресоздавањето на човештвото во Христа... Христолошкото обожување е и индивидуално и заедничко, но првенствениот нагласок е врз заедничкото, бидејќи Божјата намера во Христа е да создаде ново тело на луѓе, Христово тело. Затоа, во христијанското обожување човекот... станува дел од новото човештво во кого Божјите цели во создавањето се исполнуваат. Сега неговиот живот е дефиниран во однос на Бога во Христа и во смисла на *leitourgia* и *latreia*... Да се каже дека христијанското обожување е тринитарно, значи дека тое му се нуди на Бога во светлото на Неговото откривање на Себеси како Отец, Син и Свет Дух. Бидејќи Бог е знаен во Христа, Тој е знаен како создател, за тие милостиви цели во создавањето за коишто луѓето сега се подобруваат или спасуваат...” итн. (*Faith and Order Findings*, Монреал, 1963, SCM Preess Ltd.: Лондон, 1963, Report of the Theological Commission, стр. 32,39). Очигледно ова е извештај на западната христијанска мисла од 1963 г., на којашто азиските претставници биле “бизонизирани”. Или, ако гласот на преч. Хмјин е претставник, па дури и малку, на азиско–африканската мисла, тогаш тукушто спомнатото е извештај за тоа што родителските западни цркви од 1963 г. посакуваа да го гледаат азиските цркви како “Католичка црква”.

³⁵ Irenaeus, *Against Heresies*, III, iii, 1.

³⁶ *Ибид.*, III, iii, 1; IV, xxvi, 2.

³⁷ Tertullian, *De Praescriptione Haereticorum*, стр. xx-xxi.

КАКО ОДГОВОР НА Д-Р ЕЛ ФАРУКИ

БЕРНАР Е. МЕЛАН

Дозволете ми на почетокот да кажам дека ја споделувам грижата што ја забележав зад изјавите во написот на д-р ел-Фаруки. Тука може да се на-сети лелекот во потрага по вистината и интегритетот во религиозната вера, за инструментите на ученоста што ќе му овозможат на проникливиот човек на верата да го постигне таквиот интегритет и надежта дека сите религии, а особено оние со семитската нишка, јудаизмот, христијанството и исламот, да можат да бидат доведени во поблиска врска врз основа на таквото на-учно истражување.

Понекогаш изгледа дека сето она што сака да го брани д-р ел-Фаруки е еден надсводен фонд на тестирани историски факти за историјата на секоја од неколкуте религии, кои ќе станат исправени спроти секоја пристрасна, догматска традиција којашто би ги обоила, извртила или игнорирала овие факти со цел да се совпаѓаат со нејзините стекнати интереси. Ова беше токму целта на *religionsgeschichtliche Schule* на христијанските историчари во којашто учествуваше или на којашто се угледуваше раната Чикашка школа (Chicago School) и кон којашто дадоа огромен придонес тие. Многу од фактите што ги споменува д-р ел-Фаруки во неговите две илустрации кон крајот на својот труд се експлицитно запишани во овие пишувања, пр. “Генезата и развојот на она против коешто дојде револуцијата (на Исус), како и генезата и развојот на струјата на идеи како чиј врв дојде револуцијата, како комплетирање и кристализација”; “просејувањето на двете струи”, прaveјќи разлика помеѓу националистичката партикуларистичка и универзалната струја; “односот на Исусовиот личен поглед и вера за еврејските претходници”, особено она на хебрејските пророци.

Цитирањето и следењето на овие потекла и збиднувања, претходниците и односите беше бремено на некои од оние рани прирачници како на Ј.М.П. Смит (Smith), *The Prophet and His Problem* и *The Prophets and Their Times* и неколкуте трудови на С.Ј. Кејси (Case), особено *Jesus - A New Biography*, *Social Origins of Christianity* и *The Evolution of Early Christianity*, споменувајќи само некои рани студии на оваа школа. Спореди исто така со Х.Ј. Кедбери (Cadbury), “Jesus and the Prophets”, *Journal of Religion* (ноември 1925).

Сепак, од нивното време проблемот на верата и историјата стана поакутен и понаметлив. Од друга страна, сè уште не е јасно како овој фонд од историски факти треба да се искористи во исправувањето на визијата на верата и дали воопшто ќе го постигне нивото на верскиот одговор. Уште повеќе и можеби критички позначајно, за современите христијански учени луѓе сè уште не е јасно дека фактите, како што се овие коишто поранешните историчари претпоставуваа дека ги откривале, се вистински факти на историјата и дали всушност постојат експлицитните извори или ресурси што ќе му овозможат на научникот да дојде до таквите факти. Историјата, по сè изгледа, необично и иронично почива врз документи што испаѓа дека се записи за верата. А она што е земено како историски податок, просто и обично, оттука се оцртува како привидени што не може да се земе според вредноста на лицето. Ова е прогонувачкиот спектар којшто доминирал со хоризонтот на библиската ученост од Жвeјцеровиот критицизам (Schweitzer)

Quest of the Historical Jesus и Критицизмот на формата на следните години. Некои денешни научници изгледа небаре се извиваат од дилемите што ги создале овие прашања; но јас, како прво, сè уште треба да бидам убеден дека оваа блокада на патот на историските податоци актуелно е исчистена.

Според тоа, додека копнеам да имам јасен поглед на историските податоци што би ми дозволиле пристап кон недвосмислените акти на историјата, кои тогаш би можеле да служат како водич или норма за просудување на точноста на сите тврдења на верата, јас во никој случај не сум сигурен, како што изгледа дека е сигурен д-р ел-Фаруки, дека таквите недвосмислени факти ни стојат на располагање.

Дури и ако е така, јас би се заложил за продолжување на таквото историско испитување, и покрај нејзината нагорна природа. Ова, мислам, е духот на дисциплинирано испитување – преследување по вистината и фактот против сите пречки, но тоа би морал да го направам со поскупо намери од оние кон коишто се стреми д-р ел-Фаруки, не со месијанска надеж за метарелигија, туку со упорна и посветена грижа да истргнам од оваа комплексност некоја јаснотија на визијата што ќе ја просветли присутноста на верата.

Но, постојат показатели коишто укажуваат на тоа дека, велејќи “историчарот на религиите над сè е загрижен за вистината”, д-р ел-Фаруки притиска за нешто подлабоко и поосновно од една норма обезбедена од историските факти. Тука тој ми укажува почест со сугерирањето дека тоа што сум го поставил јас како човечка примордијална основа го отвора патот за пропишување на метарелигија способна да ги собере сите религии кон вистината што лежи во нивната основа и ги обединува нив. Но во самата точка во којашто изгледасум од помош, јас го издавам историчарот на религиите, бидејќи додека “ја барам реалноста на нивото што соодветно ѝ припаѓа нејзе”, јас “ја идентификувам неа на начин што секое знаење – па оттаму и секое нејзино методолошко користење, го правам невозможно”. Кој е тој начин за идентификување на оваа реалност којашто лежи во основата, што ме води кон издавање? Тоа е мојата измена на конвенционалната изјава за онтичкиот однос помеѓу примордијалната реалност и нејзината конкретна актуелизација, на тој начин “станувајќи апсолутна зависност на универзалното од партикуларното. За ова свиткување”, вели д-р ел-Фаруки, “не е дадена никаква причина, а нејзината чиста смисла е решителноста да се признае само партикуларното како дадено, затворајќи ја така портата за какво било веродостојно знаење за универзалното” (стр. 178–9).

Дозволете ми да се обидам да понудам некое објаснување за ова свиткување:

Зошто примордијално универзалното е зависно од партикуларното? Бидејќи примордијалното како дадено во нашиот живот во Бога ја пренесува односната основа на сè што постои, но таа презема конкретно постоење само низ културните и индивидуизирани структури расположливи за креативните настани во кое било време и простор. Тоа што сум го нарекол примордијално, како универзална основа во којашто сите луѓе споделуваат и од којашто сите луѓе се настанати, како создадени настани, е длабочина на реалноста во којашто се живее историјата, во која индивидуизираните и културно обликуваните човечки животи ја наоѓаат нивната конечност како арбитар над секаква партикуларизација на нивната културна историја. Во

оваа смисла, сите луѓе имаат примордијално чувство за нивното единство и единственост како чеда на живиот Бог, што стои во просудувањето на нивните партикуларизации, како што стои реалноста наспроти разумот, конечноста наспроти итностите; но оваа универзална основа не е во себе расположлива за нашите пресметки, или просудувања, кои можат да се покренат и формулираат како универзална мерка на сите конкретни вери.

Знаењето на оваа универзална мерка ние го имаме како преживеано искуство. Знаењето за неа може да го имаме само во форма на една онтолошка визија на постоењето на сите луѓе, сè додека можеме секое такво конкретно постоење да му го припишеме на Божјиот креативен чин. Оваа визија, за постоењето на сите луѓе, потоа следува од претпоставката дека сите луѓе, без разлика на нивната вера или култура, ги имаат нивните животи во Бога и со променливи степени на сфаќање, во однос со другите луѓе.

Сега, ако д-р ел-Фаруки со “метарелигија” едноставно го подразбира овој вид онтолошка визија што произлегува од едно разбирање на креативниот чин, со којшто настанаа сите луѓе, кое ќе служи за изразување еден структуриран и спознаен начин она што секојдневно е доживеано во историјата којашто ја живее секоја култура, јас со задоволство би се согласил. Моето сопствено апстрактно разбирање за човекот како човек во однос на неговата основа во заедницата ми овозможува еден таков когнитивен потсетник во припишувањето универзалност на моето разбирање на христијанскиот лик на човекот и на неговиот однос кон сите други историски ликови на човекот.

Но ако со метарелигија д-р ел-Фаруки подразбира врз оваа основа да воспостави универзална религиозна норма, веројатно говорејќи од поавтентично и посеопфатно сфаќање на она што се претполага во сите религии, овозможувајќи му на тој начин на компаративниот историчар на религиите да направи пречистување од секоја конкретна вера, нејзината универзална компонента, јас морам да приговорам, бидејќи ова не изгледа на ништо друго освен на паѓање во навиките на мислење на просветителството каде универзалните просудувања се бараа во рационална апстракција, оставајќи ги конкретните и историски реалности само како бледи несреќи на евентуалните услови.

Но, како било да се разбере ова, дозволете ми да се обидам да го сфатам она што сака да го пренесе д-р ел-Фаруки во неговите сугестивни изјави каде тој се обидува да ја прочисти мојата теорија од нејзината “релативистичка примеса”.

Сведувањето на сето човечко знаење на релативност, на партикуларната културна структура на темата, вели д-р ел-Фаруки, извира од “забуната на релационалноста со релативноста”.

Јас оваа изјава би ја квалификувал во извесни правци: Јас не сакам да имплицирам дека сето човечко знаење е релативно во смисла дека никакви универзални просудувања по никаква тема не можат да се постигнат. Сето знаење почетно се појавува во рамките на една културна орбита на значење; а за некои човечки суштества ова културно заградување никогаш не се растерува. До таа мера до којашто податокот со којшто се занимава умот е

доволно јавен и соопштлив, можен е висок степен на универзална размена на искуства и просудување. Физичките науки скоро ја постигнале универзалноста во нивните сфери на испитување и соопштување. Научното мислење како облик на испитување не е универзално прифатено – Истокот и Западот сè уште се разликуваат во нивниот одговор кон него, но онаму каде што се појавува и прифаќа научното мислење, таму можат да се постигнат универзални просудувања.

Сепак, до степенот до којшто податоците и човечкиот одговор кон податоците го вклучува внатрешното сознание, тонот на чувството, како и физичките чувства коишто достигнуваат до нивото на одговор што ѝ бега на свесното сознание, дискурсот за него како и неговото испитување се соочуваат со речиси непремостлива пречка. Поради тоа, податоците на уметноста и религијата биле помалку подложни на универзални просудувања отколку научните.

Сега, да се говори за науката за религијата или за уметноста, значи да се говори за посебен облик на одговор на овие човечки креативности. На почетокот тоа треба да значи селективен одговор, загрижен само со јавно расположливите податоци. Сосема е можно да се постигне висок степен на веродостојно научно мислење во ова поле на испитување што може да им служи на ограничени цели, на пример, стратегија за занимавање со различни култури за време на војна или дури во време на мир. Ова обезбедува еден вид функционална вистина за религиите што е корисна за подалечни цели. А тоа може да биде мошне корисно – како за добри, така и за лоши краеви.

Што се однесува до она кон коешто тежнее историчарот на религијата, како научен историчар, да оди преку постигнувањето таква функционална вистина (т.е. знаење за јавните грижи и однесувања на одредените религиозни луѓе што е докажлива вистина) тој се соочува со потешкотии коишто извираат од двосмисленостите што одат длабоко во составот на самото постоење, а да не зборуваме за културните односи и условеностите што ги наметнуваат тие.

Сега би бил подготвен да аргументирам за приличниот износ на профинетост и дисциплина во пристапот на едно човечко суштество кон друго и на една религиозна група кон друга. И подготвен сум да се надевам на значително подобрување во чувствителноста и врската помеѓу распознавачките, испитувачки умови од различните религиозни култури при нивното сондирање на значењето на религиозниот одговор во овие различни конкретни ситуации. А степенот на взаемно разбирање, сочувствувачкото проникнување и можниот меѓуоднос на луѓето од различни вери овозможени со таквите истражувања во себе би го оправдале напорот да се стори тоа. Поради тоа, моите изјави не треба да имплицираат цинизам за следењето на таа задача или догматско отфрлање на напорот на самиот почеток. Мојата грижа е да се избегне оној вид претерано упростување и самоизмама, положени од напорите на просветителството за универзалноста во религијата и на видот на универзалниот догматизам што ги карактеризираше луѓето како Волтер (Voltaire) (1694–1774) и што отсекогаш продолжија да ги карактеризираат поклониците на една светска вера, оставајќи ги таинственоста и длабочината на конкретните религиозни вери целосно непресметани.

Од ова не следува дека секој е засекогаш ограничен врз фиксациите на своето културно одгледување, кога веќе ќе се заложи да влезе во преговарање на значењата со лице од друга култура. И покрај непросирноста на значењето што го споделува секој од нив и упорните прилики на безизлез коишто повремено се појавуваат, каков било меѓуоднос на различните орбити на значење треба да поттикне појава на транскултурно разбирање на еден вид, то ест фонд на преговарани значења којшто симултано стои во однос на исполнувањето и просудувањето кон секоја од верите учеснички, исполнување во смисла дека објавувачката проникливост на потврдувањето на нечија вера, видена во друг контекст на историски искуства или во однос на споредливи објавувачки проникнувања под поинакви околности, презема нови размери на значење и применетост; просудување во смисла дека искрената конфронтација со присуството на верата од други историски искуства разбирливо можат да шокираат некого во разбирањето на ограничените или доктринарни решенија или толкувања дадени на таквите објави во рамките на искуството и историјата.

Убедувањето дека реалностите на верата, согласни со нашиот живот во Бога лежат во основата и непрекинато стојат во просудување на значењата што им ги припишуваме на таквите објавувачки искуства, наложува дека вистината секогаш е маргинално сфатена во секоја присутност на верата. Меѓу дисциплинираните умови кои учествуваат во таквите маргинализираани сфаќања една критичка размена на сфаќањата и значењата се надеваме дека може да дозволи некаков степен на појаснување или разбирање коешто би стоело во просудување на двете присуства на верата. Ако е тоа вистинско преговарање на значењето свртено кон што поцелосниот степен на вистината за актуелноста што е можно (а не само на безволниот компромис на разбирање), тоа што ќе произлезе од размената ќе биде нова појава, нова прилика на човечкото разбирање коешто ги надминува културните орбити на значењето. Јас сепак би отстапил тоа да го наречам *вистината*, како и ова човечко знаење да го изедначам со самата реалност, но таа би била предност над културното и индивидуалното ограничено знаење, какво што секој во своите одделни загради е ограничен да го илустрира тоа.

Но, сега дали можеме да кажеме дека нашето примордијално единство ни е пренесено низ структурата на нашата човечност, т.е. низ структуралниот карактер на нас самите како човечки суштества? Ова може да се пренесе со или без попречување на која било културна или индивидуизирана карактеристика. Мислев дека Карл Барт (Barth) укажува на ова во назначувањето на нашата човечност под четири аспекти: “(1) Отвореност кон другиот како човечко суштество; (2) Зборување и слушање еден на друг; (3) Да се биде таму за другиот; (4) Сето ова да се прави со радост.”

Сега, ова се граничи со тоа што е поетски начин на зборување за еден вид реакција што е својствено човечка и е во спротивност со реакциите на другите структури во природата. Секој од овие аспекти го изразува поимот на соочување и претпоставува една подложна основа на заедницата или, ако ова е премногу онтолошко, склоност кон дејствување на заеднички начини.

Можат да постојат различни начини за презентирање на оваа примордијална, структурна димензија на нашата човечност. Христијанскиот начин на

кажување е да зборува за нашиот живот во Бога. Можеби ова е прикладно за јудејско–христијанско–муслиманската метафора, бидејќи таа произлегува од поимот на создавањето на човекот како што тоа се појавува во хебрејскиот мит.

Научно кажано, ова би укажало на специфичното ниво на мутациите коишто ги формираа нашиот посебни вид и само би го означиле “нашиот вид” меѓу мноштвото разновидности на *цицачите*, на пример, тука постои основа за нагласување на заедничката основа, заедничките можности, заедничките должности и шанси преку исполнувањето или актуелизирањето на еволуциската прилика што нè зафатила сите нас. Искажано со зборовите на Хејвлок Елис (Havelock Ellis) (1859–1939), “Нашата врховна работа во животот – не како што сме ја направиле ние, туку како што била направена за нас кога започна светот, е да ја носиме и да ја пренесеме на другите како што сме ја примиле или уште подобро, светата лампа на органското битие којашто ја носиме во нас”.

Ова е потврда на универзализмот којшто почива врз нашите примордијални почетоци во природата што мотивирал поголем дел од научниот идеализам од почетокот на модерната ера и продолжува да зборува низ модерните научници и публицисти, како Џулијан Хаксли (Julian Huxley) (1887–1975).

Метафизички, оваа примордијална универзалност на човекот е претставена во смисла на процесот на креативност како што се однесува на човечката структура. Додека метафизиката е помалку ограничена на културниот идиом отколку религијата, таа повеќе го изразува него од науката. На пример, Вајтхед (Whitehead), при истражувањето на можностите на метафорите способни за пренесување на метафизичкиот портрет на нашите примордијални почетоци, се поигрува со идејата за адаптирање на хебрејскиот мит за создавањето, но го отфрла врз основа на тоа дека тој е премногу примитивен за пренесување на софистицираните поими на метафизиката и наместо тоа, избира да гради врз Платонскиот мит. Случајно, мојата лична варијација на Вајтхед извира од фактот дека јас сум ги презел неговите основни поими и сум ги поврзал со (можеби треба да кажам сум ги превел нив во смисла на) хебрејскиот мит за Создавањето.

И покрај ова вклучување во културниот идиом, метафизиката воопшто обезбедува едно отворање над нејзиниот избран идиом, па така овозможувајќи на нејзиното структурално значење да му се додаде поинакво или различно толкување во смисла на другите идиоми, па сепак пренесувајќи ја истата основна визија за разбирливоста.

Јазикот на религијата, а особено на теологијата, е најмалку прикладен да зборува универзално, освен во термини што се расположливи или значајни за култот или културата во којашто се обликувал нејзиниот посебен сведок на верата. Ова е така поради тоа што нејзиниот почетен фокус отсекогаш бил врз конкретните прилики, барајќи ослободување од патењето, фрустрацијата или неуспехот или давајќи му израз на чудото, благодарноста, екстазата или животната среќа. Универзалната референца го презела обликот на проекција над партикуларизациите на овие прилики, таа не произлегла од универзалното просудување или понуда. На пример, митовите за Создавањето во хебрејската историја следуваат по избавувачките искуст-

ва од Исходот. Бог дејствуваше во посебните настани од хебрејската историја и од овие моќни дела беа изведени воопштувањата за коишто се претпоставуваше дека се од универзален карактер.

Проектираниот универзализам што произлегува оттаму од различните религии не може да се очекува да даде заедничка визија за човекот, бидејќи тие во секој пример претпоставуваат партикуларизации коишто може да не се универзално споделени. Ниту пак е веројатно дека спротивставувањето на една религија од една друга во смисла на неговото религиозно сведоштво ќе доведе до генерализации, кои би можеле да бидат споделени без тешкотии. Ке забележите дека реков споделени “без тешкотии”. Не ја исклучувам можноста дека тие со текот на времето можат да се споделат по појавата на други видови размени, но поентата на којашто сакам да укажам е дека воопштувањата изведени од специфичните појави во рамките на една културна историја не се *prima facie* универзални просудувања коишто можат да бидат признати како такви надвор од културната метафора. Кога тие се проектирани во која било религиозна вера, тие врз себе го носат печатот на културната историја.

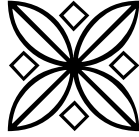
Сепак, можно е дека актот на сведочење за искуствата на религиозната смисла за еден народ или за поврзување на записите за такви религиозни дела на сведошто што се појавиле во рамките на нечија културна историја можат да се слушнат и асимилираат во друга културна историја. Тука многу ќе зависи од степенот до којшто чистата човечка структура на одговор е пренесена, чиста во смисла на бивањето примордијално, т.е. одговор што ги изразува структуралните способности на *кое било човечко суштество*, во споредба со сведоштвото на верата коешто е оптоварено со доктринални толкувања и импликации. Ако човечките способности и нивните структурални одговори можат да се постават чисти со такви дела на сведоштво, може да се претпостави едно изворно соочување на примордијалното ниво на човештвото. Сепак, додека ова не се случи, може само да се претпоставува дека се појавила брана и судир на симболи.

Сега, ако некој праша како може да се обезбеди некаква мерка за ова изворно соочување помеѓу човечките суштества, јас само можам да кажам дека тоа може да се олесни со секој напор да се мисли преку нашата културна метафора во секој чин на мислење и зборување во рамките на овој идиом. Ова е начин да се каже дека што повеќе е информирана или запозната култската вера и нејзината теологија за науките и метафизиката, толку повеќе може да биде отворена за димензии на значење коишто го носат култскиот говор преку неговата културна орбита до размислувањата што можат да ја отповикаат нејзината универзална смисла како што е дадена во неговата примордијална основа.

Науката и метафизиката не се толкави ресурси за да се интегрираат со култниот говор, како противиританти, или уште подобро рефлектори, кои пуштаат светлосен зрак врз партикулизираните митологии, или за изложување на своите култски тврдења што се чисти идиосинкрази и така да го ослободува (или присилува) својот мит да изгледа безгранично далеку.

Значи, до тој опсег до кој учествуваат теологиите или религиозните сведоштва во критиката и предизвикот на културните дисциплини, може да се

очекува тие да се повикуваат на една визија на човечката реалност во искуството којашто е споделива од сите религии без жртвување на она што е конечно и решавачко во сопствената вера.



ГЛАВА СЕДМА

ЗАЕДНИЧКИТЕ ОСНОВИ ПОМЕЃУ ДВЕТЕ РЕЛИГИИ ВО ПОГЛЕД НА УБЕДУВАЊЕТО И ТОЧКИТЕ НА СОГЛАСУВАЊЕ ВО СФЕРИТЕ НА ЖИВОТОТ*

ПРВО: Заедничката основа. Исламот и христијанството сметаат дека Бог (нека е Славен Он и Возвишен) е трансцендентен и вечен, дека Тој ја создаде вселената, дека Тој го создаде човекот и го смести на земјата за да ја исполни Неговата волја, дека содржината на божествената волја е верата и моралниот закон. И двете религии сметаат дека човековото исполнување на божествената волја, или покорноста кон моралниот закон, е универзален во суштината и примената. Конечно, двете религии сметаат дека човековото исполнување на оваа судбина е спасение, среќа и радост на овој свет и на идниот.

Оваа религиозна содржина се потврдува како од исламот, така и од христијанството како составен дел на самата нејзина срж. Секој од нив смета дека поседувањето на таа срж е дадено од Бога преку објавата. Секој од нив минатата историја ја гледа во светлото на таа објава, а идната историја како нејзин укажувач, кулминирајќи во Денот суден во кој сите нерамно-тежи на историјата ќе бидат урамнотежени под Божјето сеопфатно знаење, правда и милост.

Секако, постојат и разлики и тие се природни. Во рамките на една те иста религиозна традиција, концептуализациите и фигурирациите на сржта во различни периоди на историјата исто така можат да се разликуваат. Но, додека религиозните традиции се развиваат и менуваат, религијата не е веќе иста, една друга религија го зазела нејзиното место. Ако сржта на исламот или на христијанството не останеше видливо иста низ својата долга историја, би било невозможно да се оддели сопствената од другите традиции. Навистина, не би било дури ни можно да се идентификува таа традиција. Во тој случај сите традиции би создале едно аморфно мноштво на ре-

* Овој напис е објавен во *Seminar of the Islamic-Christian Dialogue* (Триполи: Popular Office of Foreign Relations, Socialist Peoples Libyan Arab Jamahiriya, 1981), стр. 229–64.

лигиозни податоци. Исламот и христијанството се различни религиозни традиции чие споредување, на ниво на сржта или суштината, е навистина можно и оправдано. Без разлика колку е тоа интересно за историчарот на религиите, проучувањето на разликите помеѓу двете религии оправдано е да се игнорираат овие разлики до таа мера до којашто се сака да се фокусира вниманието врз оригиналната срж, да се нагласи и да се гради врз тоа.

Бидејќи целта на сегашниот семинар е дијалогот, отстранувањето на недовербата и недоразбирањето, помирувањето и соработката, тогаш оваа стратегија е оправдана. Всушност, исламот и христијанството го бараат тоа, бидејќи и двете се поеднакво религии на покајание и опрост, на милост и сомилост, на толеранција и добра волја за сите луѓе. И двете религии љубовта кон соседот ја сметаат за *conditio sine qua non* за побожноста и правичноста. Во нивната суштина е да се стреми кон човечкото помирување и соработка.

Постои уште еден позадолжителен аргумент. Покрај промената и непостојаностите на примената и почитувањето, постои уште еден аспект на христијанско-муслиманската историја којашто е подеднакво вистинита, па сепак смирувачка, помирувачка и вистински обединувачка. Тоа е муслиманско-христијанската историја гледана наспроти заднината на милениуми на блискоисточна религиозност, почнувајќи со историската зора во Месопотамија.

Оваа подолга историја е историјата на арапската (или “семитска”) религиозност.¹ Нејзината сцена е Плодната Полумесечина и Арапскиот Полуостров. Нејзините поданици се арапи, арапите староседелци на југот од полуостровот (*ел-ареб ел-арибех*) и мигрантските арапи на север (*ел-ареб ел-муста’рибе*), кои емигрираа и се сместија во Плодната Полумесечина во непрекинати помали бранови низ историјата и постојаните чистки како плима и осека скоро еднаш во секој милениум и половина. Во помали бранови, арапите се пробија во регионите на Плодната Полумесечина и го подготви-

¹ Терминот “семитски” беше измислен од “учењациите” на Стариот завет во осумнаесеттиот век за означување на јазиците (арапски, хебрејски, етиопски, сириски, арамејски итн.), кои претставуваа голема сличност со арапскиот и со хебрејскиот. Тие беа вдахновени од генеалогичката на Стариот завет, која ја следеше лозата на народите од Плодната Полумесечина до Сам, синот на Ное, разликувајќи ги така од другите народи на светот. Овој официјален назив им беше даден *faute de mieux*, бидејќи не постоеше друго име коешто овие “учењаци” можеа да им го дадат на овие народи и на нивните јазици. Денес, знаеме дека сите “семитски” јазици се поврзани со арапскиот како ќерките кон својата мајка; дека арапскиот ги содржи сите или повеќето од граматичките, синтаксички и книжевни форми на овие јазици. “Семитските” јазици се разликуваат од арапскиот преку прифаќањето на некои локални и со отфрлањето преку некористење некои постари фондови на зборови и форми и либерализирајќи ги граматичките структури на арапскиот. Исто така, денес знаеме дека народите кои ги зборуваа “семитските” јазици беа етнички исти; дека живееле на ист географски простор; дека вдишуваа од заедничкиот фонд на традицијата и искуството без коешто паралелизмот на нивните легенди и претставувања на себеси и нивната историја не би биле можни; и, конечно, дека тие сподолуваа една те иста култура како што е изразена во нивните книжевности и уметности, како и истата религиозност како што е претставено во продолжението на овој напис. Никој од нив себеси не се претставуваше како “семитски”, дури ниту хебреите. Овие го направија тоа дури во модерното време. Другите, а тие се мнозинството, подобро заслужуваат да бидат наречени “арапи” отколку “семити” – сомнителен генеалогски назив, бидејќи Арапскиот Полуостров сигурно беше нивен извор, ризница на нивните мајчини јазици, книжевните форми, заедничкото искуство и битие. Како генеалогски, називот “семитски” е чисто денотативен. Од друга страна, името “арап”, како културен, е конотативен и содржаен.

ја теренот за следниот бран на плима и осека, или пак ги зајакнуваа ефектите на претходниот бран. Овие бранови на луѓе ја преобразија етничката природа на староседелците на Плодната Полумесечина низ мешани бракови, а нивното повторување низ вековите Плодната Полумесечина ја направи арапска колку и полуостровот.² Арапските миграции ги збогатија локалните јазици со арапски речник и литературни форми, по одделувањето на овие јазици од полуостровот и отуѓувањето на нивните дијалекти од релативностите на нивните одделни истории. Тие создадоа рекристализација на локалната култура и религија со потврдување и појаснување на суштинската срж на арапската (семитска) религиозност, со создавање ново обврзување кон нејзините прописи, кои потоа би можеле да водат кон нови изрази во скоро сите полиња на настојувањето, од литургијата и уставниот закон, до обичаите и уметноста.

Низ милениумите духот на целиот овој театар остана суштински ист. Не може да се негира дека историјата создаде и варијации, но овие варијации постојано се потиснуваа со повторното сведочење на нов бран на имиграција. Јудаизмот, христијанството и исламот беа последните три моменти на оваа арапска (семитска) свесност. Ним им претходеа безброј други моменти одговорни за процутот на сумериските градови-држави (3000 г. п.н.е.), на Акадиската Империја (2400–2150 г. п.н.е.), на Вавилон (1950–1500 г. п.н.е.), Нинива (1450–1150 г. п.н.е.) итн. Во секој од овие моменти нова визија доаѓаше во форма на закон, или законска реформа, кого неговиот главен бранител им го преставуваше на своите еднакви по ранг како објава на волјата Божја. Саргон од Агаде (2334–2279 г. п.н.е.), Дипит Иштар и Хаммураби (1792–1750 г. п.н.е.) се соочија со различни ситуации со одредби што се разликуваа од оние на познатите пратеници – Ное, Мојсије, Давид, Исус и Мухаммед (нека е мирот над сите нив). Но, духот којшто ги движеше нив и ги трансформираше ситуациите што ги претставуваа тие беше еден. Суштината или сржта којашто на движењата што ги иницираа овие пратеници во историјата беше иста. Како што рекол и Пратеникот Мухаммед, (Божјиот мир и благослов нека се над него): “Мајките на пратениците се многу, нивната религија е една”.

Тоа што лежеше во основата и што ги опашуваше сите манифестации на културата и религијата во Плодната Полумесечина и Арабија беше сржта на првите принципи. Бидејќи тие ја одредуваа сета култура и религија, овие принципи можат соодветно да се сметаат за основа од којашто произлегоа сите манифестации на религиозниот феномен на арапската сцена. Овие први принципи се четири. Прво: реалноста е двојна и се состои од две крајно различни и одделни битија, Создателот или Бог и создаденото или човекот. Првиот е апсолутен и трансцендентен, вториот е релативен и феноменски. Древниот Египет и древна Грција од една страна и хиндуизмот и таоизмот

² Ова е вистина, и покрај фактот што староседелците Месопотамци ги гледаа жителите на пустината, а не себеси, како Ариби, Арибу или Урби, дистинкција којашто преживеала до ден денешен што се укажува со термините *ел-Ареб* и *ел-А'раб*. Види Rene Dussaud, *La Penetration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (Париз: Paul Geuthner, 1955); P.K. Hitti, *History of the Arabs* (Лондон: Macmillan and Co., 1956); стр. 30–48; James Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Принстон: Princeton University Press, 1955); стр. 265–301; М.А. Бараник (ур.), *Мухаммад Араби* (Сејда: Ел-Мектебех ел-Асиријех, 1376 г. х.); Џавад Али, *Тарих ел-Аареб Кабле ел-Ислам* (Багдад: Мектебе ел-Мусенна, 1370 г. х.); James A. Montgomery, *Arabia and the Bible* (Њујорк: Ktav Publishing House, 1969).

од друга, го идентификуваа Бог со природата и следствено на тоа го заслужува описот на идолопоклоници. Признавајќи го Бог како Создател и трансцендентен, древните арапи (семити) му придружуваа Нему многу од Неговите создадени суштества и тие со право се нарекуваа “здружувачи” (*мушрикун*). Но, многу други се противеја на таквата изопаченост и застапаа цврсто зад апсолутното единство и трансцендентноста на божественото битие. Тие беа древните *ханифи*, кои послужуваа како отскочна штица за религиозната реформа (објавата) на последователниот циклус.³

ВТОРО: Бог, Создателот, комуницира со Неговите создадени суштества преку објавата. Содржината на објавата е Законот, или Неговата волја, што е нужност за создаденото суштество. Ако суштеството е создадено, тогаш мора да било така со причина одржувана од неговиот Создател. Оваа причина не може да биде ништо друго освен исполнување на Неговата волја и тоа мора да биде вградено во суштеството токму поради тоа што е создадено. Затоа, откривањето на нужноста на суштеството се остварува со разум низ анализа на овој вроден пример во природата. Другиот начин за откривање на Божјата волја е низ директна објава, то ест, непосредна комуникација на божествената волја со зборови. Божјата волја, т.е. теоретската и аксиолошка вистина, затоа е познатлива на еден или на друг начин, или на двата. Во спротивно, самото создавање, природата на суштеството и неговото разликување, од Создателот би биле неразбирливи.

ТРЕТО: Суштеството не би било создавање на целисходниот Бог ако би било невозможно за него да ја исполни создателската причина од неговото создавање. Бидејќи тоа е Негово создадено суштество, Тој мора да вградил во него способност да ја разбере Неговата причина и неговото поставување на сцената – вселената, која е подеднакво од Него создадена и каде што таквото исполнување е вистински возможно. И суштеството и неговата околина во себе мора да бидат добри, бидејќи не може да се замисли Создателот да го започнал светот со недостаток, слабост или со задни мисли, што претполага Тој да му е должен или да биде подложен на некое друго битие.

ЧЕТВРТО: Бидејќи сите суштества ја имаат волјата на нивниот Создател, која е Негова причина и нивни *raison d'être* всадена во нив, тие мора да бидат опремени со онтолошката делотворност неопходна за негово исполнување. Оваа делотворност ги сочинува законите на природата, чија важност е универзална, но чија нужност не може да оди преку или да ја премине божествената волја. Таа запира на таа волја, бидејќи е токму нејзин инструмент. Ова важи за човекот онолку колку што важи и за каменот, билката или животното.⁴ Сепак, човекот е опремен со уште една додатна дарба доволно моќна да ја одрази онтолошката делотворност кон нови цели, моралот. Ова е за реализирање на различна “повисока” причина на Создателот, имено, исполнување од страна на човекот на изразито моралните

³ За образложување на ова гледиште види: И.П. ел Фаруџи, *Historical Atlas of the Religions of the world* (Њујорк: The Mecomillan Co., 1975), “The Ancient Near East”, стр. 1–34

⁴ “... и (Бог) на секое небо му ја вдахна наредбата за него.” (Кур’ан, *Фуссилет* 41:12). “и Кој ја создаде секоја ствар, па ја определи со мера определена!” (*ел-Фуркан* 25:2; *Абесе* 80:19). “Да, секоја ствар Ние ја создадовме урамнотежено!” (*ел-Камер* 54:49).

вредности. Оваа дарба е слободна бидејќи во самата нејзина природа е да биде таква, предодредена реализација на какво било добро што не е воопшто морално. Од ова следува дека човекот е одговорен за неговото применување на оваа додатна повисока моќ. Исто така, од природата на одговорноста следува дека мора да заврши во суд, во награда или казна. Во спротивно, моралната одговорност би била бесмислена ништожност и негирање на претпоставка за Создателската целисходност. Моралната одговорност исто така на човекот му ја припишува неговата судбина, имено, да биде слуга на волјата на Неговиот Господар и Создател во Светот, Неговиот дворец.

Овие четири принципи се сржта и суштината на арапската (семитска) религиозност, на арапската (семитска) *Ур-религија*,⁵ јасно забележливи во секој момент од арапската (семитска) струја и секој голем момент што извира од него. Тоа е она што ги обедини сите овие моменти и движења во една струја и ја распозна струјата како целина од другите струи, особено древноегипетската, индиската и кинеската. Тоа е основата што ги обединува јудаизмот, христијанството и исламот и од нив прави едно големо движење во човечката (глобална) историја, и покрај сите нивни разлики, бидејќи овие се навистина дело на историјата, на провинцијалните и партикуларистички одредници коишто може и треба да ги надсводи сржта и во чиј однос сите тие можат и треба да бидат составени.⁶

На секоја религија треба да ѝ се припише како заслуга возвишеното постигнување во поткрепувањето и исполнувањето на овие принципи во историјата. Исламот оваа срж ја нарекол *дин ел-фитре* и човекот го дефинирал во однос на неа. Тој прогласил дека секое човечко суштество е обдарено со оваа срж при неговото раѓање, подеднакво со сите други луѓе, без најмала дискриминација меѓу нив. И признавајќи ја неговата постојаност, исламот оваа *Ур-религија* ја прогласи за *sensus communis* на човештвото и него го базира врз вградениот *sensus numinis* преку коешто создаденото суштество го признава Светото, трансцендентниот (па оттука и божествен) создател.⁷ Подеднакво, ова е отворената основа на универзализмот на исламот, кого муслиманите насекаде отсекогаш го претпоставувале во сите човечки суштества, всушност и во нечовечките, како Божји создадени суштества.⁸ Затоа не чуди тоа што исламската доследна приврзаност кон него го зајакна неговото универзалистичко тврдење и беше одговорно за исламското

⁵ За подетално образложување на ова гледиште, види I.R. al-Faruqi, *On Arabism*: т. I, *Urube and Religion* (Амстердам: Djambatan, 1961), вовед и поглавје I.

⁶ “Кажи: ‘О следбеници на Книгата, дојдете кон Зборот кој е и ваш и наш: само еден Аллах да обожуваме, ништо да не му припишуваме, и други божества освен Него да не прифатиме.’” (Али *Имран* 3:64).

⁷ “Па, исправи го лицето свое кон верата чиста (како ханиф), кон Аллаховата природа со којашто ја создаде природата на луѓето. И нема измена во создавањето Аллахово. Ете, таа вера е вистинската вера, но мнозинството од луѓето не знаат.” (*ер-Рум* 30:30). Божјиот Пратеник рекол: “Секој човек се раѓа муслиман; неговите родители од него прават христијанин или евреин”. Со други зборови, секое лице е родено со своето *sensus numinis*, со кое тој “природно” доаѓа до спознанието за постоењето и единството на Бог и за Неговата релевантност со неговиот живот. Историјата, т.е. негувањето, е онаа којашто го разликува религиозно од другите луѓе.

⁸ “Него го слават и седумте небеса и Земјата, и она што е меѓу нив... но вие него разбирате славењето нивно!” (*ел-Исра* 17:44)

примерено почитување и толерантноста кон другите религии.⁹ Оваа голема привилегија за признавање на *Ур-религијата* за тоа што е, имено, универзална карактеристика на сите луѓе, објавува исламот, им прилега подеднакво и на јудаизмот и на христијанството.¹⁰ Затоа, исламот не ја присвојува за себе супериорноста по ова прашање, туку на јудаизмот и христијанството им припишува еднаква позиција со сопствената.¹¹ Бидејќи сите тие се Божји, сите ја претставуваат Божјата волја објавена преку Неговите пратеници, сите тие се вистинити и сите ја кристализираат едната те иста вистина.¹²

Ниедна друга основа за меѓурелигиско обновување на пријателството не може да се спореди со ова. Најслаби од сите се собирите диктирани од учтивост и дипломатија. Оние диктирани од полезноста, било замислени да се спречи некоја посебна опасност или околност, или да се придонесе сталожено за материјалната безбедност и добросостојба, не можат да опстојат пред никаква бура, ниту пред која било сериозна причина што се гледа себеси како *sub specie aeternitatis*. Од друга страна, обновувањето на пријателството засновано врз внатрешната и природна обдареност е универзално, вечно и го сочинува најцврстиот темел за иднината. *Ур-религијата* е најцврстиот и највредниот темел врз којшто може да се постигне меѓурелигиското обновување на пријателството и да се заснова разбирањето и соработката. Бидејќи самото тоа е од религиозен карактер, всушност самото тоа е религија, и христијанска и исламска, не е потребен никаков посебен напор за да се поимсоветува со неа за постигнување разбирање и проникнување. Испитувачот е заштитен од редуccionизмот, бидејќи *Ур-религијата* ја обезбедува единствената религиозна верност за заповедање и водење соработка помеѓу религиите. Религиите можат да бидат горди на резултатите од обновувањето на пријателството, за разбирањето и соработката постигнати врз оваа основа, бидејќи основата е нивна. Тоа е токму она што, во проникнување на еден голем момент, Муамер Гадафи, го нарекол “Побожен ислам”, што значи една суштинска срж на исламската доктрина про-

⁹ “И Ние не испративме ниеден пејгамбер пред тебе, а да не му објавивме дека нема друг бог освен Него, па, тогаш, само Мене обожувајте ме!... Оние кои... сакаат да направат разлика во верувањето меѓу Аллах и пејгамберите Негови, и кои зборуваат: ‘Во нешто верувате а во нешто не верувате’ – и кои сакаат меѓу тоа да прифатат некој пат – да, онаквите, се вистински неверници... А оние кои веруваат во Аллах и во пејгамберите Негови, и кои не прават разлика меѓу нив, кој било од нив... Он ќе им ја даде наградата нивна.” (ел-Енбија 21:25; ен-Ниса 4:150–2).

