

Saudin Gobeljić
Medžlis Islamske zajednice Tuzla

UTJECAJ KLASIČNOG MUSLIMANSKOG RAZUMIJEVANJA DRUGIH RELIGIJSKIH TRADICIJA NA RAZVOJ BOSANSKOMUSLIMANSKE TEOLOGIJE RELIGIJA

DOI: 10.58584/2490-3752.2022.8.7.

SAŽETAK

U radu koji je pred nama apostrofirali smo veliku važnost *muslimanske teologije religija*, odnosno *klasične muslimanske teološke paradigme* za razvoj *bosanskomuslimanske teologije religija*. Važno je napomenuti kako smo uz neophodnu kontekstualizaciju samih sadržaja ukazali i na postojanje i nastajanje mnogolikih *konfliktnih paradigmi* u postmodernom vremenu, smatrajući kako je izlaz u *holističkoj viziji* i percepciji, drugog i drugačijeg, naslonjenoj na klasičnu muslimansku teološku paradigmu, a što predstavlja prijeku potrebu ovovremenitoga *homo viatora*, odnosno *homo bosniacusa*. Konsekventno tome, bavili smo se pitanjem važnosti i utjecaja klasične muslimanske paradigme religijskog pluralizma na dijaloške stavove i kulturu dijaloga bosanskohercegovačkih autora. Naposljetku smo istražili da li je i kako je moguće na temelju pomenute *paradigme*, a posredstvom intertekstualne dijaloške forme, gledajući u perspektivi, ostvariti intenzivan, konkretan i teološki korektan izlet u sadržaj drugih religijskih tradicija, a da se ne pređe *rubikon*.

Ključne riječi: *klasična muslimanska teološka paradigma, bosanskomuslimanska teologija religija, intertekstualni dijalog, holistički pristup.*

Uvod

Principijelno govoreći, magistralni tok muslimanskog teološkog mišljenja, izuzev sporadičnih i marginalnih pojava, posmatrano kulturološki i religijski, nije se razvijao u zatvorenom prostoru već u kontinuiranom susretu, odnosno prožimanju s drugim civilizacijskim svjetovima. U tom smislu, intelektualna, odnosno interpretativna tradicija previše je važna za cjelovitije i dinamičnije razumijevanje islama, nudeći paradigmu prema kojoj se muslimani treba da odnose prema ideji vremena i historije. Prema tome, vjera i historija se razumijevaju u interakciji, a ne diskrepanciji, bez toga nema povijesnoga kontinuiteta. Imajući kazano u vidu, rijetki primjeri, odnosno skroman broj bosanskomuslimanskih teologa XX i XXI stoljeća prihvatit će, pored normativne, i intelektualnu tradiciju (*islām 'aqli*) klasičnog perioda kao paradigmu u razumijevanju, sagledavanju i percipiranju *svetoga*, poštujući svu, Bogom danu, raznolikost i pluralnost religijskog fenomena našeg podneblja. Zbog toga će teorijski, ali i praktični doprinos bosanskomuslimanskih teologa, na polju međureligijskog i intertekstualnog dijaloga, biti od velike važnosti za uspostavljanje i razvijanje neke vrste savremene bosanskomuslimanske „teologije religija“.

U nastavku ćemo dati osnovne obrise onoga što podrazumijevamo i razumijevamo pod muslimanskom teologijom religija, a u čijem okrilju, odnosno posredstvom čega se razvija klasična muslimanska teološka paradigma.

Muslimanska teologija religija

Teologija religija se kao akademska disciplina pojavila polovinom prošlog stoljeća na Zapadu¹ gdje će najznačajnije pitanje na kome

1 U Novom zavjetu, a tako i u prvim stoljećima kršćanstva nema ozbiljnog interesa za bavljenje drugim religijskim tradicijama. S druge strane, odmah na početku pojave islama imamo muslimanske autore koji se kroz različite forme bave drugima. Al-Ābārī (838-923) piše o perzijskim formama religioznosti; Al-Balā'ūrī (892) piše o prvim susretima muslimana s indijskim religijama; Mas'ūdi (956) piše o judaizmu, kršćanstvu i indijskim religijama; Al-Bīrūnī (973-1050) piše o indijskim i perzijskim religijama te Aš-Šahrastānī (1153) koji piše prvu historiju religija, baveći se svim poznatim religijskim grupama tada poznatog svijeta. Vidi više u: E. J. Sharp, *Comparativ Religion: A History*, Illinois, drugo izdanje, 1986, 8-12.

se zasniva i insistira kršćanska teologija religija biti pitanje *spasenja* pripadnika drugih religija. To će biti moguće jer nakon drugog Vatikanskog sabora dolazi do otvaranja kršćanstva prema svijetu (*aggiornamento*). S druge strane, savremeni muslimanski teolozi nisu se sistematično bavili niti razvijali ovu disciplinu kao nešto što pripada muslimanskoj intelektualnoj baštini.² Svakako da takvo što ne znači da se ona nije *idejno* razvijala unutar muslimanskog intelektualnog pregnuća. Vraćajući se na same zasade i razvojni put islamske teologije, uvidjet ćemo kako se ona u suštinskom smislu etablirala u okrilju islamske teološke misli. Obrise teologije religija možemo pratiti od samih početaka islama, a njenu stvarnu formu u zlatnom dobu kroz radove muslimanskih autora. Muslimanski autori su već krajem VIII stoljeća, kao i u narednim stoljećima, počeli sistematski pisati svrsishodne radove o drugim religijama. Bili su potaknuti osnovnim izvorima islama. Takvo što bilo je moguće samo na osnovu uvida u konstitutivne izvore islama: Kur'an i Sunnet. Zapravo, da sadržaj Kur'ana, kao i sam Poslanik, s.a.v.s., nisu u svom određenju i postupanju prema drugima bili *inkluzivni*,³ ova važna djela klasičnih muslimanskih autora naslonjena na tu i takvu vrstu prihvatanja i sagledavanja drugog i drugačijeg uopće ne bi imala toliku vrijednost za vrijeme i kontekst koji živimo. Shodno tome, neosporna je činjenica da muslimanski autori⁴ pomenutog perioda percipiraju druge

2 E. A. Dag, *Christian and Islamic Theology of Religions*, str. 83.

3 Termin *inkluzivnosti* upotrebljavamo više kao sociološku kategoriju, a manje teološku. Pomenuti termin u našem slučaju nipošto ne podrazumijeva onu vrstu inkluzivnosti koja se protežira iza govora u kontekstu kršćanske teologije religija. Zapravo, Kur'an je donio *modus vivendi*, a Poslanik, s.a.v.s., to je implementirao kroz univerzalni princip *pravde*. Određeni incidenti koji se vezuju za vrijeme Poslanika, s.a.v.s., i njegov odnos prema drugom i drugačijem više su političke negoli religijske prirode. U pitanju su neprijateljstva prema muslimanima ili odustajanja od ugovora koji su već stupili na snagu. Najbolji primjer u tom smislu jeste slučaj plemena Benū Kuraybā. Vidi više u: Muhammed Hamidullah, *Muhammed, s.a.v.s.*, El-Kalem, Sarajevo, 1990, str. 442-443.

4 Ovdje ponajviše mislimo na sljedeće muslimanske autore: Abū Muḥammad ibn Ḥazma (994-1064), Muḥammad ibn `Abd al-Karīmāš-Šahrastānija (1086-1153), Abū Bakr al-Bāqillānija (950-1013), Abū Manṣūr al-Māturidija (853-944), `Abd al-Ġabbāral-Hamaḥānija (935-1025), Abu al-Ḥasan al-Aš'arija (874-936), Abū al-Ma'ālial-Ġuwainija (1028-1085), Abū Rayḥān al-Bīrūnija

religijske tradicije ili direktnije određene doktrine unutar istih na jedan posve metodičan način, a što je ponajbolja i najautentičnija potvrda naše hipoteze kako je teologija religija u općem smislu najorginalniji plod muslimanske misleće tradicije.

Treba reći da određeni moderni muslimanski mislioci⁵ nastoje, sa skromnim ili gotovo nikakvim intelektualnim poniranjem u povijest islamskoga mišljenja (posebno srednjovjekovnog perioda) u teološkom smislu, transponirati i inkorporirati pristupe koje odnedavno baštini kršćanska teologija religija, baš kao što se to činilo u posljednjih nekoliko stoljeća s mnogolikim političkim, sociološkim, filozofskim idejama i izumima.⁶Dapače, muslimani su na samome početku, kroz proces bavljenja drugim religijskim tradicijama, kreirali vlastitu metodologiju⁷ u procjeni doktrinarnih učenja drugih re-

(973-1050), □Abū al-□asanal-Mas□ūdija (890-957), 'Abd al-Kāhir ibn Tāhir al-Bagdādija (980-1037), Al-Mu□ahhar ibn □ahir al-Maqdisija (945/946-991), Abū al-Farağ Mu□ammad ibn Ishāq an-Nadima (932-995/998) i dr.

- 5 Vidi više u: Muhamed Hasan Halil, *Islam and the Fate of Other: The Salvation Question*, New York, Oxford University Press, 2002; Rifat Atay, *Religious Pluralism and Islam: A Critical Examination of Johan Kick's Pluralistic Hypothesis* (doktorska disertacija), University of S. Andrews, 1999.
- 6 Dolazi do osporavanja, pa čak i jedne vrste prijezirnog gledanja modernih pregalaca na ono što je interpretativna tradicija islama iznjedrila u medijskom periodu na polju teologije religija koji će po njihovu uvidu takvu restriktivnu interpretaciju drugoga odbaciti. E. A. Dag, *Christian and Islamic Theology of Religions*, Routledge, str. 101.
- 7 Tri su bazične postavke koje određuju odnos muslimana naspram nemuslimana i sve su kao takve derivirane iz Časnoga Kur'ana, prema riječima Waardenburga. Prvo, Kur'an pravi jasnu razliku između vjernika i onih koji to nisu, muslimana i nemuslimana. Tri su indikatora koja ukazuju na diferencijaciju između nemuslimana i muslimana: „a) oni ne priznaju Jednoga Boga; b) Muhammeda, s.a.v.s., ne prihvataju kao konačnog i sveobuhvatnog donosioca Božije poruke; c) Kur'an ne prihvataju kao posljednju Božiju Objavu. Drugo, Kur'an pravi distinkciju između dvije kategorije nemuslimana – naime, na jednoj strani su Kršćani, Jevreji, Zoroastrijanci i Sabejci, a na drugoj su politeisti (*mušrikun*), s primitivnom formom religijskog ispovijedanja. Treće, Kur'an pravi jednu određeniju razliku među samim nemuslimanima koja je u uskoj vezi s prvom pomenutom. Riječ je o onima koji vjeruju u Jednog

ligijskih tradicija. Ta metodologija će, na izvijestan način, biti transponirana i modificirana kroz druge teologije religija, u manjoj ili većoj mjeri. *Šta hoćemo kazati?* Znanost podrazumijeva dinamizam i konstantnu razmjenu stečenog znanja i nije je moguće ograničiti ili pretpostaviti kao nešto *konačno*. Ipso facto, preuzimanje *pojmovnog instrumentarija* iz domena kršćanske teologije religija i transponiranje na polje same muslimanske teologije religija u mjeri u kojoj to ne narušava njenu originalnost je prihvatljivo, dočim u suprotnom takvo što, zbog mnogolikih teoloških razlika, može samo proizvesti nejasnoće i neodređenosti.

Da bismo poblizje posvijestili prethodne napomene, važno je istaći sljedeće: *prvo*, postoji različito razumijevanje fenomena objave u interpretativnoj tradiciji islama i u kontekstu drugih religijskih tradicija, a posebno u odnosu naspram kršćanstva; *drugo*, kršćanstvo i islam imaju diferencirane poglede na preegzistentnu duhovnu predispoziciju čovjeka;⁸ *treće*, u razvojnom smislu, ove dvije teologije religija su iznikle u različitim civilizacijskim, kulturnim i religijskim okolnostima te samim tim nose svoju vlastitost u odnosu prema drugome; *četvrto*, pitanja kojima se bave nisu uvijek identična, što odgovara samim razlozima etabliranja ove discipline u ovim različitim civilizacijskim svjetovima; *peto*, kršćanstvo kao takvo pretenduje da jeste religija spasenja,⁹ dok islam prvotno sebe smatra

Boga ili monoteisti i onima koji vjeruju u više od Jednoga Boga (*politeisti*).“ Ove tri bazične distinkcije su temeljne kada je po srijedi razumijevanje srednjovjekovne muslimanske teološke percepcije nemuslimana, tj. drugih religijskih tradicija. Vidi više: Jacques Waardenburg, *Christians, Muslims, Jews, and Their Religions, u Islam and Christian - Muslim relations*, broj 1, 2004, 18-19; Enes Karić, *Kako tumačiti Kur'an: uvod u komentatorske teorije klasičnog perioda*, Tugra, Sarajevo, 2018, str. 172-178.