¹⁰ “Ние, навистина, објавивме Теврат (Тора). Во него има Патоказ и светлина. Пејгамберите според него им судеа на евреите кои беа послушни. И рабините и побожните луѓе од кои се бараа да ја чуваат Книгата Аллахова, и за која беа сведоци.” (ел-Маиде 5:44).

¹¹ “А оние, пак, кои веруваа – евреји, христијани и сабејци – и оние кои веруваа во Аллах и во Денот ахиретски, и кои работеа добри дела – па, за нив има награда кај Господарот свој, навистина! Оние не ќе стравуваат и не ќе тагуваат!” (ел-Бекаре 2:62), “И Он го поучи (Иса) и со Книгата и со Мудроста... и ете (го прати) пејгамбер до синовите Израилови.” (Али Иман 3:47); “Не се исти следбениците на Книгата. Меѓу нив има заедница стабилна, кои ги кажуваат ајетите во текот на ноќта, токму, на сецде (со чело наземи) паѓајќи; веруваат и во Аллах и во Денот ахиретски, наредуваат добро и одвраќаат од зло, се натпреваруваат во добри дела. Онаквите се меѓу добрите луѓе.” (Али Иман 3:113–4).

¹² “И кажете: ‘(Ние муслиманите) Веруваме и во она што ни се објавува и во она што ви се објавува вам (Следбеници на Книгата, т.е. христијани и евреји). И нашиот и вашиот Бог е еден Бог, ние сме само Нему послушни.’” (ел-Анкебут 29:46)

чистена од сите елаборирања, фигуризации и прескриптивизации на историјата и којашто ја сочинува религијата на Бог (*religio naturalis*) во најдобра смисла на зборот, која е во центарот на сите религии и ја сочинува сржта на сета човечка религиозност.¹³ Збдинувањата на историјата по што се разликуваат религиите и ги раздвојуваат нив би можеле, откако ќе се признае оваа заедничка основа, да се отфрлат како отстапувања од суштинската срж. Или, тие би можеле да се сублимираат во случај да се одгледуваат како индивидуирачки културни одредници. Или пак тие би можеле да се компонираат, т.е. хармонизирани и релативно синтетизирани со суштината во нова кристализација, заматувајќи ја, но и рефигуризирајќи ја суштината во ново историско изразување.

I. ПОЛИЊАТА ЗА ЗДРУЖЕНО НАСТОЈУВАЊЕ

1. ВО СФЕРАТА НА ХРИСТИЈАНСКОТО СОЗНАНИЕ

Не може да има здружено настојување без свесност за заедничката основа и споделена цел. Ова не би требало да биде ограничено на елитата ако се бара да носи плодови за историјата, туку мора да биде заедничко наследство за сите редови на христијаните и муслиманите. Спрема тоа, општата свест на муслиманите и христијаните треба да биде развиена, сè додека вистинитоста на заедничката основа и моралната пожелност, не, уште повеќе од тоа, императивното настојување да биде признато. Темите со заедничката суштина треба да се прошират, а нужната соработка треба да се поддржи, одбрани и елаборира во сите мас-медиуми, како и во научните публикации. Ватикан II го простре патот за некаква рехабилитација на вистината за исламот во умот на христијаните.¹⁴ Нејзиниот дух мора да продолжи во комуникациите на христијанската црква со нејзините членови и светот, кои отсега натаму мора да ја носат оваа порака на добра волја. Над сè, гласови во самиот христијански свет¹⁵ кои, како сојузници на ционизмот, непрекинато изливаат цврста маса на антиисламска, антимуслиманска и

¹³ “Ел-Тесеввур ел-Илахи лил-Ислам”, Извештај за Париската конференција на полковникот Муамер Гадафи во *ел-Хивар ел-Ислами ел-Месиџи*, 8 Мухаррем, 1396 (9 јануари 1976), стр. 4–5.

¹⁴ Walter M. Abbott, S.J. (yp.), *The Documents of Vatican II* (Њујорк: Guild Press, 1966), стр. 663.

¹⁵ Се увидело дека овие гласови зборуваат како индивидуални “учењаци” и лаици, а не како официјален глас на Црквата.

¹⁶ Во врска со ова, делата на фратер Едвард Х. Фланери (Edward H. Flannery) (Секретаријат за католичко-еврејски односи, Seton Hall University) се примери на проционистичко христијанската предрасуда.

¹⁷ Земете го предвид изливот на литература што го поплави христијанинот во последните две децении, со којшто се смета да се здобие симпатија за ционизмот преку разредување на христијанското традиционално разбирање на неговата религија и нејзината историја. Главната расправија е христијанското обвинување дека евреите се виновни за богоубиство. Колку и да изгледа апсурдно, христијаните ги сметале нивните сегашни еврејски соседи за лично виновни за делото коешто го извршиле нивните претци пред многу векови. За да ја отстранат таа апсурдност, сè што треба да сторат тие е да го потврдат принципот на личната одговорност за делата извршени од личноста, да го негираат делигирираниот грев.

проционистичка пропаганда што ги заведува христијаните да се стават на страна на ционистичката доселеничка држава,¹⁶ да ги реформираат христијанските верувања и односи за да создадат симпатија со таа држава,¹⁷ повторно да го толкуваат самото христијанство за да биде во подобар склад со ционистичкото толкување на историјата на Палестина,¹⁸ мора веднаш да престанат. Ништо не е понавредливо за нашите уши, било христијански или муслимански, како и за здравиот разум и нашата смисла за историјата, од обидот од овие гласови и агенции дословно да го толкуваат (па така и да го материјализираат) божествениот завет со којшто се препушта вистинската држава на една раса,¹⁹ неизменливоста на заветот што ја воздигнува една раса над човештвото,²⁰ богохулното ограничување на Бог со

Но наместо тоа, тие избираат да го негираат она што во текот на дваесет века го сметале за религиозна вистина, имено, дека евреите биле одговорни за распнувањето и вината да ја пренесат врз Римјаните или врз човештвото како целина. Види: S.J. Gerard Sloyan, *The Trial of Jesus* (Филадельфија: Fortress Press, 1973); и Paul Winter, *On The Trial of Jesus* (Берлин: Walter de Gruyter, 1961).

¹⁸Земете ги предвид, на пример, пишувањата на протестантот James Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue* (Њујорк: Atheneum, 1969), и A. Roy Eckhardt, *Elder and Younger Brothers: The Encounter of Jews and Christians* (Њујорк: Schocken Books, 1973) и на католикот Џон М. Остерејхер (James M. Oesterreicher), чиј од неодамна основан Институт за јудео-христијански студии на Универзитетот Сетон Хал е посветен на оваа задача. Христијанската загриженост за нивните односи со евреите е разбирлива, всушност и за поздравување. Муслиманот се радува на секое помирување. Но тој со право може да се противи на секако помирување коешто на каков било начин му помага на ционистичката држава, држава којашто секое утро го соочува него со фантоми и напалми, запленување на арапската земја, градењето нови доселенички тврдини и изболчување на арапскиот карактер на Палестина.

¹⁹Во неговото дело *The Beginning of the Promise* ("Почетокот на верувањето") (Лондон: SPCK, 1960), Стенли Брајс Фрост, теолог на Стариот завет, аргументира дека "бидејќи Лабан и Јаков работеле на границата на нивното пасиште во Галид, тоа (сметает израелитите) јасно ја одредила сириско-израелската граница за сите времиња" и додаде еден збор на совет за денешните Сиријци и Израелци. "Ние само би посакале", напиша тој, "модерните Сиријци и Израелци да можат да се согласат по таа точка" (стр. 52). "Државата Израел", напиша Џон М. Остерејхер, "е јасен израз на посакуваната постојаност од Бога на еврејскиот народ. Како што е јудаизмот, така и државата Израел е знаме на Божјата верност... Ветувањето на Земјата го антидатира постоењето на народот. Христијанинот не смее да игнорира дека темелите на државата оттука се уште подлабоки од еден чин на светската заедница и одлука на доселениците на Земјата... Кога христијанството ќе го каже вистинскиот збор за *Eretz Yisrael?*" (*The Rediscovery of Judaism*, South Orange, N.H.: Institute of Judeo-Christian Studies of Seton Hall University, стр. 37–8).

²⁰Практично, секој христијански теолог кој се занимавал со ова прашање е двосмислен во поглед на продолжениот избран статус на евреите, како верност кон зборовите на Павле (*Римјаните*, поглавја 9–11) во врска со нив. Со појавата на Израел како држава во 1948 г. и огромниот притисок што го вршеше ционизмот врз западните интелектуалци од сите видови, едната рака на противречност (антиномијата), имено, замената на Израел од Црквата, изгледа дека полека оди кон засенување, а вечниот избор на Израел изгледа дека напредува. Во ова светло земете предвид: Jakib Jocz, *A Theology of Election: Israel and the Church* (Лондон: SPCK, 1958) каде авторот, преобратен од јудаизмот, аргументира за "постојаната важност на постоењето на еврејскиот народ како народ кој не може да им побегне на белезите на изборот" (насловна страница). Види исто: Otto Piper et al., *The Church Meets Judaism* (Минеаполис: Augsburg Publishing House, 1960). Клеменс Тома (Clemens Thoma) за Концилската изјава напиша дека таа "го потврдува библиското искажување дека Божјиот повик и милостивиот дар се неотповикливи... дека затоа еврејскиот народ е сè уште Божје посебно поседување... и дека намерното разликување на христијаните, како Божји народ, е да бидат здружени наследници, здружени членови, здружени партнери со евреите" (*Kirche aus Juden und Heiden*, Виена: Хердер, 1970, стр. 16, цитирано во John M. Oesterreicher, *The Rediscovery of Judaism*, стр. 18).

Неговото сопствено ветување и Неговата имплицирана “цврстина” пред неморалното однесување на Неговиот “избран народ”. Ништо не е понепријателско за христијанството и за исламот од сплеткарењето од страна на овие агенти со христијанското и муслиманско разбирање дека Исус навистина бил Божје слово (реч), дадено на неговата дева мајка Марија, за да исполни божествено одредена мисија на земјата, да го ослободи човекот од оковите на буквализмот, легализмот и партикуларизмот коишто им го беа наметнале еврејските лидери на нивниот народ и да ги отвори повторно портите на спасението и среќата; дека тој навистина беше месија ветен од претходните пророци. Оние наивни христијани кои собираат поени за нивните ционистички соседи, несвесно го поткопуваат самото христијанство, бидејќи ако ционистичкото разбирање на Божјиот однос кон евреите е точен, тогаш месијанството на Исус се става под сомнеж, а Црквата не може да биде новиот Израел. И ако, како што тврдат учените луѓе со *Geschichtlich*, секоја значајна идеја со којашто дојде Исус веќе беше тврдена од рабините, неговата мисија не би изгледала толку божествена колку што ги наведува христијанската традиција да веруваат христијаните.

За среќа, меѓу муслиманите убедувањето и сигурноста во сите овие прашања е над секакво сомнение, бидејќи месијанството на Исус е кур’анска точка на верување, а лажноста на ционизмот и сите негови тврдења е жива реалност што ја преживуваат арапските муслимани секој ден со постојаната агресија и неправда на неговата доселеничка држава.

Ова не треба, и всушност не ја намалува потребата за сочувствување од страна на христијаните и муслиманите за евреинот прогонет поради неговата вера. Религиозниот прогон претставува гадење, подеднакво осудено и од христијанството и од исламот. Евреинот кому му е нанесена неправда има право на помош, рехабилитација и компензација онаму каде што се прекршени неговите права. Несомнено, најголема заблуда би било да се обвини евреинот на денешницата поради некој злочин наводно извршен од неговите претци пред две илјади години. Но не е помалку голема заблудата за евреинот од денешницата да бара надоместување за неправдите извршени од христијаните низ вековите. Делигираната заслуга не е возможна без делигираната вина и како принципи на човечкото однесување и меѓучовечките односи и двете се одбивни за моралната смисла, а ниту пак христијанинот не смее да го толерира романтичкиот обид на евреинот повторно да ја толкува целата христијанска историја и теологија во светлото на несреќниот настан “Холокаустот”.²¹ Навистина, евреинот има право за таков романтизам само меѓу неговите еднакви, европските евреји. Евреите од остатокот од светот, особено од муслиманскиот свет, имаат право на поразлично гледиште засновано врз нивното искуство. Дотолку е толерантно и духовна суровост да се наметне гледиштето на еден европски евреин врз христијанските Европејци, колку и врз ориенталните евреји.

Накратко, треба да се каже дека христијаните може да не ги средат нивните односи со евреите сами и изолирани од муслиманите. Муслиманското

²¹ Земете ги предвид, на пример, делата на Ели Визел (Elie Wiesel) (еврејски драматичар и драмски писател), Емил Фекенхајм (Fackenheim) (еврејски филозоф), Ј. Корт Риларсдам (Coert Rulaarsdam) (протестантски теолог на Стариот завет) и Џон М. Остерајхер и Едвард Фланери (католички теолози чијашто специјалност станаа еврејско-христијанските односи).

гледниште е релевантно и мора да се земе предвид. Во 1960 г. Ватикан одлучи да се смени католичката литургија со бришењето на зборовите “нев-ерниот евреин” од литургијата на Добриот петок. Самото по себе ова е бла-городен гест замислен да ја ублажи напнатоста во христијанско–еврејските односи. Но дали Ватикан побара евреите да ја променат нивната литургија (читањето на Тора) со бришење на сите епитети коишто поттикнуваат ом-раза припишувана на кривоверците, кои според еврејското разбирање ги вклучува христијаните, муслиманите и всушност целата човечка раса? Всуш-ност, кој било читател на Тората со минимум стандарди на морално просу-дување би можел да направи подобар случај за потребата да се цензурира и повторно уреди неговиот текст, од она на која било христијанска литурги-ја кога било направена.

2. ВО СФЕРАТА НА МУСЛИМАНСКАТА СВЕШТ

Христијанството не е христијанскиот свет. Муслиманот мора да научи да го разликува едното од другото. Да се стори тоа, значи големо интелектуал-но постигнување, а тоа е и духовна нужност ако се сака христијанско–мус-лиманскиот дијалог да продолжи и да има успех. Дури и кога “негативецот” во кој било настан е самата црква, муслиманот мора да запамти дека Црк-вата не е нужно христијанството. Додека Црквата ја сочинуваат погрешли-ви луѓе, христијанството е Божја религија којашто не може да се обвини под ниеден услов. Кур’анот ги обвинил некои христијани, а истурил обилни по-фалби врз други, бидејќи сите христијани се луѓе, способни за добро и зло, за вистина и грешка. Меѓутоа, како религија којашто Бог му ја подучил на Исус, а Исус ја пренел, христијанството секогаш е невино и непогрешливо.

а. Прашањето на христијанскиот колонијализам. Христијанскиот свет, а не христијанството, беше крив за двата главни непријатели на сов-ремениот муслиман: колонијализмот и мисионерството. Колонијализмот го нападна личниот интегритет на секој човек во колонизираната територија. Преку колонијализмот, христијанскиот свет, а не христијанството, го огра-би муслиманот од неговата слобода да ја изрази својата мисла, да се соби-ра со своите еднакви, да дејствува во кое било поле, вклучително и негово-то лично и образованието на неговите деца. Во многу случаи тој физички го искорна човекот од неговата земја и живеалиште и доведе туѓинци да се сместат на неговото место. Северна Африка е расфрлана со остатоци на такви колонијални населби, но злогласниот пример на милениумот е Палес-тина, каде што се гази врз човечката личност, каде што неговото лично дос-тоинство и интегритет се скинати во партали – и тој до ден денешен про-должува да биде виктимизиран пред нашите очи. На Палестинецот му се негира дури и неговото право за жалба за неправдата и агресијата што го снајде, додека тој самиот не избра со крв да го изнуди тоа право. Христи-јанството по својата природа се спротивставува на сето ова. Во чинењето на таквите злосторства, христијанинот беше нехристијанин, дури и ако цр-ковниот владика го благословил или охрабрил неговиот потфат.

За христијаните и муслиманите претставува морален императив да работат заедно за кревање на овој сатански товар од неговите жртви. Тука христи-јанството е вистински сојузник и пријател на муслиманот. Наспроти колони-

јализмот, христијанството подучува дека човековата лична слобода и интегритет се неповредливи и дека треба да се обноват. Тоа подучува дека делата на колонијализмот, било во неговиот облик на населување (Палестина, Арапскиот Залив, Родезија, Јужна Африка, Сингапур и Малезија, Индонезија, Кипар) или во неговиот неоколонијалистички облик каде што дејствува од зад своите квинслинзи и марионети, мора да биде спречен, срушен и укинат. Христијанско–муслиманскиот дијалог мора да ги мобилизира христијаните и муслиманите низ светот да ги осудат и каде што е можно да им се спротивстават на колонијалистичките дела на нивните влади или сохристијани во име на христијанството. Еден недвосмислен повик кон оваа цел од неговата светост папата би имал огромен ефект во трогнувањето на христијанската свест за спротивставување на макијавелистичките, сатански операции на владите од христијанскиот свет, да ги вложи ресурсите и да ги збие напорите на сите искрени христијани да им помогнат на жртвите повторно да ги бараат нивните права и да го повратат нивниот изгубен идентитет како луѓе. Христијанинот поединец не може да се искупи себеси од одговорноста според она дека неговата религија е лична, а политиките и владите се во сферата на Цезар (Царот). За среќа, по индустриската револуција христијанската мисла се ослободи од својот стар екстрем индвидуализам. *Pacem i Terris* и *Popularum Progresso*, понтифските изјави од 1962 и 1970 г. стојат како големи монументи на христијанското вклучување во процесите на општеството и историјата.²² Ако христијанството успешно го раздвижи човекот да бара правда и заштита на личниот интегритет на христијанските личности во европските фабрики и градови, тој ум би функционираше како и *vis-à-vis* муслиманите во Азија и во Африка. Во спротивно, христијанинот како додаток на обвинувањето за расизам би го заслужил и она за неискреност, всушност за богохулие.

6. Прашањето на христијанската мисија. Вториот фронт во којшто христијанскиот свет, а не христијанството, згрешија против човечкиот интегритет е оној на мисијата. Мисијата во себе е морален и религиозен императив, бидејќи тоа претставува напор од страна на човекот да им овозможи на другите луѓе да извлечат корист од врвната мудрост, религиозната вистина, присвоена од мисионерот. Во самата природа на вистината и религијата, па оттаму и на христијанството колку и на исламот, е дека таа бара да биде позната, да се верува во неа и да биде придржувана од најголем можен број луѓе. Мисијата е интегрална со *Ур-религијата*. Христијанството и исламот се мисионерски *par excellence* кон духовните поседувања, бидејќи ги знае нив како апсолутно полноважни и добри. Вистината е секогаш мисионерска, т.е. таа сака да биде позната.

Насочена кон муслиманите, мисијата на христијанскиот свет го издаде овој благороден идеал. Сепак, предавството не е дело на христијанството, туку на неговите човечки, погрешливи и често пати лековерни претставници. Во многу случаи христијанските мисионери беа вклучени во делата на колонијалната сила и искористени од неа за да напредува. Онаму каде што намерно соработуваа со колонијалистот и му помагаа да ги постигне колонијалист-

²² За анализа на социјетизмот во христијанската етика види I.R. al-Faruqi, *Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas* (Монтреал: McGill University Press, 1967), стр. 248 и понатаму.

тичките цели, тие станаа виновни колку пред очите на иламот, толку и пред христијанството. Откако колонијалната територија се здоби со независност и го исфрли колонијалистот, таквото нечесно мисионерство ја промени својата одежда и се врати како експерт по медицина, образование, земјоделство, социјална работа или развојно планирање. Тој ја експлоатира акутната потреба на светот кој надраѓаше за такви услуги, како и внатрешните оптоварувања, изместувања и раздори што ѝ претходеа или ја следеа националната независност. Во овие случаи, мисионерот не беше во “потрага по Божјето Лице”. Божествената кауза за него беше фронт, помагало на националното политичко–економско или културно добро коешто тој го сметаше за супериорно.

За несреќа на христијанството, мисионерскиот напор на христијанскиот свет во муслиманскиот свет не успеа во востановување каква било добра намера. Неизбежната врска со колонијализмот во минатото, постојаните поткопувачки махинации на неоколонијализмот во сегашноста, фактот што делови од муслиманскиот свет како Палестина и Заливот се сè уште предмет на доселеништво–колонијализмот, христијанските мисии во нашата генерација ги прави крајно сомнителни и одбивни. Ова оди заедно со фактот дека муслиманскиот свет е сè уште премногу неразвиен, дека му треба организирање, национална свесност и интеграција, економски и политички развој и дека поради тоа е подложен на поткопување, сегашните мисии се крајно во несогласување со реалностите на историјата и мора да се затворат и финансиски ликвидираат низ целиот муслимански свет. Нивното продолжено постоење и активност сочинуваат страшна болест во христијанско–муслиманското разбирање и соработка. За да биде христијанската мисија она што треба, мора да се одложи себеси за едно друго време. Паразителниот резултат на денешните христијански мисии во муслиманскиот свет е она што потсмевно се нарекува “ориз–христијанин”, вистинска навреда против Бога. Оние кои говорат за христијанството и ги водат нејзините мисии, мора да го прават тоа со одвојување на христијанството, божјата религија, од експлоатацијата, злоупотребата и богохулието на христијанскиот свет.

в. Прашањето на христијанскиот ориентализам. Христијанството исто така е невино по ориентализмот, обид на христијанскиот свет да го разбере исламот и истовремено да го поткопа. Со развојот на европските универзитети во деветнаесеттиот век, многу евреји, атеисти и слободни мислители, луѓе до најдалечна точка оддалечени од христијанството, ги здружија редовите со христијанството во изучувањето на религијата и културата на исламот. Ориентализмот е одговорен за многу научни постигнувања, особено во откритието, утврдувањето и уредувањето на класичните исламски текстови. Но, како толкувач на исламот, ориентализмот само помогнал во уништувањето на муслиманската доверба во христијанскиот свет.²² Без ретките исклучоци, ориенталистите имаа двојна цел да го поткопаат

²² Тажната историја на ова толкување може да се прочита во делата на Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* и *Islam, Europe and Empire* (и двете објавени од Edinburgh University Press, 1960 (ревидираното издание, Оксфорд: Onesworld Publications, 1993) односно 1966). Види исто: A.L. Tibawi, “English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism”, *The Muslim World*, т. LIII, нат. 3–4 (1963), стр. 185–204, 298–313.

исламот во умовите на неговите народи и да го оцрнат неговото лице во умовите на христијаните. За постигнување на првата цел ориентализмот, го нападна интегритетот на Кур'анот, личниот карактер на Божјиот Пратеник, автентичноста на Хадисот. Тој им импутира на пријателите на Божјиот Пратеник (нека е Аллах задоволен од сите нив) ниски мотиви на одмазда, освојување за корист и власт. Тој го глорифицира фракционерството меѓу муслиманите со одбрана на кривоверствата и претераното нагласување на мистицизмот во којшто исламот ја изгуби својата суштина и стана нераспознатлива од другите религии. Ориенталистите ја негираа величината на исламската цивилизација објаснувајќи ја премногу како синкретистичка копија на Византија и Персија и, и покрај тоа што не штедеа никаков напор за да ги стекнат, датираат, класифицираат и изложат делата на исламската уметност по музеите на запад, тие нив осветољубиво ги објаснија како дела произведени за пакост на исламот, или презрено како неоригинални адаптации од предисламската уметност во муслиманскиот свет. Додека сите овие лоши услуги и злодела се непобитно вистинити, не е исправно тие да му се припишат на христијанството. Но, христијанството и неговите искрени приврзаници мора да истапат и да ги осудат истите. Тие мора да соработуваат со муслиманите за нивно отфрлање.

Додека мисиите финансирани и извршувани од државата Ватикан можат со наредба да бидат запрени или финансиски ликвидирани, за делата на ориенталистите, како индивидуални по природа и често пати финансирани од автономни колеџи и институти, не може да се нареди да запрат. Па сепак, она што може да се стори е да се исфрлат таквите дела од оптек со произведување и опширно ширење чесни дела што исправно го толкуваат исламот и составени заедно од муслимански и христијански научници. Таквите дела би биле од полза за науката, за светското учење како *humanitas*, би ја збогатиле секоја култура и би го засилиле муслиманско-христијанското разбирање, почит и соработка. Ова исто така би помогнало да се отстрани предрасудата за исламот всадена и негувана низ векови на зла волја, војна и погрешно претставување од страна на мисионерите и ориенталистите.

3. ВО СФЕРАТА НА ЈАВНИТЕ ЧОВЕЧКИ РАБОТИ

За несреќа на човештвото, сè уште не пости еден авторитет кој би зборува и работел за обичниот човек кој ги населува шесте континенти на земјината топка. Модерните времиња видоа многу движења коишто тврдеа дека зборуваат за него, но коишто се скиселија или овенеа без некакво достигнување. Европското просветителство многу бргу се раствори во романтизам, величајќи ја крвта, расата, чувството, земјата и матните средновековни потекла на нацијата и националната култура. Француската револуција се огорчи станувајќи "*l'Empire*". Социјалистичките и утопистички мисли на индустриската револуција пропаднаа откако машините ги експлоатираа обичните луѓе дома и диктираа присвојување на колонијални пазари и суровини надвор од земјата. Американската револуција се негира себеси со тоа што тежнеше да го монополизира Новиот Свет и да воспостави за себе колонии во Азија. Комунистичката револуција го отфрли својот тврден идеализам, универзализам и застапување на интересите на обичниот човек, кога нејзините две светски сили ѝ дадоа предност на обземеноста дома, на

располагање на “Мајка Русија” и “Мајка Кина” и на играњето “игра на нациите” во светот. За еден краток момент, Нехру (1889–1964), Сукарно (1902–1970), Тито (1892–1980) и Абдул Насир (1918–1970) ги застапуваа интересите на обичниот човек во светот, но само за еден краток момент.

Сега сигурно е време некое тело или авторитет да го крене знамето на обичниот човек на светот. А најсоодветно е оваа конференција, која ја претставува религиозната и морална свест на христијанскиот свет и исламскиот свет да го стори тоа. Таа мора да му ја прогласи својата духовна основа на светот и да ги повика луѓето да се соберат околу неа за да го состават тој авторитет. Таквиот авторитет, заснован врз исламот и христијанството и кој го црпи своето вдахновение од нивниот единствен и еден Бог, од нивната заедничка побожност, нивната заедничка етика и хуманизам, би зборувал во светот за етичко–духовната основа на сè што постои. Тој би го бранел обичниот човек каде и да е против неправдата во сите нејзини облици, а над сè, против агресијата и колонијализмот, марионетството или штитеништвото на обичниот човек. Тој би го охрабрил обичниот човек да се почитува себеси, да се гордее и да го негува своето наследство, да ја вреднува улогата и на исламот и на христијанството како цивилизирачки сили. Секако дека работата на таквиот авторитет би се слеала на оддели коишто би одговарале на човечките потреби за решавање на кобните проблеми на модерните времиња: знаењето, личната етика, семејството, расата, материјализмот, колонијализмот и националната конкуренција и нихилизмот.

а. Проблемот на знаењето. Сегашната состојба во филозофијата е мошне слична со онаа на Атина во времето на софистите. Модерниот западен скептицизам своите корени ги имаше во ослободувањето на западниот ум од канџата на догматскиот еклезиајстички авторитет и од сколастицизмот. Инспириран од неговите фантастични придобивки во природните науки, разумот покрена огромна битка во шеснаесеттиот и седумнаесеттиот век во каузата на човековото право да мисли надвор од наводниот “религиозната власт” и категориите на Аристотел. Наспроти постојаниот напад од британскиот емпиризам, разумот на запад се сврти кон шпекулацијата, се измеша со паролите на романтизмот и така стана послаб и поранлив. Коначниот колапс дојде со Првата светска војна, која го дупна балонот на идеализмот во европските универзитети дотогаш доминирани од Хегеловата мисла. Од Првата светска војна западната филозофска мисла била доминирана од скептицизмот, еден претеран емпиризам којшто не познава друга вистина освен таа дадена на разумот. Но разумот можеше да дава само веројатности, а тие не можеа да обезбедат ниту основа ниту надеж за метафизиката, етиката и естетиката. Тогаш филозофијата ги загуби своите големи преокупации и дегенерира во логика и семантика. Проблемите се растворија во прашања за формите на говорот и состанувањето. Наместо “мудроста”, филозофијата се скуси само во давање “анализи”, а “школите на Атина”, или нивните карикатури, повторно се појавија да задоволат едно чудно интелектуално однесување не повеќе одредено од рационалниот принцип.

На запад, овој скептицизам ги пробил сите полиња. Најмногу настрадаа етиката и теоријата на вредноста, кои станаа варијации на темата на утилитаризмот, било себичен или демократски. Наскоро потоа, следуваеше историјата, поттикната од претходниот романтизам, негирајќи се себеси како

потрага од минатото и непрекината реалност и се изедначи со пишувањето измислици и пропаганда. Редот на религијата не беше многу далеку. И таа, дегенерира во лично чувство коешто не изнесуваше нешто повеќе од арбитрарен каприц и/или “народен обичај”. Од нивната страна уметностите го одразуваа ова влошување и, затечени како ослободени од сите стандарди, почнаа да ги црпат ниските невредности на човечкиот живот во име на автономијата на уметничкото дело или она на уметничката личност.

Исламот и христијанството мора да се побунат против овој тажен развој. И двата полагаат ексклузивно право за вистината и затоа предвидуваат дека теориската и аксиолошката реалност е познатлива. Ниеден од нив не е доследен со скептицизмот и никој од нив не може без сигурноста на веродостојноста на она што го тврдат. Средовековното дело на христијанскиот и исламскиот рационализам за толкување на религијата и животот мора да бидат повторно проценети и продолжени. Особено исламот не само што го признал разумот, туку и го прогласил за совршенство коешто Бог му го подарил на човекот за тој со него да ја открие Божјата волја во создавањето, всушност да му асистира во утврдувањето на веродостојноста на содржината на објавата. Откривањето од страна на човекот на Самиот Бог не ќе можеше да се оствари без разумот. Во Кур’анот, Бог го претставил случајот на самата религија не како мит, не како пречка, туку како рационално, критички, аподиктички сигурна вистина.²⁴

6. Проблемот на личната етика. Европската преродба (ренесанса) претставуваше победа за грчкиот хуманизам и натурализам, како и успорување за христијанството. Наместо Бог, преродбата го постави човекот како мерило за сите нешта. Оваа примеса никогаш не ја напушти европската душа. Таа израсна и себеси се потврди со постојано растечка жестина и продорност. Во модерните времиња, грчкиот хуманизам беше зајакнат од исклучивиот нагласок врз фактите на човечката желба. Како што се натпреваруваа мислителите еден со друг своите етички теории да ги направат што поописни, така западниот христијанин научи да не оди над тие факти во неговата истрага за моралниот императив. Она “мора”, па дури и самата “нормативност”, станаа функции на човечката желба.²⁵

На преминот на векот европската шпекулација ги следеше природните науки во засновувањето на моралноста врз *facta* на материјата, животот и моќта. Наскоро, штом романтизмот завладеа со свесноста, овие ја изгубија нивната универзалност и станаа национални. Да се поддржуваат како основи на добрите инстинкти и желби, кои се сите еднакво реални, значи да се повикува на нивно исполнување, истовремено негирајќи дека кој било друг принцип би можел да ги премости оние коишто би можеле да се конфликтни меѓу нив. Во спротивност со таквиот инстинктно-трансцендентен

²⁴ Оваа позиција е елаборирана во илјада и една студија, а е класична за исламот и исламската култура. На пример, види: Ибн Абд Раббихи, *Џами Бејан ел-Илм ве Фадлих* и Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Леиден: E.J. Brill, 1973). Еден краток избор на кур’анските стихови што го величаат разумот и ја наложуваат потрагата по рационалното знаење за муслиманите може да се најде во I.R. al-Faruqi, “Islam” во W.T. Chan et. al., *The Great Asian Religions* (Њујорк: The Macmillan Co., 1969), стр. 319–20.

²⁵ Види ја компаративната анализа на овој автор, “The Problem of the Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions”, *Studia Islamica*, XXVII, стр. 29–62.

принцип, ниеден инстинкт или желба не може да се преферира на сметка на друга, освен арбитрано. Исто како и боговите на Грција, апотеозите на природните инстинкти и желби, кои коваа завери и противзавери, неподложни на никаква сила туку на слепата судбина (што всушност не е никаков контролор туку тврдење за врвноста на секој поединечен бог), така и во личноста, инстинктите го кинат него во заемно-сопернички делчиња, без да обезбедат начин за решавање на конфликтот.

Додека древна Грција се потпираше врз Падија за да ги прочисти и разубави, како и за да ги сублимира конфликтите што ги живееше човекот угледувајќи се на боговите и додека човекот од преродбата сè уште беше подложен на прописите на христијанската црква, денес западниот човек ги живее конфликтите без прочистување или дисциплина. Ниче (Nietzsche) (1844–1900) него дури и го научи да полага право да ја “фабрикува” сопствената етика, со други зборови, да ги постави инстинктите во таков ред како што тие самите изгледа диктираат и чесноста за нив да ја наречат исправност, а отпорот морална болест. Со партикуларистичката арбитраност на романтизмот, нациите би можеле да полагаат право на “националната волја” како морал дури и ако таа барала да се убиваат, да се ограбуваат, да се мамат и експлоатираат нејзините жртви.

Христијанските морали и нивниот Исус-морал беа турнати во вдлабнатините на душата на западниот човек, каде што тие влијаеја врз совеста, но не и врз дејствувањето. Така, западниот човек се подели против себеси.²⁶ Отстранувајќи ја Божјата заповед од теренот, како и секаков *a priori* или категорички императив со кој би можел да реши конфликт, тој се прелркаше помеѓу безволноста и здодевноста на сатисфакцијата и мизерноста и страдањето на желбата. Тој нема некоја висока кауза; неговата најблагородна мисла може да биде само жолчка на задоволствата. Западниот човек е хуманист, но неговиот хуманизам е од низок вид.

За среќа, етиката на исламот не претрпела таква радикална промена. Но болеста на западниот човек се шири меѓу муслиманската младина желна да ги имитира нејзините западни “колеги”. Со желба за модернизација и напредок коишто често пати се непросветлени и непромислени, муслиманот го имитира западот без да ги разбере постулатите што се наоѓаат во неговата подлога. Овој процес достигнал огромни, но сè уште не алармантни размери. Тој мора да се запре. Христијанско-муслиманската соработка се соочува со двојна задача на два фронта, христијанскиот и муслиманскиот. На двата им е потребна таа соработка за да ја изразат јаловоста на западниот развој, да ја пренасочат младината на светот кон Бога и Неговиот закон и да ја реактивизираат нашата поврзана свест со Бога, со цел да станеме делотворно одредувачки за сите наши дела, за самиот живот. Во оваа задача, етиката на исламот е голем учител кој може да помогне во извлекувањето на христијанинот и на муслиманот надвор од нивните неволји. Исламот никогаш не ја негирал природата *per se*, со сите нејзини инстинкти и желби, ниту пак некогаш толерирал некаква нејзина апотеоза. Тој дури и

²⁶ Види ја анализата на овој автор за западниот човек во “On the Significance of Neibuhr’s Ideas of Society”, *Canadian Journal of Theology*, т. VII, бр. 2 (1961), стр. 99–107.

²⁷ Кур’ан, *ел-Араф* 7:32.

²⁸ Кур’ан, *ел-Бекаре* 2:268.

ја благословил,²⁷ лишувањето го нарекол дело на Сатаната,²⁸ а религиозната и етичка среќа секогаш ја сфаќал како составена од две радости, онаа на земјава и онаа на оној свет.²⁹ Сепак, неговото преследување на овосветската радост секогаш требаше да биде подложно на моралниот закон, да се врши свесно за божественото присуство заради Бога. Ова ја прочистуваше, просветлуваше, етицизираше и продуховуваше муслиманската потрага во минатото. Муслиманско–христијанската соработка би имала за цел оживување на оваа етика, која не е непозната за христијанството и така морално да го рехабилитира модерниот човек со креативната и цивилизирачка сила на двете религии.

в. проблемот на семејството. На запад, збиднувањата во личната етика непријателски влијаеја врз семејството. Задоволувањето на природата и инстинктите може да биде само лично, а всушност резултат на тоа беше личниот релативизам. По природа, семејството е изградено врз алтруизам, повеќе врз чувствата на давање, отколу оние на примање. Тоа не може да преживее во една атмосфера каде што моралната нужност почива крајно врз материјалното задоволување на инстинктите и интересите на природата. Бидејќи таквото задоволување е секогаш лично, па оттука и релативистичко, неговото следење нужно станува егоистичко, па така е во спротивност со темелите на семејниот живот.

Скептицизмот и општото непризнавање на авторитетот на запад ги разнишаа традицијата и нејзините вредности. Урбанизмот и индустријализмот искорнаа милиони луѓе и ги приземјија во градовите каде што “општеството” не нуди никаква поддршка за поткрепување на традиционалните вредности, сега зависни само од личната совест. Упорното следење на материјалната добивка ги повлече и двата родители од децата, како што и ги одвои младите полнолетни од постарите, зголемувајќи ги така генерациските јазови коишто стануваат сè пошироки. Недисциплинирано поради принципите што ја трансцендираат природата, следењето на личната природна среќа се судри со семејните вредности и како последица на тоа, институцијата на семејството почна да се распаѓа. Ослободувањето на жените, разнишувањето на општествената свест во врска со прељубата, контролата на раѓањето, абортусот и разводот, притисокот врз жените да имаат сопствени кариери и омаловажувањето на мајчинството, на дедото и бабата, на роднините, сите овие ги поткопаа темелите на семејството и доведоа до сегашната катастрофална состојба во којашто се наоѓа тоа денес на запад.

Движејќи се брзо кон индустријализацијата, муслиманскиот свет станува заразен од истиот вид болест – првиот знак на расопаѓањето е раздорот на поширокото семејство. Проширеното семејство секогаш било чувар на семејните морали, обезбедувач на потребата за човечка работна сила во семејството за негување на децата, за образованието и воспитанието, за одмор и рекреација, нејзиниот првичен извор за утеха при трагедија и несреќа, како и нејзиното поврзување со минатото и иднината. Муслиманското проширено семејство денес е во состојба на криза. Ако се распадне, на бурите на пропаста и дегенерацијата што ни дуваат од запад, ќе биде невозможно да им се даде отпор.

²⁹ Кур’ан, *ел-Бекаре* 2:201; *ел-Араф* 7:156; *ен-Нахл* 16:41, 122.

Христијанско–муслиманската соработка треба да се стреми кон сопирање–то на оваа трагедија и блокирањето на нејзиното марширање врз муслиманскиот свет. Исламскиот придонес за каузата на семејството, имено невиноста на жената, учтивоста на брачниот договор, светото почитување за постарите, разумниот закон за развод, потпорната за проширеното семејство преку законите за наследство, далекусежната контрола на шеријатот и постојаното присуство на Бог – сите овие мора да се мобилизираат да се заштити муслиманското семејство. А тие треба да им се претстават и на нашите христијански браќа и сестри за да можат во нив да најдат помош против нагризувачките влијанија на модерните времиња.

г. проблемот на расата. Романтизмот и неговиот претполаган релативизам во етиката беа последица на нервен слом од страна на просветителството за да достигне и воспостави рационално опстојувачки идеал за универзалното општество. Претходно, Црквата упорно поучуваше таков идеал. Расцепот на власта на црквата постигнато од реформирањето ги ослободи партикуларистичките сили коишто под романтизмот израснаа во националистички движења крајно засновани врз расата. Расизмот беше тој што ја замолчи христијанската свест кога ја осуди трговијата со робје, неконтролираното уништување на американските Индијанци, освојувањето и експлоатацијата на Азијатите и Африканците и колонизацијата на нивната земја и војната за опиумот. Расизмот беше тој што го произведе Холокаустот на Хитлер (1889–1945), прогонот и погромот на небелите граѓани на Америка, и покрај Линколн и Граѓанската војна. За жал, за сите нас, муслимани и христијани, расизмот денес сè уште е поредок на нештата во светот и извор на повеќето негови политички несреќи. Тоа е конечната основа за одлуките што ги носат развиените земји во нивните односи со неразвиениот Трет свет.

Колку ли му треба на светот универзализмот на христијанството и исламот! Колку навремен е нивниот универзалистички повик дека сите луѓе се еднакви суштества пред Бога, дека сите луѓе се од прашина, дека нема разлика помеѓу нив освен во правичност и доблест!³⁰ Исламот и христијанството тука треба да одиграат возвишена улога, а тие се единствените религии коишто се способни да ја одиграат неа.³¹

д. проблемот на материјализмот. Модерниот човек следи едно претерано гледиште за важноста на материјалниот свет. Вистина, религијата е разумна и никогаш не ја негирала вредноста на материјалниот живот. Некои школи на хиндуизмот и будизмот го чинат тоа, а христијанството и исламот

³⁰ “О луѓе, Ние ве создадовме, навистина, од еден маж и од една жена, и Ние одредивме да бидете народи и племиња за да се запознаете. Најблагородниот кај Аллах, секако, е најбогобојазливиот.” (Кур’ан, *ел-Хуџурат* 49:13). Во неговиот проштален аџилак, Божјиот Пратеник Мухаммед рекол: “Сите луѓе потекнуваат од Адем (Адам), а Адем потекнува од прашина. Ниеден арап не е подобар од некој неарап, освен во чесност и доблест”. “Бог сака сите луѓе да се спасат и да ја познаат вистината.” (1 *Тимотеј* 2:4). Овој автор ја претставил етичката порака на христијанството како отфрлање на еврејскиот партикуларизам во своето дело *Christian Ethics*, поглавја II, III, стр. 75–136.

³¹ Одлични изјави за потенцијалот на христијанството за таквата улога можат да се најдат во делата на Павле VI, во тоа време кардинал Г.Б. Монтини, *The Mind of Paul VI on the Church and the World* (Милвоки: Bruce Pub. Co., 1964); *The Christian in the Material World* (Балтимор: Helicon Press, 1964) и *Dialogues: Reflections on God and Man* (Њујорк: Trident Press, 1965).