- 8 Fenomeni poput krivnje, primordijalnog grijeha, a naposljetku i otkupljenja predstavljaju važne teme same kršćanske vjere. Vidi više u: K. Rahner, *Temelji kršćanske vjere: Uvod u pojam kršćanstva*, str. 127.
- 9 Pitanje spasenja pripadnika drugih religija je nešto što je zaokupljalo pažnju teologa kroz stoljeća. Sam termin podsjeća na kršćanski ekskluzivni nauk *extra ecclesiam nulla salus* te je samim tim inherentna soteriološkoj doktrini. Spasenje se razumijeva kao oslobađanje od grijeha i zadobivanje Božijeg zadovoljstva na ovom i budućem svijetu. Interpretativna i konstitutivna tradicija islama ne govori na identičan način kao kršćanstvo o soteriološ-

religijom Božije Milosti, ipso facto, nekritičko preuzimanje pojmova i samih sadržaja koje sa sobom nose ekskluzivizam, inkluzivizam ili pluralizam, na način kako se to sagledava i tretira u kršćanstvu u kontekstu muslimanske teologije, manje je važno pitanje; *šesto*, zbog sukcesivnog objavljivanja kur'ānskih stavaka nije moguće, naročito, na teološkoj razini izolirano posmatrati govor o religijskim tradicijama bez dovođenja istih u vremenski i prostorni kontekst.

U pogledu govora o pojmu i nastanku muslimanske teologije religija, metodologiju koju su oni upotrebljavali u prezentiranju, otkrivanju i transponiranju učenja drugih je osnovni fundament discipline koja će svoje ime dobiti u XX stoljeću. Osim izuzetno maloga broja kršćanskih teologa koji su u prvo vrijeme počeli da se bave ovim područjem teologije, kršćanski teolozi su tek nedavno svojim *intertekstualnim pristupom* počeli davati skromni doprinos u oblasti znanosti, poznatoj kao teologija religija.

Muslimanska teologija religija nosi svoju *originalnost* samim tim što se bazično razvijala u posve *religijski pluralnom* društvu, bivajući pozvana da se okrene drugome shodno kur'ānskim pozivima i praksi poslanika Muhammeda, s.a.v.s. Također, nastoji pristupiti drugim religijskim tradicijama gdje pravi distinkciju između onoga što je ispravno od onoga što je pogrešno u doktrinama drugih, procjenjujući vrijednosno koliko određena dogma korespondira istinama vlastite vjere.¹⁰ Shodno tome, najvažnije pitanje jeste da li islam prihvata religijski diverzitet kao Božiju volju te da li islam ostaje otvoren naspram takvih civilizacijskih svjetova? Islam nedvojbeno, a takvo što možemo svjedočiti uvidom u sam kur'ānski tekst, prihvata postojanje religijskog pluralizma, ali ne i *pluralizma religijskih istina* kao aksioma. Kredo „nema spasenja van institucija vjere ili crkve“ nije nikada u islamskoj teologiji institucionalizirano. Ako pogledamo

koj doktrini, tj. o spasenju. Posve je prirodno da je tako jer uz doktrinu spasenja koju zagovara kršćanstvo neminovno je da ide i pitanje *istočnog grijeha* koji se u teologiji još naziva "peccatum originale originans". Vidi više u: Mun'im Sirry, *Scriptural Polemics: The Qur'an and Other Religions*, Oxford University Press, New York, 2014, str. 64-65.

- 10 Muhammed Azizan Sabjan, Noor Shakirah, Early Christian Sects and Schisms in *Al-Milal wa al-Nihal: A Study on Muhammad 'Abd al-Karīm al-Šahrastāni*, "Tafhim: IKIM Journal of Islam and Contemporary World" 8 (2015): 19-36.

klasični, ali i moderni period, primijetit ćemo kako muslimani daju malu pozornost ovom pitanju negoli to čine kršćani.¹¹ Uvijek su to bila mišljenja ili stavovi pojedinaca ili manjih grupa. Svakako, prema određenim modernim muslimanskim autorima dominantna muslimanska teološka srednjovjekovna pozicija može se okarakterizirati kao privrženost načelu „nema spasenja izvan islama“.¹² No, takvo što je u svojoj biti, a što smo već kazali, neodrživo, shodno činjenici da muslimanska teologija ne razmatra kao centralno i najvažnije pitanje spasenja¹³ drugog i drugačijeg nego prije svega propituje, tematizira i problematizira iz rakursa islama autentičnost i dosljednost doktrinarnih načela.¹⁴

Sublimirat ćemo i zaključiti ovo poglavlje s jednim posve logičnim upitom: *Zašto stojimo na stanovištu da je teologija religija plod muslimanskog mislećeg uma?* Mnogo je razloga za tu tvrdnju. Zapravo, istinska teologija religija pojavljuje se tamo gdje postoje osnovne pretpostavke:

- a) najprije, religijski pluralizam,
- b) objektivni, tj. naučni pristup teološkim pitanjima,
- c) etika odgovornosti prema pisanoj riječi i intelektualnom radu,
- d) sloboda mišljenja,
- e) visoka razina samosvjesnosti i vrijednosti drugih religijskih tradicija,

11 E. A. Dag, *Christian and Islamic Theology of Religions*, str. 108.

12 Muhamed Fadel, *No Salvation Outside Islam: Muslim Modernist, Democratic Politics and Islamic Theological Exclusivism*, University of Toronto, 2010. str. 5-6.

13 Islamska *soteriologija* je dijametralno različita u odnosu na kršćansku. Pojam „spasenja“ nema ekvivalenta u teološkom vokabularu islama. Zapravo, ne postoji *spasitelj* kao što je to slučaj u kršćanskoj soteriološkoj misli. Prema islamskom učenju čovjek se rađa u potpunoj duhovnoj čistoći bez primjesa grijeha, dok kršćanstvo naučava prvi grijeh koji po inerciji postaje dio duhovnoga gena svake osobe. Vjerujući čovjek može zadobiti Božiju milost svojim izravnim i iskrenim ispovijedanjem vjere u Jednoga Boga bez potrebe za posrednikom. Vidi više u: I. R. Al-Faruqi, *Islam and Other Faiths*, The Islamic Foundation, Leicester, 1998, str. 15.