погрешно се обвинети дека го чинат истото, презирајќи ја вредноста на овој свет. Христијанството и исламот се најјакви во негирањето на материјалниот свет кога тој тежнее да ги одредува човечкиот живот и судбината. И двете религии со право тврдат: Постои повисок поредок од материјалниот – тоа е духовниот, а токму на духовното му припаѓа конечната контрола.

На христијанскиот запад, претерувањето од двете страни – религиска и лаичка, доведе до судир и до отцепување на материјалната потрага на световниот човек од духовната контрола, како и неговото одење до екстреми во приврзувањето кон светот и неговото следење. Со емпиристичката филозофија што му даваше покритие, позитивистичката идеологија за да го охрабри и процутот на природната наука и технологијата за задоволување на секоја негова желба, неговата потрага стигна до месечината. Заслепен од неговите материјалистички потраги, тој дури и помисли дека материјата беше првата и последната одредница на постоењето и историјата. Оваа болест, во блага или екстремна форма, ги зарази и христијанскиот и исламскиот свет.

Точната дијагноза на болеста не лежи во осудувањето на материјалниот свет како таков, ниту во тежнењето да се отуѓи човекот од неговите материјалистички занимања. Таквите обиди се празни и никогаш нема да успеат. Вистинската прогноза е онаа којашто се обидува повторно да ја воспостави врската помеѓу човековата материјална потрага и моралниот закон, бидејќи духовноста не е негирање на таа потрага, туку негово покорување кон моралниот закон. Проблемите на силувањето на природата, на светското загадување, на дехуманизацијата на човекот од машините, на нееднаквото распределување на храната, богатството и ресурсите, сите овие во конечната анализа се случаи на материјалното добро неконтролирано од каков било морален принцип. Сите овие несреќи на модерниот свет извираат од човечкото вештачко одвојување на духот од материјата, од неговиот однапред направен суд дека потрагата по духот и потрагата по материјата се нерелевантни една од друга. Не постои друго решение, освен во нивниот спој во кој духовното ќе го води материјалното.

Христијанството и исламот треба да му одговорат на овој модерен предизвик. Ресурсите што им се на располагање за да се борат против него се огромни. Проблемот станал толку акутен, што сега материјализмот создава брза промена на болка во умот на западниот човек, иако тој е неспособен да го контролира својот нагон дури и во сопствената личност. Тој очајно цграпа по индиската и кинеската духовност за да го ослободат од егзистенцијалното гадење коешто му го причинува материјализмот дома, во канцеларија, во фабрика и во јавната сфера. Сепак, индиската религиозност не задоволува, бидејќи секое запознавање со неа од другата страна на површинското ниво го открива осудувањето на светот и животот, песимизмот и очајот врз којшто е изграден како темел. Сите луѓе онтолошки се обврзани кон некаков материјализам, а поради неговото минато искуство, западниот човек е препознат по тоа. Западниот човек е готов да прими свежа, нова мудрост со којашто може да го среди својот живот, но тој ќе се отргне од каква било претерана духовност што го потсетува на онаа лажна религиозност против којашто се револтира во прв ред.

И исламот бил погрешно толкуван од суфиите, како негирање на животот и

светот, како славење на сиромаштијата, аскетскиот живот и повлекување од јавните работи. Дури и големата кур'анска вредност на *сабур*, што значи трпение и одлучно истражување во овој свет и живот, од страна на суфиите беше погрешно протолкуван во токму спротивното, имено, одрекувањето, предавањето и очекувањето на едно есхатолошко решение за дадениот проблем. Резултат на тоа беше летаргијата на муслиманите да ја преземат нивната судбина во сопствени раце.

Исламот и христијанството мора да се борат против болеста на самиот материјализам, како и против толкувањето на религијата како дефетистичко бегство од светот. Тие мора повторно да се утврдат во умовите на модерните мажи и жени како религии коишто бараат човекова материјална благосостојба и радост, како и негова духовна добробит и среќа. Тие мора да ги убедат модерните мажи и жени дека за да не биде нивната лична материјална потрага за мрзоволност и за да не се сврти против самите нив, таа треба да биде прочистена, дисциплинирана, водена и продуховена од морални и духовни вредности што само религијата може да ги даде.

ѓ. Колонијализмот и националната конкуренција. Лудото итање зад материјална добивка дома, недисциплинирано од каков било морален принцип или вредност, доведе до безмилосна и ѓаволска конкуренција што ја обезвредна и распара моралната нишка на човекот. Иако законодавството за социјалната благосостојба и економската контрола доста направи за ублажување на товарот на жртвите, човечкото општество сè уште пати. На странскиот фронт, светот сеè уште не се опоравил од двата века колонијализам и експлоатација во коишто народите на Африка, на Азија и на Латинска Америка печалеја на сметка на Европа и на Соединетите Американски Држави. Многу подрачја во светот денес сè уште паѓаат под омразената колонијална стега на западот или неговите марионети. Палестина е трагедија единствена во историјата на човековото непочитување на човекот, на човековото уживање во постојаното настојчиво ограбување на домот и земјата на другиот човек, на неговата живејачка и иднина, проследена од Родезија, Јужна Африка и муслиманските земји на Советскиот Сојуз и Индија, Тајланд и Филипините.

Многу земји коишто успеаја во отстранувањето на стегата на директното колонијалистичко владеење западнаа во поистенчената стега на неоколонијализмот. Нивното запаѓање под новата стега беше потпомогната, ако не и актуелно изведена, од колонијалната сила што правеше сè за да го спречи политичкиот и економски растеж на колонијата со цел засекогаш да ја задржи зависна од колонизаторската земја. Колонијланите господари беа заменети со експерти, советници и агенти на меѓународните корпорации, кои ја продолжија претходната експлоатација. Најжално од сè е африканската и азијатската потрага по вестернизацијата (западњаштво) во јазикот, образованието, уметностите и стилот на живеење што колонизираните народи, отугени од колонијализмот од нивното сопствено наследство и култура, сега трагаат со поголема желба отколку во деновите на колонијализмот.

Во овој век, колонијализмот во значајна мера придонесе за две светски војни, како и за неброени помали војни. Суровините и пазарите, како и стратешките точки што ја олеснуваат нивната контрола, се главното јаболко на раздорот помеѓу светските сили. Национализмот, кој е единствениот вид на

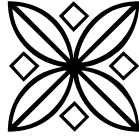
етичкиот релативизам и нескротениот материјализам, мора да води кон национален конфликт. Конечно, наместо да бидат сила за вистински мир меѓу нациите, Обединетите нации за четврт век беа манипулирано орудие во рацете на големите сили. А сега, кога земјите од Третиот свет презедоа мерка за контрола на организацијата, гласови меѓу големите сили, особено Соединетите Држави, се жалат дека Обединетите нации ја надживеале својата корисност.

Исламот и христијанството навистина се релевантни за поредокот на нациите. Придонесот на исламот за меѓународниот закон и ред е огромен. Во некои аспекти дури ни овој век сè уште не се воздигнал на неговото ниво на придонес. Оваа релевантност мора да се реактивира. Бидејќи светот, во ова атомска ера, е осуден, освен ако моралниот закон не се одрази врз националната стратегија и политика, освен, како што посочил исламот, поединци или држави да можат да се доведат пред еден ефективен меѓународен суд и да одговараат за нивното однесување. Затоа муслиманско-христијанската соработка треба да го засили гласот на религијата и совеста во меѓународните прашања. Тој глас треба да ја стивне жртвата на агресијата додека да се признае неговото положено право; и треба да одекне против починителот на неправда, сè додека неговата агресија не биде запрена, а стореното надоместено.

е. Нихилизмот. Настојчивоста, продлабочувањето и влошувањето на гореспомнатите несреќи го родија најлошото од сите зла – нихилизмот. Под нивниот страшен притисок, човековиот морал се изопачи, а неговиот дух да се скрши. Насекаде, а особено на запад, тој му е изложен на очајот и самоубиството. Тој стана болно свесен за совладувачката моќ на социјалните, политички, економски и воени машини коишто го опкружуваат. Тој заборави дека токму неговото откажување и летаргија се вистинските извори на моќта на овие естаблишменти; дека тие, како и Аврамовите идоли, немаат друга моќ освен онаа со којашто ги одликувал тој. Тој стои сам без утешител, несвесен дека токму тој самиот ги остави своите роднини, пријатели и соседи, преферирајќи ја тесноградоста и “приватноста” на неговото јадрено семејство (маж, жена и деца), на урбаното живеење и анонимноста. Тој ја изгубил смислата за животот, бидејќи сè околу него ја изгубило својата блескавост поради комерцијализацијата. Дури и обновувањето на родот и смртта, крајните тајни на постоењето, го изгубиле нивното значење и интерес. Прељубата, контрацептивните средства и таканареченото “сексуално образование”, го лишија обновувањето на родот од невиноста и убавината, а војнопредизвикувачката бездушност, толерирањето и повторното појавување на насилството, како и индивидуалистичкото самоотуѓување на човек од човека направија да исчезнат шокот и трогателноста на смртта. Од Втората светска војна дури и младите, кои обично се извор на младешка надеж и идеализам, се обесчестени, разочарани и брутализирани од нивното “искуство” од животот, било во вистинскиот живот или преку мас-медиумите, училиниците и уличните агли. Семјуелбекетовиот (Samuel Beckett) (1906–89) “Во очекувањето на Годо” не е само претстава. Тоа е едно емпириско претставување на човечката реалност.

Христијанството и исламот се *par excellence* религии на надеж, на оптимизам и добро расположение. Бог не го создаде човекот да биде мизерен, да страда во презреност и очај. Дури и за хроничниот страдалник и жртвата,

на секој од нив им советува издржливост и истрајност најавувајќи “радосни вести”, божествена помош и победа. Како му дозволија тие на модерниот човек да падне во очај, засекогаш ќе остане тајна. Но предизвикот мошне чувствително ги допрел и двете религии. Токму затоа е свикана оваа конференција. Токму затоа христијанството и исламот ќе излезат од неа живнати, полни со енергија и повторно освежени.



ГЛАВА ОСМА

ИСЛАМОТ И ХРИСТИЈАНСТВОТО: ЖОЛЧНА КРИТИКА (ФИЛИПИКА) ИЛИ ДИЈАЛОГ*

РЕЗИМЕ

Кур'анот ги постави доктринарните основи за муслиманско–христијанските односи, кои во минатото варираше од многу слаби, до одлични. Современите христијански мисионери не успеваат да ја разберат силата на Исусовото влијание врз муслиманите. Христијанските мисионери биле под влијание на многу нехристијански идеи. Затоа западните христијански мисии за муслиманите не биле мисија на Исус, туку само на западното разбирање на Исус. Мисионерската работа била крах во скоро секој поглед и затоа истата треба да се отповика.

Изолацијата на двете вери е невозможна. Исклучивоста, толку често обележје на религијата, е лоша како и прозелитизмот. И двете религии докажуваат дека тие ја имаат *вистината*, што е логички невозможно. Христијанството и исламот мора да бидат заинтересирани за меѓусебните тврдења преку дијалог, кој претставува алтруистичко продолжување на двете религии. Само низ дијалог и двете религии воопшто ќе бидат обединети во религијата на Бога (нека е Славен Он и Возвишен) и вистината. Целта на дијалогот е преобратувањето во *вистината*. Овој дијалог ќе го овозможи разбирањето на вредностите и значенските низови во двете религии.

Дијалогот мора да ги следи овие основни правила: (1) ниедна религиозна изјава не е над досегот на критиката; (2) мора да постои внатрешен склад; (3) мора да се одржи соодветна историска перспектива; (4) мора да постои совпаѓање со реалноста; (5) слобода од апсолутизираната скриптурална (светописмовна) фигуризација; и (6) дијалогот треба да се води во сфери во коишто постои поголема можност за успех, на пример, на полето на етичките должности.

Три теми за дијалог се препознатливи:

* Овој напис беше објавен во *Journal of Ecumenical Studies* (зима 1968), стр. 45–77.

1. Современите муслимани и христијани го посведочуваат животот во поглед на Божјето создавање и држат до тоа дека човекот има единствена задача за да го усоврши овој свет. Теолошката корисност на поимот за изворен, наследен, колективен и делигиран грев го нема. Гревот е личен и заснован врз слободна волја, тој првенствено е лоциран во погрешното согледување, а неговото решение е повеќе воспитувањето, отколку проштевањето. Гревот не е нужен, ниту пак преовладува во човечките работи. За современите муслимани и христијани излезот од неволјата на гревот е повеќе во човечки, отколку во Божји раце. Спасението се постигнува со постојано воспитување, а секој поединец мора да се образува.

2. Постои едно сознание за императивот за извршување на Божјата волја. Поранешните поими за оправдување се недоволни. Оправдувањето е постојан процес што не се состои од исповеста кон Бога, туку од признавањето на вистинските вредности и следењето на долгиот, тежок пат за постигнување на овие вредности. Знаењето е доблест. Ниту големиот грев, ниту пак сериозното покајание не се типични за повеќето луѓе, па оттука исповеста или искажувањето на верата има само просечна вредност. Оправдувањето е психичко ослободување што му овозможува на човекот со решителност да ја постигне својата цел, но не претставува вредност по себе.

3. Секој човек има еднаков императив за исполнување на неговата морална мисија, која сè уште не е исполнета на светска основа. Спасението само се постигнува од човекот, а не е нешто што е веќе сторено. Оправдувањето и спасението се само вовед во сфаќањето и следењето на вредноста (Божјата волја). Ова е можно за сите луѓе и треба да се случува постојано.

Овие реконструкции на религиозната мисла се во склад и со исламот и со христијанството, но изгледа малку веројатно дека овој вториот би бил спремен да ги прифати овие правила. Од времето на вториот Концил на Ватикан, сториле многу малку напредок во тој поглед и сè уште се многу вообразени кон муслиманите. Протестантите, кои можат да се претстават преку Пол Тилич (Paul Tillich) (1886–1965), исто така ја сметаат христијанската фигуризација на Бог во Исус како норматив што го спречува плодотворниот дијалог со муслиманите. Протестантското прифаќање на горенаведените основни правила би можело да доведе до корисен дијалог.

* * * * *

Ова не е место за разгледување на историјата на христијанско–муслиманските односи. Оваа историја сега може да се прочита во ерудитивните трудови на Норман Даниел.¹ Читањето е жално и агонизирачко. Заклучокот, кој сигурно може да се извлече од оваа историја, е дека христијанската вовлеченост со муслиманскиот свет била полна со недоразбирање, предрасуда и непријателство, кои ги изопачиле волјата и свесноста на западниот христијанин. “Дај Боже христијанството никогаш да не го сретнеше исламот!”, ќе се врти во умот на кој било изучувач доволно трпелив да ја сле-

¹ *Islam and the West: The Making of an Image* (Единбург: The University Press, 1960) (ревидирано издание, Оксфорд: Oneworld, 1993); *Islam, Europe and Empire* (Единбург: The University Press, 1966).

² При разгледувањето на таа историја, треба да се земат предвид овие факти: Првите мисионери кои исламот ги испрати во христијанскиот свет беа пресретнати со потег-

нати мечеви и масакрирани кај Зат ел–Талх во 629 г. од н.е. Сепак, од тој момент еден дел од христијанскиот свет што би можеле да го наречеме “семитско христијанство” им укажаа гостопримство на муслиманите, им дадоа заштита, ги послушаа и се преобратија од нив, или просто ги толерираа. Овие христијани во најголем дел беа арапски или семитски, иако не и нужно од арапско говорно подрачје, а голем број од нив беа копти, било абисински или египетски. Абисинската држава, христијанска и теократска, претходно им беше укажала гостопримство и заштита на муслиманските бегалци од Мека и од тоа време од страна на муслиманите беше сметана за пријател. Со зајакнувањето на исламската држава и влегувањето на исламот на историската сцена, многу постара поделба започна да го повраќа својот облик: поделбата на самото христијанство на источно и западно, семитско и хеленистичко.

Иако ги беа отфрлиле повеќето од таканаречените “еретски” доктрини на нивните претци, им се беа покорице на главните прогласи на синодите и концилите и се помириле со теолошките, со христолошките и со еклезиолошките начела на католичкото христијанство, семитските христијани соработуваа со муслиманите. И покрај фактот дека вродениот повик на исламот, неговите примери во животот и дејствувањето и постојаното излежување на неговите цивилизациски и културни моќи беа наплатени со преобратеници од нивните редови, овие христијани во значителни бројки ги преживееја четиринаесетте века на живеење под политичката власт на исламот. Тие сигурно се исламски акултурирани, но не и преобратени. Тие сочинуваат жив монумент на христијанско–муслиманскиот соживот, на взаемна толерантност и влијание, на соработка во градењето на цивилизацијата и културата. Нивниот меѓурелигиски *modus vivendi* е едно достигнување со коешто со право може да се гордее целиот човечки род.

Од друга страна, западните христијани огорчени од воениот пораз на почетокот предизвикан поради нивната сопствена нетолерантност да допуштат исламскиот повик да биде слушнат, ја коткаа нивната лутина и демнеја во заседа. Во текот на три века, избиваа спорадични борби помеѓу двата тabora без решавачка предност за која било страна. Во единаесеттиот век западните христијани помислија дека е дојдено времето да се свртат страниците на историјата. Започнаа крстоносните војни со страшни последици по христијанско–муслиманските и муслиманско–христијанските религии. Христијанските егзекуции, присилните преобратувања или протерувањата на муслиманите од Шпанија го следеа политичкиот пораз на муслиманската држава. Во текот на осум века исламот беше вера не само на арапските имигранти и берберите, туку и на староседелците Шпанци кои секогаш беа мнозинство. “Инквизицијата” не правеше никаква разлика и го затвори едно од најславните поглавја во историјата на меѓурелигиското живеење и соработка.

Модерните времиња ја доведоа приказната на постојаната агресија и трагичното страдање, почнувајќи од гонењето и отстранувањето на исламот од Источна Европа, каде што го беа всадице Османлиите, па сè до освојувањето, парчосувањето, окупацијата и колонизацијата на целиот муслимански свет, освен непробојната внатрешност на Арапскиот Полуостров. Муслиманите со огорченост се секаваат дека ова е период во којшто христијанскиот свет го промени писмото на муслиманските јазици со цел да ги отсеке нивните народи од исламската традиција и да го пресече нивниот контакт со срцето на татковината на исламот; кога ја култивираше и негуваше хиндуската и будистичката реакција против напредокот на исламот во индискиот потконтинент; кога ги покани Кинезите да се населат и да му се спротивстават на исламот во Малезија и Индонезија; кога ги охрабри Грците на Кипар и во Долината на Нил; ционистите во Палестина и Французите во Алжир; кога, како носител на политичката и економска моќ во муслиманскиот свет, христијанскиот свет со сите можни средства ги обесхрабри, забави или отежна процесите на будење, преродба и самопросветување на муслиманските општества; кога, контролирајќи го образованието на муслиманите, тој за него не пропиша ништо повеќе од целта за произведување на службеници за колонијалистичката администрација.

Подеднакво, модерните времиња се сведоци за најакото движење на христијанска прозелитизација меѓу муслиманите. Службите на јавното образование, јавното здравство и социјала беа ширум отворени за мисионерот кому му беше овозможен престижит на колонијален гувернер и кој влезе во поширето со џебови полни со “ориз” за алчните за посредување со колонијалниот гувернер за претприемчивост и за нужностите за преживување за болните и сиромашните.

Низ целата оваа долга историја од четиринаесет века на христијанско–муслиманските односи, истражувачот тешко дека ќе може да најде некој добар збор напишан или искажан за исламот од христијаните. Треба да се признае дека извесен број семитски христијани, на западни аналитичари на христијанските крстоносни војни или на трговците и патниците можеби кажале некои добри зборови за исламот и неговите приврзаници. Примери за ова беа искажани од Томас Арнолд (Thomas Arnold) во неговата книга *The Preaching of Islam* (“Проповедањето на исламот”) (новото издание од Ш. Мухаммед Ешреф, Лахоре, 1961), особено во заклучокот. Модерните времиња видоа голем број учени луѓе кои признаа дека

ди таа историја.² Од друга страна, муслиманско–христијанските односи се одредени од Кур’анот.³ Затоа, доктринарно, овие односи не виделе никаква промена. Низ целата нивна историја, и покрај политичките непријателства, муслиманите го почитуваат Исус како голем Божји Пратеник, а неговата вера како божествена религија. Што се однесува до христијаните, муслиманите со нив полемизираа според кур’анскиот начин. Но кога се работеше за политичкото дејствување, тие не казнуваа некогo поради сомневањата во вината за тоа дали тие го следеа христијанството на Исус или на Црквата. Мухаммедовата (Божјиот мир и благослов нека се над него) и Умерова решеност за христијанската победа над зороастријанците; изборот на меканските муслимани за пречек и заштита од христијаните од Абисинија, како и Мухаммедовиот личен пречек на абисинските христијани во Медина; заветот на Пратеникот со христијаните од Неџран; заветот на Умер со архиепископот на Ерусалим и неговото одбивање да одржи молитва во

³ Мухаммедовите тврдења беа искрени, дека исламското религиозно искуство беше изворно и дека како основа на феноменот на исламот, вистинскиот и жив Бог бил и сè уште е активен. Но, ова се изолирани искази дури и во животот на оние кои ги искажале, а да не говориме за поплавата од колнења и напади врз исламот, Мухаммед и муслиманите кои ги полнат практично сите христијански пишувања за светот на исламот. Уште повеќе, и она малку што може да се најде им припаѓа на христијаните како индивидуални личности. Христијанството како такво, т.е. телата кои говорат во негово име, било да се католички, протестантски или грчки православни, никогаш не го признале исламот како изворно религиозно искуство. Историјата на западното христијанско академско пишување за темата на исламот е историја на служење на светот на ученоста, па макар и да било тоа ученост на недоразбирање и фалсификување. Како библиотекар кој барал да средува ракописи, да утврдува текстови и да анализира историски тврдења, христијанскиот учен човек направил извонредна работа за којашто заработил постојана благодарност на учените луѓе насекаде. Но како толкувач на религијата, мислата, културата и цивилизацијата на исламот, тој бил, освен во најретките случаи, ништо повеќе од погрешен толкувач на неговото дело, искривоколчен извештај на неговиот предмет. (Види ја острата анализа на A.L. Tibavi, “English-Speaking Orientalists: A Critique to Their Approach to Islam and Arab Nationalism”, *The Muslim World*, т. LIII, бр. 3,4 (јули, октомври 1963), стр. 185–204; 298–313.) Вториот ватикански концил призна дека “муслиманите... обожуваат еден Бог, жив и постојан, милостив и семоќен, Создател на небото и земјата и Говорник на луѓето... тие го ценат моралниот живот и го обожуваат Бога...”, иако тој внимателно не ги изедначи овие карактеристики со вистинското спасение, туку со просто вклучување во “планот на спасението” (*The Documents of Vatican II*, ур. Walter M. Abbott, S.J., Њујорк: Guild Press (An Angelus Book), 1966, стр. 663). Оваа отстапка станува малку полезна кога се соединува со претходната изјава дека “кој било... кој знае дека католичката црква стана нужна од Бога преку Исус Христ, ќе одбие да влезе во неа или да остане во неа, не може да биде спасен” (*Ибид.*, стр. 32–3), што било слично на тоа сè уште се чека од Светскиот совет на црквите, всушност од која било протестантска црква, синод, или совет на цркви.

Пред Хиџрата во Медина и воспоставувањето на првото исламско политичко уредување, објавата на Мухаммед, т.е. Кур’анот, го дефинира религиозниот однос на исламот и христијанството. На евреите, тврдеше тој, Бог им го испрати Исус, пратеник и апостол роден од Марија со Божја заповед. Нему му беше дадено Евангелието учено за да ги олесни потешкотиите на еврејскиот легализам и да ја толкува етиката на љубов, понизност и милост. Оние од неговите следбеници кои му останаа верни на ова учење се благословени. Тие кои го здружија него со Бога, го измислија тројството и монаштвото и го фалсификуваа Евангелието, тие не се. Претходните Кур’анот ги опишува со зборови резервирани за Божјите пријатели: “Не се исти следбениците на Книгата. Меѓу нив има заедница стабилна, кои ги кажуваат ајетите во текот на нокта, токму, на сеџде паѓајќи; веруваат и во Аллах и во Денот ахиретски, наредуваат добро и одвраќаат од зло, се натпреваруваат во добри дела. Онаквите се меѓу добрите луѓе.” (*Али Иман* 3:113–4). “... а сигурно е дека ќе најдеш од оние кои веруваат најблиски пријатели, оние кои зборуваат: “Ние сме христијани!” Тоа, ете, што меѓу нив има свештеници и монаси кои, навистина, не се дуваат.” (*ел-Маиде* 5:82)“... а во срцата на оние кои го следеа (Иса) внесовме и доблест и милост...” (*ел-Хадид* 57:27). Паралелно со ова великодушно фалење на некои христијани, стои кур’анското укорување на другите: “...а (некои од) христијаните зборуваат: ‘Месиx е син на

просториите на Црквата на Светиот гроб, за да немаат подоцна муслиманите претензии врз местото; целосната соработка на Умејадите и Аббасидите со нивните христијански поданици и на Умејадите со христијаните кои не беа нивни поданици – сите овие се патокази во записот за соработката и взаемното почитување без паралела во која било друга историја. Нема сомнение дека се случило некаков прогонување, некакви доктринарни напади коишто излегувале надвор од границите утврдени со Кур’анот. Сите муслимани во сите места и времиња не биле ангели! Но тоа биле раштркани случаи чијашто вредност паѓа на земја споредено со огромното протегање на историјата којашто му останала верна на овој кур’ански став.

СЕГАШНИОТ ПРОБЛЕМ

Можеби ништо не е поанакроно, всушност поапсурдно, од спектаклот на западното христијанско мисионерство што им ја проповеда на муслиманите западната фигуризиција на религијата на Исус. Апсурдноста е двократна. Прво, Западот, од каде што доаѓа мисионерството и што го поддржува во нејзиниот напор, со децении престанал да наоѓа смисла во таа фигуризиција којашто е содржина на мисијата. Всушност, кај самиот мисионер таа фигуризиција определува само еден мал дел од неговата свесност, а останатиот спаѓа под истиот нагризувачки секуларизам, материјализам и скептички емпиризам толку општопознат во западната мисла и култура. Второ, мисионерот им ја проповеда оваа фигуризиција на муслиманите кои, во Северна Африка и Блискиот Исток, биле трипати христијани. Тие биле христијани во смисла на подготовка, низ продуховеноста и интериоризацијата на семитската религија, за појавата на Исус. Нивната свесност и дух му послужија на Бог како човечка основа и историска околност за таа појава. Секако, тие беа првите кои го “признаа” Исус и веруваа во него како кристализација на реалноста којашто е самите тие. Тие беа христијани во втора смисла на западната фигуризиција на христијанството кога, по паѓањето под власта на Византија, флертуваа со таа фигуризиција и фактички ги прифатија сите

Аллах’... ги кажуваат сличните зборови на оние кои не веруваа пред нив... Ги земаат нивните свештеници и нивните калуѓери за господари покрај Аллах, а и на Иса, синот на Мерјем. Им беше наредено да го обожуваат само еден Бог. Нема друг бог освен Него.” (*ет-Тевбе* 9:31). “О следбеници на Книгата, не претерувајте во верата ваша и за Аллах само вистина зборувајте! Месих, Иса синот на Мерјем, е пејгамбер Аллахов, Зборот Негов, кој Он го фрли во Мерјем, Дух од Него... Аллах, навистина, е еден Бог. Нека е славен Он! Зарем Он да има дете? Сè што е на небесата и на Земјата е – Аллахово” (*ен-Ниса* 4:171). А што се однесува до тоа какво треба да биде однесувањето на муслиманот кон христијаните, Кур’анот пропишува: “Кажите: `О Следбеници на Книгата, дојдете кон Зборот кој е и ваш и наш: само еден Аллах да обожуваме, ништо да не Му припишуваме и други божества освен Него, да не прифаќаеме`. Па, ако ги свртат плеките, кажете: `Сведочиме дека сме Послушни, навистина!`... И кажете: `Веруваме и во она што ни се објавува и во она што ви се објавува. И нашиот и вашиот Бог е еден Бог, ние сме само Нему послушни.” (*Али Имран* 3:64; *ел-Анкебут* 29:46). Од ова можеме да заклучиме дека исламот не го осудува христијанството, туку ги укорува некои негови поклоници кои ги обвинува за отстапување од вистинскиот пат на Исус. Секоја секта во христијанството ги обвинила другите секти за исто. Па сепак, христијанството никогаш не го признало исламот како легитимно и формално движење. Тоа никогаш не го гледало исламот како дел од својата традиција, освен што го нарекла Мухаммед каердинал кој се побунил против Папата поради неговата љубомора што не бил избран на таа положба, а исламот “*derelicta fide catholica*” (*Islam and the West*, стр. 83–4).

нејзини доктринарни елементи, без разлика дали тие официјално или не им се приклучија на црквите на западното христијанство. По извесен период на живеење со оваа фигуризација, тие му посакаа добре дојде и го прифатија исламот. Но тие, дури и како муслимани, останаа христијани во смисла на задржувањето на реализацијата на Исусовата етика како *conditio sine qua non* на исламот и на реализирањето на дел од Исусовата етика во нивните лични животи. Комедијата што е очигледна денес е дека мисионерот е крајно несвесен за ова долго искуство на муслиманите со Исус Христ.

Овој западен мисионер, било монашки или поинаков, себеси се поврзуваше со, или пак често пати ја играше улогата на колонијалниот гувернер, трговец, доселеник, воено лице, лекар или образовател. Во последните две децении, по добивањето на муслиманските земји со независност, тој за себеси ја најде улогата на развоен експерт. Експертизата по живинарство, невротхирургија или индустриски менаџмент, како и очајната потреба на муслиманските земји како неразвиени, беа бездушно земени како од Бога пратени прилики за евангелизација, подбучнувајќи во муслиманот едно чувство на експлоатација и причинувајќи уште повеќе горчина. Освен тоа, таквиот експерт-мисионер често пати е спонзориран од помагачка агенција на западна влада или пак е директно нејзин вработен, а соодветната хармонизација на неговите тактики и цели со оние на таа влада беа безбедно претпоставени. Западниот свет не познава ниеден христијанин кој, трогнат од Проповедта на Планината, дојде да живее меѓу муслиманите како локален жител, кој нивното бреме го прими како свое бреме, нивните надежи и копнежи за свои надежи и копнежи. Алберт Жвајцер (Schweitzer), идолот на модерниот запад во христијанското самооддавање кон староседелците на Африка, беше до таа мера нехристијанин да ја осуди потрагата по слобода на сите Африканци⁴, всушност јавно да бара од претседателот Ајзенхауер (Eisenhower) да ја спречи дебатата за Алжир во Обединетите нации. На Африканците мора да им се помогне, а нивното патење да биде олеснато – овој светец од дваесеттиот век им нареди на своите современици христијани, но само како наши колонијални поданици! Уште повеќе, таму каде што се одвои себеси од империјализмот и каде што беше чисто религиозна, западната христијанска мисија во муслиманскиот свет никогаш не беше Исусова мисија, туку мисија на западната фигуризација на христијанството арогантно потврдено со зборови, а тешко некогаш илустрирано со дела. Модерниот христијански свет роди една г-ѓа Вестер која навистина го даваше и, за среќа, сè уште го дава својот живот на сираците од Ерусалим.⁵ Веројатно имало и сè уште има и други изолирани поединци од овој калибар. Па сепак, постојаниот напор неопходен за воспоставување еден етички почитуван однос со муслиманското општество е пренебрегнат. Бидејќи тешко дека доведе до некакво позначително преобратување и го влоши отуѓувањето на двете светски заедници и бидејќи муслиманите, како и христијаните од муслиманскиот свет, на тоа гледаат како ставање идеолошка сол врз политичките рани нанесени од крстоносните војни и еден век колонизација, мисионерското поглавје од христијанската историја, какво што досега сме

⁴ Albert Schweitzer, *Out of My Life and Thought*, пр. С.Т. Champion (Њујорк: Mentor Books, 1955), стр. 147–8.

⁵ Види го написот на Bertha Spafford Vester, "Jerusalem, My Home", во *National Geographic Magazine* (декември 1964), стр. 826–47).

го познавале, подобро би било да се затвори, ловот да се отповика, мисионерите да се повлечат, а мисионерското оружје на католичката црква и на Светскиот совет на црквите да се уништи.

Да се каже сето ова, не значи да се брани изолацијата. Всушност, изолацијата е невозможна. Светот е премногу мал, а нашите животи крајно меѓузависни. Не само нашиот опстанок, туку и самата наша благосостојба и среќа зависат од нашата соработка. Не ќе биде доволна само простата дипломатска учтивост или повременото спојување на политичките интереси. Никаква вистинска или ефективна соработка не може да продолжи без взаемно ценење и почит, без согласност околу намерите, конечните цели и стандарди. Дури и ако треба да потрае со генерации и да ги издржи мачните породилни болки со коишто мора и ќе се соочи во изградбата на одржлива светска екумена, соработката мора цврсто да се заснова врз заедништвото на верата во врвните начела, врз заедништвото во религијата.

Постои уште едно позначајно и логички првенствено размислување зошто изолацијата не е ниту возможна ниту пожелна. Во исламот, како и во христијанството, а веројатно и во сите религии, човекот од религијата во своето религиозно тврдење не поддржува една пробна хипотеза, ниту пак една вистина меѓу другите вистини, ниту пак верзија на вистината меѓу другите можни верзии, туку само вистината. Ова до таа мера е дел од религиозното искуство и на тврдењето коешто почива врз таквото искуство, што да се негира тоа би значело да се унакази религијата како целина. Ни исламот ниту пак христијанството не ќе можат или пак некогаш ќе кренат рака од тоа. Се разбира дека ова претставува исклучивост (ексклузивност), но вистината е исклучителна. Таа не може да биде спротивна на законите на идентитетот, на противречноста, на исклучената средина. За разлика од науката што работи со веројатности, религијата работи со извесности. Религиозната разновидност не е само религиозен проблем. Ако религијата за којашто се говори положи право кон *вистината*, спротивните или различни тврдења се интелектуални проблеми коишто не можат да бидат игнорирани. Во недостаток на доказ за спротивното, исклучителното тврдење е до таа мера *de jure* до којашто е и *de facto*.

Во нашето време исклучивоста има лош мирис. Работејќи триста години со веројатности, како научници или публика на научниците и како филозофи или публика на филозофите, со скептички поими на вистината за околу половина век ние ги затвораме носевите секогаш кога се прави некое исклучително полагање на право за вистината. Како луѓе на религијата, верувам дека сите ние имаме сила на нашите убедувања и не се чувствуваме ниту навредени ниту посрамени од она што го тврдат нашите вери. Од друга страна, постои нешто срамно околу исклучивоста, како што е и околу мисионерството. Тоа е да се постави нечие тврдење со авторитет, да се одбива да се ислуша или да се замолчи критиката и да се придржува упорно кон сопственото тврдење, спротивставувајќи се на доказот за спротивното. Ние го сметаме исклучивиот во науката како глуп, дури и луд, за противење на доказите. Таквиот срам подеднакво му припаѓа и на човекот од религијата кои се виновни за истиот прекршок против вистината. Отпорот кон доказот, сепак, не е нужно својство на религијата, ниту пак на човекот од религијата. Тоа спаѓа во сферата на етиката на знаењето. Вистина, религиозните тези не се лесно покажливи како оние на науката и често пати изгледа де-

ка човекот од религијата го исмева доказот кога најправедно би било да каже дека сè уште не го сфатил. Но таму каде што доказот е јасен и заклучувачки, да се исмева истиот, значи недостаток на човекот. Иако неговиот предмет е религиозен или морален, исклучивооста е епистемиолошка и оттука не е подложна на морални промислувања. Од друга страна, иако неговиот предмет е епистемиолошки, фанатизмот е морален.

Затоа, исламот и христијанството не можат да бидат непопустливи кон тврдењата на едниот или другиот, бидејќи до таа мера што е неоспорно точно дека секој од нив поставува тврдење за *вистината* и тоа го чини толку искрено, дотолку е неоспорно точно дека вистината е една и дека ако гледиштето не е она на скептицизмот, на две тврдења за *вистината*, едната или двете мора да бидат лажни! Во сознанието дека гледиштето на религијата е она на тврдењето за *вистината*, никој освен најегоистичниот трибализам или цинизам би седеле задоволни со своето сфаќање на *вистината* додека различни тврдења кон една те истата *вистина* се прават на ист искрен начин и од други. Сепак, човекот на религијата е морален, а во христијанството и исламот тој е таков *par excellence*. Затоа тој мора да излезе меѓу светот, да ја поучува *вистината* којашто го подучило на неговото религиозно искуство и во тој процес да ги побива спротивните тврдења. Во исламот, како и во христијанството, човекот од религијата не е ниту трибалист (племенец) ниту пак циник, а неговиот личен однос кон другите луѓе, ако не и самата судбина на другите луѓе, има голема тежина во резултатот на самата негова судбина. Оттаму и муслиманот и христијанинот се интелектуално и морално врзани да се преокупираат со меѓусебните религиозни гледишта, всушност со оние на сите други луѓе. Да се преокупираш со убедувањата на друг човек, значи да ги разбереш и да ги научиш тие убедувања, да ги анализираш и критикуваш и да го споделиш со нивните приврзаници сопственото знаење на вистината. Ако ова претставува мисија, тогаш исламот и христијанството треба да мисионизираат до краевите на земјата. Јас ја разбираам двосмисленоста на зборот и сугерирам зборот “мисија” да се исфрли од нашиот речник и наместо него да се користи зборот “дијалог” за изразување на грижата на човекот од религијата за човековите убедувања.

Така, “дијалогот” е димензија на човечката свесност (сè додека таа свесност не е скептична), една категорија од етичка смисла (сè додека таа смисла не е цинична). Тоа е алтруистичка рака на исламот и христијанството, нивно испружување над самите себеси. Дијалогот е воспитување во најширока и најблагородна смисла. Тоа претставува исполнување на заповедта на реалноста да стане позната, да биде споредена или спротивставена со другите тврдења, да се согласи со неа ако е вистината, да се поправи ако е несоодветна или да се отфрли ако е лажна. Дијалогот претставува отстранување на сите бариери меѓу луѓето за слободна комуникација на идеите, при што категоричкиот императив е да се дозволи да победи поздравото тврдење за вистината. Дијалогот ја дисциплинира нашата свесност да ја препознае вистината наследена во реалностите и фигурирациите на реалностите над нашето обично умевање и протегање. Ако не сме фанатици, последицата не може да биде ништо друго освен збогатување на сите за сегнати. Накратко, дијалогот е единствениот вид меѓучовечки односи вреден за човекот! Гарантирајќи за исламот и, ако моето читање на христијанството целосно не ме излажало, за христијанството, дијалогот е во сушти-

ната на двете вери, сцена на нивното можно единство како религија на Бога, религија на вистината.⁶

Ние мора јасно да кажеме дека крајот на дијалогот е преобратувањето, не преобратување во мојата, твојата или неговата религија, култура, обичаи или политички режим, туку во *вистината*. Преобратувањето што е омразено за исламот или христијанството е преобратувањето коешто е принудено, купено или измамено од неговиот несвесен субјект. Преобратувањето како убедување на вистината не е само легитимно, туку и задолжително – навистина, единствената алтернатива доследна со разборитоста, сериозноста и достоинството. Уште повеќе, взаемното разбирање помеѓу исламот и христијанството кон коешто копнееме ние не е само концептуалното, опишувачко знаење на исламските текстови и ракописи постигнато од дисциплината на ориенталистиката, ниту на христијанската традиција постигната од муслиманот и од постарата дисциплина на “*Ел-Милел ве ел-Нихел*” каде што елементите коишто се составни делови на христијанството се само набројани како во низа. Тоа во прв ред е разбирање на религијата во смисла на верата и етосот, на сфаќањето на движечката привлечност на нејзините категории и вредности, на нивната одредувачка моќ. Религиозните факти можат да се проучуваат научно како и кој било примерок на геологијата. Но да се разберат тие религиозно, значи да се сфатат како животни факти чијашто содржина е токму оваа моќ за трогнување, покренување и вознемирување, за заповедање и одредување. Но да се сфати оваа моќ, значи да се биде одреден од неа, а да се стори тоа, значи токму да се достигне религиозно убедување – накратко, преобратување, колку и да е ограничено или привремено. Да се придобие целото човештво за *вистината* е највисокиот и најблагороден идеал којшто кога било го одржувал човекот, дека историјата познавала многу искривувања на овој идеал, дека човекот им нанел страшни страдања на другите луѓе следејќи го него се аргументи против човекот, а не против идеалот. Тие се причините зошто дијалогот мора да има правила. Дијалогот по правило е единствената алтернатива што му прилега на човекот во една епоха во којашто изолацијата, ако воопшто е возможна, значи да се биде заобиколен од историјата, а несоработката значи општа катастрофа. Ако се допушти, правилата мора да бидат критички, а нивните претпоставки најмалубројни и најпрости.

МЕТОДОЛОГИЈАТА НА ДИЈАЛОГОТ

Значи, признавајќи дека дијалогот е нужен и пожелен, дека неговиот конечен ефект треба да биде утврдувањето на вистината и нејзиното слободно, искрено и свесно прифаќање од сите луѓе, можеме да преминеме на специфичните принципи на методологијата што го гарантираат неговото значење и го штитат од неговото изопачување во пропаганда, перење на мозокот и

⁶ Христијанската злоупотреба, крстоносните војни и последните два века на христијанското мисионерство ги расипаа шансите муслиманските маси да влезат лековерно во таков заеднички потфат. Засега, големиот дијалог помеѓу муслиманите и христијаните ќе мора да се ограничи на интелигенцијата каде, главно, пропагандата не убедува, а материјалните влијанија не доведуваат до избегнување на вистинскиот одговор. Ова ограничување може да се толерира сè додека муслиманскиот свет е неразвиен и поради тоа неспособен да врати мера за мера и оттука и да ги неутрализира кироватите на емитувања, бојата и хартијата на издавачите и материјалното мито на богатиот христијански свет.