14 E. A. Dag, *Christian and Islamic Theology of Religions*, str. 11.

- f) odsustvo onoga što se u akademskom svijetu zove odium theologicum (*vjerska mržnja*).

Muslimansko društvo tog vremena, u manjoj ili većoj mjeri, etabliralo je i kultivisalo ove postulate do te mjere da se moderni čovjek, htio ili ne htio, vraća na pomenute vrijednosti kada želi objektivno i naučno opravdano pristupiti drugom i drugačijem. Teologija religija proizvodi objektivne pretpostavke i čini mogućim *intertekstualni dijalog*¹⁵ između različitih religijskih svjetova uvažavajući njihovu različitost. Konstitutivna ali jednako tako niti interpretativna tradicija islama nije nikada dovodila u pitanje osnovno ljudsko pravo na *slobodu vjere* kako pojedinca¹⁶ tako i zajednica jer bi to značilo prisiljavati nekoga da *povjeruje* ono što ne želi *vjerovati*¹⁷ već se s aspekta teologije religija bavila evaluacijom doktrinarnih teoloških sistema drugih.

U svakom slučaju, možemo zaključiti da je teologija religija plod muslimanske interpretativne tradicije, a čiji izvori su ponajprije Kur'an i Sunnet, koju su kršćanski teolozi u duhu svoje religijske tradicije reinterpreterali i kontekstualizirali te svakako na teološkom polju afirmirali kao potrebu savremenoga trenutka.

Na narednim stranicama našega rada nastojat ćemo ukazati na utjecaj i važnost *muslimanske klasične paradigme* na razvoj bosanskomuslimanske teologije religija. Ipso facto, posebno ćemo insistirati, a tim prije i elaborirati, te angažirano predstaviti i sagledati doprinos bosanskomuslimanskih autora na polju teologije religija.

15 Takav jedan primjer jeste intertekstualna disputacija koja će se već u II stoljeću voditi između Kelsosa i Origena. Prvi će iz rakursa helenističke filozofske tradicije propitivati kršćanski nauk, a drugi će načiniti apologiju kršćanskih temeljnih učenja. Vidi više u: Branko Bošnjak, *Grčka filozofska kritika Biblije*, Naprijed, Zagreb, 1971.

16 Nema prisile u vjeru, pravi put se jasno razlikuje od zablude! (Qur'an, al-Baqara, 2:256)

17 Vidi više u: Muḥammad Sālim al-'Awwā, al-ḥaqq fi at-Ta'bir, al-Qāhira, 1998, str. 23.

Važnost klasične muslimanske paradigme

U savremenom svijetu u kojem se sve više potenciraju teorije o neizbježnome *sukobu civilizacija*,¹⁸ označavajući pri tome religiju¹⁹ i kulturu kao njihove najvažnije generatore,²⁰ potreba da se prošire horizonti našega razumijevanja živućih religijskih i kulturnih tradicija²¹ više je nego opravdana, posebno kod nas u bosanskohercegovačkome multikulturalnome i multireligijskome društvu, svjesni činjenice da bi se takve i slične teorije mogle negativno reperkutirati na opstojnost i progres današnjega svijeta. Zbog toga je važno potcrtati kako je islam u svom primordijalitetu univerzalan i kao takav podržava ideju vjerskog pluralizma i kosmopolitizma posredstvom čega čovjek izgrađuje i sarađuje i daleko je od bilo koje vrste sukobljavanja, a najmanje na razini samih religija.²²

Baviti se *teologijom religija* u savremenom socio-političkom kontekstu bez referiranja i vraćanja na njene korijene nije moguće ili u najkraćem predstavlja odbacivanje bogate i plodnosne baštine koju su muslimanski autori formativnog perioda iznjedrili.²³ Kolika

18 Samuel Huntington, *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*, Izvori, Zagreb, 1998.

19 Vidi više u: William Stoddart, *What Does Islam Mean in Today's World*, World Wisdom, Indiana, 2012; Husein Đozo, *Islam u vremenu*, izabrana djela, Knjiga 1, El-Kalem, Sarajevo, 2006, str. 580.

20 Ovo pitanje je djelimično problematizirano kroz djelo *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* od Samuela Huntingtona. S druge strane, William Stoddart će u svom djelu *What Does Islam Mean in Today's World* istaći kako nije u pitanju "sukob civilizacija" nego sukob urbanog terorizma i modernog Zapadnog humanizma. Ono od čega Bog ponajviše zazire, nastavlja W. Stoddart, a temeljeći to na svetim spisima religijskih tradicija, jeste bilo koji oblik bezrazložne mržnje. Podjele su nešto što pripada prirodi temporalnog, a mržnja to zasigurno nije. Svakako je, u kontekstu većazanog, važno spomenuti Nikolu Kuzanskoga koji u srednjem vijeku (XV st.) piše o potrebi mira među religijama kroz svoje poznato djelo *De pace fidei* (O miru među religijama).

21 Vidi više u: Hans Küng, Josef von Ess, *Kršćanstvo i svjetske religije: Islam*, str. 15.

22 Vidi više u: Thomas Hylland Eriksen, *Paranoja globalizacije*, s norveškog preveo: Rasim Muratović, Sejtarija, Sarajevo, 2002.

23 Joachim Wach (1898-1955) će svoje djelo naslovljeno *The Comparative Study of Religion* započeti s tvrdnjom kako postoji ozbiljna sum-

je važnost pregalaštva klasičnog muslimanskog gena,²⁴ ne samo za nas koji živimo pluralnost i različitost vijekovima, negoli i za one civilizacijske svjetove koji se, istinski, tek s takvim fenomenom susreću, očito je u onome što i kako taj paradigmatični vremenski period tretiraju, u najkraćem, zapadni teolozi, ali i religiozozi, u vremenima od XVIII do početka XX stoljeća, posebno naglašavajući izniman doprinos muslimanskih autora u otkrivanju, proširivanju i obogaćivanju novih religijskih horizonata. Taj doprinos se manje sagledava kroz prizmu samoga *sadržaja* plodonosnih disputacija, a mnogo više kroz *metodički pristup* koji je nesumnjivo karakterističan po svojoj univerzalnosti, vitalnosti, otvorenosti i inkluzivnosti. Adam Mez (1869-1937) istaći će kako je duh tolerancije iščezao u tadašnjoj srednjovjekovnoj Evropi te da je jedino u to vrijeme bio prisutan kod muslimana kroz komparativne studije religija. Prema njegovim riječima, tolerancija/snošljivost je pronašla izraz u islamu kroz nastajanje nauke o uporednoj religiji.²⁵ Zato će Eric J. Sharp prvu *povijest religija* pripisati čuvenom muslimanskom učenjaku Aš-Šahrastāniju²⁶, na čiji intelektualni opus će se pozivati i sami bosanskohercegovački teolozi, a čije djelo sistematično predstavlja i detaljnije opisuje sve religije tada poznatog svijeta, sve do granica Kine.²⁷ Franz Rosenthal će ustvrditi da su muslimani pomenutoga perioda bili u prilici da se susretnu s različitim religijskim iskustvima i vjerovanjima. Izučavanje drugih religijskih tradicija, kazat će spomenuti autor, nedvojbeno je jedan od najvećih doprinosa muslimanske civilizacije intelektualnom i kulturnom progresu čovječanstva.²⁸ Razumije se, oni će intelektualnim pregnućem i preboga-