купување на душата. Тоа се следните:

1. Ниедна комуникација од каков било вид не смее да биде извршена *ex cathedra*, да не може да се критикува. Ниеден човек не смее да зборува со замолчувачки авторитет. Што се однесува до Бога, Тој можеби прозборел со замолчувачки авторитет кога човекот бил дете, а детинскиот човек можеби го прифатил тоа и се покорил. Сепак, за возрасниот човек, Неговата заповед не е каприциозна и настојчива. Тој полемизира, ја објаснува и ја оправдува Неговата заповед и не е навреден ако човекот бара такво оправдување. Божествениот однос е авторитативен, но не и авторитарен, бидејќи Бог знае дека исполнувањето на Неговата заповед што произлегува од рационалното убедување на неговата вродена вредност е надмоќна за она што е слепо. Целосно свесен за неговата морална слобода, модерниот човек не може да биде потчинет, ниту пак може да се потчини себеси на кое било суштество без причина, ниту пак таа причина може да биде несфатлива, неразумна, езотеричка или тајна.⁷

2. Ниедна комуникација не смее да ги прекрши законите на внатрешната складност спомената претходно. Парадоксот е легитимен само кога не е конечен и кога е даден принципот што ги надминува тезите и антитезите. Во спротивно, дискурсот ќе резултира во неразбирливи загатки.

3. Ниедна комуникација не смее да ги прекрши законите на надворешниот склад, или со други зборови, човековата религиозна историја. Минатото не смее да се гледа како непозната, а историографијата да се претпостави дека е еднаква со поезија или измислица. Историската реалност може да се открие со емпириски доказ, а должност и величина на човекот е да продолжи постојано кон искреното разбирање и реконструкција на неговото вистинско минато. Границите на доказот се единствените граници на историското знаење.

4. Ниедна комуникација не смее да го прекрши законот на совпаѓањето со реалноста, туку треба да биде отворена за поткрепа или побивање од реалноста. Ако законите на природата не се денес она што беа пред Алберт Ајнштајн (Алберт Einstein) (1879–1955), или Коперник (Copernicus) (1473–1543), тоа не е поради тоа што нема закони на природата, ниту пак дека реалноста не може да се знае, туку поради тоа што постои познатлива реалност којашто ги поткрепува новите проникнувања. Физичките, етичките и религиозните чувствителности на луѓето, на добата, се дел од оваа реалност, а човековото знаење за нив е најрелевантно за муслиманско–христијанскиот дијалог што сакаме да го започнеме.

5. Дијалогот претпоставува еден однос на слобода *vis-à-vis* канонската фиг–

⁷ Кур’анот ни кажува дека Аврам (Ибрахим), парагонот на верата во еден вистински Бог, го замолил Бога да му покаже доказ за Неговата моќ да ги оживи мртвите. Кога Бог запрашал: “Зарем не веруваш?” Ибрахим одговорил: “Да, но тоа е за да се смири срцево мое” (*ел-Бекаре* 2:260). Слично, кур’анскиот дискурс со меканците во врска со нивната религија и исламот беше рационален, полн со “докази” и со остар одговор: “Кажите: ‘Донесете ваш доказ (против Бога) ако сте искрени!’” (*ел-Бекаре* 2:111; *ел-Енбија* 21:24; *ен-Немл* 27:64 итн.). Во неколку случаи, Кур’анот зборува за “Божјиот доказ”; “потврдата за Бога”, кои ги толкува со рационални изрази (види, на пример, *ен-Ниса* 4:174; *Јусуф* 12:24; *ел-Му’минун* 23:117; *ел-Касас* 28:32).

уризација. Исус е точката во којашто христијанинот има контакт со Бога. Преку него, Бог пратил објава. Исто како што оваа објава морала да го има својот носител во Исус, таа морала да има и просторно–временска околност во историскиот развој на Израел. Подеднакво, Мухаммед, Пратеникот, е точка во којашто муслиманот има контакт со Бог, Кој прати објава преку него. Мухаммед беше носителот на таа објава, а арапската свесност и историја обезбедија просторно–временска околност за нејзината појава. Кога веќе појавата на овие објави беше комплетна и кога луѓето започнаа да веруваат таму во голем број и да се соочуваат со нови проблеми коишто бараа нови решенија, се појави потребата за ставање на објавата во концепти за спремно користење на разбирањето, во согледувања за она на интуитивните дарби и во законски поими и одредби за раководење на однесувањето. Објавите беа “фигурирани”. Истовремено, како што е природно во таквите случаи, различните умови создадоа различнин фигуризаци, бидејќи имаа различни восприемања на истата реалност. Овој вториот плурализам не е разноразноста на предметот на верата, содржина објавена *an sich*, туку на тој објект или содржина *in percipi*, т.е. како што станал предметот на восприемање што е одеднаш интелектуално, дискурзивно, интуитивно и емоционално. Во секоја религија предметот на верата, што е исто така и содржината на објавата, во себе бил еден те ист. Иако фигуризациите на објавата биле многу, она чијашто фигуризација биле тие било едно. Исус е еден, Бог кој го пратил и божествената објава со којашто бил пратен тој, секој од нив бил еден, не повеќемина. Кога како предмет на човечкото знаење тие биле концептуализирани или восприемени, тие станале многу. Истото секако важи и во случајот на фигуризацијата на исламот.

Плуралистичката разновидност на луѓето, на нивните обдарености и таленти, нивните потреби и тежнења и необичностите на нивните разновидни средини и историски околности произведеа огромна ревија на фигуризаци во двете религии. Несомнено, некои од нив беа, а некои не, а некои други пак повеќе или помалку инспирирани. Постоеја разлики во точноста на фигуризацијата, во соодветноста на концептуализацијата и восприемањето и отворено во вистинитоста и веродостојноста на претставувањето. Сето тоа е доста природно. Се појавија полемика и расправа што траеја повеќе векови, всушност тие продолжуваат до денешен ден. Во случајот на христијанството, стана очигледно дека во умот на мнозинството една фигуризација ги надмина сите други фигуризаци. Тогаш, заклучи заедницата, таа би морала да биде идентична копија на објавената содржина. Бидејќи оваа содржина е света и е вистината, резонираа мислителите на заедницата, сите други фигуризаци се “еретички” до таа мера што секое отстапување од светото е анатема, а секоја различност од вистината е лага. Полека но сигурно, “другите” фигуризаци беа задушени, а избраната фигуризација застана како “догма”, “католичка вистина”. Во случајот на исламот, општите религиозни и етички принципи објавени во Кур’анот беа подложени на разновидни толкувања, а една голема ревија школи произведеа различни фигуризаци на законот и етиката. Како во случајот со Исус, животот на Пратеникот Мухаммед беше подложен на бројни фигуризаци. Со цел да го поткрепи својот авторитет и да ѝ додаде вистинитост на својата оригиналност, секоја школа ја проектира сопствената мисла во својата сопствена личност. Конечно, консензусот ги елиминира радикалните фигуризаци и ги сочува оние кои, според судот на заедницата, ги содржеа сите битности.

Подоцнежните муслимани ја сакнционираа оваа фигуризација на претците, официјално затворајќи ги портите за какво било креативно толкување, колку и да било ортодоксно и практично, иако не теоретски, го еретизираа секое напуштање од она што го беа канонизирале тие.

Како човечки концептуализации и восприемања на реалноста, фигуризациите во исламот и христијанството се нужно обоени со партикуларизмот на простор–времето. Поради тоа, сосема е можно некоја подоцнежна генерација да може да го смета некој аспект од светата содржина во старата фигуризација за заматен од времето или растојанието; дека спомнатата содржина би требала повторно да се открие во тоа; дека некоја друга генерација би можела да најде нови фигуризациски одделности што за нив ја изразуваат поживо таа фигуризација или дел од неа. Сигурно ова е она што се случи во реформаторството, кое со своето будење доведе до заживување на голем аспект од божествената објава на Исус и ослободи нови и неактивни енергии во служба на светото. Ова е токму она што се случи во тејмијанските (четринаесетти век) и вехабиските (осумнаесетти век) реформи во исламот.

Дали ваквото повторно претставување или повторно откривање ќе го направи нужно христијанското и муслиманското излегување, да речеме, од нивната сопствена фигуризација, од нивните “католички” вистини? Не, просто, бидејќи не постои *a priori* или масовно осудување на која било фигуризација. Меѓутоа, ние никогаш не смееме да забораваме дека, како дело на човечкиот труд, секоја фигуризација е во можност да се замати во нејзиното пренесување на светото, не поради тоа што светото се променило, туку поради тоа што човекот ги менува перспективите. Вистината, добрината и вредноста Бог и божествената волја за човекот како таков секогаш се исти. Но, Неговата волја во промената и текот на одделните ситуации, на промените на историјата, а тоа е токму она на што се однесува фигуризацијата, мора да се менува со цел божествената волја за човекот секогаш да биде иста. Да се сомнева во фигуризацијата, е еднакво со популарното прашање: Која е Божјата волја во контекст на нашата генерација, на нашата историска состојба, всушност во контекст на нашата лична индивидуизација? Затемнетоста на фигуризацијата мора да се отстрани по секоја цена, нејзините значења мора повторно да се откријат, а нејзината релевантност повторно да се зграпчи.

Постојат и такви кои полемизираат дека фигуризацијата не може и никогаш не треба да се трансцендира. Некои од нив не ја познаваат човечноста на фигуризацијата. Другите пак инсистираат дека побожноста и моралноста можат повторно да се откријат само во самата фигуризација. Да се бара секогаш нова релевантност на божествениот императив, за нив значи фигуризацијата на претците да се поврзе со новите ситуации на човечкиот живот и постоење. Дека тоа не е јалова алтернатива за нив, е докажано од бројните движења во самата христијанска традиција и од голем број правни толкувања на шеријатот во исламската традиција. Дали може или не сегашните барања да бидат исполнети со такви средства не може однапред да се одлучи и на тоа треба да се одговори само откако ќе бидат елаборирани самите потреби и ќе се направи обид за поставување релација. Сепак, во оваа фаза можеме да кажеме дека еден значителен степен на слобода *vis-à-vis* фигуризацијата е нужна за обезбедување на најголемата можна толеран-

ција за прашањата на сегашноста да го искажат своето тврдење.

6. Во околностите во коишто муслиманите и христијаните денес се наоѓаат себеси, предимството му припаѓа на етичките прашања, не на теолошките. Кога некој ја споредува канонската фигуризација на христијанството со онаа на исламот, тој останува восхитен од широката несразмерност на двете религии. Додека христијанството ја гледа Библијата како обдарена со врховен авторитет (моќ), особено како што е толкувана со “вистинскиот разум”, со други зборови, во лојалност кон централните начела на фигуризацијата според протестантската школа, или во лојалноста кон традицијата на Црквата како што е разбрана од сегашните власти, според католичките, исламот Библијата ја гледа како запис на божествениот збор, но запис во којшто чепкала човечката рака, како со свети така и со безбожни конструкции. Второ, додека христијанството го гледа Бог како човеков ближен, личност толку трогната од човековиот неуспех поради што Тој оди дотаму да се жртвува за неговото спасение, исламот во прв ред гледа на Бога како на Праведно Битие, чија апсолутна праведност, со сета награда или казна што се наметнува за човекот со тоа, не е само доволна милост, туку единствената милост во склад со божествената природа. Додека Богот на христијанството *дејствува* во човековото спасение, Богот на исламот му *заповеда* нему да го чини она со што ќе го оствари тоа спасение. Трето, додека христијанството го смета Исус како втора личност на тројниот Бог, исламот него го смета за човечки пратеник од Бога и веровесник. Четврто, додека христијанството гледа на простор–времето и историјата како беспомошно неспособни за отелотворување на Божјето царство, исламот Божјето царство го гледа како вистински остварливо – всушност како воопшто значајно, само во контекстите на простор–времето и историјата. Петто, додека христијанството Црквата ја гледа како тело Христово засекогаш обдарена со онтичка важност, исламот заедницата на верата ја гледа како инструмент мобилизиран за остварување на божествениот пример во светот, инструмент чијашто целосна вредност зависи од неговото исполнување или неисполнување на таа задача.

Оваа листа е далеку од комплетирана. Но таа покажува дека следењето на дијалогот на ниво на теолошката доктрина е попречено од такви радикални разлики поради што тука не може да се очекува никаков напредок без прелиминарна работа во други области. Бидејќи во секој случај е невозможно оваа генерација муслимани и христијани одеднаш да се соочат меѓусебно во врска со сите слоеви на нивните идеологии, императив станува изборот на една област за скуден почеток каков што е овој. Сигурно дека предимството им припаѓа на оние области коишто се директно преокупирани со нашите животи што ги живееме во еден свет којшто станал многу мал и којшто уште повеќе се намалува. Муслиманско–христијанскиот дијалог на почетокот би требало да тежнее да воспостави взаемно разбирање, ако не заедништво на убедување, на муслиманските и на христијанските одговори на фундаменталното етичко прашање: Што мора да сторам јас? Ако муслиманите и христијаните не можат да постигнат брзо почитување на меѓусебните идеи или фигуризации на божествената природа, тие сепак би можеле да се обидат да ја чинат волјата на таа природа, за којашто и двајцата сметаат дека е една. Да се бара “Божјиот пат”, т.е. да се разбере, да се знае, да се зграпчи неговата релевантност за секоја прилика, да се предвидува неговото

просудување за секое морално дело, тоа е предуслов чиешто задоволување може да ги доведе страните во дијалог поблиску до саморазбирањето. Дури и ако теориите за Божјата природа, за Неговата објава, за Неговото царство и за Неговите планови за човечката судбина би се гледале како предмети на верата над секаква критика, сигурно е дека етичките должности на човекот се подложни на рационален пристап. Ниту христијанството ниту исламот не го исклучуваат критичкото испитување на етичките прашања со коишто се соочува модерниот човек во светот. Блискоста на овие прашања со неговиот живот, неговото директно сознание за нив во смисла на нивното влијание врз неговиот живот како и врз човештвото му даваат итност на испитувањето и тие им одредуваат исклучително право на компетентност и јурисдикција на неговиот личен и заеднички суд по ова прашање. Релевантноста на дотичните прашањата со светските проблеми што го притискаат него да изнајде одговор го снабдува испитувањето со готова основа за тестирање.

Уште повеќе, етичките восприемања се различни од восприемањата на теоретската свесност каде што да се промаши значи да се сфати нереалноста. Разликата во етичкото восприемање е она на братот кој не гледа доволно, далеку или длабоко како другиот. Оваа е состојба што повикува на вклучено посредување на етичкото восприемање. Тука не станува збор за грешка или лага, бидејќи секое восприемање е она на вредноста, а разликата се состои во восприемање на повеќе или помалку истото, а ниту пак станува збор за помирливо искажување на пропозициски факт. Тоа е повеќе прашање на одредувањето на восприемачкиот субјект од вредноста што се забележува, а таквото восприемање да биде самото себе, тоа мора да биде восприемање на човекот, исто како што е за неговото разбирање на волјата Божја да биде самата себе, т.е. морална, тоа разбирање мора да биде негов слободен и намерен чин. На чисто теолошко ниво, кога е на дело импулсот за другите да се сметаат за еретици, толерантноста може да подразбира попустливост, преобратување или компромис со вистината. Од друга страна, во етичкото восприемање никогаш не се истерува или исклучува несогласувањето, па така еретизацијата ја оневозможува сопствената цел. Толерантноста и посредништвото, кои се токму она што му е потребно на овој наш мал свет, се единствениот одговор. Нивните напори на долги патеки се секогаш успешни и во кој било случај тие, според мислењето на муслиманот, се добри колу и “христијанското” гледиште.

ТЕМИТЕ ЗА ДИЈАЛОГ

Гледајќи врз современата етичка реалност на муслиманите и на христијаните, забележливи се три доминантни факти:

Прво, модерниот муслиман и христијанин себеси се гледаат дека стојат во состојба на невиност. Без разлика какви можеле да бидат нивните минати идеи и ставови, и двајцата се согласуваат дека човековата индивидуизација е добра, дека неговиот живот како личност и во општеството е добар, дека природата и космосот се добри. За среќа, и модерните христијански

⁸ Битие 1:18, 21.

теолози исто така се радуваат за нивното повторно откритие на Божјото просудување за создаденото “дека било добро”.⁸ Идеолошкото значење на ова повторно откритие е огромно. Човекот се рехабилитира себеси во создавањето. Тој го најде своето место во него и повторно си ја претстави својата судбина како ангажирање во нејзината мрежа во историјата. Тој е според Божјиот одраз, единственото суштество со совесност и дух, кај кого дошла Божјата заповед и од кого зависи остварувањето на Божјата волја на земјата бидејќи таа волја, во себе, е волја за морално совршен свет. Сепак, Бог можеше да го создаде светот совршен или нужно совршен преку делата на природниот закон. Но, Тој го создаде овој свет “каде што ги јаде молециот и рѓата и каде што крадците ги поткупуваат и крадат”,⁹ т.е. свет каде Неговата волја, или вредноста, сè уште не е остварена, за да можат моралните вредности да се остварат со слободното нејзино остварување од страна на човекот, што не би можело да се оствари поинаку. Оттука, овој свет е добар, и покрај неговата несовершеност, а човекот во него зазема една посебно значајна, всушност космичка позиција на мост преку кого етичките елементи на божествената волја влегуваат во сферата на создавањето. Не е за чудење што едно повторно откритие со ваква сила на забрзување причинува голема радост, чувство на самодоверба во големата задача што претстои. Поминаа бедните опсесии со вродениот лошотилак, внатрешната ништожност, нужниот пад и циничната бесмисленост на човекот и светот. Модерниот човек го потврдува својот живот и својот свет. Препознавајќи ја императивноста, како и трогателната привлечност на Божјата заповед, тој радосно ја прифаќа својата судбина и продолжува напред во непросирноста на простор–времето каде што тој треба да ја направи таа судбина реална и актуелна.

*Второ, модерниот муслиман и христијанин се акутно свесни за нужноста и важноста од признавањето на Божјата волја, од признавањето на Неговата заповед. Ова признавање е суштината, содржината или “месото” на нивното признавање на Бога. “Признавањето на Божјата заповед”, “етичкото восприамање” и “чинот на верата” се заемно конвертибилни и истоветни термини. Таквото признавање е несомнено првиот услов, бидејќи е апсурдно да се бара остварување на тоа што мора да се стори без претходно признавање на она што е вредно. Како може некој да го препознае она што мора да се стори во која било дадена ситуација, која мора да биде една меѓу многувото можни алтернативи, без стандард или норма со којашто познатливоста во алтернативите на она што мора да биде може да се мери и потврди? Навистина, ако една програма на дејствување слободна од аксиологија може да се предвиди кога било, посредникот во тој случај не би бил морален субјект, туку еден автомат на должности. Да се биде воопшто морално, делото мора да подразбира слободен избор, а тоа е избор во којшто свесноста за вредноста или нејзиниот *metériel* како просторно–временска конкретизација, игра пресудна улога. И покрај сето ова и без разлика колку апсолутно нужно и задолжително може да биде признавањето на Божјата заповед и волја, тоа е само услов, *conditio sine qua non* да бидеме посигурни, но сепак услов. Филозофски кажано, овој принцип е на предимството на проучувањето на вредностите пред должностите, на аксиологијата пред деонтологијата. Чинот на верата, на признавањето, на разбирањето и сог–*

⁹ Матеј 6:19.

ласноста, е првиот услов за побожноста, доблеста и среќата. Но, тешко на човекот ако го згреши условот за нешто со самото нешто! Чинот на вератата ниту оправдува ниту пак прави правда. Тоа е само влезен билет во сферата на етичкото тежнење и извршување. Тое не прави ништо повеќе од допуштањето за нашето влегување во сферата на моралниот живот. Таму, да се остави божествениот императив во светот во којшто фалат вредности, да се преобрази тој и да се исполни со вредности е човечки прерогатив и должност.

Трето, модерниот муслиман или христијанин признаваат дека моралниот позив или мисија на човекот во овој свет сè уште треба да се исполни, и тоа од него; дека мерилото на неговото исполнување е единствената за неговата етичка вредност; дека во поглед на оваа мисија или позив сите луѓе на овој свет стартуваат со бланко-карта во којашто ништо не е вметнато, освен она што го заслужува секој поединец со неговото дејствување или недејствување. Во исполнувањето на неговата мисија во простор–времето, ниеден човек не е привилегиран и секој човек е подеднаков обврзник, бидејќи заповедта на едниот Бог исто така е една, за сите луѓе без дискриминација или избор, а Неговата правда е апсолутна.¹⁰

ДИЈАЛЕКТИКАТА НА ТЕМИТЕ СО ФИГУРИЗАЦИЈИТЕ

A. МОДЕРНИОТ ЧОВЕК И СОСТОЈБАТА НА НЕВИНОСТ

Поимот на изворниот грев, на падот на човекот од перспективата на современата етичка реалност изгледа дека го надживеал своето значење.

1. Гревот, над сè, е морална категорија, таа не е онтолошка. За модерниот човек не постои такво нешто како грев на создавањето, на природата, на човекот како таков, никаков грев како влез во постоењето или простор–времето. Физичката смрт можеби е најдлабоката мистерија на процесот на простор–времето, тоа сигурно е безвредност, но сигурно не е морално, па така ниту е грев ниту последица на грев.

2. Моралниот грев не е наследен, ниту пак е делигиран, или заеднички, туку секогаш личен, секогаш претполагајќи слободен избор и намерно дело од страна на моралниот посредник со целосно владеење и поседување на неговите моќи. Актуелното вклучување, или “привлекувањето”, или “подготвувањето” на коешто може да биде подложен моралниот посредник со са–

¹⁰ Сигурно Бог може и му ја дарува Неговата милост на оној кого Тој ќе го избере, но таквата милост никогаш не е категорија на морален живот, заслуга којашто може да биде земена здраво за готово или “на која може да смета” кој било човек. Тоа останува категорија на Божјето располагање со човечките судбини, никогаш атрибут на човечките животи. Овој беспричински дар не е нешто заработено, по дефиниција; а она што не е заработено, не може да фигурира во Божјата скала на правда, исто по дефиниција. Сепак постои уште една божествена милост којашто не е сосема без причина. Таа се нарекува “милост” по двосмисленост, бидејќи тоа е нешто добро коешто го дарува Бог слободно, но не крајничаво и што Тој го чини само во заслужни случаи. Таквата милост навистина е “кревање” на патот на етичкото восприемање и живеење, одобрено на оние кои се навистина истрајни и упорни кон таа цел. Специфично, тоа е дар на поострото спознавање на целта или на поцелосното одредување од целта и ништо повеќе. Тоа е заслужено.

мото тоа што е член на неговото семејство, на неговата заедницата, на неговата религио–културна група, не се негира. Модерниот човек исто така е свесен дека гревот е зол чин, чии онтички последици, било материјални или психолошки, се разидуваат во простор–времето *ad infinitum*, погодувајќи го до некаква мера битието и животите на другите луѓе. Тој е подеднакво свесен дека таквите последици не се морални токму поради тоа што се онтички, т.е. нужни, кои не вклучуваат никаков избор од страна на личноста која ја погаѓаат тие. Уште повеќе, модерноста ја отстранила досега нужната поврзаност меѓу постоењето и членството во семејството, заедницата или религио–културната група. Беше токму оваа строга нужност на поврзување, карактеристика на древните општества, која, иако делумно, ги навела претците да го претстават гревот како нужна и универзална категорија. Модерниот муслиман и христијанин веќе не го сметаат еден човек за член на група или како подложен на фиксациите што дејствуваат во таа група, освен како резултат на одлуката којашто човекот сам ја носи за себе. Ова посебно важи за оние општества коишто достигнале висок степен на внатрешна подвижност, а особено важи за западното општество. Но факт е дека целиот свет се движи во тој правец и не е далеку денот кога, од перспектива на сега формираната светска заедница, универзализацијата на образованието и завршувањето на ерата на општествена изолација ќе биде релативно лесно да се движи од една култура во друга.

3. Гревот не е само извршување, било интровертно, како кога извршувањето е строго внатре во душата на личноста и директно не влијае ниту врз неговото тело ниту врз нешто друго надвор од неговата душа; или екстровеертно, како кога извршувањето е просторно и го вклучува неговото тело, душите и телата на другите, или природата. Таквото извршување е само просторно–временска последица на гревот. Гревот првенствено претставува восприемање. Во тоа лежи неговото точно место и генеза, т.е. во восприемањето. Неговиот ефект е во намерата и извршувањето. Sprema тоа, тој може да се спречи само во дарбите на восприемањето и затоа неговото решение мора да биде во воспитувањето. Јасно е дека возвраќањето и одмаздата по себе се несоодветни за соочување со гревот каде било да се случи тој. Дека проштевањето е подеднакво несоодветно, станува јасно кога земаме предвид дека со ослободувањето на етичките енергии на грешникот од фрустрацијата за неговото сопствено недело, духовната моќ на проштевањето може да го излечи само грешникот со јака етичка чувствителност, бидејќи само вистински фрустриран грешник од неговиот морален крах може да одговори на неговиот движечки повик. Другите, а тоа сигурно е огромното мнозинство, остануваат недопрени од неговата моќ, ако не се охрабрани и потврдени во нивната грешност. Од друга страна, воспитанието му служи на сечија потреба. Тоа е универзално во својата примена бидејќи сите луѓе можат да имаат корист од нејзините плодови. Треба да се признае дека проштевањето има една вродена моќ што дејствува врз сите восприемачки субјекти, трогнувајќи ги нив да се угледаат на простувачот. Како и љубовта, љубезноста и почитта, тоа е “заразно”. Но засекогаш е лично, неговото дејствување и ефект се секогаш грешни, додека пак воспитанието е секогаш подложно на размислувања, критика и планирање.

4. Токму во сферата на восприемањето, модерниот муслиман и христијанин можат да видат смисла од поимот на христијанската фигуризација за гре-

вот. Од оваа перспектива, гревот е човекова склоност за етичко погрешно восприемање. Тоа е еден емпириски корпус, чие наоѓање насекаде е мошне сериозно и вознемирувачко. Па, сепак, тоа не е нужно. Општата склоност кон етичкото погрешно восприемање е противтежно со склоноста кон здраво етичко восприемање, кое во најмала рака е универзална колку и неговата спротивност. Навистина, во светот постои многу повеќе вредност од безвредност, многу повеќе доблест отколку грев. Ако по природа човекот западне во грешка во неговото сфаќање на етичкото, на вредноста, подеднакво е по природа, ако не по појака природа, дека тој е теран да продолжи со барање и настојување, и покрај колебливоста. “Човекот по природа сака да (ја) знае” вистината, доброто и убавото (рекол Аристотел) и “човекот е осуден да го сака доброто” и да тежнее кон вистинското и убавото (рекол Платон). Додека неговата душа копнее, ја бара и тежнее по вредноста, човечката природна “волја за живот” го одржува на нозе, а неговата “волја да чини” го тера напред, и покрај успорувањата од гревот. Навистина, човекот по природа е склон кон морално самозадоволство, но тој исто така е склон и кон животот на опасноста. И додека модерниот човек сигурно е решен во корист во второто, нашиот разум ни вели дека треба што повеќе да го охрабруваме, бидејќи животот на опасноста нуди поголемо ветување. Човекот може и сигурно ќе погреша во етичкото восприемање, но тој не е безнадежен, ниту пак неговите погрешни восприемања, неговите гревови, се непоправливи. Неговата судбина, благословена или не, на прво место се пренесува само на него.

Ако ова е убедливо за двајцата, дијалогот мора да продолжи кон повторното заживување на фигуризијата, зафаќајќи каква било вистина што се наоѓа во неа. Оттука може да очекуваме таа да ја изнесе следнава поента. Етичкото погрешо восприемање, во сета своја разновидност, е она од коешто мора да се одбраниме ние, да го избегнеме или против коешто треба да се бориме во самите нас, во другите и во сите луѓе. Несомнено, ние треба да станеме целосно свесни за непријателот, за неговите тактики и одбрани, за неговата природа и состав, ако сакаме успешно да се бориме против него. Во умот на генералот многу значајно место зазема “непријателот”. Токму ова беше вистинско сознание од страна на претците што ги наведе нив да го сместат гревот во човековата чулност, во страстите за пониските вредности на задоволството и комфорот, на животот и моќта, во претераното итање за остварување на вредноста, прескокнувањето на човечката космичка позиција, во арогантната гордост дека етичката работа на човекот на земјава веќе е сторена и завршена. Во оваа смисла, секој е податлив на гревот, бидејќи секој човек има свои искушенија, свои слаби моменти кога неговото етичко восприемање е замаглено, а неговата морална енергија слаба и спора за дејствување. Да се биде секогаш свесен за оваа склоност, т.е. таа да се одржува постојано во умот како негативен објект на моралната битка, е особена заслуга на нагласувањето на претците врз гревот.

Затоа, за разлика од претците, модерниот христијанин и муслиман не можат да го замислат гревот како неволја од којашто нема надеж да се избави освен со помош на нечовечко, божествено дело. Дури и ако, во интерес на конечната победа на човековата морална битка, го прецениме непријателот, победата мора сигурно да биде можна кога тоа би била целта, а борбата би се продолжила и покрај можните успорувања. Ако би зеле здраво

за готово дека гревот е нужен, но да го задржиме на ум неговото значење како етичко погрешно восприемање, би се спротивставиле од фактот дека човекот всушност исправно восприемил кога ги восприемил како вистински божјите поранешни објави. Оваа недоследност може да не се отстрани, освен со додавање уште една фантастична претпоставка што ја нивилизира човековата одговорност за изворно восприемање, имено, предодреденоста за исправно восприемање. Но тоа е чиста измислица – она восприемање коешто не е восприемање на личноста, не е восприемање.

Конечно, дијалогот мора да се движи кон јасен одговор за етичкото прашање. Ако ја задржиме нашата вага на праведност, ќе сфатиме дека исправниот ментален и емоционален став кон гревот е да се задржува тој во свесноста со цел да се избегне или надмине. Патот дотаму е и може да биде само воспитувањето, аксиолошката анамнеза којашто чини човекот да види за себе, да ја восприеми вредноста и да го изложи сопствениот етос на одредување од него. Учителот воопшто, било да е мајка, татко или постар, учител според концепти, или според пример, е токму помагачот кој му помага на човекот да восприеми исправно и на тој начин да ги надмине погрешните восприемања на гревот. Воспитанието е единствен *processus* на спасение. Затоа, ниеден обред на вода, на перење или на крштевање, или на иницијација или конфирмација, ниедно признавање симболи или власт, ниедно исповедање или каење сами по себе не можат да ја извршат оваа работа за човекот. Секое лице мора да го стори тоа за себе, иако може да биде потпомогнат од поiskusните и секој го може тоа.

Б. ОПРАВДУВАЊЕТО КАКО ИЗЈАСНУВАЊЕ ИЛИ ЧИНЕЊЕ ДОБРО

Гледајќи во фигуризициите создадени од претците, современиот муслиман и христијанин забележуваат дека неговиот поим за оправдувањето во смисла да се изјасни или направи добар човекот кој ја признал фигуризицијата, не се согласува со современата реалност. Тука можат да се поредат три разгледувања. Прво, онаму каде што етичкото погрешно восприемање било факт или правило, никакво исповедање на која било точка во фигуризицијата нема да го преобрати погрешното восприемање во восприемање. Дури и исповедањето на Бог како што е сфатен во фигуризицијата не го сочинува “влезниот билет” што го спомнавме претходно, *sine qua non* на спасението. Она што ќе го стори тоа е исповедањето на содржината на божествената волја, на самата вредност. Бидејќи самите *matériel* вредности, а не концептите и теориите за “Бог” или “божествената волја” како што се искажани или елаборирани во фигуризицијата, се оние коишто ја трогнуваат човековата душа, кои можат да бидат остварени штом ќе бидат познати и кои мора да бидат познати за да бидат остварени.

Второ, воспитувањето, како што го дефиниравме, е долг и постојан растеж којшто нема поделби што го дозволуваат претставувањето на неговите процеси како едно пред и едно по. Ниту пак сферата на вредностите (Божјата волја) е поделена на два дела, така што само достигнувањето на едниот, наместо другиот, би се рекло дека го сочинува, или започнува, етичкото живеење. Поради тоа, изворното восприемање, како и изворното вредносно признавање, е со детето исто како што е и со зрелиот возрасен, иако распознатите предмети (вредностите и нивните односи) можат да им

припаѓаат на различно распоредување. Спасението, или подобро речено еден негов износ, може да биде дело на “верникот” на една религија како што може да биде на “неверникот” – *goyim* или *barbaroi* на која било вера, без разлика на фигуризацијата со којашто се согласуваат тие. Така, детето мора да биде “оправдано” исто колку и возрасниот, “грешникот” исто колку и “спасениот”, под услов дека го восприема она што неговите сè уште неразвиеени, или малку развиени дарби му овозможуваат да го восприеме. Вредносното восприемање е постојан процес на растеж. Тој не прифаќа ниеден момент на оправдување пред кого немало воопшто растеж и тогаш, со божествена наредба, тоа се создало. Трето, восприемањето на изворната вредност е само почеток на процесот на среќно постигнување. Над тоа сè уште лежи најдолгиот и најтешкиот дел од патот, остварувањето во простор-време на она што е исправно восприемано.

Уште едно значење на исповедувањето е преобратувањето. Тоа се состои од нова отвореност на умот и срцето за одредувачката моќ на божественото, на вредноста. Тоа е состојба на исполнување на восхитувачко искажаната прва заповед на Исус, имено, да се сака Бог со сиот ум, со сето срце и сета моќ.¹¹ Ова сигурно е радикална преобразба, бидејќи таа бара намерна волја за барање на доброто и за подложување под нејзиното одредување наместо под она на злото. Сепак, како прв чекор на верата, тоа мора да стои под чинот на исповедање како восприемање на вредноста воопшто. Сè што признава таа е вредноста на покорноста кон вредноста, што исто така е предуслов, но пофундаментален, поелементарен од првиот. Тоа исто така може да се однесува на едно однесување (став), кое доаѓа по восприемањето на целината или поголемиот дел на сферата на вредноста. Во овој случај, од огромна важност е ако етичкиот феномен го гледаме како нужно скршен во восприемање и дејствување, како одделни последователни етапи помеѓу коишто можат да се вмешаат фаволот и неговите искушенија. Ова гледиште почива врз неоснованата претпоставка дека етичкото восприемање е формалистичко и, поради тоа, дискурзивно и интелектуално (Кантовиот (1724–1804) “практичен ум” се обидува да покори и дисциплинира еден погрешен “*Willkur*”). Утврдувањето на етичкото восприемање како емоционална *a priori* интуиција (Шелер (Scheler) (1874–1928), Хартман ја долови единственоста на етичкиот феномен како восприемање и дејствување во исто време и уште еднаш ја потврди како вистинита Сократовата формула “знаење = доблест”.

Па сепак, постои уште една смисла, призната и добро нагласена од фигуризацијата во христијанството, во коешто верата и нејзиното исповедање можат да сочинат вистинско постигнување. Тоа е смислата во којашто исповедањето на верата, т.е. убедувањето на субјектот дека сега тој е помирен со Бога и прифатен од заедницата, значи ослободување на неговите етички енергии за самонапрегање во Божјата кауза. Бидејќи состојбата на грев по дефиниција е непожелна состојба на битието, а верата е совесност за оваа непожелност на сите нивоа, официјалното исповедање на верата станува решителност повторно да не се разболи од она коешто досега исправно е восприемано како непожелно. Психолошки кажано, уверувањето за прифаќање од страна на Бога и заедницата на оваа решителност како нешто

¹¹ Матеј 22:37; Марко 12:30; Лука 10:27.

сериозно и значајно има добар ефект во отстранување на што било што можело постојаното погрешно восприемање да го развие во моралниот субјект и ослободување на неговите енергии кон остварување на вредноста, *небаре* се свртила нова страница во неговата книга на животот. Иако ова мора да остане едно обичено “небаре”, тоа психолошки претставува моќен момент. Во една личност со етички чувствителна природа, свесноста за гревот може да ја опседне таа личност до точка на фрустрирање на неговото одредување според доброто, неговата волја за исправно восприемање и исправно дејствување. Во таквата личност феноменот на покајание, исповедање, помирување и прифаќање не може само да ги ослободи затворените енергии, туку да создаде нови и да ги насочи нив кон доброто кон коешто тие тогаш можат да итаат со огромна брзина. Но, како што кажавме порано во врска со психолошкиот ефект на спасението врз субјектот, треба да запамтиме дека таквите одговори и ефекти се прерогатив на неколкумина, исто тако што и големиот грев им припаѓа на неколкумина. Сепак, мнозинството останува малку одредено од едното или од другото. Во просечната мера дека мнозинството може да ја има или причината (гревот) или ефектот (оправдувањето), предноста на исповедањето на верата мора нужно да биде еднакво просечна.

Затоа, постои една смисла, иако навистина единствена, во којашто чинот на верата носи еден онтички однос за човекот и комосот, а тоа е неговата способност да влева нови одредници во психичките нишки на субјектот и така да произведе нова сила на забрзување со отстранувањето на причинските нишки од правците што можеле да ги преземат тие, ако овие одредници не се појавеа на сцената. Овој “плус” на одредувањето е онолку онтички реален, колку и кое било друго природно одредување, бидејќи и двете подеднакво произведуваат ист резултат, имено, отстранување на причинските нишки кон цели што се поинакви од оние кон коишто инаку би воделе тие. Но ние треба да се заштитиме од какво било збркување на природата на овој “плус”. Тоа сигурно не е *justifaciti*, правењето праведен, бидејќи, онтолошки кажано, отстранувањето на причинските нишки што ги сочинуваат неморалните дела сè уште не зазеле место, иако тоа станала реална можност. Ниту пак е тоа изјаснување на праведност во смисла на судската медицина дека, додека истата личност останува иста, скалите на правда што го прогласиле него за грешен само што се свртеле во негова корист од фактот на официјалното исповедање. Ова буквално би бил случај на “мамење”. Ниту пак, конечно, етички кажано е оправдување грешникот да се смета за невин, бидејќи тоа не е ниту категорија на Божјата мисла, ниту пак на човечките дела што ѝ припаѓаат на историјата и никогаш не можат да бидат несторени. Тоа е само психичко ослободување кај оправданиот грешник, чија реална вредност не е вродена, туку изведена од онаа на вредноста којашто новоослободените енергии можат, или не мора, да ја остварат.

В. ИЗБАВУВАЊЕТО КАКО ОНТИЧКО FAIT ACCOMPLI

Трето, гледајќи во фигуризациите на претците, модерниот муслиман и христијанин препознаваат дека избавувањето не е *fait accompli* до таа мера до којашто не е ниту исполнувањето на простор–времето со остварената вредност, но дека сè уште треба да се стори од човекот, дека се тоа човечките дела, неговата актуелизација на божествената волја на земјата ка–

ко што е на небото, кои го сочинуваат избавувањето. Да беше избавувањето *fait accompli* во оваа смисла, т.е. да беше човековата етичка работа или должност кон Бога сторена и завршена, неговиот космички статус, па оттаму и неговото достоинство, би биле нарушени. Во тој случај самата моралност се срзува. Спасението мора да извира од моралноста, а не спротивното. Единствената моралност што може да извира од постигнатото спасение нужно го лишува човечкиот живот и неговата борба во простор–времето од тежата на спасението, неговата сериозност и значајност. Навистина, веќе спасениот човек не е слободен да води каков било живот и мора да живее како личност кому Бог му го извел спасението. Затоа, таквиот човек ќе биде должен да се заблагодарува за стореното спасение. Далеку од потценувањето од рангот на етичката вредност на благодарноста, модерниот муслиман и христијанин каква било етика во којашто благодарноста е одредувачкиот камен–темелник ја сметаат за несоодветна да се соочи со простор–времето, да го владее занесувањето на сопственото “јас” во непросирноста на претовареното постоење со трагедија, да ги води човечките напори за преобразување на вселената кон таква во којашто целосно се остварува волјата Божја. Историски кажано, и во фигуризациите на христијанството и на исламот етиката на благодарноста што извира од поимот на избавувањето како *fait accompli* го девалвира простор–времето како едно несреќно, незначајно интермецо, чиј крај беше нестрпливо очекуван. Во перспективата на таквата етика, стожерот на животот и постоењето е јасно поместен надвор од простор–времето, што повеќе не станува “тело” и сцена во којашто за Божјата волја постојано се моли да биде и да мора да биде. Сето тоа е како додаток на надуеноста и самозадоволството што го создава носењето наоколу на нечие право за во рајот. Ако, од друга страна, се запомни и потврди дека избавувањето значи исполнување на човековиот космички позив (вокација), остварување на вредноста во простор–времето, тогаш претпоставката за избавувањето како исполнето спасение мора да биде најголемиот грев.

Ова размислување не треба да нè заслепи за фактот, навестен во претходниот дел, дека избавувањето не постигнува едно онтички реално исполнување: имено, ослободување на енергиите и влевање на одредниците што поинаку не би станале реални и актуелизацијата на целите инакви од оние кон коишто би воделе незголемените одредници и енергии. Но “плусот” на одредувањето, затворените енергии ослободени од страна на избавувачкиот чин на вера, не се упатени да произведат какви било дадени цели. По правило, тие ќе продолжат да ги зајакнуваат оние примени на енергиите или онаа причинска верига на којашто веќе работел моралниот субјект, а чинот на верата претпоставува дека она што се разоткрило е изворната вистина, добротија и убавина. Но, примената на новата енергија во следењето на она што било исправно разоткриено не е нужно. Поради ова, гревот е можен дури и по избавувањето – факт кого фигуризацијата што го разбира избавувањето како веќе сторено на човечкиот етички позив (вокација) не може да го препознае или потврди, освен преку недоследноста или парадоксот. Оттаму, потребно е нешто повеќе од избавување во смисла на проштевањето и ослободувањето на етичките енергии за да се постигне спасението во смисла на етичка среќа, на остварувачка вредност во простор–времето, на отстранување на неговите нишки кон остварување на вредноста, да ја предизвика *matériaux* на вредноста и со тоа и исполнувањето на

светот.