nja da su moderne komparativne studije počele sa Friedrich Max Müllerom. Vidi više u: I. R. al-Faruqi, *Islam and Other Faiths*, str. 72.

- 24 Ovdje prvotno mislimo na *spekulativnu muslimansku teologiju* koja se, u povijesnom smislu, definirala i oblikovala kao Kalam (*ilm al-kalam*). Vidi više u: Rešid Hafizović, *Imanski šarti u svjetlu klasičnog muslimanskog mišljenja*, str. 7.
- 25 Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, Jubilee Printing and Publishing House, 1937, str. 32.
- 26 Aš-Šahrastāni, Muḥammad ibn 'Abdal-Karīm, *Kitāb al-Milalwaan-Niḥal*, Resala Publisher, Damask, 2010.
- 27 E. J. Sharp, *Comparativ Religion: A History*, str. 11.
- 28 Lawrence Bruce, *Shahrastani on the Indian Religions*, Mouton, 1976, str. 5.

tim teološko-filozofskim znanjem razviti formu intertekstualnoga dijaloga kao nešto što će, za vrijeme kome pripadaju, predstavljati jedan inovativniji i proaktivniji pristup prema onima koji s njima dijele geografiju, ali ne i vjerska uvjerenja i religijske, odnosno kulturne vrjednote.

Obrisi klasične muslimanske paradigme u djelima bosanskomuslimanskih teologa

U posve reduciranoj formi, pomenuta saznanja, bosanskohercegovački muslimanski pregaoci i autori će imati u vidu. Zapravo, kada je posrijedi ovo pitanje i sami razlozi nedovoljnog bavljenja bosanskomuslimanskih autora njime, ovim fenomenom čini se važnim aktualizirati i postaviti posve konkretno pitanje: *šta je razlog da bosanskohercegovački muslimanski autori posve reducirano spominju/napominju, a još manje, kroz vlastite radove, koriste magnum opuse klasičnih muslimanskih autora u elaboriranju i promišljanju međureligijskog dijaloga ili same povijesti religija?* Kako je moguće da se grandiozna klasična djela, u ovom slučaju, ona koja se najkonkretnije bave poviješću i doktrinarnim aspektima religija, te samim dijalogom, nisu prevodila, odnosno komentarisala shodno prilikama i vremenu u kojima živi bosanskohercegovački čovjek? Možemo li govoriti o općoj nezainteresiranosti i intelektualnoj odsutnosti ili je nešto drugo posrijedi. Naime, ako pogledamo radove²⁹ biskupa Vrhbosne Tomislava Jablanovića, primjetit ćemo da on u govoru o povijesti religija i samome dijalogu služi i poziva na klasična djela muslimanskih autora. Kako je moguće, na drugoj strani, da to upravo ne čine muslimanski autori ovih podneblja? Naravno, svjesni smo kako pomenuta pitanja zahtijevaju posebnu studiju koja će kritički pristupiti proučavanju i sagledavanju razvoja religijskoga mišljenja u Bosni i Hercegovini u XX i XXI stoljeću, a koja će konkretizirati i znanstveno uozbiljiti moguće razloge. Razumije se, mi se ovdje nećemo, najdirektnije, baviti mogućim razlozima koji su doveli do takvog stanja već ćemo u nastavku, a posredstvom kratkoga uvida u djela bosanskomuslimanskih teologa, predstaviti njihov doprinos

29 Tomislav Jablanović, *Islamska apologetska argumentacija*, Sarajevo: Hrvatsko kulturno društvo Napredak; Zagreb: Napredak Futura, 2015.

u osvjetljavanju klasične muslimanske paradigme i njena utjecaja na njihov rad te nastanak bosanskomuslimanske teologije religija.

Zapravo, s početkom XX stoljeća pa sve do našega vremena, a kada *homo bosniacus* počinje da se, na izvijestan način, bavi fenomenom međureligijskoga dijaloga, u djelima Abdurahmana Adila Čokića, Huseina Đoze, Rešida Hafizovića osjeti se, rekli bismo tako, *samo* eho, odnosno načelno bavljenje i pozivanje na klasične radove, ali ne i njihovo insistiranje na onome što ovdje oslovljavamo kao *klasična muslimanska paradigma* koja će biti razlog nastajanja i narastanja muslimanske teologije religija. Tek ćemo posredstvom radova i naučnih studija Adnana Silajdžića biti u prilici da se upoznamo i, na izvijestan način, prepoznamo svu osebnost muslimanske teologije religija, odnosno važnost različitih pristupa fenomenu međureligijskog susretanja, a posredstvom intertekstualne dijaloške forme.

Da bismo dobili jasniju sliku i sam odnos pomenutih bosanskomuslimanskih teologa, prema važnosti onoga što ovdje oslovljavamo kao *muslimanska klasična paradigma*, na narednim stranicama ćemo, a kao što smo to već napomenuli, načiniti uvid u neka od njihovih radova i studija. Krenimo redom. Najprije, možemo kazati kako se A. Čokić, kroz svoje poznato djelo *Islam*, bavi pitanjem drugih religijskih tradicija ističući kako je poseban doprinos, kroz povijest muslimanskoga mišljenja, u predstavljanju različitih religijskih tradicija i filozofskih učenja dao daleko poznati Aš-Šahrastāni kroz svoja djela, a posebno kroz njegov *magnum opus*, poznat kao *Kitāb al-Milāl wa an-Niḥāl*. Prema A. Čokiću, *nauka o vjerama*, a kako je on imenuje, daje priliku komparativnog upoznavanja i saznavanja o najvažnijim povijesnim, kulturološkim, ali i doktrinarnim aspektima svjetskih religija i filozofskih učenja. Kao što je primijetno, on će nastojati, referirajući i zadržavajući se u velikome slučaju na spomenutome djelu da predstavi Aš-Šahrastānijev pristup i način eksplikacije velikih religijskih ideja, vjerovanja i učenja, ne dovodeći takvo što u posebnu vezu sa samim kontekstom niti vremenom u kojem živi.³⁰ Na drugoj strani, Husein Đozo će, razumijevajući potrebu vremena i sam geopolitički kontekst, na svojstven način u svojim radovima posve jasno insistirati, artikulirati i popularizirati samu ideju međureligijskog dijaloga i susretanja, a kao preduslov