Затоа, давајќи ни ги поимите на оправдување и избавување на канонските фигурации ни дале само вовед во етичкото спасение. Овие поими нудат лек за оние на кои им е потребен, а тие се од два вида: премногу чувствителната личност, чија свесност за неговите минати етички недостатоци и погрешни восприемања го спречиле повторно да се обиде; и хипохондрикот, кој толку цврсто и толку долго престојува во својата тажна состојба на нештата што заборава дека постои задача којашто сè уште треба да се изврши, без разлика колку лошо било неговото минато и дека неговото негодување нема да ја изврши таа задача. Исто како човекот кој бил толку болен што ја изгубил смислата за живот и може да мисли само за смртта и кој би живеел површен живот кога ненадејно би се излечил, така и моралниот хипохондрик, со избавувањето, тешко дека би се трудел морално или би знаел за што треба да се труди, бидејќи неговата етичка визија е искривена поради долготрајната болест. Таквиот човек никогаш нема да се опора-ви од настанот на неговото излекување, на неговото избавување. Тој никогаш нема да помине во разумност, трезвеност и рамнотежа за да се соочи со простор-времето со неговата неодложна потреба за Бог, за вредност.

И двата случаи се ретки: човештвото ниту е создадено од етички гении и херои, ниту пак од хипохондрици. За мнозинството од човештвото, избавувањето останува еден настан од очекувана важност само до таа мера, ако тоа претставува восприемање на она што мора да биде и, во ова својство, да претставува едно актуелно тргнување по етичкиот пат, вовед во вис-тинската среќа. Вредно и нужно како што би можело да биде, тоа не сочи-нува некаква почесна заслуга, а оние кои го достигнале, го достигнале само почетокот. Тие не се избрани во никаква смисла, ниту пак нивното спасение е загарантирано. Она што го постигнале тие не само што е можно, туку е и актуелно за секој човек; сите луѓе по природа порано или подоцна мора да дојдат до тоа, штом ќе почнат свесно да живеат според човечките неволји за посакување знаење и сакање на доброто. Далеку од обезбедување тло за нов "избор", нов партикуларизам и нова исклучивост, избавувањето во единствената смисла што има смисла, имено, во восприемањето на вредноста и остварувањето на вредноста, е навистина универзално во тоа што ги изразува модалитетите на етичкото живеење што се актуелни во сите човечки суштества. Од друга страна, етичкото спасение, т.е. актуелизацијата на божествената волја или моралната вредност, е напредно постигнување отворено за сите луѓе по раѓање и тоа се суди и мери на скалата на една апсолутна правда што не познава алтернатива за или истенчување на принципот "најдобриот меѓу вас е најправедниот", бидејќи "кој ќе стори колку ронка добро, ќе го види и кој ќе стори колку ронка зло, ќе го види".¹²

ИЗГЛЕДИТЕ

Ова беше пример на дијалог помеѓу исламот и христијанството. Тој се вкоти во заедничката реалност и му оддаде потребна почит на канонските фигурации. Сепак, покрај ова второто, тоа се раздвижи кон обновата на ре-

¹² Кур'ан, ел-Зилзал 99:7-8.

лигиозната мисла во склад со неговото сопствено искуство за реалноста и без да прекрши ниеден од неопходните услови за дијалог. Без разлика на тоа колку тешки можеле да бидат резултатите врз исламските и христијанските фигуризации, тие можат да се тврдат и докажуваат од модерниот христијанин како продолжување на таа иста верност кон Исус, која ја произведе христијанската фигуризација и *mutalis mutandis* во случајот на модерниот муслиман. Новина е тоа што во нивното докажување муслиманот му се придружува на христијанинот, а нивното здружување несомнено ќе отвори безгранични видовици на заеднички религиозни и морални идеи за понатамошно истражување. А што се однесува до тоа дали е веројатно христијанинот да влезе во дијалог и да го следи овој правец во нашата генерација, јас сум песимист.

А. КАТОЛИЧКАТА ЦРКВА

Од католичка страна можеме сигурно да го земеме записот на вториот Концил на Ватикан не само како типичен, туку и како одредувач на иднината најмалку за оваа генерација. А во поглед на прашањата што се покренати од штотуку спомнатиот дијалог, од католичкото христијанство сè уште треба да се слуша. Колку што знам јас, вториот Концил на Ватикан ниту се обидел да дискутира по ваквите прашања, а камоли повторно да ги претстави како предмети на критички христијанско-муслимански дијалог. Тој го запре нарекувањето на нехристијаните со погрдни имиња. Но ова е многу скромен придонес. Модерниот човек ги зема здраво за готово претпоставките за учтивост, љубезност и заемно почитување и тој не се трогнува до восхитувачки транс од нивното поддржување или бранење. Што се однесува до муслиманот, таквото бранење е четиринаесет века задоцнето.¹³

Всушност, вториот Концил на Ватикан остави многу да се посакува, а што е од многу поголема важност. Освен здружувањето на муслиманите со приврзаниците на најархаичните религии, изјавата – “планот за спасение исто така ги вклучува и оние кои го признаваат Создателот... Муслиманите... (и) оние кои во сенки и ликови го бараат непознатиот Бог”, сосем малку ги вклучува нив во Божјиот повик.¹⁴ Универзалноста на повикот не е актуелна, туку нужна универзалност, па оттука воопшто не го носи посакуваниот универзализам. Ако Бог ги повикал сите луѓе, се подразбира дека и муслиманите се вклучени. Да се исклучат тие, е рамно на нивното вбројување меѓу дрвјата. Ако ова претставува напредок во споредба со претходната позиција каде што муслиманите беа сметани за потчовечки, тоа е една предност што смрди врз база на овој однос. Уште повеќе, истиот документ нагласи дека од побожните меѓу оние кои “не го знаат евангелието на Христа или Неговата Црква”, само оние можат “да постигнат вечно спасение” кои го

¹³ “Повикувај кон патот од Господарот твој и со мудрост и со ука добра. И расправај со нив на најдобар начин!” (*ен-Нахл* 16:125); “И кажи им на робовите Мои да го зборуваат она што е најдобро...” (*ел-Исра* 17:53); “И не расправајте се со Следбениците на Книгата, освен на најдобар начин...” (*ел-Анкебут* 29:46); “И еве кои се робовите на Милостивиот: оние кои одат по земјата достоинствено и кога незнајковците ќе им се обратат, велат ‘Селам!’” (*ел-Фуркан* 25:63).

¹⁴ *The Documents of Vatican II*, стр. 35.

¹⁵ *Ибид.*

чинат тоа “без нивна вина”.¹⁵ Поради тоа, муслиманот кој три пати бил христијанин, е исклучен. Просудувањето “каква и да е добрина или вистина што е најдена меѓу нив од страна на Црквата се гледа како подготовка за Евангелието”¹⁶ може да биде стара и класична колку и Еузебиј (околу 264–340), на кого текстот со гордост се упатува. Вообразено? Навистина! Дали гледам прогресивност на чишто врв стои христијанството како архетип на религија, а другите религии како колебајќи приближности? Да, но почекајте со објаснувањето на оваа религиозна разновидност и несовршените приближности надвор од христијанството! “Често пати луѓето, измамени од Натемникот (Гаволот), се фатиле во јалово размислување и ја размениле Божјата вистина за лага, служејќи му на суштеството, наместо на Создателот”¹⁷ Нехристијаните дури не го ни познаваат Бога, ниту пак му служат Нему! Ова е крајно во несклад со дваесеттиот век. Нарекнувањето со имиња нема да помогне. Зачудувачки е како и покрај ова ниско почитување на оние кои не се христијани, вториот Ватикански концил се согласува со мојот апел да се бара взаемно разбирање и соработка на етичко ниво, “да се направи заедничка кауза... во име на човештвото... за зачувување и негување на општествената правда, моралните вредности, мирот и слободата.”¹⁸ Како муслиман кој три пати бил христијанин, јас ракоплескам и ја подавам раката во надеж дека мојата етика на Проповедта на Планината би се покажала заразна.

Б. ПРОТЕСТАНТИТЕ

За разлика од случајот на католиците, на ниеден проглас за протестантите не му е даден одлучувачки авторитет. Нивната позиција би требало да се претпостави од пишувањата на оние кои себеси се сметаат за духовни водачи на нивната заедница. Затоа јас би предложил да не направиме ништо друго, освен да доловиме еден мислител по ова прашање кој верувам дека многу протестанти би се согласиле стои на чело на христијанската теологија. Тоа е покојниот Пол Тилич (Paul Tillich).

Во неговото дело *Christianity and the Encounter of the World Religions* (“Христијанството и соочувањето на светските религии”), Тилич го отфрли неоортодоксниот пристап којшто одбива дури да го признае постоењето на таквиот проблем, како што претставуваат човековите религии за христијанството.¹⁹ Тој го критикуваше прогресивистичкото објаснување за религиите на светот и ги побиде заобиколните аргументи на оние теолози кои, претпоставувајќи дека христијанството е *typos* на религијата, човечките религии ги мерат со неговата (христијанска) прачка.²⁰ Тој зборуваше за еден изворен универзализам на раната Црква, мислејќи со тоа на христијанското прифаќање на елементи од други религии и нивното подложување на партикуларистичката идеја на Исус како Христ.

¹⁶ Ибид.

¹⁷ Ибид.

¹⁸ Ибид., стр. 663.

¹⁹ Њујорк: Columbia University Press, 1963, стр. 45.

²⁰ Како што се Ernst Troeltsch, Rudolpho Otto, Adolph Harnack, и др., Ибид., стр. 43.

Иако препорачлива, оваа идеја тешко дека е соодветна да го задоволи прашањето на меѓурелигиското соочување.²¹ Проблемот не е оној на одо-брување или на прифаќање на она што се согласува или би можело да се направи да се согласи со нас, туку на она што да се прави со она што ни се противи, тоа што стои од другата наша страна. По ова прашање Тилич ја су-герира можноста за самокритика во светлото на разликите со другите ре-лигии. Во склад со ова, тој неговото завршно предавање го наслови “Хри-стијанството, просудувајќи си себеси во светлото на неговото соочување со светските религии”. Не може да се најде ниту еден друг наслов, кој ветува толку многу. Но пред да ја остави својата публика да стане на нозе и да се радува, Тилич го раствори сето ветување со неговата дефиниција на осно-вата за какво било идно самопросудување на христијанството. “Постои са-мо една точка”, вели тој, “од која можат да се изведат критериумите и само еден пат за пристапување кон таа точка. Точката е настанот врз којшто се засновува христијанството, а патот е учеството во постојаната духовна моќ на овој настан, кој е појавата и прифаќањето на Исус од Назарет како Хри-ст, симбол којшто се истакнува за одлучното самооткровение во човечката историја на изворот и целта на сето битие”.²² Очигледно, основата не е Бог, ниту Божјата воја, туку христијанската фигуризација на Бог. Но верноста кон фигуризацијата произведува забелешки и коментари, а не знаење, а христијанството, ако се засновува врз таков принцип, нема ништо да научи.

Тука Тилич поткликнал во нашиот петти методолошки принцип, имено, слободата *vis-à-vis* канонската фигуризација. Изгледа Тилич како, и покрај длабочината и ширината на неговата визија, да им кажува на муслиманите: Претпоставувајќи дека Концилот на Nikeја го сочинуваа Бог како претсе-давач, Неговите ангели и пратеници како членови и дека едногласно и под изрична божествена заповед одлучила за целата вечност она што го одлу-чила, што има корист од она што вие или некоја друга религија има да пону-дите? Муслиманскиот остар одговор е дека токму тука во Nikeјскиот кон-цил треба да започне дијалогот, ако воопшто би можел, претпоставувајќи дека Концилот сè уште трае и заседава. Составен од луѓе со свети и со греш-ни мотиви и претседаван од еден пагански цар заинтересиран повеќе за политичкото единство на Царството отколку за вистината, Концилот е или затворен, па оттаму само со дидактичка вредност за модерниот човек, или пак отворен и модерниот човек може да учествува во него како составен

²¹ *Ибид.*, стр. 34–7. Постои историско подметнување во Тиличовото тврдење дека хри-стијанството стана “радикално исклучувачко и партикуларистичко како резултат на прва-та средба ... со новата светска религија”, имено, исламот (*ибид.*, стр. 38–9). Всушност, христијанството беше радикално исклучувачко во Nikeја и во секој постникејски концил. Оваа карактеристика беше веројатно развиена многу порано од Nikeја. Дури и кога Тиличовото тврдење би било вистинито, тоа претставува сиромашна одбрана. Сепак, збунувачка новина претставува Тиличовото тврдење дека христијанската самосвест во поглед на евреите, па оттука и христијанскиот антисемитизам, беше резултат на “шокот од соочувањето со исламот”.

²² *Ибид.* стр. 79.

²³ Записите за тактиките користени во Концилот или оттогаш па наваму со цел да се имплементира или порази неговата одлука од вклучените страни беа далеку од инспирација за каков било стравопочитувачки или замолчувачки авторитет. “Интригите и клеветите од најнизок вид”, запишал Харнак, “сега почнаа да влегуваат во игра, а кон-фликтот понекогаш продолжуваше со средства на морални обвинувања од најлош вид, а понекогаш со средства на политички клевети. Лесно возбудливите маси станаа фанатич-

член.²³ Токму во Никеја формално започна поделбата на христијанството во Источно и Западно, а не во значењата обично прилепени на овие термини во смисла на означување на Римската католичка црква и Грчката православно црква, или на црквите од западот како различни од оние од истокот, туку во постарата смисла на семитското христијанство на таканаречени “еретски” цркви на истокот и христијанството фигуризирано според термини обезбедени од хеленистичката свесност. Само во “Никеја” дијалогот со исламот, наследникот на тоа источно христијанство коешто беше еретизирано во Никеја, може повторно да започне.

Во последното предавање во неговата кариера, “The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian”²⁴ (“Значајот на историјата на религиите за систематскиот теолог”), Тилич не отиде подалеку од претходната позиција. Тој “Религијата на конкретниот дух” ја нарече “*telos*” или “внатрешна цел” каква “ќе стане” историјата на религиите. Ова се состои од три елементи: “причесната основа”, која е “универзалното... искуство на Светото во рамките на конечното”; “критичкото движење против демонизацијата на причесното” и “мора да биде... етичкиот или пророчки елемент (кој) станува моралистички и конечно секуларен” без другите две.²⁵ Тешко е да не се воочи парохиското претставување на западното христијанство во оваа шема каде што првиот елемент е Исус-настанот, вториот реформаторството и третиот секуларниот моралистички хуманизам на модерните времиња. И, како додаток на тоа, мора да го прескокнеме Тиличовиот недостиг на информации, барем што се однесува до исламот, јасно видливо во неговото воопштување дека “универзалната религиозна основа е искуството на Светото во рамките на конечното”.²⁷

Откако ги дефинира овие елементи, Тилич ни кажува дека тие секогаш се борат еден против друг, но дека кога се интегрирани во Религијата на конкретниот дух, тие се борат како една органска целина против доминацијата на другиот.²⁸ “Каирои” или “моментите... во коишто Религијата на конкретниот дух се актуелизира фрагментарно може да се случи тука и таму”.²⁹ Но “целата историја на религиите” претставува “борба за Религијата на конкретниот дух, борба на Бог против религијата во религијата”.³⁰ Во оваа пос-

ки од суровата злоупотреба и гнасење на противниците, а јазикот на омраза што од тоа време им се припиша на паганите, евреите и еретиците, ги исполни црквите. Лозинките на доктринарната формула, кои беа неразбирливи за световните луѓе, а всушност и за повеќето од бискупите, беа поставени како стандарди и колку што беа поуспешни во одржувањето на агитацијата, толку посигурно оние со побожни умови се свртуваа подалеку од нив и бараа задоволство во аскетизмот и политеизмот во христијанска облека” итн. (A. Harnack, *History of Dogma*, прев. Neil Buchanan, Њујорк: Dover Publikations, Inc., 1961, т. ИВ, стр. 61).

²⁴ Објавено заедно со повеќе други предавања на Тилич и изјавите на пријателите на помен-службата посветена на него, под наслов *The Future of Religions* (Њујорк: Harper & Row, 1966), стр. 80–94.

²⁵ *Ибид.*, стр. 86.

²⁷ *Ибид.*

²⁸ *Ибид.*, стр. 86–8.

²⁹ *Ибид.*, стр. 89.

³⁰ *Ибид.*, стр. 88.

тојана светска борба на Бог против демонските сили “решителна победа” беше “појавата на Исус како Христ”.³¹ “Критериумот” за победата, или за присуството на Религијата на конкретниот дух е “случката на крстот. Тоа што се случило таму на симболичен начин, што ни го дава критериумот, исто така се случува фрагментарно на други места, во други моменти, се случило и ќе се случува, иако тие не се историски или емпириски поврзани со крстот”.³² Тилич дури сугерира повторна употреба на симболот “Христус Виктор” во ова гледиште на историјата на религиите.³³ Како може да знаеме ние дека она што се случило во *kairos* на Мухаммед или на реформаторството бил “фрагментарен настан на крстот”, освен ако не се претпостави дека сите религиозни моменти се *kairoi* на истиот? Но ако ова се претпостави однапред, каква новина донесе помалата премиса? Очигледно, ова е истото заобиколно резонирање коешто го критизира Тилич кај Ернест Тролч (Troeltsch) и Рудолф Ото (Rudolph Otto), колку и да се маскирани термините.

Тиличовите “последни зборови” беа негов одговор на прашањето за значењето на историјата на религиите “за религијата на којашто ѝ припаѓа теологот”. “Теологијата”, тврдеше тој, “останува всадена во својата експериментална основа. Без ова, воопшто не е можна никаква теологија”. Оттаму, верен на канонската фигуризација, Тилич упорно одбиваше да признае каква било свесност ослободена од причести за религиозна. Обвиен од своето самонаметнато ограничување кон искуството на христијанската фигуризација, христијанскиот теолог треба да го помине остатокот од времето “формулирајќи ги основните искуства што се универзално полноважни (*sic*, искуството на светото во конечното е сè друго, само не универзално) во универзално полноважечките изјави”.³⁴

Како може таквиот обид да види што било во религиите на човекот освен фрагментарни остварувања на христијанското искуство? Дали може да се рече дека таквото однесување му овозможува на христијанинот да ги разбере другите вери или другите луѓе, а да не зборуваме да произведе плодотворен дијалог со луѓето од другите религии?

Што се однесува до неговата систематска теологија, нејзините страници се во спротивност со секоја од етичките проникнувања што сме му ги припишале на модерниот човек. Некој би можел да заклучи дека ако Тилич сè уште би бил жив, тој не би го помрднал дијалогот ниту еден чекор понапред. Сепак, изненадувачки, овој заклучок не е точен. Бидејќи, токму пред својата смрт тој ги прочита деловите од трудовите со наслов “Методологијата на дијалогот”, “Темите за дијалог” и “Дијалектиката на темите со фигуризациите” и во неговото писмо до авторот напиша: “Јас ... го прочитав вашиот ракопис и помислив дека е одлична основа за секаква дискусија помеѓу христијанството и исламот. Вие ги укажувате точките на разлика со голема јаснотија и остроумност. Не со цел за тие да останат таму каде што се, но со цел да се покаже дека зад различните фигуризации постои, особено во се-

³¹ Ибид.

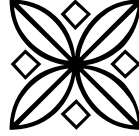
³² Ибид., стр. 89.

³³ Ибид., стр. 88.

³⁴ Ибид., стр. 94.

гашниот момент, заедничка основа и заедничка нужда. Верувам дека со оваа претпоставка на ум, дискусијата би можела да биде многу плодотворна”.

Ова беше изненадување. Тоа ми го долови изгубениот оптимизам.



ГЛАВА ДЕВЕТТА

ПРАВАТА НА НЕМУСЛИМАНИТЕ ПОД ИСЛАМОТ: ОПШТЕСТВЕНИ И КУЛТУРНИ АСПЕКТИ*

ВОВЕД

Во најдревните цивилизации контактот со неверникот можел да се реализира само во времиња на војна, како освојувач или освоен. И во двата случаја, по дефиниција, тој беше непријател. Ова непријателство беше другата страна на непријателството на неговиот бог на земјата. Неговата судбина беше или ропство или смрт, а многу почесто ова второто дури и по заробувањето.¹ Во неколку подоцнежни случаи, како за време на Египетската Империја (Осумнаесеттата династија), контактот со неверникот се реализира под услови на трговија. Тука, неверникот беше толериран поради една *ad hoc* цел и само толку долго колку што траеше трговската средба. Како таков, т.е. како друг или неверник, тој се сметаше за варварин или нечовек.² Одеднаш отуѓувањето беше религиозно, јазично, културно, како и расно. Египетскиот опис на семитите од исток, Либијците на запад и Африканците на југ, како и месопотамските описи на Митаните или Персијците, на “Луѓето од планините” или Аријанците на север, јасно ја изразуваат оваа состојба.³

По прашањето на неверникот, светските религии можат да се поделат на два главни вида: универзалистичките религии (христијанството, будизмот) и етничките религии (хиндуизмот, јудаизмот).

* Овој напис беше објавен во *Journal of Institute of Muslim Minority Affairs*, т.1, бр.1, (1979), стр. 90–102.

¹ James Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Принстон: Princeton University Press, 1955), стр. 22–3.

² *Ибид.*, стр. 25–9.

³ *Ибид.*, стр. 72 и понатаму, 227 и понатаму, 268 и понатаму, 274 и понатаму, 301 и понатаму итн.

УНИВЕРЗАЛИСТИЧКИТЕ РЕЛИГИИ

И христијанството и будизмот го осудуваат неверникот. Него христијанството го осудува на вечен пекол бидејќи ниту верувал ниту пак бил причестен. Осудувањето е од Бога (нека е Славен Он и Возвишен), а причината за тоа е неверничкото отфрлање на Неговата црква на земјата, единствениот распределувач на Неговата милост. Црквата не е *на* светот, иако може да биде *во* светот. Нејзината јурисдикција е ограничена само во нејзиното царство, според христијанството, јасно одделено од Цезаровото (Царевото), секуларистичко царство. Изјавата на Павле “а сè што не е според верата, грев е” (*Римјаните* 14:23), цели деветнаесет века се разбирало да значи дека сè што е различно од религиозното – накратко, светот, е зло. Неверникот е осуден врз основа на неговото неучество во нештата од верата. Другите нешта, световните нешта, се *a priori* осудени и затоа она што го прави тој или не го прави со нив е ирелевантно. Дури во претходниот век, христијанските теолози започнаа да ја откриваат релевантноста на секуларното како секуларно,⁴ а сè уште не успеале во амбиентирањето на нивното откритите со централните начела на верата.⁵

И будизмот, без Бога и без делење на животот во религиозен и секуларен подеднакво го осудува неверникот религиозно, т.е. како некој кој ја одбива догматската вистина што ја поучува тој, имено, дека сè што постои страда и дека некој би требало да му стави крај на патењето. Според будизмот, целото постоење претставува единство. Тоа е секуларно и сето тоа е еден збир на страдања. Така што, ако неверникот е осуден, тоа е така поради самиот него, поради неговите сопствени дела, поради неговата немудрост. Како и во христијанството, будизмот смета дека надвор од религијата не постои, ниту пак може да постои спасение.

Гностичкото христијанство, особено Џастин Мартир (Justin Martyr), ја сугерира теоријата за спасението надвор од христијанството кога Христа го сфати како логос присутен во секое човечко битие во променливи степени, и го нарече Сократа (469–399 г.) за најголем, или највисок христијанин. Но бесот на доктринарната војна во раното христијанство го задуши овој обид кога Кипријан (околу 200–58 г.) го прогласи принципот според кој надвор од Римската црква не постои, ниту пак може да постои спасение. Принципот на Кипријан до ден денешен остана доминантен во католичкото и во протестантското христијанство. Модерниот екуменизам притиска врз Католичката црква да го олабави својот монопол врз Божјата милост. Како одговор на тоа, Карл Ренер (Rahner) (1904–84) напиша есеј насловен “Анонимните христијани”, во кој изискуваше да се прошири дарот на милоста и врз лицата надвор од Католичката црква. Но секако, поводот за тоа беше да му угоди на меѓухристијанскиот екуменски дијалог, а не на меѓурелигиозниот. Православните и протестантските цркви му останале верни на овој католички став, додека пак будизмот сè уште не се соочил со таков притисок.

⁴ Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (Гленко: The Free Press, 1949).

⁵ За анализа на овој недостаток, види во делото на овој автор *Christian Ethics* (Монтреал: McGill University Press, 1967), стр. 248 и понатаму.

ЕТНИЧКИТЕ РЕЛИГИИ

Етничките религии се далеку појасни во нивното осудување на неверникот, кое е и религиозно и секуларно. Како такви, етничките религии се разбираат себеси како во смисла на религијата, така и на историјата, како теорија и како пракса, лична, како и општествена етика.

Во хиндуизмот неверникот е осуден на два нивоа. Религиозно, тој е отуѓен од вистината и живее во темнина наспроти просветлувањето на следбеникот. Неговото припаѓање на која било религија, а не на хиндуизмот, е разбрано како резултат на незнаење и скршнување. При неговото повторно раѓање Законот на Карма ќе го казни соодветно. Уште повеќе, во овој живот тој е “*mleecha*” (*млича*). Неговата судбина е полоша од онаа на *судра* или “недопирливиот” – (припадник на) најниската каста. И двајцата се одвратни, нечисти, загадувачи на сè што допираат. Па сепак, *судра* има место во хиндускиот општествен систем, иако најниско, но *млича* нема никакво и затоа мора да биде или отстранет од општеството или убиен.⁶

Во јудаизмот, како и во христијанството, неверникот е непријател на Бога; и како и во хиндуизмот, тој е презрениот од општеството. Како додаток на ова двојно осудување, неверникот е непријател на Божјиот “Избран народ”, непријател кого верниците треба да го гонат, нападнат и покорат или уништат, дури и во неговата татковина. “Твоето семе ќе ги наследат племињата” (*Исаија* 53:3). “племињата ќе ги донесат синовите твои на раце и ќерките твои – на раменици. И царевите ќе бидат твои хранители, и нивните царици ќе бидат твои доилки; со лицето до земјата ќе ти се клањаат и ќе го лижат правот од нозете твои” (*ибид.*, 49:22–3). “...да го проповедам... денот за одмазда на нашиот Бог... Тогаш ќе дојдат туѓинци и ќе ги пасат стадата ваши; синовите на туѓинците ќе бидат ваши земјоделци и ваши лозари... Ти ќе се наситуваш од млекото на народите и ќе смукаш од царски гради. Зашто народот и царствата, кои нема да сакаат да ти служат, ќе загинат, а таквите народи сосема ќе бидат истребени... Јас ги газев во гневот Свој и ги газев во јароста Своја; крвта нивна ми ја прскаше облеката Моја... зашто денот за одмазда е во срцето Мое.” (*ибид.*, 61: 2, 5–6; 60:16, 12; 63: 3–4).

СТАВОТ НА ИСЛАМОТ

Исламот го препознава неверникот врз три изразити нивоа: Првиот е оној на хуманизмот. Исламот го претстави концептот на *дин ел-фитре* за да го изрази неговото просудување дека сите луѓе при раѓањето од Бога се обдарени со религија којашто е вистинска, изворна и полноважна за сите времиња.

Бидејќи тие се луѓе и за нив важи тврдењето дека сите тие имаат *sensus communis* со чијашто слободна примена тие можат да дојдат до суштината на

⁶ Категоријата “Настика” не се применува на неверникот, туку на членот на хиндуското општество и верникот во хиндускиот религиозен систем. Оттука, тој е секогаш член во добра положба на кастата хинду, кој, поради оваа или онаа причина, го отфрлил авторитетот на ведите. Еден христијанин во Париз, муслиман во Каиро, евреин во Њујорк, сите тие се *млича*. Гаутама, Буда, е *настика*.

целата религиозна вистина. Без оваа природна обдареност, човекот воопшто не би бил човек. Универзализмот на овој аспект на исламската доктрина не познава никаков исклучок. Врз оваа основа на *religio naturalis*, исламот го засновал својот универзален хуманизам. Сите луѓе онтолошки се создадени суштества од Бога и сите тие се еднакви во нивната создаденост и во нивната природна способност да го познаат Бога и Неговиот закон. Никој не смее дури ни да се оправда од непознавањето на Бога, неговиот Создател, бидејќи секој еден при раѓањето е опремен со средствата потребни за такво знаење.

Преку овој концепт исламот ја разликува природната религија од религиите на историјата. Овие последниве се или деривации од оваа најосновна обдареност, или пак доаѓаат од други извори како што се објавата или човечката страст, илузија или предрасуда. Ако овој вид религија го дели човештвото, природната религија ги обединува сите нив и ги става сите нивни следбеници на едно ниво. Како што рекол Божиот Пратеник (мирот и благословите нека се над него): “Сите луѓе се раѓаат (како) муслимани (во смисла на тоа дека се обдарени со *religio naturalis*). Нивните родители (традицијата, историјата, културата, негата како спротивни на природата) се оние што ги прават христијани или евреи.” На ова ниво на природата, исламот смета дека верникот и неверникот се еднакви учесници во Божјата религија.

Второто е нивото на универзалноста на објавата. Исламот смета дека “И немаше ни една претходна заедница без опоменувач” и дека “И Ние за секој народ, секако, испративме пејгамбер (пратеник): ‘Обожувајте го Аллаха и избегнувајте ги шејтаните.’” (Кур’ан, *ел-Фатир* 35:24; *ен-Нахл* 16:36).

Како да не е доволно она што му е дадено на човекот од природата, исламот сега го додава придонесот на историјата. Во историјата, на секој народ му е испратен гласник, “само на јазикот од народот негов за да им објасни.” (*Ибрахим* 14:4); и “само да му се биде послушен со одобрението Аллахово” (*ен-Ниса* 4:64). Секој гласник ја пренел и направил да биде идентично разбиралива една те иста порака од Бога, чија суштина е Неговото признавање за Бог, т.е. за Создател, Господ, Господар и Судија и служењето Нему низ обожување и покорување. Затоа, сите луѓе се признати како сопственици на божествени објави, од кои секоја во склад со својот контекст на историјата и јазикот, но сите идентични во нивната суштинска религиозна содржина. Муслиманите и немуслиманите се еднакви во тоа што едновременно биле предмети на божествената комуникација. Овој концепт на *religio naturalis* му ја додава понатамошната универзална основа на објавата во историјата. Затоа религиозните разлики помеѓу луѓето не можат да им се припишат ниту на нивната вродена природа, ниту на Бога. Затоа исламот овозможи разликување помеѓу објавената суштина на религијата, која ја споделува со другите религии, и фигурирациите, концептуализациите и прескриптивизациите на таа религија во историјата. Критиката на историското преку суштественото, како и разбирањето на двете преку природното по првпат стана возможно со овој пробив на исламот.

На третото ниво, исламот се идентификува себеси со голем дел од историската објава на јудаизмот и христијанството. Тој ги призна пратениците на двете религии како вистински Божји пратеници и ги прифати нив како да се и на исламот. Тој ги поучи своите следбеници да ги почитуваат нивните

имиња и спомени. Вистина, ова не влијае врз односот на исламот кон следбениците на несемитските религии, но со овие, а тие сочинуваат значаен сегмент на човештвото, исламот подигна понатамошни мостови на пријателски врски. Со неговото прифаќање на еврејските пратеници и на Исус Христ, тој ја сведе секоја разлика помеѓу себеси и овие религии на домашни разлики, кои може повеќе да се поради човечкото разбирање, отколку од Бога или Божјата религија. На овој начин тој го стесна јазот помеѓу муслиманите и евреите и христијаните на најмал минимум, правејќи ја одеднаш разликата внатрешна за трите религии – јудаизмот, христијанството и исламот. Следејќи го Кур’анот, муслиманот изјавува: “Најголемите заштитници на Ибрахим (а со проширување сите хебрејски пратеници и Исус Христ) меѓу луѓето, секако се следбениците негови, овој пејгамбер и верниците” (*Али Имран* 3:68). Тој расправа во детали за секоја религија како нешто “внатрешно”, наместо “надворешно” на верата. Ова е најблискиот религиозен став до преобратувањето и апсолутната идентификација на неверникот со верата за којашто станува збор.

Дека сè уште остануваат многу разлики помеѓу муслиманите и немуслиманите, тоа е прифатливо, па сепак треба да се има на ум дека исламот овие разлики ги потиснува во личното разбирање, а не на дадената религија како таква. И покрај тоа, исламот се погрижи на неверниците да им ја даде благодетта на сомнежот, задржувајќи го просудувањето сè додека обвинувачкиот доказ е при рака. Од муслиманот се бара да почне со претпоставката дека кој било евреин или христијанин се придржува кон истата вера како онаа на исламот на трите нивоа. Врз оваа основа Бог му заповедал на Својот Пратеник ним да им се обрати со следниве зборови: “Кажи: `О следбеници на Книгата, дојдете кон Зборот кој е и ваш и наш: само еден Аллах да обожуваме, ништо да не Му припишуваме и други божества, освен Него, да не прифаќае.” (*Али Имран* 3:64). Исламот јасно ги уверил немуслиманите: “А оние, пак, кои веруваа – евреји, христијани и сабејци и оние кои веруваа во Аллах и во Денот ахиретски и кои работеа добри дела, па за нив има награда кај Господарот свој, навистина! Оние не ќе стравуваат и не ќе тагуваат!” (*ел-Бекаре* 2:62).

Очигледно, исламот го прифаќа неверникот религиозно. На религиозно ниво тој на секој немуслиман во светот му доделува двојна религиозна привилегија и религиозно достоинство врз основа на неговото споделување на природната религија и божествената објава во историјата. Ако случајно тој е евреин или христијанин, нему му се доделува и третата привилегија на достоинството, имено, онаа на споделувањето во традицијата на самиот ислам. Оваа трета привилегија, доделена од Бога во Кур’анот на евреите, христијаните и сабејците, од страна на муслиманите беше проширена и на зороатријанците, хиндусите, будистите и следбениците на други религии при нивното доаѓање во контакт со нив.⁷ Затоа, сите три религиозни привилегии исламот денес им ги доделува на следбениците на сите светски религии.

⁷ I.R. al-Faruqi, “Islam”, во *Great Asian Religions* (Њујорк: Macmillan, 1975), стр. 329.

ПОКАНАТА ДО НЕВЕРНИКОТ ЗА СПОДЕЛУВАЊЕ ВО СУММУМ БОНУМ

НЕОПХОДНОСТА ОД ПОВИКУВАЊЕ НА НЕВЕРНИКОТ ВО ИСЛАМ

Една од основните аксиоми на теоријата за вредноста е дека актуелизацијата на вредноста претставува вредност. Би било самопротивречно да се претпостави нешто како добро и вредно, а да не се стреми кон негово актуелизирање.

Забележливата човечка свесност и однесување ја потврдуваат оваа почетна аксиома. Човечките суштества сакаат да го споделуваат доброто кое го восприемаат и во интерес на постигнување на што е можно поголема негова актуелизација тие сакаат да го споделат нивното восприемање со другите. Рангот во поредокот на вредноста за којашто станува збор го одредува степенот на должноста или желбата таа да биде позната за другите.

Да се има религија, значи да се има пристап до цела хиерархија на вредности. Овие вредности се врвни и тие се однесуваат на врвните димензии на постоењето и животот. Ништо не е повредно од она за коешто поучува религијата, имено, Бог, Неговото располагање со животите на човечките суштества, знаењето, обожувањето и љубовта за Него, покорноста кон Него, исполнувањето на Неговата волја, животот на *хидаје* или милост, на намесништвото на Бога и наградата со вечна среќа во рајот – ова се врвни вредности. Тие прават вредно сè друго што е вредно. Оттаму, тие се аксиолошката основа, врвниот или прв принцип на сето добро. Тие никогаш не се следат, како инструменти, за некое друго добро. Напротив, сите други добра се бараат заради нив. Тие се конечни, највисоките или најусловуваните цели на секаков морален напор.

Како би можел некој човек кој поседува такви вредности, т.е. кој е свесен за нив и активно се стреми кон нивната реализација, да го задржи знаењето за нив од неговите ближни? Неговата свесност и волја би се побуниле против него кога тој би пропуштил каква било можност да им ги претстави “неговите” вредности на другите и да ги повика овие личности да ги актуелизираат вредностите како што тој го прави тоа. Ова барање на свесноста е она што ние обично го викаме “свест” или глас на свеста. Тоа е “тврдиот податок” на првичната свесност за вредноста, автономен, *sui generis* и непобитен.

Религијата не само што ни дава пристап кон врвните вредности, тука таа исто така нè претставува на врвната вистина за нашиот живот и постоење, за небесата и земјата. Таа нè убедува за овие вистини, бидејќи таа нив не ги претставува како едно мислење меѓу другите, туку како вистина. Некои религии држат до релативистичка теорија за вистината, сметајќи дека нивната вистина е нивна и дека не е неопходно да биде и гледиште на другите. Таквиот став се одржува од племенските и етничките религии, кои тешко дека се прошириле преку границите на племето и етничкиот ентитет. Другите религии, а тие се мнозинство, се исклучиви. Нивното тврдење не е само она дека нивната теза е вистинска, туку дека сите други тези се лажни. Па сепак, религиозната исклучивост е од два вида: догматска и рационална. Првиот вид, вклучително христијанството и будизмот, ни претставува

една верзија на вистината, нивната верзија и бара од нас некритички да се помириме со неа. Нивната теза е дека бидејќи религиозната вистина е апсолутна, важечка за сето време и простор, за неа може да се приговори. Таа мора да биде или прифатена или отфрлена, но не и подложена на критичка анализа, на аргументирање и строгоста на противдоказите.

Исламот ја споделува оваа исклучивост со христијанството и будизмот. Тој го претставува своето тврдење како единственото вистинско, но тоа не го чини догматски. Неговото тврдење е подложно на критика. Тоа е апсолутно и рационално или критичко, отворено за противдокази и противаргументи. Во природата на сите рационални тврдења е да се претстават себеси со пркос. Аргументот ги прави нив појасни и го зајакнува нивниот темел. Очигледно, рационалното тврдење сака да биде познато и не може да биде игнорирано освен со ризик за нечие докажување дека е или некомпетентен или глупав.

Сакајќи да ги убеди меканците за вистинитоста на неговиот божествен повик, Пратеникот Мухаммед ги праша: “Ако јас Мухаммед, синот на Абдуллах, би ви рекол дека качувајќи се на оваа планина видов непријателска војска како маршира кон Мека, дали би ми верувале?” “Да, навистина”, одговорија меканците, “бидејќи знаеме дека никогаш претходно не си не излажал”. “Тогаш знајте”, одговори Пратеникот, “дека примив повик од Бога да ве предупредам за големата казна која Бог ќе ја нанесе врз вас ако опстоите во вашите зли патишта. Како може да не слушате кога во прашање се самиот ваш живот и судбината.” Очигледно, рационалното тврдење за вистината не може да помине без внимание, освен од неразумниот. Постои една внатрешна присила кај субјектот за да им ја прогласи на другите и една вродена присила кај другите да одговорат на тој предизвик, да го прифатат или одбијат.

СЛОБОДАТА ДА СЕ ВЕРУВА ИЛИ ДА НЕ СЕ ВЕРУВА

ПРАВОТО НА НЕМУСЛИМАНОТ ДА БИДЕ УБЕДЕН

Муслиманот од страна на неговата вера е должен, според рационалната и според аксиолошката природа на неговото тврдење, да му го претстави исламот на неверникот. Овој последниот веќе ја прифатил понудата на *Pax Islamica*, или новиот светски поредок во којшто луѓето би ја отфрлиле војната и нивните разлики би ги решиле во мир и би комуницирале еден со друг. Интелектуално и духовно, *Pax Islamica* е гаранција за мирот да се убедува или да се биде убеден за вистината. Тоа претполага дека заветникот немуслиман треба да одлучи во врска со заслужноста или незаслужноста на она што му се претставува. Кур’анот недвосмислено забранува секаква сплеткарење со процесот. Бог често го предупредуваше Неговиот Пратеник да не притиска по ова прашање откако еднаш веќе го направил претставувањето, ослободувајќи го него од секаква одговорност за одлуката за или против, или неодлучувањето, на неговите приврзаници. Над сè:

“Во верата нема присила зашто патот вистински јасно се одделува од беспакето. Оној кој не верува во Тагут (злото), а верува во Аллах веќе го дофатил најцврстото јаже во коешто нема искинатина” (*ел-Бекаре* 2:256).

Бог му заповеда на Пратеникот:

“Повикувај кон патот на Господарот твој и со мудрост и со ука добра. И расправај со нив на најдобар начин” (*ен-Нахл* 16:125).

“Ние, навистина, ти објавивме Книга за луѓето, со вистина. Тогаш, кој ќе се упати, за себеси ќе се упати, а кој ќе скршне, во заблуда, скршнува, навистина, против себеси. Ти не си товар за нив... (во случај да ја одбијат објавата). “Не е мое да ви бидам закрилник!” (*ез-Зумер* 39:41; *Јунус* 10:108. Исто така *ен-Немл* 27:92; *ел-Ен’ам* 6:104; *Себе’* 34:50).

Како и претставувањето на која било теоретска теза, претставувањето на исламот на неверникот може да ги реди сите докази што може, но не може да стори ништо повеќе од самото нивно претставување. За прекумерно ревносниот кој премногу при срце го зема одбивањето од луѓето или кој се доведува во искушение да оди преку претставувањето на вистината, Кур’анот предупредува:

“Кога Господарот твој би сакал, тогаш сите на земјата ќе веруваат. Е па ќе ги присилиш ли луѓето да бидат верници? О, луѓе, веќе ви дојде вистината од Господарот ваш. Па, оној кој ќе се упати, се упатува самиот себеси, навистина! А оној кој ќе скршне, самиот си скршнал во заблуда.” (*Јунус* 10:99, 108).

Овој став на исламот е многу природен. Да се плетка со процесот на интелекција со приложување на што било надворешно на аргументот, би значело да се поткопа процесот. Таквото мешање претставува закана за човековиот интегритет и автентичност. Уште повеќе, одлуката до којашто се доаѓа со присила, мито или каков било вид мешање, не би била одлука кон којашто се стреми, бидејќи тоа не би било заради самата неа и оттаму би била неморална. И субјектот на таквата одлука и повикувачот кој му “помогнал” во тоа на нелегитимен начин ќе бидат подложени на казна во пеколот. Од гледиштето на шеријатот, ваквата одлука за преобратување во исламот е неважечка за субјектот, а казнив злостор за *даи’от*, неговиот инструмент.

ПРАВОТО ДА СЕ БИДЕ НЕУБЕДЕН

Ако неверникот не биде убеден за вистината што ја претставува исламот, тој има право на несмален степен на почитување. Треба да се запомни дека кога христијаните од Неџран го слушнаа претставувањето што им го изложи самиот Пратеник и некои се преобратија, а други не го сторија тоа, тој продолжи да им ја укажува должната гостољубивост, ја прифати нивната понуда да влезат во *Pax Islamica* и ги испрати назад во нивните домови заштитени од страна на неговите сопствени стражари и придружувани од еден негов верен Пријател (Аллах нека е задоволен од него) да ги советува во нивните работи. Слободната свест на човекот му дава нему неспоредливо достоинство што сите Божји пратеници знаеја да го почитуваат. Оние меѓу нив кои одлучија да го прифатат исламот, тоа го сторија по сопствена волја, убедени во веродостојноста на тврдењето на исламот.

Исто како што муслиманот не смее да сплеткари со процесот на убедување

со споредни работи, исламот нему му наредува да не се откаже во случај неверникот да опстојува во ова отфрлање. Да'вата, или повикувањето на луѓето кон вистината, претставува вечен процес. Да се прекине таа во кое било време, значи доказ за очајување. Сепак, да се очајува дека некој човек никогаш нема да го види светлото, да ја спознае вистината, не е само навреда за него и неговата природна способност, туку и страшно обвинение за целиот човечки род. Тоа имплицира негирање на *дин ел-фитре*, природната способност со којашто Бог ги обдарил сите луѓе при раѓањето. Со даденото *дин ел-фитре*, муслиманот треба да го обнови својот повик и другото да му го довери на Бога. Навистина, тој мора одбивањето на немуслиманот да го сфати како нова можност што му ја дарил Бог нему да смисли "и со мудрост и со ука добра. И да се расправа со нив на најдобар начин", со која треба да го повтори претставувањето. Бидејќи доказот може да се води како бескраен, не постои точка во којашто може да се откаже тој од надежта или напорот за убедување. Токму оваа константна преокупација со потрагата, утврдувањето и појаснувањето на вистината, потрагата по секогаш нов доказ, го прави умметот училишница и лабораторија за вистината од голем размер.

Имајќи предвид дека исламската вистина треба да се присвои како од муслиманите така и од немуслиманите и имајќи го предвид бескрајот на релевантните докази, бескрајната разновидност и длабочина на интелектуалната љубопитност и духовен темперамент, дијалектичката потрага по вистината е составен дел од светскиот поредок на исламот. Токму поради тоа, исламот го велича знаењето, учените луѓе, со најголема можна почит. Ниту една религија или општествен систем никогаш не го почитувал знаењето колку што го чини исламот тоа. Секоја страница од Кур'анот му оддава почит на знаењето и мудроста, за оние кои се доволно среќни да ги имаат и негуваат.

"Еднакви ли се оние кои знаат и оние кои не знаат?", мошне реторички прашува Кур'анот. Најпосле, Бог е авторот на сето знаење. Тој е Учителот:

"Кој поучува со перце. Го поучи човекот со она што не го знаеше." (*ел-Алек* 96:4–5).

И тој заповедал:

"Не следете ја страста, па да бидете неправедни! А ако ја заобиколувате или ако сте рамнодушни кон правдината, па Аллах, навистина, е известен за она што го работите!" (*ен-Ниса* 4:135).

ПРАВОТО ЗА УБЕДУВАЊЕ НА ДРУГИТЕ

Неверникот го ужива и ова право, правото да го убеди муслиманот за неговите гледишта, без разлика какви се тие. Две причини го оправдуваат и зајакнуваат ова право на неверникот под исламот. Прво, убедувањето е двонасочно прашање, тоа е процес на аргументирање и противаргументирање. Тоа не може да се случи освен во слободен дијалог помеѓу две свесни лица или страни. Таквото убедување коешто не произлегло од таквиот дијалектички процес не е целта на исламот. Таквото убедување претпоставува носителот да биде *tabula rasa* врз којашто учителот ги запишува не-

говите податоци, што е неточно. Видот на знаењето за коешто се говори тука е она коешто не е погодно, освен ако не изнудува некоја реакција, произведува некаква промена во насочувањето на субјектот.

Второ, сосема е природно дека ако муслиманот е овластен да го претстави својот случај, тогаш и немуслиманот треба подеднакво да биде овластен да го стори истото. Ова реципрочо право не се повредува од ничија злоупотреба, бидејќи им припаѓа и на двајцата врз основа на нивната човечност. Не може да се расправа дека немуслиманот не може да им го претстави својот случај на муслиманите. Муслиманите се смета дека имаат познавање за највредната вистина што ја имаат. Ако тие не се во состојба да го побидат претставувањето на немуслиманот, нивна должност е да се поучат себеси во својата вера, или пак во најмала рака да побараат поука од нивните учени луѓе. Ако тие се подложни да бидат преобратени надвор од исламот преку таквото претставување, тогаш за тоа може да се обвини само нивната лична слабост во познавањето на верата. Исламот не бара од муслиманите да ги заштитат неуките, туку да ги упатат и просветлат. Во секој случај, со напредокот на модерноста во комуникациите и технологијата никаква таква заштита или изолационизам не би била возможна. Противаргументот секако ќе ги стигне и единствената заштита против еден аргумент е еден друг подобар, поздрав, повистинит аргумент.

Она што може да плаши од извршувањето на ова право од страна на неверниците е побуната или предавството против исламската држава или против умметот како целина. Тоа би било незаконско според *Pax Islamica* на која што се согласил неверникот и е казниво според законот на државата. Ако не се случи никаква побуна, не може да стане збор за никаков прогон или ограничување на примената на правото за убедување на другите. Ако неверникот се сврти кон неморални практики, како што се митото или какви било средства за присила или привлекувања неспојливи со интелектуалната или духовна природа на аргументот, муслиманската јавност прво треба да го отфрли претставувањето и да го поткаже нејзиниот автор. Уште повеќе, во тој случај исламската држава има право, не само тоа, туку и должност, да се вмеша и да го запре јавното општење. Државата е должна да ги штити своите граѓани против таквите средства. Но претставувањето што е чесно пред Бога, без разлика од која страна доаѓа, мора да се дозволи да продолжи без пречка од какво било потекло.

СЛОБОДАТА ДА СЕ БИДЕ РАЗЛИЧЕН

Видовме дека што се однесува до религијата, *зимми*, или неверникот во исламската држава, или заветникот во *Pax Islamica*, е религиозно прифатен во неговото неверување и му се признаваат правата да убеди или да биде убеден за вистината. Нам ни останува да се прашаме, во врска со неверникот кој опстојува во неговото неверување, до која мера исламот го толерира неговото изразување на неверувањето во неговиот живот и на неговите совестици?

Одговорот за ова може да се најде во третирањето од страна на Пратеникот на христијаните од Неџран, или третирањето од страна на Умер ибн ел-Хаттаб (околу 581–644 г.) на евреите и на христијаните на Византија по неј-

зиното освојување. Текстот на повелбата за предавање на Ерусалим беше напишан од Му'авије (околу 602–80 г.), а потпишан од Халифот и Софроние (околу 560–638 г.), патријарх на градот во име на христијаните. Во него стои:

Во име на Аллах, Сомилосен, Милостив. Оваа гаранција им е одобрена на народот на Аелија од Умер, слуга Аллахов и Водач на Верниците.

Тој им гарантира безбедност за нивните личности и нивните имоти, за нивните цркви и нивните крстови – било да се во добра состојба или поинаку и воопшто за нивната религија.

Нивните цркви нема да бидат претворени во населби ниту пак ќе бидат уништени. Ниту пак тие или нивните други имоти нема да бидат на кој било начин оштетени.

Во прашањата на религијата никаква присила нема да биде извршена врз нив, ниту пак некој од нив ќе биде повреден.

На ниеден евреин нема да му се дозволи да живее со нив во Аелија.

Народот на Аелија ќе плаќа *џизје*, исто како и оние од другите градови. Нивна должност е да ги истераат Византијците (т.е. трупите на Византис–кото Царство) и нивните штитеници од градот. На оние кои доброволно ќе си заминат, ќе им се овозможи сигурен премин. Оние кои ќе се решат да останат во градот, можат да го сторат тоа под услов да плаќаат *џизје* како и другите граѓани.

Граѓаните на Аелија кои сакаат да заминат со Византијците можат да го сторат тоа и можат со себе да ги понесат нивните добра, подвижни имоти и крстови. Безбедност им се гарантира и на нив.

Земјоделците кои се наоѓаат во градот, исто така можат да се населат во него и да плаќаат *џизје* како и другите граѓани. Во случај да сакаат да заминат со Византијците или пак да им се вратат на нивните семејства во земјата, можат да го сторат тоа. Никакво собирање нема да се врши од нив, освен по жетвата.

Оваа повелба е направена под гаранција од Бога и во почитување на Пратеникот, халифите и верниците под услов народот од Аелија да плаќаат *џизје* како што им следува.

Сведоци: Халид ибн ел–Велид, Амр ибн ел–Ас, Абд ел–Рахман ибн Авф и Муавије ибн Еби Суфјан кој го напиша со сопствена рака во 15–тата хиџретска година.⁸

Истите услови им беа дадени од муслиманските освојувачи и на жителите на другите градови низ провинциите доведени под знамето на исламот. Може да ги истакнеме Дамаск, ел–Хире и Анет од страна на Халид ибн ел–Велид; Ба'албек, Химс и Хемат од страна на Ебу Убејде ибн ел–Џеррах; Рага

⁸ Ибн Џерир ел–Табири, *Тарих ел-Русул ве ел-Мулук* (1879–1901), во 13 тома, параграф 2405/1. (Види во новото издание, Каиро: Дар ел–Маариф, 1979, т. III, стр. 609, параграф 2406.)

од страна на Ијад ибн Гунм, како што известува ел-Беладури во *Футух ел-булдан*. Ебу Убејде им даде слични услови на самариканите од Наблус. Овие услови ја сочинуваат содржината на *зиммех* со коишто се владееја идните односи на муслиманите и немуслиманите. Главно, тие гарантираа лична безбедност и безбедност на имотот, право да се практикуваат нивните неисламски религии и да ги сочуваат јавните институции што ги имаа, како црквите и училиштата, кои обично беа во склоп на црквите. Сите спогодби беа составени во услови што беа општи и што се опишуваа со нормален речник и очекувања од тоа време. Нивниот дух останал нормативен за сите муслимани низ вековите, иако можеби имало некакви варијации во примената. Сепак, мора да се забележи дека муслиманите им биле извонредно верни на овие спогодби коишто нивните претци ги склучиле со немуслиманите. Денес, ние може да направиме сопствено преведување на овие спогодби во модерниот говор, но останувајќи верни кон нивниот дух. Таквото преведување би ги вклучило следниве права.

ПРАВОТО ЗА СОПСТВЕНО ПРОДОЛЖУВАЊЕ НА РОДОТ

Бидејќи исламскиот став го толерираше *зиммиот* во неговото неверување, следува дека тој треба да го ужива правото да ги одгледува своите деца во неговата сопствена вера. Освен правото поврзано со актуелното вршење на обредното обожување, ова го имплицира правото за образование, за собирање и за организирање активности. Правото на *зиммиот* да ги образува неговите деца се однесува само на религијата, а не на граѓанскиот или јавниот живот на исламската држава како целина, чиј член е и самиот тој. Оттука, исламската држава на нејзините деца треба да им го овозможи правото за лекции по нивната религија на училиште, но не и правото за водење нивни сопствени училишта, освен ако таквите училишта се во согласност со наставните планови и општиот дух на јавните училишта. Барањата за национално интегрирање не дозволуваат мали системи што придонесуваат за фрагментација или разделување на единството на државата. Ако немуслиманот сака да им даде поголемо религиозно образование на своите деца, тоа би можел да го стори во приватноста на неговиот дом, по училишните часови. Немуслиманот не треба да приговара што неговите деца примаат лекции по ислам во јавно училиште, бидејќи со тоа тие се упатуваат во идеологијата на државата, која е исламска и така го исполнуваат условот за политичка интеграција и патриотизам. Слично на ова, и децата на муслиманскиот малцинства во секуларните држави треба да го уживаат правото да примаат исламски упатства додека другите деца примаат упатства во нивната религија. Ако се подложени на упатување во секуларната идеологија на државата, тие немаат друг излез освен да го примат тоа. Ако треба да се спротивстави на ова, тоа треба да го сторат нивните родители кои треба да ги поучуваат дома. Принципот е оној дека исто како што *зиммиите* мора да му се покорат и да ја поддржат исламската држава чии членови станале преку завет, така и муслиманското малцинство треба да му се покори на туѓата држава во којашто престојуваат.

Правата за собирање, за организирање групни активности, исто така се загарантирани со духот на спогодбите, сè додека искористувањето на овие права не влијае непријателски врз безбедноста, стабилноста, единството или просперитетот на исламската држава. *Зиммиите* можат да организира-

ат конференција за библиската егзегеза, систематската теологија, христијанската етика, црковната историја или иконографијата, како што сакаат. Но тие не смеат да организираат конференција за заслугите на војната или мирот со Израел, или за погодноста на арапскиот јазик за модерниот развој, освен ако општата смисла на таквата конференција се согласува со ставот на исламската држава.

ПРАВОТО ЗА РАБОТА

Во својата долга историја, исламската држава, за среќа, никогаш не познавала некаква дискриминација помеѓу своите државјани, муслимани или *зиммии*, на полето на економската дејност. *Зиммиите* секогаш уживале неограничена слобода за вршење на сите професии. Во практично сите случаи, тие подобро придонесувале од муслиманите во тоа што нивниот удел во бруто–националниот производ бил секогаш поголем од оној на муслиманите. Ова обично е показател дека нивниот придонес во БНП е пропорционално поголем од оној на муслиманите. Резултатот на нивниот поголем напор и самопрегор сигурно им припаѓа ним да го уживаат. Затоа, тие на ниеден начин не смеат да се ограничат ако ефектите од нивните заработувачки се искажуваат преку нивните куќи и згради, нивните облекувања, нивните коњи, автомобили, авиони, мебел или друг имот. Ако ним едновременно им било забрането да поседуваат или јаваат коњи, тоа било поради воената вредност на коњот. Ова би можело да се споредува со денешна забрана за летање со авионите фантом или мираж.

Дали можат *зиммиите* да работат како владини или воени службеници и до кое ниво во хиерархијата тие можат да тежнеат да се искачат? Одговорот е дека тие сигурно можат да работат во која било владина служба за која што ги оспособила нивната лична подготовка, вклучително и во одбраната на исламската држава. Само оние позиции во коишто донесувањето на одлуките бара лично обврзување кон исламот, можат да бидат нерасположливи за нив. Такви се позициите во онаа гранка на правосудството задолжена за примената на шеријатот; или на извршната власт задолжена за креирање на општата политика на исламската држава. Се разбира, ниту челникот на државата, халифот, ниту пак неговите везири, не можат да бидат *зиммии*, поради исклучителната важност на просудувањата коишто ги носат тие за безбедноста и благосостојбата на државата како целина.

ПРАВОТО НА УЖИВАЊЕ И УБАВИНА

Во општа смисла, *зиммиите* имаат право на уживање, како и на сопствено изразување преку уметнички дела за нивна лична употреба или потрошувачка, но тоа не смее да излезе надвор од границите на расипувањето на јавниот морал или поткопувањето на јавниот дух. Во приватноста на нивните домови, *зиммиите* можат да уживаат како што сакаат, да промислуваат за таквите уметнички дела како им е по волја. Во моментот кога таквото уживање би претставило закана за јавниот морал, исламската држава има право – не, дури и повеќе, должност, да се вмеша и да стави крај на таквата активност. Тест–случај за ова право на *зиммиите* може да се најде во тенденцијата за мода на модерните жени кон произразена голотија. Ислам–

ската моралност има конечен став кон голотијата. Голотијата во јавност е навреда против моралноста и претставува закана за нејзиното утврдување во умовите и срцата на умметот. Следствено со ова, никакво користење на правото на *зиммиот* за уживање и убавина не смее да задира во моралното чувство на јавноста. Истото буквално важело и за правото на *зиммиот* да користи алкохол и свинско месо и воопшто да јаде или пие за време на постот на месецот Рамазан. Таквите дела се навреда против јавниот морал. Ако се вршат во приватност, тогаш тие спаѓаат во рамките на прерогативите на *зиммиите* овозможени од страна на исламската држава. Подеднакво, истиот пропис се применува на правото на *зиммиот* да свири или слуша музика или да ужива во висок звук. Општо прифатено е дека звучното загадување не смее да се толерира и дека државата има право, всушност должност, да интервенира и да го спречи тоа. Сепак, досега ова се толкувало само во физички изрази. Секако, исламската држава е должна да го спречи физичкото звучно загадување. Но таа исто така е должна да интервенира и во случаите кога загадувањето е естетско, а не само физичко. Декадентноста има многу патишта, а сигурно еден од нив е преку звукот. И во овој случај, *зиммиот* може да ужива во приватноста на својот дом, но тој преку неговата музика или други звуци не смее да ги навреди естетските чувства на јавноста.

Во ова расположение може да се постави прашањето дали смеат или не смеат *зиммиите* да ги бијат нивните црковни камбани. Одговорот е дека поради тоа што е тоа една стара, традиционална активност интимно поврзана со религиозното обожување, истото треба да се дозволи. Тоа било и предмет на изразита авторизација во некои од горенаведените спогодби. Па сепак, времињата во коишто се предвидува да бијат камбаните се добро познати. Секако подигање на нивната фреквенција, со право може да се подложи на проверка од страна на државата за искреноста на мотивот.

Општо земено, *зиммиот* има право да ги актуелизира сите општествени и културни вредности што се однесуваат на неговиот идентитет и тој е единствениот судија за околностите на актуелизацијата, сè додека сцената или полето на таквата актуелизација е неговиот личен дом или домен, а објект е неговата личност или личностите од неговото семејство. Во моментот кога се преминува овој домен и актуелизацијата станува јавна, или почнува да ги допира и другите личности, тоа спаѓа под рестриктивната моќ на исламската држава. Ако сцената или полето е целосно *зимми*, како во случај на некое село или населба каде целото население е немуслиманско, законски е актуелизацијата да се изведе јавно. Сепак, таквата актуелизација мора да биде внимателна и во никое време не задира во јавните чувства на муслиманите.

ЗАКЛУЧОК

Накратко може да се каже дека во исламската држава “религијата” во западната христијанска смисла на поимот (т.е. во смисла на обожување, обред, лична етика, личен статус) е слободна, без какви било ограничувања. Во политичката и економска сфера, *зиммиот* е еднакво слободен колку и муслиманот, со единствено ограничување на безбедноста и просперитетот на исламската држава. Тој може да има јавна служба или да се ангажира

во стопанско претпријатие сè додека безбедноста и благосостојбата на умметот не зависат од неговите одлуки. Во културниот домен, *зиммиот* е слободен само во приватноста на неговиот дом, или на неговото село ако е целосно немуслиманско. Штом неговите дела вклучуваат и други лица кои не се од неговата вера, неговата слобода станува ограничена од културните норми на исламската држава.

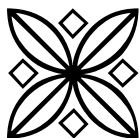
Може да се постави прашањето зошто, во оваа ера на културен хаос и злоупотреба, исламската држава воопшто би требало да има културен став? Зар не би требало културата да спадне во доменот на личното?

Исламскиот одговор е негативен. Културниот став е неопходен токму поради преовладувачкиот нихилистички хаос, кој го задушува светот. Поврзаноста на културата со моралот, и конечно со метафизиката и религијата, е интимна, иако нејасно видлива. Ниеден систем не може да опстои, освен ако ги пропушта нивоата на културата како што го чини тоа со оние на политиката и економијата. Исламот сигурно има своја особена култура. Сите државјани на исламската држава мора да учествуваат во неа и да ја илустрираат со примери, било да се муслимани или немуслимани. Во спротивно, не би постоело оправдување за исламска држава. Една заедница на потрошувачи којашто соработува, или еден сојуз за одбранбени цели би бил доволно во неговото место помеѓу различни *милели* (заедници) од коишто е составен тој. Исламска држава е токму поради тоа што, како додаток на овие пожелни “услуги” на соработувачкото општество и одбранбениот сојуз, таа има посебна духовна порака за да ја понуди на човештвото и посебна улога во историјата. Културниот став е отелотворување на нејзината порака и улога. Ова на исламската држава му дава позитивна функција над негативниот идеал на прекин на непријателствата околу којшто се изгради Лигата на народите. Навистина, Организацијата на Обединетите народи тешко дека го преминала овој негативен идеал со нејзините многубројни проекти под УНЕСКО и другите подоргани. Исламот има многу повеќе да му понуди на човештвото, а исламската држава е органот задолжен за извршување на овој духовен и културен пробив во историјата.



ДЕЛ III





ГЛАВА ДЕСЕТА

ЗА ПРИРОДАТА НА ИСЛАМСКОТО ДАЌВЕ*

Аллах (нека е Славен Он и Возвишен) им наредил на муслиманите: “Повикувај кон патот на Господарот твој, и со мудрост и со ука добра. И расправај со нив на најдобар начин” (Кур’ан, *ен-Нахл* 16:125). Да’ве е исполнување на оваа заповед “за повикување на луѓето кон патот на Аллаx”. Освен тоа, тоа е напор од страна на муслиманот да им овозможи на другите луѓе да ја споделат и да имаат корист од врховната визија, религисозната вистина, која ја присвоил тој. Во овој правец тоа е рационално неопходно, бидејќи вистината сака да биде позната. Таа врши притисок врз оној што ја знае за да ја сподели неговата визија за неа со рамните на него. Бидејќи религозната вистина не е само теоретска, туку исто така и аксиолошка и практична, религиозниот човек двојно е поттикнат своето откритие да им го пренесе на другите луѓе. Неговата побожност, неговата крепост и милосрдие му ја наложуваат должноста да го сподели доброто што го снашло.

I. МЕТОДОЛОГИЈАТА НА ДАЌВАТА

A. ДАЌВАТА НЕ Е ПРИСИЛНА

“Повикувањето” сигурно не е присила. Аллах наредил: “Во верата нема насилство” (Кур’ан, *ел-Бекаре* 2:256). Тоа претставува покана, чија цел може да се исполни само со слободна согласност на повиканиот. Бидејќи цел е примената на личното просудување на повиканиот дека Аллах е негов Создател, Господ, Господар и Судија, во тој случај присилното просудување е *contradiction in adjecto* и оттука казниво со *џехеннем*. Хуманистичката етика присилната да’ва ја смета за тешка повреда на човечката личност, која не е различна од убиството, ако не еднаква со него. Затоа Кур’анот ги одредува средствата за убедување што треба да се користат. “И расправај со нив (немуслиманите) на најдобар начин.” (*ен-Нахл* 16:125). Ако тие не бидат

* Овој напис е објавен во *International Review of Mission*, том LXV, бр. 260 (октомври 1976), стр. 391–406. Види исто *Christian Mission and Islamic Da’wah* (Лестер: The Islamic Foundation, 1982), стр. 33–42.

убедени, треба да се остават на мира (*ел-Маиде* 5:108; *Али Имран* 3:176–7; *Мухаммед* 47:32). Сигурно, муслиманот треба повторно да се обиде и никогаш да не крене рака од надежта дека Аллах можеби ќе ги води неговите ближни до вистината. Примерот на неговиот личен живот, неговата предавност кон вредностите што ги исповеда, неговото ангажирање, го сочинуваат неговиот конечен аргумент. Ако немуслиманот сè уште не биде убеден, муслиманот треба неговиот случај да му го остави на Бога. Самиот Божји Пратеник (Божјиот мир и благослов нека се над него) им дозволуваше на оние христијани кои не беа убедени од неговото презентирање на исламот да ја задржат нивната вера и да се вратат дома во достоинство.

Од ова следува дека општествениот поредок наредуван од исламот е таков во кого луѓето се слободни да ги презентираат и аргументираат нивните религиозни каузи еден со друг. Тоа е еден вид широк академски семинар, каде тој што знае подобро е слободен да го каже тоа и да убедува, а другите се слободни да слушаат и да бидат убедени. Исламот ја става својата доверба врз човековата рационална моќ да разликува помеѓу вистинското и лажното. Вистината сега станува очигледна од заблудата. “Тогаш, кој ќе се упати (т.е. ја прифаќа вистината) за себеси ќе се упати, а кој ќе скршне (т.е. не ја прифаќа вистината) во заблуда, скршнува, навистина, против себеси” (*ез-Зумер* 39:41). Затоа, исламската да’ва е повикување на размислување, на дебатирање и аргументирање. Нејзе не може да ѝ се одговори со рамнодушност, освен од циникот, ниту пак со отфрлање, освен од лудиот или злонамерниот. Ако се пресретне од замолчувачка сила, тогаш на силата треба да се одговори со појака сила. Правото на размислување е внатрешно и им припаѓа на сите луѓе. Никој не смее предвремено да му го одрекне тоа право на ниеден човек. Исламската да’ва дејствува само според овие принципи. Делото на Томас Арнолд (Thomas Arnold), *The Preaching of Islam* (“Проповедањето на исламот”) претставува траен монумент за да’вата напишано од христијански мисионер и колонијалист.

Принципот дека исламското да’ве не е присилно се засновува врз кур’анската драматизација на оправдувањето за создавањето на човекот. Кур’анот во *ел-Бекаре* 2:30 прикажува како Бог им се обраќа на ангелите со зборовите: “Да, Јас ќе поставам на земјата халифа (намесник)! Оние рекоа: `Ќе го поставиш ли оној кој безредие ќе сее и кој крв ќе пролева? А ние, благодарудувајќи се, величие и благослов Ти изразуваме?’ Он рече: `Јас го знам она што вие, секако, не го знаете!’” Исто така во Кур’анот, во *ел-Ахзаб* 33:72, читаме: “И Ние, навистина, го изнесовме аманетот и пред небесата и пред Земјата, и пред планините... и одбија да го понесат, плашејќи се од него, но ете, го понесе човекот...” Двете овие изјави од страна на муслиманите се разбираат како дефинирање на целта на човековото постоење, имено, дека тој е Божји халифа, носител на одговорноста што му е доверена нему за исполнување на божествената волја. Таа волја веќе во дел е исполнета, во природата како природен закон, а сè уште неисполнета во друг дел, од човекот како морален закон. Ова го сочинува човековото разликување од другите суштества. Само тој дејствува слободно и оттука си овозможува себеси да го актуелизира моралниот дел од божествената волја. Неговата суштина е неговата способност за одговорно морално дејствување. Присилата е кршење на оваа слобода и одговорност и е крајно противречна со човековиот однос кон божествената волја.

Б. ДАЎАТА НЕ Е ПСИХОТРОПСКИ ПОТТИК

Од самата природа на просудувањето следува дека да'вата не може за своја цел да има ништо друго освен свесно помирување со нејзините содржини од страна на повиканиот. Ова значи дека ако свесноста на повиканиот на кој било начин е поткопана од кој било од недостатоците или пропустите на свесноста, самата да'ва подеднакво е поткопана. Оттука, да'вата којашто е исполнета низ, или чие исполнување на кој било начин подразбира пропуст на свесноста, пропуст на заборавноста, пропуст во та'аккулот или интелектуалната верига на идеи и факти за да се создаде врзувачка или доследна целина, или пренесување на емоциите и ентузијазмот, еден вид "патување", тоа не е исламска да'ва. Затоа, да'вата не е дело на магија, на илузија, на возбуда, на ниеден вид психотропија. Во таа работа субјектот не ја контролира неговата моќ на просудување и оттука за неговото просудување не може соодветно да се каже дека е "лично слободно просудување".

Присуството на Бог, т.е. како Врвна Реалност, Создател и Господар на Вселената, Судија и Господ на сите луѓе, е факт кој навистина може да влезе во заедничката свесност. Навистина, исламот смета дека ако би се сплеткала свесноста, објектот кој би се сознал не би бил Бог, туку нешто друго. Под огромното влијание на самата објава, свесноста на пратеникот ниту застранува ниту се заматува како во мистичното искуство, туку продолжува да функционира нормално и дури да биде засилена во својата јасност и восприемање. Поради ова, исламскиот закон не го признава преобратувањето во ислам на малолетно дете, бидејќи неговата свесност се смета за незрела, сè додека не стане полнолетен.

Начелото дека да'вата нема ништо заедничко со психотропскиот поттик ја заштитува слободата на свесноста за избор којшто не може да се потврди во случај на растегнување на свесноста со хемиски или заведувачки средства. Тоа ја заштитува да'вата од тоа да биде вршена поради задоволство, среќа, ослободување од грижа, еудаемонија, всушност од сè друго, освен заради Аллах. Секаква задна мисла би ја поткопала да'вата како кај давателот, така и кај примателот. Од друга страна, несвесното преобратување на кое било лице кое е заведено да влезе во исламот, е зло; повеќе зол, се разбира, е заведувачот.

В. ДАЎАТА Е НАСОЧЕНА КАКО КОН МУСЛИМАНИТЕ, ТАКА И КОН НЕМУСЛИМАНИТЕ

Од божествената заповед следува дека да'вата треба да биде конечен производ на критички процес на умствување. Нејзината содржина не може да биде единствената позната содржина, единствената претставена содржина. Ова е така токму поради тоа што не може да се донесе суд без земање предвид на алтернативите, без споредување и соочување, без тестирања на внатрешната доследност, на општата доследност со сето останато знаење, без тестовите за совпаѓање со реалноста. Токму овој аспект на да'вата е оној што на повиканиот кој одговара потврдно на нејзината содржина му ја заработува милоста на хикметот или мудроста. Аллах Своите пратеници и светци ги опишал како "Луѓе со хикмет", токму поради тоа што

нивиот ислам беше нешто научено, а не ограничена оддаденост кон една мисловна патека, сигурно не “однапред создаден суд”. Поради тоа, да’вата во исламот никогаш не е сметана како исклучиво насочена кон немуслиманите. Таа е еднакво замислена за доброто на муслиманите, како и на немуслиманите.

Освен извирањето од фактот дека пред Бога сите луѓе се еднакви по создавање, овој универзализам на да’вата почива врз идентитетот на императивот којшто произлегува од преобратувањето во исламот. Сите луѓе стојат под должноста за актуализирање на божествениот пример во простор и време. Оваа задача никогаш не е комплетна за кој било поединец. Муслиманот се претпоставува дека е лице кое, прифаќајќи го товарот, се поставил себеси на патот на актуализирањето. Немуслиманот сè уште треба да ја прифати оваа должност. Оттука, да’вата нужно е насочена кон двајцата, кон муслиманот за да продолжи напред кон актуализацијата и кон немуслиманот за им се приклучи на редовите на оние кои следењето на Божјиот пример го сметаат за врховно.

Насочувањето на да’вата кон муслиманите, како и кон немуслиманите укажува на фактот дека, за разлика од христијанството, исламот никогаш не е *fait accompli*. Тоа расте, а понекогаш се намалува. Не постои време кога муслиманот би можел да го носи своето право за рајот, да речеме, во својот џеб. Наместо “спасение”, муслиманот треба да постигне среќа низ непрекинат напор.

Г. ДА’ВАТА Е РАЦИОНАЛНО УМСТВУВАЊЕ

Бидејќи да’вата е критички процес на умствување, во нејзината природа е никогаш да не биде догматска, никогаш да не седи со скрстени раце кон своите содржини како кон сопствен авторитет, или кон она на својот претставник, или на својата традиција. За неа, да биде критична, значи дека треба секогаш да е отворена за нови докази, за нови алтернативи; дека непрекинато се обликува и повторно обликува во нови облици, за запознавање на новите откритија на човечката наука, за новите потреби на човечката состојба. При вршење на да’вата, *да’ијата* работи не како амбасадор на еден авторитарен систем, туку како сомислител кој соработува со *мед’у* (повиканиот) во разбирањето и признавањето на Аллаховата двојна објава, во создавањето и преку Неговите Пратеници. Толку што се однесува до гледиштето на *да’ијата*.

Од гледиштето на *мед’у*, или повиканиот, неговиот процес на умствување никогаш не треба да престане. Неговиот *иман* треба да биде динамичен и секогаш растечки во интензитет, јасност на визијата и опсежноста. Уште повеќе, преобратувањето во ислам не е причест која, откако ќе се случи, станува еден вечен *fait accompli*. Исламот не познава никакво “оправдување според религијата”, а сигурно не “оправдување” во смисла на *justi facti*. Ако стане летаргичен и стагнантен, *иманот* се изопачува во ограниченост и постепено го осиромашува неговиот субјект. Од друга страна, неговата динамика, неговата отвореност кон ново знаење, нови докази и нови животни состојби, нови податоци, проблеми, како и креативни решенија што можат, но и не мора да се изведат од традицијата, го прави него извор на збогату-

вање за субјектот. Среќен е оној, чиј *иман* со секој нов ден расте во *јакинство* (сигурност).

Како рационално умствување, да'вата покажува дека во исламот верата работи со знаењето и убедувањето, додека во христијанството таа е, како што забележал Блез Паскал (Blaise Pascal) (1623–62), слепа опклада. Арапскиот збор *иман* не значи “вера” како што го користат зборот христијаните. Тоа повеќе значи “убедување”. Тоа не го вклучува функционирањето на причеста. Во исламот не постои начело *ex opere operato*.

Д. ДА'ВАТА Е РАЦИОНАЛНО НУЖНА

Затоа, исламската да'ва е претставување на рационалната, т.е. критичката вистина. Тоа не е прогласување на еден настан, или на една вистина (идеја), туку претставување критичко вреднување за вредност на вистината, на една пропозиција, на фактум, кој има теоретска (метафизичка) и практична (етичка) важност за човекот. Што се однесува до тврдоглавата волја, исламот ја признал за она што таа и е, имено, тврдоглава и престапничка и го оставил субјектот на таа волја на самиот себе додека Бог да го упати до вистината. Тој ја почитувал неговата волја и неговото просудување и навистина ги раширил до него своите заштити и *Pax Islamica*. Но од него побарал да одговори подеднакво со мир и да не се меша во правото на неговиот сосед да слуша и да биде убеден. Уште повеќе, муслиманот од историјата секогаш својот случај го претставувал отворено, никогаш не влегол ниту го практикувал својот ислам во тајност. Неговата да'ва му претходела на неговиот влез во која било меѓународна или меѓурелигиозна сцена. Како последица, тој убивањето на неговиот *да'ија*, замолчувањето на неговата да'ва, ги интерпретирал како непријателски акти, одбивање на мировниот повик кон разум и аргумент, а не само како спротивставување на тврдоглавата волја. Токму поради тоа, кога веќе на неговиот повик не е одговорено се преобратување, туку само со едно “да, ќе размислам”, муслиманот од историјата не штедел апсолутно ништо во таквото претставување на неговиот аргумент за да го направи поубедувачки; над сè, со неговото понатамошно отелотворување во неговиот универзализам, правда и братство.

Дека да'вата е рационално нужна се подразбира од фактот дека во претставувањето на неговиот случај исламот неа ја претставува како природна или рационална вистина. “Рационално” овде значи “критичко”. Луѓето се разликуваат во нивното користење на разумот, но во нашиот дијалог не би имало смисла, освен ако не ја претполагаме дека вистината е спознатлива, т.е. ако не веруваме дека е можно да се стигне до начела што ги надминуваат нашите несогласувања. Затоа, гледиштето на исламот не е “чин на вера”, туку она на “убедување”. Тоа е гледиште на вистината, на довербата во човековата моќ да знае.

Ѓ. ДА'ВАТА Е АНАМНЕЗА

Во заповедањето на муслиманот да ги повикува луѓето на Аллаховиот пат, Тој не барал од него да ги повикува луѓето во нешто ново, во нешто што е туѓо или непознато за нив. Исламот е *дин ел-фитре* (*religio naturalis*), кое ве-

ќе по природа е присутно во својата целост во човекот. Таа е вроден, во извесна смисла природен составен дел на човечноста. Човекот кој не е *homo religiosus*, па оттука и *homo Islamicus*, не е човек. Ова е Аллаховото обележување на Неговото создавање, имено дека Тој ги обдарил сите луѓе, како Негови создадени суштества, со *sensus numinus*, со *фитре*, со кое треба да го спознае Него како Аллах (Бог), Трансцендентен Создател, Врвен Господ, и Еден. Историјата е таа којашто го потврдува овој природен дар со неговите исконски создавања и умствувања, го култивира и го збогатува тоа или го завиткува и го одвраќа од неговата природна цел.

Да'вата е повик на човекот да се врати кон себеси, кон она што е вродено во него, кон "објективното" или "феноменолошко" (т.е. со суспензија на индоктринациите и всадувањата на историјата), повторно разгледување на фактите коишто се веќе дадени, така и во него. Тоа е нешто најблиско со платонската анамнеза без апсурдноста на реинкарнацијата или преселбата на душите. Како такви, барањата на да'вата се нужно ублажувачки – не, уште повеќе од тоа, тие се скромни! Бидејќи *да'ијата* не треба да чини ништо повеќе од "посредништво", да го покрене интелектот на *мед'у* за повторно откривање на тоа што веќе го знае, вроденото знаење коешто го всадил Бог во него при неговото раѓање.

Како анамнеза, да'вата се засновува врз исламското потврдување дека првобитната религија или монотеизмот се наоѓа во секој човек (*дин ел-фитре*) и дека сè што му е потребно е да се потсети за тоа. Функцијата на пратениците е да ги потсетат луѓето за тоа што е веќе во нив. Христијанството ѝ пристапило на оваа позиција во литературата на апостолските оци и особено во просветителството. Но, тоа отстапило од оваа позиција во деветнаесеттиот век, бидејќи западниот човек беше премногу длабоко обврзан кон неговиот етноцентризам за да може да го прифати универсализмот поддржан во таа позиција. Да се сетиме на Имануел Кант (1724–1804), принципот на просветителството, кој тврдеше дека "да си црн е аргумент" и светските раси ги категоризира по доминација, со Европејците на врвот. Ова беше пропаст од страна на христијанскиот свет.

Е. ДА'ВАТА Е ЕКУМЕНСКА PAR EXCELLANCE

Исламското откривање на *дин ел-фитре* и неговата визија за него како основа за сета историска религија е пробив од колосално значење во меѓурелигиските односи. За прв пат стана можно следбениците на другите религии да се сметаат за еднакви членови на универзалното религиозно братство. Сите религиозни традиции се *де јуре*, бидејќи сите тие произлегле и имаат како основа заеднички извор, Божјата религија која Тој ја всадил под еднакво во сите луѓе, преку *дин ел-фитре*. Проблемот е да се открие до која мера религиозните традиции се согласуваат со *дин ел-фитре*, изворната и прва религија; проблемот е да се следи историскиот развој на религиите и прецизно да се одреди, како и кога и колку секоја од нив го следела и исполнила, или надминала и застранила од *дин ел-фитре*. Светите ракописи, како и сите други религиозни текстови треба да се разгледаат со цел да се открие каква промена ги снашла, или се одразила во нив, низ историјата. Исламскиот пробив оттука е првиот повик до учените луѓе во религијата, за критичка анализа на религиозните текстови, за барањата на таквите тек-

стови за статусот на објава. Тоа е првиот повик до дисциплината на “историјата на религиите”, бидејќи таа беше првата којашто претпостави дека сите религии имаа историја, дека секоја религија била подложена на развој.

Затоа, исламот за себе не презема статус на нешто ново, туку на факт и судбина стара најмалку колку и создавањето. Религиозниот живот на човекот, со сета негова разновидност низ вековите е рехабилитиран под ова гледиште не како низа на каприци, туку како настојувања кон вистинската религија. За монотеизмот се вели дека е стар колку и создавањето.

Исламската да’ва започнува со повторното потврдување на конечната основа како изворна и вистинска. Таа се стреми да ја комплетира критичната задача на просејувањето на пченицата од сламата во акумулираните традиции. Ние не сме воодушевени од барањето на денешните екуменисти, поборници на меѓурелигискиот дијалог, толеранцијата и соживотот, кои ја потврдуваат конечноста на секој религиозен систем поради тоа што е религиозен, бидејќи таквото барање е апсолутизација на пропозициите на секоја религија, што не е ништо друго освен културен релативизам. Навистина, таквиот екуменизам не е претставник на религиите што тврдат дека она што го предлагаат тие е вистината, а не само едно полагање на право за вистината меѓу многуте такви, и е рационално безначајно, бидејќи го советува поредувањето во совесноста на спротивните барања кон вистината, без да се побара изнаоѓање решение на нивната контрадикција. Избегнувајќи ги сите стапици и недостатоци, исламската да’ва е екуменска, ако екуменството треба да има какво било значење, освен кујнска соработка меѓу црквите.

Да’вата е екуменска *par excellence* бидејќи таа секаков вид комуникација помеѓу муслиманот и немуслиманот го гледа како домашен однос меѓу роднини. Муслиманот доаѓа кај немуслиманот и му вели: “Ние сме едно, ние сме едно семејство под Аллах, а Аллах не ти ја дал вистината само во тебе, туку и во твојата религиозна традиција, која е *de jure* бидејќи нејзиниот извор е во Бога”. Задачата на дијалогот, или мисијата, оттука е преобразена во таква којашто ја просејува историјата на религијата за којашто станува збор. Оттука да’вата станува повеќе екуменска кооперативна критика на другата религија, отколку негова инвазија со нова вистина.

II. СОДРЖИНАТА НА ДА’ВАТА

Исламското гледиште за другите религии извира од суштината на неговото религиозно искуство. Оваа суштина е критички познатлива. Таа не е предмет на “парадокс”, ниту на “непрекината објава”, ниту објект на изградба и обнова од муслиманите. Таа е кристализирана во Кур’анот за сите луѓе да ја читаат. Таа е јасно сфатлива за човекот од денешницата како што била за оној од Арабија од времето на Божјиот Пратеник (570–632 г.), бидејќи категориите на лексикографијата, синтаксата и редактурата на кур’анскиот текст, како и на оние на арапската свесност всадени во арапскиот јазик, не се смениле низ вековите. Овој феномен е навистина единствен, бидејќи арапскиот е единствениот јазик којшто останал ист во текот на околу два милениума, од коишто последните четиринаесет века сигурно поради Ку-

р'анот.¹ За муслиманите, оваа суштина била во секоја усна и во секој ум, секој час од секој ден.

Суштината на исламот е тевхидот или сведоштвото дека нема бог освен Бога. Кратко какво што е, ова сведоштво во себе содржи четири начела коишто ја сочинуваат целата суштина и крајната основа на религијата.