30 Detaljnije vidi u: Abdurahman Adil Čokić, *Islam*, Sarajevo, 1924, str. 47. Navedeno prema: Vahid Fazlović, *Islamska apologetika Abdurahmana Adila Čokića*, El-Kalem, 2015, str. 63, 70, 115-118, 122.

miroljubive koegzistencije među pripadnicima različitih religijskih tradicija našeg podneblja. U svome radu, naslovljenom kao *Misao koegzistencije u islamu*, utvrdit će kako su velike ideje/misli islama, u vremenu savremenih kretanja, zapostavljene i prekrivene formalističkim kontraverzijama i jalovim raspravama, a one su sama suština islamskog učenja kada je posrijedi odnos prema *homo sapiensu* uopće. Đozo, tim prije, želi kazati kako je jedna od zaboravljenih i uveliko zapostavljenih tema/ideja, a koja pokazuje svu raskoš islamskoga učenja, ideja *miroljubive koegzistencije* u različitosti vjerovanja i ubjeđenja.³¹ Takvo njegovo insistiranje na pomenutom fenomenu nije, eksplicitno, naslonjeno na klasična djela, ali jeste u skladu s onim na čemu su insistirali klasični muslimanski autori.

Za razliku od dvojice prethodno spomenutih, moderni bosanskomuslimanski autor Rešid Hafizović³² se, kroz nekoliko svojih iznimno angažiranih radova i studija,³³ do u detalje, bavi idejom međureligijskog dijaloga i univerzalnom paradigmom odnošenja prema drugom i drugačijem, uz činjenicu da se kroz sam sadržaj, direktno, ne referira, odnosno ne koristi klasičnom literaturom na zadatu temu. No, to nikako ne znači da se ne poziva na primjere klasičnih autora kao što je slučaj Al-Birūnija, a kako bi, implicitno, ukazao na značaj klasične muslimanske paradigme odnošenja i miroljubive koegzistencije u različitosti, kako vjerovanja, jednako tako i kultura i etniciteta. Tako će pomenuti autor u svojoj studiji *Islam u kulturnom identitetu Evrope* utvrditi, između ostaloga, kako je Al-Birūni kroz svoje djelo *Kitāb al-Hind* uspio da predstavi i zagovara jednu *novu viziju svijeta* u kojem su razlike bilo civilizacijske, kulturološke ili religijske, u mnogome, prilika za jedan *novi povijesni*

31 Detaljnije vidi u: Husein Đozo, *Islam u vremenu*, izabrana djela, Knjiga 1, El-Kalem, Sarajevo, 2006, str. 209.

32 U svome razumijevanju ovoga pitanja R. Hafizović se poziva na poglavlje *Controverse d'Ibn Hazm contre Nagrila le Juif* iz djela naslovljenoga kao *Aspects de la pensee musulmane* od Rogera Arnaldea. Vidi više u: Rešid Hafizović, *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom - svetopovijesne i hijeropovijesne paradigme*, El-Kalem, Sarajevo, 2002, str. 67.

33 Vidi više o samoj ideji dijaloga, odnosno međureligijskog susretanja u: Rešid Hafizović, *Islam u kulturnom identitetu Evrope*, Institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2018; Rešid Hafizović, *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom - svetopovijesne i hijeropovijesne paradigme*, El-Kalem, Sarajevo, 2002.

kontekst koji daje mogućnost da različitosti poput same ideje islama, grčkog naslijeđa i hinduističke kulture projiciraju i čine mogućim osebnije i napredne ljudske zajednice.³⁴

No, uz sve predočeno, tek će se na kraju prošlog i na početku XXI stoljeća pojaviti znanstvene studije koje kroz sam sadržaj, a na zasada *klasične teološke paradigme*, protežiraju i nastoje izgraditi i predstaviti samosvjesnu „teologiju čovjeka različitih uvjerenja“. U tom pogledu, poseban doprinos, u osvjetljavanju *klasične muslimanske paradigme* u općem i metodologijskom smislu, a posebno kroz intertekstualni dijalog, te etabliranje *bosanskomuslimanske teologije religija* kao potrebe vremena u kome žive bosanskohercegovački narodi, dao je Adnan Silajdžić. S razlogom, ovdje ističemo posebnu vrijednost i važnost radova pomenutoga autora³⁵ koji, u pravom smislu te riječi, daje obrise, odnosno naznake onoga što *jeste* i što bi trebala da *bude*, u budućnosti, zadaća *bosanskomuslimanske teologije religija*. Pomenuti autor će, praktično, kroz naučne konferencije i angažirane znanstvene radove isticati kako geografija, vrijeme i kontekst koga živimo od nas, upravo, zahtijevaju ovu dimenziju odnošenja prema *svijetu religijskog* jer takav pristup omogućava široko zahvatanje, objektivno sagledavanje i znanstveno evaluiranje različitih doktrinarnih učenja i teoloških pogleda.