Прво, дека нема бог освен Бога, значи дека реалноста е двојна, составена од природната сфера, сфера на создавањето и трансцендентната сфера, Создателот. Ова начело го разликува исламот од тројството на христијанството каде се застапува двојноста на Создателот и создаденото, но комбинирани со божествениот иманентизам во човековата природа за оправдување на инкарнацијата. *Тевхидот* бара ниту природата да се прогласи за божество, ниту пак трансцендентниот Бог да се објективизира, со тоа што двете реалности засекогаш остануваат онтолошки неспојливи.

Второ, тевхидот значи дека Бог е поврзан со она што не е Бог како негов Бог, т.е. како негов создател или конечна причина, негов господар или конечен крај. Затоа, *тевхидот* смета дека Создателот и создаденото се релевантни еден за друг, без разлика на нивната онтолошка неспојливост, која не е допрена од таквиот однос. Трансцендентниот Создател, како причина и крајна цел на природното суштество, е врвниот Господар Чија волја е религиозен и морален императив. Божествената волја е заповед и закон, "кошмар" на сè што постои, познатлива преку директните средства на објавата, или индиректните средства на рационалната и/или емпиријата анализа за тоа што е. Без познатлива содржина, божествената волја не би била норматив или императив, па така не би била крајната цел на природното, бидејќи ако трансцендентниот Создател не е крајна цел на она што сам Тој го создал, создаденото не би морало да биде целисходен настан во склад со божествената природа, туку безначаен настан за Него, закана за Неговата врвност и трансцендентност.

Трето, тевхидот значи дека човекот е способен за дејствување, дека создаденото е прилагодливо или способно да го прифати човековото дејствување и дека човековото дејствување врз прилагодливата природа, што резултира со преобразена создаденост, е целта на религијата. Наспроти тврдењата на другите религии, природата не е ниту падната ниту зла, ниту некаков вид *Untergang* на апсолутното, ниту пак апсолутното е негова апотеоза. И двете се реални, а и двете се добри, при што Создателот е *summum bonum*, а создаденото е природно добро и потенцијално подобро со преобразувањето од страна на човековото дејствување во пример каков посакал Создателот за него. Веќе видовме дека знаењето за божествената волја е можна за човекот, а преку објавата и науката таквото знаење е актуелно. Оттука сите предуслови за преобразување на создаденото во прилика на божествениот пример се исполнети и целосни, освен за човековото одлучување и извршување.

¹ Полемики се покрената, како што сигурно може и понатаму да се покренат, во толкувањето на кур'анскиот текст. Тоа што се потврдува тука е фактот што кур'анскиот текст не е замаен од херменевтски проблем. Разликите во толкувањето се аподиктички решливи во смисла на истите категории на разбирање, кои беа на сила во времето на објавувањето на текстот (611–632 г. од н.е.), кои сите продолжиле поради замрзувањето на јазикот и општењето на неброените милиони луѓе со него и со текстот на Кур'анот.

Четврто, тевхидот значи дека човекот, единствен меѓу сите суштества, е способен за дејствување, како и слободен да дејствува или да не дејствува. Оваа слобода врз него навлекува препознатливо својство, имено, одговорноста. Таа врз неговото дејствување го става моралниот карактер, бидејќи моралот е токму она што се чини слободно, т.е. вршено од некој кој е способен да го чини, како и да не го чини тоа. Овој вид дејствување, моралното дејствување, е позначајниот дел од божествената волја. Како единствено способен за тоа, човекот е повисоко суштество, обдарено со космичка важност на она само со чиешто посредништво повисокиот дел од божествената волја треба да се актуелизира во просторот и времето. Затоа, човековиот живот на земјата е особено значаен и космички важен. Како што вели Аллах во Кур'анот, човекот е Божји халифа или намесник на земјата.² Во природата на моралното дејствување е дека неговото исполнување не треба да биде еднакво со неговото неисполнување, дека човековата примена на неговата слобода во остварувањето на божествениот императив не е без разлика. Оттука, неопходно е уште едно начело, според коешто успешното морално дејствување би се соочило со среќа, а во спротивно со несреќа. Инаку би било исто за човекот, без разлика дали дејствува морално или не. Навистина, ова размислување го прави нужно просудувањето во коешто се оценува целосниот ефект на нечие животно делствување и се признава неговиот придонес кон тоталната вредност на космосот, се разгледуваат нерамнотежите во животот на поединецот и неговото постигнување се распознава од непостигнувањето на другите. Токму ова е она што во религиозниот јазик го изразуваат “судниот ден” и “рајот и пеколот”.

Петто, тевхид значи обврзување на човекот да влезе во веригата на природата и историјата, за да ја оствари таму божествената волја. Тој ја подразбира таа волја како просветовна и проживотна па оттука ги мобилизира сите човечки енергии во служба на културата и цивилизацијата. Навистина, во неговата суштина е да биде цивилизирачка сила. Како последица на тоа, исламската да'ва не е заснована врз осуда на светот. Таа не се оправдува себеси како повик кон човекот да се ослободи себеси од неволјата на постоењето којашто ја гледа таа како беда и страдање. Нејзината итност не е некаква претпоставена “потреба за спасение” или за сомилост и избавување од нешто. Во ова, како и во претходните аспекти, исламската да'ва се разликува од она на христијанството. Претпоставувајќи ги сите луѓе како нужно “паднати”, во состојба на неволјата на “изворниот грев”, на “отуѓувањето од Бога”, на самопротивречност, самоусредоточување или на “недосягањето на совршеноста на Бога”, христијанската мисија сака да откупи и спаси. Исламот смета дека човекот нема потреба од никакво спасение. Наместо да се претпостави како религиозно и етички паднат, исламската да'ва него го одобрува како Аллахов халифа, совршен по облик и обдарен со сето она што е неопходно за исполнување на божествената волја, навистина дури опремен со милоста на објавата! Така, “спасението” не е во речникот на исламот. Фелах, или позитивното достигнување на божествената волја во просторот и времето е она што во исламскиот речник одговара на христијанското “избавување” и “спасение”.

² Ел-Бекаре 2:30; ел-Ен'ам 6:165; Јунус 10:14, 73; ел-Фатир 35:39; ел-А'раф 7:69, 74; ен-Немл 27:62.

Затоа, исламската да'ва не го повикува човекот кон привидно второ или друго царство, кое е алтернатива на ова, туку да го преземе неговото родено право, неговото место како создател на историјата, како ремоделар на создаденото. Подеднакво, неговите уживања и среќи се целосно негови за да ги ужива, неговиот живот да го живее и неговата волја да ја применува, бидејќи содржината на божествената волја не е "не од овој свет", туку "од него". Негирањето на светот и одрекувањето од животот, аскетизмот и монаштвото, изолирањето и индивидуализмот, субјективизмот и релативизмот не се доблести во исламот, туку *залал* (заведување).

Конечно, тевхидот му го враќа на човекот достоинството коешто му го негирале некои религии со неговото претставување како "паднат", како егзистенцијално беден. Повикувајќи го човекот да ги исполни дадените прерогативи од Бога, исламската да'ва него го рехабилитира и повторно ги востановува неговиот здрав разум, невиност и достоинство. Неговата морална вокација е патот кон неговиот *фелах*. Секако, муслиманот е повикан кон нов теоцентризам, но таков во којшто човековото космичко достоинство се пофалува од Аллаx и Неговите ангели. Христијанството го повикува човекот да одговори на Божјето дело на спасение и се обидува да го рехабилитира човекот убедувајќи го дека тој е оној поради кого Бог ја пролеал сопствената крв. Човекот, оценува христијанството, е сигурно возвишен поради тоа што тој е Божји партнер кому Бог не би му допуштил да се уништи себеси. Ова навистина е возвишеност, но тоа е возвишеност на беспомошна кукла. Исламот себеси се сфаќа како човеково преземање на таа космичка улога како оној поради кого е создадено создаденото. Тој е неговиот невин, совршен и морален мајстор и секој негов дел е *негов* за да го има и да ужива во него. Тој се повикува да му се покори, т.е. да ја исполни Аллаховата волја. Но, ова исполнување е во и од просторот и времето токму поради тоа што Аллаx е извор на просторот и времето и на моралниот закон.

Човекот, како што го дефинира него исламот, не е објект на спасение, туку нејзин субјект. Само преку неговото посредништво моралниот дел, кој е повиокиот дел од Божјата волја, влегува и е исполнет во создавањето. Затоа, во некоја смисла, човекот е Божји партнер, но партнер вреден за Бога, бидејќи тој е достоин за доверба како Негов *халифа*, а не поради тоа, тој е жално беспомошен и има потреба да биде "спасен".



ГЛАВА ЕДИНАЕСЕТТА

ДАВАТА НА ЗАПАД: ВЕТУВАЊЕ И ИСПИТ*

I. ЧУДОТО НА ШИРЕЊЕТО НА ИСЛАМОТ

Никој кој го набљудувал ширењето на исламот во немуслиманскиот свет, особено на Запад, а уште посебно во Америка, во Велика Британија и во Западна Европа во текот на последниве триесет години, не може а да не се восхити на чудото, или да не ја препознае раката на Семоќниот Бог (нека е Славен Он и Возвишен) на дело. Распоредот на толку многу различни сили, кои се креваат во такви различни кошиња од светот, одредени од толку разнобојни вериги на историски услови, сите фокусирани на горенаведените западни земји, е премногу за каков било вид на планирање, освен божествено. Причините за муслиманското емигрирање до тоа време, самите по себе се резултат на огромниот комплексен развој во муслиманскиот свет. Но ако овие причини беа ограничени на муслиманскиот свет, муслиманите никогаш не ќе пристигнеа на Запад. Тие беа неразрешливо испреплетени со односите кои тие муслимани ги имаа со Западот (колонијализмот, студирањето и обуката, туризмот, посетата на роднините, барањето на среќа), како и зависни од воздигањето на Западот како индустриски и политички светски лидер, доведувајќи се себеси во врска со муслиманскиот свет на разни начини.

Од друга страна, причините за преобратување на домашните западњаци во исламот се должи на целосниот интелектуален и духовен развој на Западот, развој кој во последните три или четири децении изгледа дека подготвил многу сегменти на населението да бидат приемливи за исламската порака. Ерозијата на религиозното чувство, било христијанско или еврејско, напредокот на природните науки и технологијата под покровителство на филозофијата која му пркосеше на Бога и на сè натприродно и nihilизмот кон кого водеа индустријата, урбанизмот и целата структура на модерниот

* Овој труд е претставен на Меѓународната конференција на 15-тиот хиџретски век, одржан во Куала Лумпур, Малезија, 24 ноември – 4 декември 1981.

живот, сите овие личат на разоткривање на плановите за спасение за еден “*Heilsgeschichte*” кон кого се тежнее на Запад. Уште една “потполност на времето” изгледа дека е пред целосен процут пред нашите очи, очекувајќи го само карактерот на исламот да го донесе до исполнување. Тоа е токму оној вид на огромен дизајн кого може да го оствари само божествениот Ди-зајнер.

Две главни сили се заеднички одговорни за ова извонредно ширење на исламот на Запад: духовниот банкрот на Западот и муслиманската Хиџра или преселување.

II. ДУХОВНИОТ БАНКРОТ НА ЗАПАДОТ

A. ВО СФЕРАТА НА ЗНАЕЊЕТО ЗА ЧОВЕКОТ И ПРИРОДАТА

Изложувањето на западните умови кон исламот и неговите живи примери во Шпанија, во Сицилија и во земјите нападнати од крстоносците и потоа кон исламските идеи во универзитетите и библиотеците на Западот, започна верига на настани кои го скршија авторитетот на Црквата во реформаторството и го ослободија умот од догматизмот на црковната доктрина. Ова во голема мерка се должеше на исламското помирување на разумот и објавата кое по прв пат овозможи во прашањата на религијата да се гледа рационално, дека тие треба да бидат подложени на анализа и критика без навредување на религиозното чувство. Ова доведе до два значајни резултати: тоа ја рехабилитира науката и ја ослободи од сите окови кои ги имаше Црквата наметнато врз неа и ја растресе основата на авторитетот на Црквата, која спасението и милоста ги стегна со тоталната капитулација на разумот кон верата. Напредокот на науката во истражувањето на природата и на рационализмот во истражувањето на човекиот живот и судбина, кулминира во просветителството (најблиското со што Западот како целина некогаш дојде до исламскиот поглед на светот), и до научните и индустриски револуции кои следеа. Америка, како чедо на Европа, е незамислива без оваа европска историја која зависеше од и која својот прв стимул го доби од исламот.

Сепак, во деветнаесеттиот век, додека оригиналните придобивки здобиени под влијанието на исламот продолжија да се развиваат и на Западот да му донесат значајни плодови, се појавија спротивставувачки сили кои ги предизвикаа начелата на просветителството. Западот претрпе нервен слом, се повлече од своите придобивки и застрана во романтизам. Основното начело на романтизмот е неговата недоверба во разумот, неговото наметнување на чувството и личното искуство со конечен авторитет. Новиот нагласок врз искуството го направи романтизмот догматски, тврдејќи не само дека вистината на природата лежи во емпириското истражување, туку и дека емпириското истражување кое го врши науката е единствениот метод кој води кон вистината. Подобро ќе беше и човековите работи и духовните прашања да се препуштеа на истиот вид истражување (научно), или да останат лишени од вистината. Овој ентузијазам за науката и научната метода донесоа огромни резултати во господарењето са природата. Следувааше индустриската револуција, а Западот се виде себеси доволно јак да со сво-

ите изуми ги освои и колонизира Азија и Африка. Меѓутоа, ова имаше катастрофален ефект врз човековото знаење за човекот.

Романтизмот го собори од престол разумот и на негово место го постави чувството. Тој ја отфрли дефиницијата на просветителството за човекот во однос на разумот, кого тој го делеше со сите луѓе и кој стоеше во основата на универзализмот. Тој бараше основа за етноцентризмот и него го најде во чувството. Чувството е лично и неискжливо и го припишува сопственото оправдување. Врз него како искуствена основа и најцврстиот етноцентризам можеше да се оправда. Човекот не беше веќе само еден пример на универзалниот човек обдарен со разум, чиј суд мора да биде ист, туку производ на крв и земја, на минати генерации и изобилие на искуство кое го нарекуваме историја. Оттука, неговото разликување од другите луѓе не е само *de jure*, туку дава можност за негово самодефинирање и мерило за неговото сфаќање на доброто и злото. Тој е она што самиот се чувствува дека е и е признаен од неговите блиски како акционер во нивниот заеднички доверлив капитал на чувство и искуство. Оттука Азијатите и Африканците не се луѓе, ако Европејците се тоа, бидејќи тие не го споделуваат ова наследство на крв, земја и историја што ја има секоја држава во Европа. Ако индустриската експанзија ги доведе Азијатите и Африканците во контакт со Европа, тогаш тие сигурно можат да им бидат подложени да им служат на интересите на нивните господари, Европејците. Бидејќи чувството не само што го разликува европеецот од Азијатот или Африканецот, туку тоа исто така го поставува европеецот како повисок и првенствен.

Како принцип на знаење и етика, овој европски романтизам ја присвои за себе моќта за дефинирање на пожелното како што им беше пожелно на Европејците. Ова ги отвори портите на релативизмот и натурализмот и ја протера критиката во однос на универзално човечкото. Националниот стандард стана конечно мерило за сè. За извесно време, преовлада национализмот и сè уште продолжува да преовладува во променливи степени. Сепак, внатре во него дејствуваше една нагривувачка самопротивречност која на крајот доведе до нихилизам. Како лично, чувството не е подложно на никаква критика, дури ни во смисла на нечие чувство за вчера, а уште помалку во смисла на чувствата на некоја друга личност. Нужен заклучок е целосната отсутност на контрола, на мерила и проверки над минливото чудно однесување на сегашноста. Наскоро исчезнува разбирливоста на самиот живот, бидејќи не може да се востанови никаква постојано и универзално значење за него. Оттаму движењето кое започна како ослободување од духовното и световно угнетување на Црквата, сега се сврте против разумот, бидејќи овој последниот по природа е универзалистички. Неговата побуна против разумот го стави во противречност со себеси и го приземји во опозиција на која било постојана вредност, или во нихилизам.

Од друга страна, научниот прогрес и превласта над природата која го произведе тој доведе до една злоупотреба на природата без преседан. Тоа всушност беше силување на природата, што произведе скоро еден век на пијано, занесно искористување на природата. Ветувањето за плодоуживање кон која водеше подмолното подјармување на природата изгледаше дека не знае за граници. Сепак, потопувањето во безграничното плодоуживање на природата наскоро го зеде својот данок со непријателското влијание врз еколошката рамнотежа на природата. Киселите дождови, загадување-

то на воздухот и водата, исцрпувањето на природните ресурси, уништувањето на силите за закрепнување на природата, човековата злоупотреба на природните резерви навистина ги загрози механизмите на природата за усладување и обновување. Денес, сигурноста на научникот стои разнишана. На врвот од неговиот научен прогрес, научникот знае дека тој истражува една бескрајна џунгла во мртвилото на ноќта со помош на џебна лампа. Без разлика колку цврсто знае да биде зданието на науката, конечните основи на научното знаење се разнишани. Колку многу грешки од страна на човековата технологија може да апсорбира деликатната теолошка вага на природата, дизајнот и примерот на цели кои ги всадил Аллах во неа, без насилна реакција која може да го изгаси човековиот живот и да ги замолчи неговите полагања на право за доброто?

Навистина е чудно што целото оваа потрага на западниот човек се скисели во самиот негов момент на триумф. Нему сè уште не му текнало дека природата не е тука за тој да ја силува или потчини, туку дека таа ѝ припаѓа на Бога; дека таа е само подарок кој Тој му го подарил на човекот да плодужива во согласност со Неговите морални закони; дека теологијата на природата и теологијата на човекот се нужно меѓузависни. Прекршувањето на моралните закони од страна на западниот човек конечно неговото плодуживање на природата го сврте против него. Моралното плодуживање на природата би било скапо, бидејќи треба да биде одговорно пред Бога, Создателот и Давателот на природата на човекот како подарок и до близните негови низ целата земјина топка. Тоа би подразбирало внимателно поправање на секако безредие причинето од плодуживањето. Но западното искористување на природата, било капиталистичко, социјалистичко, комунистичко, не подлежи на никакви морални закони. Тоа е недисциплинирано, или подобро кажано развратно. Оттаму и реакцијата на природата и нефункционирањето на нејзините обновувачки сили да ги произведат неопходните елементи за одржување на животот на земјата.

Б. ВО СФЕРАТА НА РЕЛИГИЈАТА

За многу луѓе на Запад, кои Бог ги благословил со критички ум, или кои ги прифатиле вистините на просветителството, или на радикалниот реформизам, а особено за афроамериканците, митовите на хеленизираното христијанство никогаш не беа прифатени. Божјето отелотворување, (инкарнација), тројството, спасението како *fait accompli*, Царството Божје како тука и нетука, Божјата смрт и воскресението, делигираната вина, страдањето и заслугата, изворниот грев и падот, Црквата како тело Божје, сите овие останале крајно темни и неразбирливи. Согласноста со овие гледишта тешко дека отишло преку усмената служба. Ваков беше случајот на западниот човек со незападен ум. Неговата невиност, неговиот обичен здрав разум, неговата свест дека тоа му е наметнато од западното државно уредување и, во случај да е афроамериканец, неговата свест за тоа дека е втурнат од сите страни од неговите робовласници, неговата волја за живот и среќа, неговата смисла за правда, сите овие беа спротивставени и прекршени од една религија која изгледаше дека теоретски ги негира нив, додека пак нејзините приврзаници ги негираа со нивното поробување на афроамериканецот. За разлика од Европеецот, Азијатот, Африканците или американските Индијанци на Западот за среќа беа лишени од секоја основа за

сместување на митовите на христијанството, ништо во нивните вени и мускули не можеше да ги пречека нејзините вредности, и ништо во нивното искуство не можеше да го гарантира прифаќањето на тој парадокс од нивна страна. Аскетизмот и монаштвото, негирањето на светот и животот, индивидуализмот и персонализмот, не одат по негово.

Христијанскиот благослов и препорака за сиромаштија се согласуваше со шемата на робовласниците за искористување на немоќните и сиромашните, било афроамериканци или белци и да ги држат нив во беда. Нејзиното отфрлање на културата и нагласокот врз обичната вера се согласуваше со шемата за тие да останат неуки. Нејзиното омаловажување на телото, на чулноста и на светот се совпаѓаше со нивното оставање во презрена состојба. Конечно, нејзината доктрина за изворниот грев во нив всади комплекс на инфериорност, немоќ и покорност, а нејзината есхатологија одбивање на секаква желба за подобрување на нивните услови на овој свет. Нивната приврзаност кон христијанството, било кон католицизмот или протестанството, претставуваше идеален случај за Ничевата анализа на “робовска моралност”, за марксистичката теорија за религијатата како “опиум”, за Фројдовото исфрлување на тезата за “крајот на една илузија”. Уште повеќе, белиот расизам од афроамериканецот, американскиот Индијанец или Латиноамериканецот, или тоа “чикано” како што подоцна потценувачки се нарекуваше, создаде презрен човек во земјата на неговото раѓање, дури и по неговото ослободување од ропството. Тој е *de facto* граѓанин од втор ред, дури и во случај кога неговата акултурација достигнала многу висок степен. Неговата црна или кафеава боја, како и етничкиот тен на сите Азијати и Африканци, и всушност дури и на медитеранците, се сметаат за загадувачи кои секогаш треба да се држат на растојание. Навистина, јазот помеѓу расите се проширува, а не се стеснува, и покрај придобивките на законскиот фронт. Званичните изјави од страна на владата и јавните тела се многу далеку од имплементирањето, а вистинските придобивки можеби или пак никогаш не ќе ги следат нив. Во најголем дел, западниот идеал за еднакви можности остана празен без предусловите за подеднаква подготовка и подеднакво располагање кон нив од оние со северноевропско порекло. Токму поради тоа тие обесправени западњаци му го свртија грбот на христијанството како што времето ја покажа нејзината немоќ да се справи со социјалните грижи. Нивната логика не е убедувачка бидејќи никој не се осмелил да се обрати себеси на негирање на светот и на животот, нешто ендемско за христијанството, или на парадоксите во сржта на нејзиното верување. И тешко дека некој му обрнал внимание на повикот кон вистинскиот универзализам и еднаквост, било во општеството или во самата црква. Жалниот резултат е дека овие обиди на теолозите ретко кога излегуваат надвор од училиниците. Таму надвор, во високите згради со канцеларии каде се носат одлуките, христијанската грижа ретко е мотив или фактор, било во политиката, образованието, владеењето или бизнисот.

III. ПОЗИТИВНАТА ПРИВЛЕЧНОСТ НА ИСЛАМОТ

Како прво, во спротивност со падот на човекот и создаденото, исламот подучува на невиност. Човекот, смета тој, е создаден невин. Адемовата (Адамова) непослушност беше само Адемова, а не на човештвото. Уште повеќе,

Адем се покаја и му беше простено од Бога. Човекот е поставен на земјава како Божји намесник, со цел да ја исполни Божјата волја и да се докаже морално вреден во тој процес. Навистина, исламот подучува дека Бог го создал човекот совршен, во најдобар облик, и го опскрбил со сето она што му е неопходно за исполнување на неговиот *raison d'Être*. Оттаму, човекот е одговорен, а Бог ќе се пресмета со него. Овој свет е единствениот свет. *ел-Ахире*, или другиот свет, е суд или извршување на наградата или казната, а не друг свет проектиран како алтернатива на овој свет, ниту пак е претпоставен како осуда на овој свет па затоа игра надокнадувачка улога за човековата беда во него. Затоа, исламот го поима значењето на човечкиот живот во човековата космичка функција како единствен мост низ чие слободно дејствување повисокиот дел од Божјата волја (имено, моралниот), станува исполнет во историјата. Исламскиот хуманизам не му пркоси на човекот, ниту пак го прави него мерило за сите нешта. Тој него го гледа како круна и крајна цел на создавањето, но под Бога Чиј слуга е тој.

Второ, исламот подучува дека сиромаштијата е ветување на Сатаната (шејтанот), дека добрите нешта на животот му припаѓаат на муслиманот да ги ужива, дека муслиманите треба да бидат здрави, чисти, јаки и продуктивни. Тој ги држи луѓето одговорни за нивната сопствена беда и ги тера нив да се кренат, да тргнат во широкиот свет и да ја бараат Божјата благодет. Тој продуктивната работа, создавањето благосостојба за себе, за своите зависници и соседи, за човештвото го смета за побожно дело. Дури и обредите (ритуалите) на обожување, смета исламот смета, поседуваат димензии на световна благосостојба чие неисполнување ги подрива самите обреди. Божјето намесништво на земјата се состои од *темкин фи ел-ерд* (“зграпчување на земјата со сила”), *исти’мар* (“обнова на земјата”) и чинењето добри дела заради Бога и во покорност Нему. Бог го создал светот прекрасен: Тој го украси небескиот свод и создаде прекрасни и убави објекти за човекот да ги користи и ужива. Тој сето создадено му го поттчини на човекот со цел тој да се докаже себеси морално вреден. Исламот подучува дека остварувањето на апсолутното во овој свет е навистина можно и дека е токму човекова должност да го следи и актуелизира тоа. Оттука, исламот навлегува во историјата и се обидува неа да ја изгради кон исполнување на божествените примери. За исламот, историјата е од пресудно значење.

Трето, исламот подучува за етика во дејствувањето. Во неговиот видокруг, личните вредности на намерата, добрата волја, крепоста се навистина вредности. Но ако моралниот посредник (човекот) не ги надмине нив и не влезе во просторот и времето и таму да се вмеша во настаните за да го скршне нивниот правец на движење кон доброто, нивната вредност станува многу мала. Затоа исламот мораше да развие закон, да го обдари умметот со политички, правни, економски, административни и општествени институции и органи за негово имплементирање. Исламот единството Божје го толкува како трансцендентност пред која сите луѓе се еднакви во создатливоста и оттаму подеднакво подложни на Божјиот закон било како посредници или трпеници на моралното дејствие. Токму поради ова умметот е нужно универзален, смислен да го покрие целото човештво. Исламот не штити ни една боја, ни една раса, никаков комплекс на избран народ, никаков национализам, никаков релативизам во ништо значајно. Политичкото дејствување од страна на исламот се смета како изразување на неговата духовност. Тој

смета дека секој поединец е овчар одговорен за своето опкружување, а уметот е одговорен за човештвото. Највисокиот стандард е правдата. Муслиманот е должен да го исполни во себе, во неговото семејство, неговата земја, светот, или од другата страна на месечината. Исто, тој е должен да воспостави рамнотежа на правдата каде било и кога било таа да е нарушена од кого било, нека е тој обичен човек или крал.

Четврто, и конечно, исламот ги учи сите претходни принципи не како догма, туку критички, како нужни заклучоци на очигледните аксиоми и емпириски факти. Тој не ги наметнува нив *ex cathedra*, туку го кани секого лично да види во нив со сета проникливост и искуство кои ги има на располагање. Тој му ветува дека, и покрај сè, ако дојде до поинаков заклучок, нема да биде еретизиран ниту гонет, туку почитуван и уважуван. Навистина, исламот го поканува да продолжи со истражувањето, убеден дека на крај вистината ќе биде откриена и разбрана; дека таа ќе преовладее. Исламската критичност и интелектуалната и духовна толеранција кон која таа води, не се само чинови на љубезност и пријателство од страна на кралевите или обичните поединци, кои поинаквото расположение може да ги негира, ниту резултат на мнозинското гласање на конгрес кое можат да го повлечат различните политички или општествени ветришта. Тие се Божји наредби кои никој нема право да ги менува. Тие се поставени од Божествениот Автор во Кур'анот за сите да можат да ги читаат и истражат, обземени како божествен закон од шеријатските судови кои секој човек секаде може да ги оспори и да прими правдина без трошок. А тие се поддржани од знаменитата пракса на милиони муслимани низ историјата долга 1400 години.

Сето ова привлечноста на исламот ја прави неодолива. Исламот треба да биде претставен со искреност и вистина за да ги придобие умовите и срцата на совесниот западњак. Искреното претставување на исламот само по себе е разоружувачки механизам. Аллаховата кауза победува со мал или без никаков напор. Па сепак, колку неуспешни биле муслиманите во исполнувањето на ова најосновно барање на исламот!

Злото на општествената правда во Северна Америка и воопшто на Западот е доволно за да ја извлече својата жртва од *status quo* и да го натера да бара промена. Ако случајно тој е западњак со незападен ум, владејачката идеологија или религија која никогаш не продрела во неговиот ум има помала привлечност и помала моќ да го спречи од барање промена. Сами по себе овие размислувања подготвуваат за преобратување во друга вера. Наследените заслуги на исламот, неговите вредности, неговата способност за исправување на злото од расизмот, неправдата и за вдахнување на луѓето да ги преземат товарите на самоспасението со нивни сопствени напори, го сочинуваат останатото. Така, исламот се ширел преку да'вата, јасен повик од мажите и жените за специфичните должности и права претставени од Божјите заповеди и сфатени како сигурни решенија за проблемите со кои се соочуваат.

Што се однесува до етничките малцинства на Западот, исламот ним, како жртви на неправда, им дава нов идентитет и ново достоинство. Тој ги поучува дека нивната беда не е наметната од Бога, туку од Неговите непријатели, дека нејзиното отстранување е и можно и нужно и им ветува успех како на овој така и во другиот свет, под услов тие да се кренат за от-

странување на неправдата. Всушност, тој ги учи нив дека со исламот, тие не можат да изгубат. Исламот ги убедува нив дека светот е нивни да плодоуживаат и да уживаат под Бога. Тој ги отрезнува нив со чувството на одговорност, укажувајќи дека нивното бреме е од светски размери и сеопфатно по покривање. Исламот ја урамнотежува оваа универзална одговорност со умметска взаемност, смирувајќи го секој член дека целиот уммет е одговорен за нив. Со преобратувањето во ислам, забораената, подјармена жртва на неправдата и раснодискриминираниот од етнички различниот западњак ја освојува како своја светската заедница на исламот со неговите милијарда души.

IV. МУСЛИМАНСКАТА ХИЦРА ИЛИ ЕМИГРИРАЊЕ

A. НОВИТЕ МУХАЦИРУНИ (ЕМИГРАНТИ)

Муслиманите од Блискиот Исток и другите делови на муслиманскиот свет започнаа да емигрираат кон Запад во последната четвртина од претходниот (деветнаесетти) век. Нивната цел беше слична со онаа на другите имигранти, имено, бегство од непожелните услови во старата земја и барањето на среќа во новата. Меѓу најстарите имигранти кои живееше во групи и кои успеаја во сочувувањето на нивниот идентитет се муслиманските заедници на Сидар Рапидс (Ајова), Детроит (Мичиген), Едмонтон (Алберта) и Лондон (Онтарио) во Северна Америка; на Лондон и Ливерпул во Обединетото Кралство (Велика Британија); на Париз, Марсеј, Ротердам и Неапол во Западна Европа. Муслиманските заедници во Англија, во Франција, во Италија и во Холандија воспоставија постојано нивно присуство, бидејќи доаѓаа од земјите кои страдаа под колонијалната стега на овие европски држави. Балканот, од каде што отстапуваше Османлиското Царство; Аден, кого британската власт го направи отворено место за запирање за бродовите на светот; и Сирија–Либан, каде политичкиот немир и административната нестабилност беа на највисоко ниво, беа другите извори од кои дојдоа имигрантите во Америка и во Западна Европа.

Периодот меѓу двете светски војни виде голем број на имигранти од секое коше на муслиманскиот свет кон империјалните престолнини и индустриски градови на Европа. Истиот период беше сведок на значајна имиграција и кон Северна Америка од Сирија–Либан, од Балканот, од јужна Русија, од Кавказот и од Турција, каде што повоените услови оставија многу за посакување. Во Канада имаше прилив на муслимани од британските земји на Комонвелтот во кои првобитно муслиманите беа емигрирале во потрага по служба со британските сили. Многу малку муслимани дојдоа да студираат во Америка, бидејќи доминацијата на нивните татковини од Британија, од Франција и од Италија за нив значеше императив да се студира во колонијаторските земји.

По Втората светска војна муслиманските имигранти во позначителни броеви започнаа да пристигнуваат во сите западни земји. Независноста од колонијализмот и превласта на западната култура ги привлекоа муслиманските студенти од насекаде. Нивниот продолжен престој и слободното мешање со колегите студенти и заедницата, како и можностите за програми

на студии преку работа, го простреа патот за нив да го променат статусот или да се вратат како имигранти, ако се докажеше дека условите беа помалку од очекувани. Неуспехот на националните влади да обезбедат можности за запослување и/или напредување, за решавање на хроничните проблеми, било економски или политички; како и нивното тиранско полициско угнетување им дадоа поголем поттик на стручњаците и образованите да емигрираат. Желбата да се подобри квалитетот на животот и ветувањето за подобра среќа на Запад, сигурно одиграа важна улога. Сепак, уште поважен беше скоро целосниот банкрот на муслиманските политички режими. Тој банкрот беше очигледен на морално, духовно, цивилизациско, образовно, економско, општествено и политичко ниво. Не треба да зачудува тоа што повеќето постнезависни режими во муслиманскиот свет беа карикатури на западните модели, било демократски или диктаторски, или што нивните општествени, политички и економски идеали беа карикатури на демократијата, националната интеграција и социјалната правда. Сите овие режими беа соодветни инструменти на неоколонијализмот, било намерно или поинаку. Нивата суштинска болест беше нивното одделување од исламот, единствениот идеал способен за раздвижување и инспирирање на масите. Национализмот, секуларизмот, демократијата, социјализмот и комунизмот, сите тие се немоќни и не нудат некоја “кауза” вредна за идеализмот на муслиманот. Тие се неспособни да заповедаат верност на муслиманите и не можат да обезбедат никаква внатрешна енергија за поттикнување на муслиманот за самонапрегање, или да го воздржат пред искушенијата. Ова можеше да се обезбеди од исламот и *иман*–квалитетот кој го развива тој и бара како основа и критериум. Но исламот намерно беше запоставен – всушност војуван, од споменатите режими.

Сознанието за овој банкрот блесна во умовите на муслиманите како последица на растурањето на сириско–египетската унија во 1961 г., пакистанско–индиската војна од 1965 г., арапско–израелската војна од 1967 г., и Центскиот пресврт во Индонезија. Очајот во кој овие дебакли го втурнаа муслиманскиот свет се издува во масивната имиграција кон Северна Америка и другите западни земји. Во 1968 г. Владата на Египет ја прогласи имиграцијата легална и слободна. Стотици илјади муслимански стручњаци и елита пристигнаа во Северна Америка и во Западна Европа по овие датуми, сочинувајќи вистински “одлив на мозоци”. Во поскоро време, пресвртот во Иран прати неколку стотици илјади луѓе во егзил на Запад.

Денес, муслиманите имигранти во Северна Америка бројат околу три милиони. Една петтина од нив се тука привремено, како студенти и посетители, останатите се постојани жители. Во Европа, освен на Балканот каде некои десет до петнаесет милиони муслимани се староседелци, околу десет милиони се сместени таму како постојани жители или на привремена работа. Повеќето од оваа втората категорија имаат малку или нималку вештини и поради тоа ги заземаат најниските ешалони во општествената хиерархија. Сепак, мнозинството од нив се цврсто предадени кон исламот. Нивните деца, кои растат колку што може повеќе како Европејци, создаваат прилично значајна разлика во религиозниот живот во Европа.

Б. НЕИСЛАМСКИОТ МЕНТАЛИТЕТ НА ЕМИГРАНТ

Муслиманските имигранти пристигнаа во Америка и до другите западни брегови да студираат или да бараат подобра живејачка и можност за професионално унапредување. Во повеќето случаи, тие се питачи пред западниот олтар на знаењето, или примачи кај оние на западното обилие и економски развој. Ова не е просудување на странци, туку начин на кој муслиманите се гледаат себеси. Да се видат себеси во ова светло е типично за менталитетот на имигрантите.

“Имигрантскиот” менталитет стои врз две нужни претпоставки: земја и култура а *quo* банкротирани, презрени, мрзени, заборавени, оставени назад; и земја и култура *ad quem*, стравотна, супериорна, восхитувачка и посакувана но сè уште не присвоена или загосподарена, далечна и непристојлива. Токму затоа имигрантскиот ум останува имигрант за најмалку една генерација, сè додека памтењето за старата земја и култура целосно не избледи и новата генерација да има малку или воопшто искусствен контакт со неа, било директно или преку своите родители, ако овие ја пресадило неа во новата земја и го одржувале во изолација во вид на гето. Ова е исто така причина поради која имигрантот нужно е паразит за земјата која го прифаќа, без разлика на неговата продуктивност. Било да е тоа производство физичко или професионално, работата на имигрантот е еден аритметички додаток на производството на земјата. Неговиот придонес скоро да не го зголемува она што веќе е таму, дури и ако содржи чисто истражување во лабораторија или библиотека. Дека се вклопил себеси во неа е претпоставка за неговото вработување и гаранција за неговиот успех. Приспособувањето на имигрантот во неговата прифатна земја и култура го означува неговото признавање на супериорноста на оваа последната или помирување со неа. Имигрантот може да е способен да измисли нов алат или машина, да открие нови факти или да произведе нов начин за вршењето на нештата или за решавање на проблемите. Но што се однесува до способноста да ја сврти земјата и нејзината култура кон радикално нова ориентација, па оттаму и за истражување на изворно нови хоризонти, имигрантот тоа воопшто го нема. *Ex hypothesi* тој е лишен од другите хоризонти, неспособен да се воздигне над таа земја и нејзината култура до точка на гледиште од кое би ги видел другите хоризонти. Бидејќи, како имигрант, тој е *на* старата земја, иако моментално не *од* новата земја, па сепак не баш *нејзин*. Прифатната земја го прифаќа него со неговите надежи наслонети врз неговите деца, или подојро, внуци. Во себе, тој претставува одговорност, во најдобар случај прост материјал или инструмент за самото негово предодредено чекорчење.

Дали ова се муслиманските *мухаџируни*? Многумина од нив се токму ова. Нивните земји не треба да жалат што се заборавени од нив и нивната култура не е ниту ронка посиромашна поради нивната загуба. Од друга страна, Северна Америка или Западот немаат причина да слават за нивното имигрирање. Нивниот придонес – не, туку самото постоење во нивните граници, е само прашање на статистика. Западната култура нема причина да се радува на нивното пристапување кон нејзиниот камп бидејќи, неспособни за критички поглед за него како целина – нивниот придонес за него со каков било креативен талент што можат да го имаат е засекогаш затворен.

В. СТРАШНАТА ЦЕНА НА ЕМИГРАЦИЈАТА

1. “Одливот на мозоци”. Видени во себе, оние збиднувања во муслиманскиот свет кои доведоа до емиграцијата на муслиманите од нивните родни краеве не може да се гледаат на друг начин освен како трагична катастрофа. Размислете за тој доктор или инженер! Колку муслимански бебиња треба да се родат, колку треба да се негуваат и одржуваат, колку треба да се хранат и заштитат кога ќе започнат да одат во основните и средни училишта и колеџи – и колку од нив успеваат низ овие фази доволно за да навлезат во струките? Колку родители, старатели, влади и институции треба да потрошат енергија и грижа и колку има за трошење умметот од неговите материјални ресурси за да испратат еден доктор или инженер во професионално училиште или институција на високо образование? Накратко, колку муслимани треба да умрат – да, да умрат, за да се произведе една титула доктор на наука, или доктор по медицина или инженер? Таков краен производ од непроценлива вредност е муслиманскиот имигрант кого муслиманскиот свет му го носи на Америка или Европа на сребрен послужник – бесплатно, апсолутно! Самиот Запад ќе требаше да потроши исти суми на сешто, ако не десет пати повеќе, за да произведат такво суштество од своето население. Сега ја добива таа личност како бесплатен подарок. Целиот муслимански свет го турива својот “човечки путер” во теглите на Америка и на Европа и ова го прави константно, што е познато како “одлив на мозоци”.

“Одливот на мозоци” е најнесреќниот настан во модерната историја на умметот. Тоа е најјасниот доказ за муслиманската потиштеност низ целиот свет, т.е. на немоќта на умметот да ги искористи и да има корист од талентите, учењето и постигнувањето на неговите сопствени синови, или нивното отфрлање од негова страна поради тоа што тие се просветиле себеси и научиле нови вистини. Образованите се токму оние луѓе кои научиле дека една алтернатива за угнетувањето, бедата, сиромаштијата, предрасудите и неправдата во нивната земја постои надвор од нејзините граници. Оттаму, тие се приморани да го скршат нивното чувство на припаѓање на таа земја и да емигрираат. Каков гнасен злостор од страна на владата своите граници да ги прогласи за отворени за своите сопствени синови да ги поминат во потрага по живејачка, слобода и правда. Границата на исламската држава не смее да види ништо освен движење во обратна насока. Како конкретизација на правдата, светлото и слободата како и на обилието, би требало да бидат немуслиманските граѓани оние кои ќе бараат да влезат и да живеат во неа, бидејќи таа ги остварила вредностите на исламот. Ништо не е погрозно од моралниот банкрот, освен признавањето на банкротот без да се стори ништо за негова промена. Навистина, многу репресивни муслимански влади низ светот се радуваат дека со дозволување – не, уште повеќе од тоа, со емигрирање, тие се спасиле од немирните елементи во нивните општества.

Поборниците на давата во оваа масовна емиграција на “мозоците” од муслиманскиот свет кон западниот, гледаат како на пратен благослов од Бога и поттик за меѓународен напор на давата. Нема сомнение дека “мозочниот” емигрант е најдобар регрут за прекуокеанската дава работа, дека тој е пратен благослов од Бога за земјата домаќин, но само ако ја издржи кризата на идентитетот и се трансформира себеси радикално во повикувач. Сепак, од гледиште на умметот, тој е постојана и трагична загуба. Добивката

за едниот а загубата за другиот не е еднаква. Загубата е далеку поголема. Во овој период на пропаст и слабост, кога умметот на исламот насекаде станал жртва на најзлокобните сили на неоколонијализмот и идеолошкото поткопување, умметот не може да си дозволи да изгуби кого било од неговите талентирани синови. Тој очајно има потреба за овие синови и ќерки за реформирање и обнова на сопствените институции. Ако најдобрата и најјаката да ва за исламот е *усвех хасенех*, тогаш сегашната состојба на умметот е најлош пример на антидава. Ниедно општество колективно не би го избрала исламот поради силата или заслугата кое муслиманското општество го претставува денес насекаде. Токму кон оваа задача за преобликување на умметот треба да се насочат талентите на муслиманската младина. *Усвех хасенех* на едно успешно, вистинско исламско општество далеку би ги надминала предностите на мозоците на емигрантите за напорот на давата.

2. “Необучениот” емигрант. Истата загуба за умметот се појавува дури и ако емигрантот завршил малку или никакво високо образование. Фактот што бил немирен во сопственото општество и се носел со амбициите за посветла иднина и бил обземен од таква духовна сила и *energie-vitale* за да крене во непознатото во потрага за подобра иднина, е доказ дека е создаден од поинаков метал, од еден доста скапоцен, еден доста оскуден метал, метал кој е зачин и сол на човештвото. За неговото ветување и претприемчивост, тој е исто вреден како и учениот. Природата неговиот вид го раѓа еден во милион. Колку многу милијарди гени треба да се комбинираат и рекомбинираат за да се добие неговиот вид. Па сепак и тој, исто така, му се дава за “цабе” на Западот кога емигрира. Секако, Западот на почетокот се обидува да го експлоатира неговиот евтин труд подложувајќи го на најтешките работи за најниска плата, работа која другите негови државјани не би ја правеле за тие плати. Второ, таквиот живот кој ним им го овозможува мизерната плата, имајќи ги предвид големите семејства кои треба да ги издржуваат како во старата така и во новата земја, е само за гола егзистенција во нечистите делови на индустриските градови на Западот. Таму, западната цивилизација и нејзините најниски нивоа ги зграпчува со нејзиниот алкохол и дроги, нејзиниот материјализам и егоизам, сексуалниот промискуитет, злосторство и моралната злоупотреба, ја разорува нивната општествена стабилност и ја нагризува нивната свесност. Во вакви услови, поборниците на христијанската црква, отфрлени од сопствените западни елити, им пристапуваат на муслиманските *déraciné* со нивната мисионерска мамка. Не дека се вистински загрижени за нивната мизерна состојба и се обидуваат да ја изменат, туку дека го нудат тоа за да ја потиснат неговата бунтовничка свест, да придонесат тој да ѝ се предаде на неговата жална судбина како онаа на човештвото кое чека да биде испушена од распнатиот бог. Секуларните сили на западното општество го прават останатото со неговите деца. Телевизијата и медиумите, другарите од “гетото” и “гето” културата, јавното училиште и неговата култура успеваат да ги деисламизираат тие деца и еднаш засекогаш да ги одделат од нивниот уммет, нивната стара земја, нивната традиција – накратко од исламот.

Овие милиони муслимани “гости–работници” (гастербајтери), како што понижувачки се викаат од Европејците, за оваа генерација можат да ја обезбедат нивната татковина со добар износ на девизи. Но тоа е со краток век, бидејќи зависи од чувството на припадност и приврзаност на емигрантот

кон неговиот прадедовски дом. Ова чувство не се зајакнува туку напротив слабеа со текот на времето, и скоро воопшто ја нема кај младите кои растат во новата земја. Од друга страна, “гастербајтерите” може да се покажат корисни за напорот на да’вата, всадувајќи се себеси како исламско присуство на Западот, упатено да се размножува во иднина. Сепак, незнаењето, нискиот општествен статус и бедните услови на муслиманските работници тешко може да се каже дека сочинуваат едно *усвех хасенех* вредно за угледување од страна на западните луѓе. Уште повеќе, западните земји биле внимателни да не им се даде статус на државјани на “гастербајтерите” или на нивните потомци, и да ги прифати само под јасниот услов дека нивната земја на потекло ќе ги прифати назад ако западната земја домаќин реши да го прекине нивниот престој. Овие размислувања ја ставаат под знак прашалник нивната вредност за да’вата. Загубата што ја поднесува умметот од нивното и перењето на мозокот на нивните деца, ја засенува материјалната добивка од нивните приходи и ја негира нивната вредност за да’вата.

Г. ИЗГУБЕНО-НАЈДЕНИТЕ МУХАЦИРУНИ: АФРОАМЕРИКАНЦИТЕ

Ако потеклото на исламското присуство во Северна Америка е сè уште шпекулативно, населувањето на африканските муслимани во Северна Америка од шеснаесеттиот до осумнаесеттиот век е сигурно. Падот на ел-Ендабус (Андалузија) од европската сила претставуваше катаклизма за милиони муслимани. Навистина е можно некои од оние кои паднаа под шпанско ропство да ги сочинувале првите човечки товари во бродовите кои отпловиле за Америка. Исто така е можно дека оние кои не биле способни да се фатат во костец со катаклизмата да биле доброволци за патот кон непознатото. За такви настани не сме чуле да постојат некакви записи. Подоцна, како што шеќерните плантажи во карибскиот базен и југот од Соединетите Американски Држави имаа потреба сè повеќе и повеќе раце да работат за нив, Шпанците, Холанѓаните, Французите, Англичаните и конечно Американците, започнаа со систематски препади на бреговите на Африка, јужно од Сахара за да ловат и заробуваат човечки суштества за продажба на пазарите за робови во Новиот свет. Нема скоро никакво сомнение дека некои од овие несреќници биле муслимани, бидејќи знаеме дека до 1600 г. голем дел од населенијата на Мавританија, на Сенегал, на Гамбија и на Гвинеја беа муслимани.

Климата на ропството не беше таква во која муслиманскиот *muhajir-malgré lui* можел да ги обнови својата религија и култура. Различната религиозна практика на робот можела од робовласникот да се гледа како закана, пркос и непослушност. Токму затоа господарите систематски го искоренувале културното и религиозно наследство на нивните робови и ја всадувале сопствената култура и религија меѓу нив. Тие на робовите им давале свои имиња, ги присилувале во својата вера и се радувале, гледајќи го во нив сопствениот одраз. Малку беше значајно дали робот беше нивна копија или карикатура. Доволно беше тоа што неговиот стар идентитет беше избришан. Што се однесува до нивниот идентитет, ако тој не успееше да го оставари, тој неуспех, од гледиште на господарот, беше природен бидејќи робот

беше *Untermensch*. За жал, ништо не се знае за овие рани муслимани во Америка. Можеби некои од нивните практики опстанале во афроамериканските традиции, или влијаејќи врз тие традиции, тие би можеле сè уште да се изведат од нив.

Меѓу овие “изгубени” *мухаџирун* од Западна Африка имало преобратувања во ислам пред триесеттите години од дваесеттиот век, кога Илајџа Мухаммед (Elijah Muhammed) го лансира неговото движење. Сепак, нивниот број, беше мал, а нивниот ефект врз исламското присуство во Северна Америка беше скуден. Првиот староседелец Американец кој доведе до значителна промена врз тоа присуство беше Илајџа Мухаммед. Тој беше оној кој во триесеттите години од дваесеттиот век започна да ги повикува афроамериканците да го отфрлат идентитетот кој им беше наметнат како робови и да се вратат во нивниот изворен муслимански африкански идентитет. Неговиот повик многу брзо се рашири меѓу нив и доби видливи размери во поголемите градови по Втората светска војна. Движењето енергично се прошири во гетата на американските градови. Седиштето во Чикаго стана кошница од раководители, службеници на јавната администрација, бизнис-претприемачи и проповедачи. Појавата на Малколм Икс (Malcolm X) (1925–1965), на сцена, неговата побуна против Илајџа Мухаммед по неговото преобратување во суннитски ислам во Мека, и неговото убиство – сите овие му помогнаа на исламското движење да порасне. Смртта на Илајџа Мухаммед и суннитските реформи на неговиот син Варис ел-Дин Мухаммед ја релаксираа дисциплината и ја укинаа парамилитарната младинска организација “Плодот на исламот”. Жестината и ентузијазмот сè уште се исти, сразмерни на способностите на муслиманите, и на предизвиците. Ако ништо друго, движењето расте во број, во совесност, во разбирање на и приврзаност кон изворните идеали на исламот.

Иако нема расположливи соодветни статистички податоци, староседелските американски муслимани бројат околу два милиони. Еден ипол милион му припаѓаат на Светската заедница на исламот на Западот (World Community of Islam in the West, од пред извесно време наречено “Американска муслиманска мисија” (“The American Muslim Mission”). Околу половина милион афроамериканци се муслимани и тие припаѓаат на разни организации, повеќето суннитски. Околу 5.000 староседелци белци се приклучија на редовите на исламот.

Афроамериканците кои благонаклоно одговорија на повикот на Илајџа Мухаммед не го сторија тоа поради приврзаност кон нивниот некогашен муслимански африкански идентитет. Памтењето за тој идентитет беше избришан од нивните умови во текот на изминативе векови. Мотивацијата за нивно повторно влегување во исламот дојде директно од привлечноста на исламот и од потиштеноста од нивното општествено, културно и духовно постоење. Последново беше соодветен субјективен фактор, идеалите на исламот, надворешниот објективен поттик. Само со анализата на овие фактори може да се постигне разбирање за нивното движење. Истите фактори исто така беа дејствувачки и меѓу другите афроамериканци, како и меѓу белите Американци на кои им беше претставен исламот од страна на муслиманските студенти, имигранти или посетители.

V. МУХАЦИРОТ КАКО ИНСТРУМЕНТ НА ДА'ВАТА

A. МУХАЦИРОВОТО БУДЕЊЕ НИЗ ОГАН

Аллах има Свои сопствени замисли. Дури и најнепријатните услови можат да бидат искористени од Него за поткрепување на Неговата кауза. Тој се заложил Себеси да ѝ даде победа на таа кауза над нејзините непријатели. Сигурно, отуѓувањето на *мухаџирот* на емоционален, културен, општествен и религиозен фронт и неговото патење од разделувањето од дома и најблиските, се најлошата деградација, најголемата неволја на која можел да се подвргне. Несомнено, Хиџрата е најтешката судбина која може да снајде некого. Нејзиното уништување не е ниту физичко ниту економско, туку психичко. Па, сепак, и во најтемниот момент на јад и мака, Аллах го вбризгува Светлото на исламот кое го исполнува *мухаџирот* со оптимизам, самодоверба и сила. *Мухаџирот* можеби дошол како имигрант во потрага по западно знаење, професионално унапредување или благосостојба. Но, сепак, во тој процес, тој е подложен на една “криза на идентитетот”, едно разликување на неговиот сопствен имиџ поради радикалните промени кои неговиот имигрантски статус во туѓиот свет ги нанел врз него. Дали е тој истиот човек каков што станал? Дали ја издал својата религија, култура, наследство, земја и семејна традиција? Што би рекол тој кога повторно би ги сретнал своите родители или своите претци? Во неговото агонично патување низ овие прашања, муслиманскиот *мухаџир* на Западот може да следи еден или два и само два правци: Тој може од својата свест да го избрише целото памтење за старата земја, и да се нурне уште подлабоко во веќе започнатата радикална промена. Иако ова е исклучително тешко за изведување и може да доведе до тоа тој да води живот константно измачуван од неговата свест, има такви кои успеваат во неговото следење. Или, тој може да се разбуди со поцелосно разбирање на исламот, на неговата религија и културна традиција. Тогаш визијата на исламот повторно е освоена, овој пат се сета негова блескавост и бриљантност. Тоа е ново раѓање, изворна преобразба по потопувањето во трагедија. Визијата на исламот повторно е “во” неговите очи, да ја гледа и одгледува со сите придобивки на неговото знаење и искуство на новиот свет. Небитно е дали неговото будење дошло доцна во неговиот живот, или дека дошло само како предизвик на новата култура. Потребен е стругачки камен за да се докаже присуството на злато во парче руда, но тоа не ја менува неговата златна природа, ниту неговото златно својство да сјае со соодветно заштитно средство. Кога веќе еднаш повторно ќе се освои исламската визија, се обезбедува едно радикално ново гледиште за нечиј живот, за нечија Хиџра, за новиот свет и нечија улога во него. Новиот живот, со изворно ново сонце, или центар на светлината, сега се отвора пред него и ослободува енергии во него дотогаш непознати и го раздвижува него во темнината на Западот, за таму да го преобрази и преправи како што тој самиот се преобратил и преправил. Тој станал “човек со кауза”. Како исламската свесност го постигнува ова?

Прво, новата исламска визија ја отстранува целата свесност за вина која *мухаџирот* можеби ја чувствувал поради емигрирањето и, во извесна смисла, за заборавањето на својата родна земја. Правејќи го лично одговорен за неповолните временски услови кои доведоа до неговата одлука за емигрирање и обвинувајќи го ако го поднесувал нивното продолжување седејќи

мрзеливо настрана, Аллах го поттикнал него да ја земе сопствената судбина во свои раце и радикално да ја промени со емигрирањето, ако патот кон радикалната преобразба на неговата земја и нејзините услови беа блокирани (Кур'ан, *ен-Ниса* 4:97–8). Горчливото зло кое го измачувало во минатото сега станува добро поради неговото покорување на повисоката вредност. Трагичното искуство на емиграцијата сега е сфатена како инструмент, како врска во една верига на божествено одредени настани, кои водат кон нова преобразба или *хидаје*.

Второ, исламската визија го отстранува сето чувство на вина која ја чувствува *мухаџирот* при неговиот успех во новата станица. Многу успешни *мухаџирун* се обземени од чувствата на благодарност за нивната земја на прифаќање, на која се обидуваат да ѝ се заблагодарат тие со несекојдневни чинови на милосрдие и благодарност. Колку и да е благородно ова чувство, тоа зад себе го крие комплексот на вина, кој се ублажува со наведените чинови на великодушно давање. Многу посериозно е сфаќањето, имплицирано во тоа чувство на вина, за апсолутната добрина и супериорност на новата станица во целосното искуство на личноста. Исламската визија целосно го брише ова чувство (како и неговата несакана импликација), убедувајќи го *мухаџирот* дека успехот не е негов, туку Божји; дека Бог е Оној што така го насочил и раководел неговиот живот и неговите нови околности за да доведе до успех. Како Божји дар за него, неговиот успех е невин и слободен, совршен *халал* кого тој може да го присвои, поседува и ужива со чиста совест (Кур'ан, *ел-Фетх* 48:18–20). Навистина, исламската визија го отвора *мухаџировиот* ум за новиот хоризонт на можности за поголем успех со неговото учење дека сиот свет е муслиманов за да го развива и плодотува во исполнување не само за неговите основни потреби, туку и за неговите потреби за комфор, задоволство, уживање па дури и луксуз (Кур'ан, *ел-Мулк* 67:15; *ел-Енфал* 8:26).

Трето, исламската визија поставува пред очите на имигрантот нов предизвик и ново ветување, наметнувајќи ја врз него должноста за повикување на сите немуслиманите во исламот и за негово потсетување дека во неговите зборови како и во неговите дела тој е должен да биде сведок на Аллах на земјата, Негов намесник кој ги востановува институциите на исламот и Божјиот збор и суд ги прави највисоки. Во Северна Америка, и на Западот воопшто, има толку многу атеизам, толку многу порекување на религиозната вистина, толку многу отфрлање на најфундаменталните начела на јудаизмот и христијанството, толку многу скептицизам за да ја разбуди и раздрма и најмалку чувствителната религиозна свест. Личноста обдарена со визијата на исламот не може да биде сведок на оваа сцена со рамнодушност. Порано или подоцна тој мора да сфати дека неговата Хиџра од неговиот роден крај, дозволена и уредена од Бога и со Негова помош направена успешна низ повторното утврдување во новата земја, биле алки во веригата од причини кои доведоа до неговата нова задача како “повикувач кон Бога”. Тој има нова задача чие исполнување го чека него како нова слава, комплетирање на неговата вера, извршување на најсветата должност, завет во историјата. Зар Бог не го пратил во неговата нова “Медина” за да може тој слободно да ги повикува луѓето кон вистината? За да го убеди тој човештвото со неговата речитост, неговата *усвех хасенех* или добар пример, и со неговиот “поголем џихад”, за вистината дека Бог е Бог, Конечна При-

чина и Конечна Цел, Единствен Создател и Господар, Чии Заповеди се дадени пред сите луѓе за да им се покорат.

Четврто, исламската визија *мухаџирот* го снабдува со мерила со кои треба да ги разбере, просудува и тежи да ги преобрази несреќните реалности на Северна Америка и на Западот. Еве цели континенти кои се нудат на алкохолот и дрогите, на сексуалниот промискуитет и експлоатацијата, на рушењето на семејството и индивидуализмот, на цинизмот и песимизмот, на расизмот и дискриминацијата, на следењето на Мемон на сметка на моралот и правдата, на силувањето на мајката природа, на политичкиот и економски империјализам против останатиот дел на човештвото. Сигурно, овие континенти се грчат од болка, и лелекаат за помош која само личноста со визијата на исламот може да им ја даде. Бидејќи таквиот е единствената личност која проповеда и живее едно категорично “не” на сите овие зла одеднаш, единствениот чие “не” е поддржано од најцврстите аргументи, најубедливиот доказ, најдолгата историја и најголемите достигнувања на успех во имплементирањето.

Петто, исламската визија го снабдува *мухаџирот* со најдлабока љубов, приврзување и копнеж за една “Северна Америка” или “Запад” реформиран и свртен кон Бога, да ја извршува понатаму Неговата Порака и Закон за човештвото, на овој и сите други простори. Ништо не би било повизвишено од тоа овие млади, енергични и способни луѓе на Западот да се откажат од нивното минато зло и да чекорат напред под знамето на *Аллаху Екбер!* И никој не може да биде помотивиран да го изврши ова, да ѝ служи на оваа благородна кауза со сите свои енергии и да го положи и својот живот за тоа, од личноста со визија на исламот. Над сè, исламската визија ја обезбедува неопходната ориентација за здравјето и разборитоста на Западот, имено, потчинување на неговите луѓе на моралниот закон, на нивниот здружен и политички тек кон мирот и правдата, кон меѓународната помош и соработка со жртвите на неправдата и сиромаштијата насекаде. Исламската визија му овозможува на Западот да го зголеми неговото господарство и плодоживање на природата, но го дисциплинира со одговорност кон Бога за природата – Неговиот дар, и кон идните генерации, другите Божји суштества кои не се помалку еднакви од нас. Исламската визија го обдарува Западот со нова судбина вредна за него. За ова реновирање на себеси, на својот дух, за неговото повторно откривање на дадената мисија од Бога и самопосветеност во неговото следење, Западот може само да му биде благодарен на *мухаџирот* со исламска визија. Тој не може овој настан да го толкува поинаку освен како Божји дар, временски божествена благонаклоност и милост. Тој нема да згреши ако во личноста со исламска визија види вистински син, иако роден преку океанот, чиј дух е скоро идентичен со оној на раните основатели на Новиот свет, кои избегаа од прогоните и тиранијата барајќи засолниште каде би можеле да ги менуваат нивните животи под Бога, да ја бараат Неговата Дарежливост и високо да го кренат Неговото знаме.

Шесто, исламската визија го обезбедува *мухаџирот*, како и преобратениот локален жител, со чувство за мисија. Новиот повик ги раздвигува нив од нивното самозадоволство и духовната летаргија. Во нивниот живот е вложена ново значење, нова важност чии димензии се космички. Накратко, додека претходно визијата на исламот ги поседувала нив, тие биле *matériel* а

не инструмент за процесот на историјата кој не го разбираа тие, а камоли да го контролираат, сега тие се субјекти на овие процеси, насочувајќи ги нив кон повисоките цели. Тие се луѓе со кауза, со најблагородната кауза! Како такви, тие имаат право на почит, над сè од самите себе, а сигурно и од нивните домаќини кои сега тие можат да ги дефинираат подобро од она што можат овие другите и чии цели во историјата и крајната судбина тие можат подобро да ги артикулираат.

Б. ДАВАТА: ЕДИНСТВЕНО ОПРАВДУВАЊЕ ЗА ХИЏРАТА

Било да е со привремен или постојан престој, високо образуван или обичен претприемач имигрант или староседелец, црн или бел, муслиманот во Америка и Западна Европа има само едно оправдување – исламот! Без него, тој е најподол од сите. Неговиот материјален успех не му овозможува ништо во овој правец. Но, како исламот го оправдува него?

1. Привремениот студент. Ниеден муслиман нема право да дојде во Америка или во Европа како студент, освен ако не се гледа себеси како последен член од неговиот вид и успешно да ги исполни сите должности кои му се наложуваат според оваа визија. Како последен член на неговиот вид – т.е. како последен студент кој од муслиманскиот свет треба да се испрати на Запад, исламот препишува за него да научи сè и сешто што има за учење на тоа поле, да го надмине неговиот немуслимански учител, со цел сето тогаш стекнато знаење да му го стави на располагање на умметот. Уште повеќе, исламот нему му препишува да се врати во муслиманскиот свет и таму да го предава сето она што го стекнал на што повеќе муслимани за кои умметот има потреба за задоволување на неговите потреби во таа гранка на знаење. На овој начин, потребата на умметот да праќа друг студент за да го стекне истото знаење би било избегнато, а студентот за кој станува збор би ја исполнил визијата за него како последен член од неговиот сопствен вид. Неговото иселување беше операција во еден обид. Ниеден муслимански студент не би имал оправдување да дојде на Запад за делумно исполнување кое би било повторено од следните генерации на муслимани без да се подразбере дека муслиманите се неспособни или невредни за тоа знаење. Ако студентот е лично неспособен за постигнување на оваа цел, тогаш трошокот што умметот го вложува за неговото испраќање е жалов, а испаѓа дека наместо него требало да се испрати посбособен кандидат. Аллах нема да благослови ниеден народ кој им доверува овластувања на луѓе неподготвени за нивно извршување. Уште повеќе, студентот муслиман на Запад кој всушност не е последен член од неговиот вид е лишен од срам, лишен од гениј и лишен од дух. Како може тој да ја поднесе мислата дека под Петар Велики (1672–1725) Русија ги испрати своите синови да студираат во Западна Европа, но тие се докажаа како последни од нивниот вид, така што по Црвената револуција веќе не беа испратени студенти и сето учење на Западна Европа стана на Русија? Истото важи и за Јапонија чии синови го надминаа Запад во нивната наука, технологија и продуктивност. А истиот феномен се повтори пред наши очи во современа Кина. Зошто муслиманите не би можеле да го сторат истото? Од времето на Мухаммед Али (1769–1849) Египет испратил генерација по генерација на студенти да студираат во западните институции – без срам! Уште полошо, и потрагично, е фактот што образовните стандарди на Египет се на најниско ниво во све-

тот, влошувајќи се далеку под оние во деновите кога Египет беше британска колонија. Зошто? Бидејќи, просто, и ученикот и учителот се лишени од *иман*, лишени од таа исламска решителност за потрага по знаење заради Аллах – и тоа да го чинат совршено, апсолутно и целосно.

Ебу Хамид ел-Газали (1058–1111) го заклучи својот совет до учената младина со следнава универзална вистина: “Ние баравме знаење заради друга цел, а не Божјата. Но самото знаење одби да биде барано.” Затоа, не би било чудно дека мудроста барана за други цели освен Бога (пари, престиж, егоистичко напредување), одбива да биде барано и го измами барателот. Денес, што се однесува до образовната политика, круна на неисламството не ја носи Египет, туку земјите богати со нафта кои ги испратија нивните синови на Запад во голем број и во најнежните години, без и најмал поим за идеалите на исламот, а да не зборуваме за преданоста кон нив. Стапката на несреќни случаи меѓу нив не би требало да биде само бројот на оние кои не дипломираат, туку исто така и на сите оние кои претрпеле перење на мозокот за време на нивното иселување, кои стануваат вестернизирани и ги забораваат вредностите на исламот. Уште повеќе, неброените милиони кои тие ги трошат на нивните студенти на Западот би можеле да финансираат најсофистицирани универзитети, библиотеки и лаборатории во нивните муслимански земји, ако само нивните лидери ја имаа визијата за развој на таквите институции. Наместо да ги бараат мозоците и талентите каде и да се наоѓаат во муслиманскиот свет, земјите богати со нафта ги полнат одговорните позиции со свои државјани дури и ако имаат (ограничени способности). Тогаш не е чудно што нивните универзитети имаат најниски стандарди, и покрај нивните астрономски буџети. Тие се осудени секогаш за образование да зависат од Западот. Најголемиот дел од нивните фондови се трошат на грандиозни градежни проекти, на прекумерни неефикасни бирокрации и привремено гостопримство за еден претеран број на гости “експерти”, додека нивните професори немаат ниту канцеларии каде да ги стават своите книги, да ги подучуваат своите студенти, ниту пак да вршат истражувања. Тие страдаат од бедни плати и не наоѓаат никакво охрабрување за заштита на академските стандарди на нивните студенти. Загрижени на своите надредени да им покажат брзи, квантитативни резултати, раководителите сакаат секој да дипломира и да се здобие со диплома. Универзитетските библиотеки не се во можност да обезбедат истражувачки услуги. Многу прокламираниот и предизвикувачки пројект на Либија наречен *Мединет ел-Илм*, на пример, и Универзитетот на Ријад *ел-Меџлис ел-Илми* сè уште не постигнале ништо вредно за споменување, осум години по нивното воспоставување.

2. Постојаниот жител. Како имигрант на Запад, било да е високо обучен или обичен претприемник, муслиманот нема право да ја продолжи својата Хиџра. Тој е *муртезик*, платеник, кој го заборавил умметот следејќи некаква егоистичка корист. Неговиот *ризк* (материјална корист) не е ништо друго освен трошки кои паѓаат од западната маса и кои тој ги лапнува без срам, бидејќи тој не дава ништо за возврат. Тој само прима. Стручната или претприемничка услога која му ја дава тој на Америка или на Западот е само квантитативно зголемување на нивното богатство, просто додавање. Тоа нема никаква важност за Западот како таков, кој може и без него. Иако некои луѓе се родени питачи, позицијата на таквиот муслиман е неподносли-

ва. Кур'анската дозвола за емигрирање и запловување во светот по подобра среќа (*ен-Ниса* 4:96), не се применува на него. Бидејќи иако се навистина под притисок дома и мора да ги променат нивните животни услови, тие го изигруваат тоа право давајќи му предност над исламот. Муслиманот не е слободен да се нафати со Хиџрата ако тоа значи чиста загуба за умметот. Мора да постои некоја друга активност или размислување која соединета со Хиџрата би ја направила неа корисна за умметот, истовремено со користи за *мухаџирот*. Муслиманскиот имигрант во Америка или Европа, кој е само и чисто *муртезик*, се соочува со двојниот ризик да ги оспорува своите религиозни должности и неговите деца да растат како немуслиманите. Овие ризици се скоро сигурни кога, како што укажува хипотезата, Хиџрата на некоја личност е само и чисто поради платенички цели. Поинаку е со *мухаџирот* кој можеби се нафатил со Хиџрата за слични цели, но кој се разбудил за исламот низ огнот на шокот, отуѓувањето и самопрезирот, или кој се нафатил со својата Хиџра за исламски причини, што е многу ретко. Таквата личност е *да'ија* кон Аллаx, повикувач на луѓето кон Бога, кон Неговата кауза на вистината и правдата, на доблеста и убавината.

Сигурно, таквото будење или мотивација, било предемигрантска или поемигрантска, го оправдува *мухаџирот* и ја облагороднува неговата Хиџра. *Ризикот* кој паѓа врз него како резултат на неговото емигрирање е невин и може да биде награда од Аллаx одредена за него. Таквата личност не губи прилика да ги повикува другите луѓе кон Бога. Неговиот живот како поединец, татко, сопруг или пријател го живее како илустрирање на неговиот духовен повик. Тој е живот на инструментите кои тој ги користи во неговиот повик, заедно со логиката и разумот, опримерувањето на вредностите во неговиот живот или во оној на другите, за да ги оживее и раздвижи срцата и умовите на повиканите. Кога веќе тој станува исламски свесен, за него е нужно да се поврзе себеси со неговата неисламска околина со активна исламизација на да'вата. Да'вата, Повикот кон исламот е наследен во исламската свесност. Свесноста одредена од исламот не може да стори ништо друго освен да ги подигне во побожност и служба луѓето со кои тој стапува во контакт каде овие, исто така, се веќе одредени од исламот. Кога тие луѓе не се муслиманите, должноста исламот да се донесе пред нив е *a fortiori*. Според исламската визија, да'вата кон немуслиманите станува апсолутна нужност. Свеста за Бога е свест за врвната реалност, а знаењето за Неговата волја е знаење на *summum bonum*. Доброто или вредноста се движи и бара да биде актуелизирана. Самопротивречност е да се тврди дека се знае доброто и да се биде незагрижен за неговата актуелизација. Затоа, муслиманскиот *да'ије* дејствува според нужноста која е рационална.

Исто така, да'вата е најблагородното милосрдие за коешто е способен муслиманот. Аллаx ѝ го припишал нејзе највисокиот ред или ранг меѓу етичките доблести. Тој вели: "И кој зборува подобро од оној кој повикува кон Аллаx и кој добро работи, и кој вели: 'Јас сум, навистина, меѓу Послушните!'" (*Кур'ан, Фуссилет* 41:33). Откако ќе го најдеме врвното добро, што е поблагородно од тоа да се има желба да се сподели истото со другите луѓе? Да се полемизира дека да'вата е инвазија врз животите на другите кои им припаѓаат исклучиво ним претставува чиста нечувствителност кон нивните судбини, и всушност, тоа може да произлезе од лице кое никогаш не било допрено од доброто. Човекот кој бил допрен од тоа добро не може, без

компромитурање на самото негово искуство, да се спречи себеси од откривањето на неговото искуство на другите. Бидејќи подеднакво е аксиоматично дека вредноста треба да биде реализирана, и дека реализацијата на вредноста во простор и време исто така е вредност.

VI. ДАВАТА И СВЕТСКИОТ ПОРЕДОК

Постоеле многу империи пред Хиџрата, а многу императори сакаа да го доведат светот под нивно владеење. Градителите на империи пред Хиџрата имаа една идеја за светски поредок кој би го довел човештвото и четирите страни на светот под влијанието на еден систем на моќ. Тие исто така можеби мислеле за преобратување на човештвото во една религија – нивната. Процесот преку кој светската империја требаше да се изгради беше освојувањето, а религиозното преобратување во тој случај требаше да се изведе со сила и нетолерантност. Концептот на светски поредок во кој разните човечки групи се негови составни членови не беше роден, ниту пак беше позната идејата дека може да постои закон кој би ги владеал односите меѓу човечките групи. Претхиџретската историја познаваше бројни случаи во кои една група го наметнуваше нејзиниот закон над другите групи со тоа што ги наметнуваше своите богови, обичаи и сила. Потомците на Западот горделиво укажуваат на холандскиот мислител од седумнаесеттиот век, Гроциј (Гроциус) (1583–1645), кој ги постави скромните почетоци на западниот меѓународен закон. Нивната гордост ги заслепува за фактот дека “нивниот” Гроциј беше вдановен од истиот рационализам на седумнаесеттиот век – претходникот на просветителството, кој длабоко ја искористи епистемиологијата на исламот. И тие се крајно неуки дека Хиџрата во 622 г. го беше создала првиот светски поредок и истиот го базираше врз непроменлив закон, над мешањето на сите императори и оние кои бараат моќ.

Исламската држава која ја основаше Божјиот Пратеник Мухаммед (Божјиот мир и благослов нека се над него) со Хиџрата не беше само држава, туку и светски поредок. Политичките системи коишто ги беше познавал светот дотогаш му беа познати нему. Моделот на империја беше олицетворен во Византија и во Персија, а племенскиот модел низ цела Арабија. Зад нив, морепловците и патниците мора да известиле за други држави кои живееле во изолација од остатокот од светот. Пратеникот бараше нова дефиниција за човекот и државјанинот кои не ги беше претставил ниту империјалниот ниту пак племенскиот модел. Да се дефинира човекот во однос на политичката структура на власт под која живее тој, или на племето во кое е роден, или на земјата во која тој и неговите родители израснале, значи да се навреди и да се деградира истиот. Далеку подоликувачко и подостоинствено за човекот е да се идентификува преку религијата или идеологијата до која држи. Владетелите, крвните односи, бојата на кожата и имотот, сите тие имаат своја релевантност, но таа релевантност никогаш не смее да фигурира во човековата дефиниција. Човекот е поголем од кој било од овие елементи. Неговата визија за реалноста, неговата филозофија за животот, неговото сфаќање на светот и историјата се оние кои треба да го дефинираат и идентификуваат него.

Прво, Заветот на Медина ја основаше исламската заедница како повеќе–

племенско, повеќерасно општество на слободни поединци кои намерно решиле да ѝ се придружат како на една организација за взаемна помош, општествен поредок и кооперативно тежнеење во корист на сите.

Второ, истиот завет ја основа исламската држава како составена од муслиманската заедница и еврејската заедница, од кои секоја е автономна во врска со внатрешните прашања, слободна да ги уредува животите на своите членови според сопствената религиозна, општествена и политичка традиција. Тој ги поврза двете заедници кон исламската држава чија безбедност тие мораа да ја почитуваат како одговор на гаранциите од исламската држава по безбедноста на заедницата против нејзините непријатели. Бидејќи надсводната држава е исламска, членовите на немуслиманската заедница не се должни да служат во нејзините сили или да ги водат нејзините војни, туку се исклучени. Ако некој од нив сака да го стори тоа неговите услуги не можат да бидат одбиени и нему треба да му се поврати данокот *џизје*, кој го платил тој за безбедноста на заедницата загарантирана од државата. Ова не значи дека немуслиманската заедница не треба да биде повикана во ислам. Но тоа значи дека ако нејзините членови ја отфрлат опцијата на исламот, нивната одлука треба да се испочитува и вреднува од исламската држава и муслиманската заедница. Несомнено, Пратеникот ги повика евреите од Медина на ислам пред и на денот на Хиџрата. Тие кои го прифатија повикот станаа *ipso facto* еднакви членови на муслиманската заедница. Тие кои го отфрлија повикот, а тие беа мнозинство, од него беа поставени во заедница којашто беше составен дел од исламската држава, и слободни да живеат како евреи, да ја применуваат Тората, нивниот закон, и да ја следат нивната култура под заштита на исламската држава. Ова за нив беше страшен чекор напред, бидејќи тие опстојеа во Арабија само како штитеници на арапските племиња, па оттука како граѓани од втор ред. Преку ноќ, тие како евреи станаа потполни граѓани на исламската држава.

Трето, Заветот од Медина основа нов светски поредок. Тоа не беше обична спогодба или конвенција меѓу држави, народи или племиња, туку наддржава, со водач, влада, армија, постојан закон и политика. Навистина, тоа беше исламската држава, која функционираше како инструмент на светскиот поредок. При своето раѓање на првиот ден од Хиџрата, таа имаше два составни члена: муслиманскиот уммет и еврејскиот уммет. Осум години подоцна, таа го додаде и третиот составен член, христијанскиот уммет кого го сочинуваа христијаните од Неџран. Истата година, според некои извештаи, таа го прифати и четвртиот конституент, сабејските Персијци. По освојувањето на Персија, на Индија и на Централна Азија, хиндуската и будистичка заедница беа прифатени како посебни уммети кои ги уживаа истите привилегии на членство како и муслиманските и еврејски членови. Очигледно, исламската држава беше зачната да биде светска држава, задолжена со задача да воспостави светски мир и одржување на универзалниот поредок. Исламот го обезбеди законот според кој светскиот мир и еден поредок на слобода и правда требаше да бидат оддржувани. Иако обезбеден од исламот, овој закон на народите не е закон на муслиманската заедница наметната над секого, туку рационален механизам за еден меѓународен поредок на мир, еднаквост и правда. За разлика од модерниот меѓународен закон, кој ги признава само суверените држави и е немоќен да се наметне себеси, ис-

ламскиот меѓународен закон ги признава како суверените држави така и човечките групи и поединци. Под него секој може да биде тужител или бранител, а правдата е бесплатна така што секој има пристап до неа.

Светскиот поредок што го предвидува исламот е таков во кој луѓето, богатството и идеите насекаде слободно се движат во мир. Животот, имотот и моќта да се одлучува за сопствениот идентитет и судбина се свети, неповредливи права за сите. А секој може да го избере умметот на кој ќе му припаѓа, местото на неговото живеење и работата која сака да ја врши. Врз основа на неговата човечност, секој може да расправа по прашањето на вистината, секој може да му се приклучи на аргументот, може да убедува и да биде убеден од другите за вистината и вредноста на животот и реалноста. Сè додека ова право се користи во мир, со пристојност и взаемна почит, а извршувањето е целосно ослободено од неморал, тоа е универзално и ни една сила не може да се меша во нејзината насока. Но ако користењето е неморално, т.е. ако вклучува мито или закани од каков било вид, ако се дозволи некој елемент освен чисто идејниот да влијае врз умствениот процес на одлучување, тогаш тоа се поткопува. Во тој случај, тоа може и треба да се спречи од властите одговорни за одбраната на општеството против поткопувањето. Ни една нација нема право да се изолира себеси од остатокот од човештвото, и ако го стори тоа, тоа би ги прекршило меѓународниот поредок и закон и би се изложила на жестока акција од светската држава. Да се изгради железна завеса околу некоја група на луѓе и да се изолира од човештвото е навреда против човечноста.

Да се слави Хиџрата денес, навистина значи да се направи жива за сегашноста, да се *vergegenwärtigung* таа. Ништо не може да биде понеопходно, посоодветно и попоздравливо за целиот овој наш свет – болен според секој стандард поради меѓудржавното натпреварување во силувањето на природата и потчинувањето на човештвото, од светскиот поредок кој го воспостави Пратеникот Мухаммед пред четиринаесет века. Навистина, *Икамат ел-Хиџре* денес не би значело ништо ако муслиманскиот ум обземен од визијата на исламот не започне трудољубиво да ги повика прво своите соверници муслимани, а потоа и целото човештво да им се придружат на редовите на оние кои бараат нов светски поредок на мир и правда, на побожност и доблест.

Аллах заповеда дејствување преку аргументи и пример. Да се покажеме сите вредни за Неговата објава!

РЕЧНИК

Абеде: Да се обожува

Абеден: За цела вечност, засекогаш

Ел-Ахире: Идниот свет

Аллаху Екбер: Бог е Најголемиот

Ансар: Помагачи

Ел-Ареб ел-Арибе: Арапи староседелци

Ел-Ареб ел-Муста'рибе: Арабизирани арапи

Асхаби (ед. сахабе): Пријателите на Божјиот Пратеник Мухаммед

Беди: Науката за метафората и убавиот стил

Бедв: Бедуини

Белаге: Речитост, прокламација

Била кејфе: Без “како”, без определување

Делал: Погрешно упатство

Дар ел-Харб: Куќата на војната

Дар ел-Ислам: Куќата на исламот

Дар ел-Салам: Куќата на мирот

Да'ије: Повикувач на ислам, проповедник

Да'ва: Повик (кон исламот)

Зимми/Зимме: Немуслиман под заштита на исламската држава

Дин ел-фитре: Природна религија или начин на живот

Фелах: Успех

Фикх: Правна наука

Фитре: Природа

Хадис (мн. Ахадис): Традиција, поврзана со делата, одобрувањата и изреките на Божјиот Пратеник Мухаммед и неговите Пријатели

Халал: Дозволено, законско

Ханиф: Оној кој се клони кон Еден Бог

Харам: Забрането, незаконско

Хасенат: Добри дела

Хидаје: Упатство

Хикмет: Мудрост

Хиџра: Миграција, поврзана со миграцијата на Божјиот Пратеник Мухаммед од Мека во Медина и почетокот на исламскиот календар

Хиџри: Исламски календар

Хунефа: Верници во Еден Бог

И`џаз: Неспоредливост (што не може да се имитира)

Иман: Вера

Икамет ел-Хиџре: Повторно пропишување на Хиџрата

Исти`мар: Колонијализам

Џехеннем: Пекол

Џихад: Напор или усилба (борба)

Џинн: Невидливи суштества

Џизје: Данок (главарина)

Халифе (мн. Хулефа): Калиф

Хилафет: Калифат

Мед`у: Поканетиот, лицето повикано во исламот

Мекрухат (ед. *Мекрух*): Неодобрувани или заслужни за прекор работи

Мандубат: Дејствија заслужни за пофалба

Милел: Заедници, секти

“Ел-Милел ве ел-Нихал”: Религиозни секти и верувања

Мил-лех (арапски): Заедница

Мил-лет (турски): Како во *Мил-лех*

Мухаддис: Учител или составувач на *ахадис*

Мухаџир (мн. Мухаџирун): Оној кој емигрира, емигрант

МухарреMAT: Забранети работи (нешта)

Мукел-лаф: Законски одговорна личност

Муртазик: Платеник

Муша`ере (урду): Рецитирање поезија од поетите во еден собир

Мушаббихе: Антропоморфист

Мушрикун (ед. Мушрик): Политеист

Муслимун (ед. Муслим): Следбеник на исламската религија

Рамазан: Деветти месец од календарот хиџри, месец на постот

Ризк: Снабдување, прехрана

Сабр: Трпение

Салат: Молитва (клањање)

Шехаде: Сведочење, искажување на верата

Шери`ах: Верски закон

Ширк: Политеизам, многубоштво, припишување партнери на Бога

Шура: Советување, советодавно тело

Сунне (мн. Сунен): Традиции и практики на Божјиот Пратеник Мухаммед

Суре: Поглавје од Чесниот Кур`ан

Та'аккул: Истенченост, разумност
Тешбир: Егзегеза, коментар на Чесниот Кур'ан
Тешкин фи ел-ерд: Преземање власт на земјата
Тешбих: Антропоморфизам
Та'тил: Негирање на Божјите атрибути
Тевхид: Единственоста Божја
Улема: Религиозни учени луѓе
Уммет: Универзалната муслиманска заедница
Умрех: Помалиот аџилак
Усве хасене: Одличен пример на Божјиот Пратеник Мухаммед
Ваџибат: Задолжености
Вуџух ел-и'џаз: Аспекти на неспоредливоста
Јакин: Сигурност
Зекат: Давачка за сиромасите

(**п.н.е.** ја означува “пред нашата ера”, **н.е.** “нашата ера” а **х.** означува “хиџретска година”, додека ословувањата за Бог, Божјиот Пратеник Мухаммед и пријателите на Пратеникот се искажани во првиот случај на нивното споменување во секое поглавје).