Sljedstveno prethodno kasanome, vrijedna su zapažanja A. Silajdžića koji, govoreći o samim načelima dijaloga, apostrofira kako je nemoguće zamisliti dijalog, a posebno međureligijski, bez istinske *slobode* i prihvatanja sagovornika kao autentičnoga predstavnika religije koja se ima prihvatiti jednakom vlastitoj. Da bi takvo što bilo moguće, iznimno je važan kontekst koji nije opterećen ideološkim i drugim razlikama koje su prisutne u savremenom svijetu,

34 Rešid Hafizović, *Islam u kulturnom identitetu Evrope*, str. 144.

35 Vidi više u: Adnan Silajdžić, *Recepcija drugih religija u klasičnim muslimanskim djelima*, Zbornik Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu (7/2001), str. 73-93; *Muslim Perceptions of Other Religion*, Faculty of Islamic Studies in Sarajevo and el-Kalem, Sarajevo, 2006; *Muslimani u traganju za identitetom*, Fakultet islamskih nauka – El-Kalem, Sarajevo, 2006, str. 89-103. U knjizi kršćanskoga teologa Miroslava Wolfa pod nazivom *Allah - Kršćanski odgovor*, bosanskomuslimanski teolog Adnan Silajdžić će, kroz intertekstualnu dijalošku formu, u *Pogovoru* za pomenutu knjigu, tematizirati i veoma odgovorno problematizirati neka od najvažnijih teoloških pitanja u pogledu islama i kršćanstva.

a posebno na Zapadu. Pomenuti autor stoji na stanovištu kako je u takvim okolnostima, neprihvatanje drugog sebi jednakim, nerealan očekivati *inkluzivan dijalog*, a još manje međureligijski, koji može producirati vrijednost više u svakome smislu. Naravno, to ne znači da ne treba tražiti inovativnije pristupe kako bi se ostvarila što kvalitetnija korespondencija s drugima,³⁶ a takav jedan jeste onaj koji je etablirala i ponudila klasična muslimanska učenost.

Na tragu kazanog, A. Silajdžić će kroz svoj rad *Recepcija drugih religija u klasičnim muslimanskim djelima*, a koji se smatra prvijencem kada je riječ o razumijevanju i vraćanju na korijene muslimanske teologije religija, na najautentičniji način prići te potom i predstaviti ono što danas oslovljavamo kao klasičnu muslimansku paradigmu međureligijskoga, odnosno intertekstualnoga susretanja. Posredstvom ovog rada, a koji nadsve odiše autentičnošću i originalnošću, autor će na svojstven način prikazati, artikulirati, te aktualizirati domašaje i važnost klasičnog muslimanskog razumijevanja i percipiranja mnogolikih doktrina iz domena mnogobrojnih religijskih tradicija i to naslanjajući se na djela Aš-Šahrastānija, ‘Abd al-Ġabbāra, Al-Aš’arija, Al-Ġuwainija, Al-Birūnija, Al-Māturīdija i dr.

U nastavku ćemo načiniti eksplikaciju samog sadržaja naznačenog rada zbog njegove važnosti. Prvotno, kroz uvodne napomene autor će istaći kako se islam kao ideja, u svojoj konačnoj formi, a kao izraz primordijalnosti, događa i pojavljuje u *plurireligioznom svijetu* susrećući se s drugim religioznim univerzumima. Tako su se muslimani zanimali i bavili kroz svoja djela judaizmom i kršćanstvo, ali i neobjavljenim/nebiblijskim religijama poput brahmanizma, mazdeizma, maniheizma i drugim religijskim i filozofskim učenjima. Autor ističe kako su muslimanski autori kroz različite forme i u različitim kontekstima problematizirali pitanje drugog i drugačijega polazeći od deskriptivnog sagledavanja i percipiranja doktrinarnog nauku pa sve do apologetskih intertekstualnih disputacija. Nakon toga nas, kroz jedan dio rada Hišāma Ibn al-Kalbīja, pod nazivom *Ma‘ālib al-‘Arab*, upoznae s činjenicom kako su, u predislamskome periodu, među arapskim plemenima živjeli i pripadnici drugih religijskih tradicija poput maniheizma, mazdeizma i dr. U daljem radu apostrofira važnost i predočava samu strukturu ‘Abd al-Ġabbārova teološkoga traktata *Al-Mugnī*, donoseći onaj dio koji tretira kršćanski nauk o

36 A. Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom*, str. 71-78.

Bogu, tj. pitanje trinitarne dogme i način na koji ovu doktrinu sagledavaju temeljne kršćanske sljedbe poput melkita, jakobita i nestorijanaca naglašavajući kako sam 'Abd al-Ġabbār svoj *Diskurs* o kršćanstvu zaključuje apsolutnim odbacivanjem i negiranjem mogućnosti Krista kao božanstva koje se mora poštovati. Nakon toga, autor donosi Al-Māturīdijev pogled i percepciju dualističkoga učenja o Bogu iskazano u formi religije maniheizma. Zapravo, autor nam donosi manje fragmente iz glasovitog i nadsve korisnoga Al-Māturīdijevog djela *Kitābat-Tawāīd*, a riječ je Al-Māturīdijevoj kritici i prikazivanju samog učenja o dva principa i vječnosti svijeta. Prema Al-Māturīdiju, maniheističko učenje o dva počela, a jednako tako i pitanje nastanka i vječnosti svijeta u svojoj suštini su nekonzistentna i kao takva su zdravorazumski neprihvatljiva.

U zaključku pomenutoga rada autor će istaći kako klasici, a posredstvom vlastitih teoloških traktata, na jedan posve vjerodostojan i znanstven način svjedoče o drugim religijskim tradicijama i filozofskim učenjima. Zapravo, punovažnost njihovih djela, kako u sociološkom, povijesnom, a ponajviše teološkom smislu je utoliko veća jer nam omogućava uvid u povijest međureligijskog dijaloga na razini samih doktrina i to kroz formu intertekstualnog odnošenja.

Nasuprot takvom *revitaliziranju* i insistiranju na jednoj *holističkoj viziji* materijaliziranoj/otjelovljenoj u autentičnoj muslimanskoj klasičnoj paradigmi, a na kojoj insistira i bosanskomuslimanska teologija religija, imamo, a kako to kroz svoje radove ističe A. Silajdžić,³⁷ *postmodernu teološku relativizaciju*, te u isto vrijeme i reducirani pristup novih *oblika religioznosti*³⁸, najprije, prema vlastitoj religiji, a samim tim i drugim religijama koji, u najvećoj mjeri, afirmiraju *radikalne i konfliktne koncepcije*, umanjujući i magrinalizirajući značaj fenomena religijskog pluralizma³⁹ koji ljudima izravno, kroz svetu povijest, dariva sam Bog.⁴⁰ Odgovor na takve *reducirane teološ-*

37 Ibid, str. 39-42.

38 A. Silajdžić, *Kriza religijskog identiteta u današnjem svijetu*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2004, str. 16-17.

39 Nešto o tome, iz sasvim specifičnog ugla različitog od vjersko-teološkog konteksta kojeg mi tretiramo, može se pronaći više u: *Savremene muslimanske dileme*, priredili: Ahmet Alibašić i Muhamed Jusić, Centar za dijalog – Vesatija, Sarajevo, 2015.

40 **A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje,**

ke pristupe jeste upravo predstavljen kroz sadržaj ovog rada dajući na znanje kako percipiranje bilo koje teološke ideje, pojave ili fenomena podrazumijeva ogromna predznanja svoje vlastite religije, a jednako tako i religijske tradicije kojoj se znanstveno želi pristupiti.

Univerzalna paradigma koja svoje izvorište nalazi i pronalazi u Božijoj Obznani i sunnetu Poslanika, s.a.v.s., podrazumijeva, metodološki posmatrano, povijesno-kritički, komparativni, fenomenološki⁴¹, ali i teološki pristup drugom i drugačijem. Ako se, načelno, vratimo na magistralne tokove muslimanskog mišljenja, uvidjet ćemo kako su svi ovi pristupi bili korišteni u razradi mnogolikih dilema i teoloških fenomena koji su se našli pred tadašnjom muslimanskom inteligencijom i to od važnog sagledavanja pitanja *trinitarne* dogme u kršćanstvu, do percipiranja fenomena *Apsoluta* u istočno-azijskim religijama.

Zbog svega kazanoga, *klasična muslimanska paradigma među-religijskoga dijaloga*, uozbiljena i predstavljena kroz radove Aš-Šahrastānija, 'Abd al-Ġabbāra, Al-Bāqillānija, Al-Aš'arija, Ibn azma, Al-Ġuwainija, Al-Birūnija, Al-Māturidija i drugih mislilaca toga vremena, predstavlja čvrst temelj i teološki poticaj za daljni razvoj na polju *bosanskomuslimanske teologije religija*

Mogućnosti i perspektive

Sljedbenici različitih religijskih tradicija, usljed procesa globalizacije,⁴² pluralizacije, ali i radikalizacije, imaju potrebu da, čim prije, re/definiraju svoj odnos prema religijskom, kulturnom, pa i političkome pluralizmu savremenoga svijeta. U tom smislu, bilo bi od velike koristi da akteri u tome procesu re/aktualiziraju, dobro promisle i prihvate *klasičnu muslimansku paradigmu* kao pristup koji kroz formu intertekstualnoga dijaloga s punim pijetetom i odgovornošću prilazi drugome bez bilo koje vrste *apriornoga zazorra*. Ovakvo što, s razlogom naglašavamo kroz naš cjelokupni rad, i držimo kako islam, a što je vidno kroz konstitutivne izvore i samu

zato se natječite ko će više dobra učiniti; Allahu ćete se svi vratiti, pa će vas On o onome u čemu ste se razilazili obavijestiti. (Kur'an, Al-Māi'da, 5:48)

41 N. Bižaca, *U susret bratskom putovanju*, str. 79-80.

42 A. Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom*, str. 89.

povijest susretanja, ima tendenciju da afirmira i ne tako često u povijesnome hodu reafirmira *pozitivan stav*⁴³ prema čovjeku kao *homo viatoru* te u isto vrijeme i kao *homo religiosusu*, bez obzira na devijacije koje su prisutne u učenju same religije kojoj pripada, a koje su spoznatljive iz rakursa islama. Upravo na temelju takvog pristupa svijetu religijskog, kroz intertekstualnu dijalošku formu, u vremenu u kome živimo, moguće je ostvariti konkretan i teološki korektan izlet u doktrinarni nauk drugog, a da se ne pređe granica *korektnosti i pristojnosti*.

U svojoj studiji *Muslimanski model razumijevanja ideje pluraliteta u novoj Evropi: iskustvo Muhammeda al-Birunija*, A. Silajdžić apostrofira kako je jedan od stubova na kome se temelji pomenuta paradigma susretanja, zapravo, princip koji zagovara, pored ostalih klasičnih autora čijim radovima smo se u velikoj mjeri koristili, i Al-Birūni kao komparativista, a u kontekstu ideje kulturnog pluralizma, o važnosti saznavanja o drugom i drugačijem posredstvom onoga što je misleća tradicija dotične religije već za sebe kazala.⁴⁴ Primjer Al-Birūnija, tj. njegovoga djela *Kitāb al-Hind*, svjedoči i potvrđuje da proučavanje i naučavanje o religijama svijeta otvara mogućnost boljega razumijevanja i većega poštovanja među pripadnicima mnogobrojnih religija.⁴⁵

Pomenuti pristup nam pokazuje svu širinu i obzirnost iskazanu kroz kultivisan stav muslimanske misleće tradicije glede drugoga bez obzira na to što ne postoji saglasnost u pogledu mnogobrojnih teoloških pitanja iz domena ontologije, kosmologije, eshatologije i dr. *Kultura dijaloga* u svojim različitim formama izražena je kroz odgovoran pristup i naučnu valorizaciju doktrina, a što je nedvosmisleno prisutno kod većine muslimanskih autora klasičnoga perioda, bez obzira na činjenicu da određena teološka pitanja i problemi zadiru u najosjetljivija područja islamskoga učenja, poput pitanja *tawhīda* kao najvažnijeg postulata vjere.

U tom duhu, bosanskohercegovački muslimanski autori, bez obzira na mnogobrojna znanja i saznanja do kojih, objektivno, po pitanju određenih znanstvenih i filozofsko-teoloških učenja i teorija

43 A. Kurucan, M. K. Erol, *Dialogue in Islam: Qur'an, Sunnah*, str. 18.

44 A. Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom*, str. 95-102.

45 Adnan Silajdžić, *Recepcija drugih religija u klasičnim muslimanskim djelima*, str. 74.

mogu doći, svakako bi se trebali vraćati na izvore klasične učenosti gdje, zasigurno, mogu pronaći specifične primjere koji ih mogu odrediti prema *sadašnjem trenutku* i omogućiti u perspektivi jedan *dinamiziran*⁴⁶, ali, nadsve, objektivni pristup savremenim fenomenima. Činjenica je da su klasici razumijevali svijet kao nešto dinamično te na temelju kur'anskoga sadržaja nastojali ukazati da je njihova obaveza, a jednako tako, u perspektivi, obaveza generacija koje dolaze utjecati na historijske procese i pojave. Smatrali su kako je neophodno svaku kulturno-historijsku epohu zahvatati kroz kur'anski tekst i tradiciju kao inkluzivan i živući proces. Zbog toga će, a to smo mogli uvidjeti kroz ranija izlaganja, vjerske sadržaje racionalno/logički pojmiti i sistematično predstaviti bez da se, i jednoga trenutka, temeljne istine vjere (*ašl*) relativiziraju i dovode u pitanje.⁴⁷ Takvo što može biti izvanredna vodilja razvoju bosanskohercegovačkoga društva u postsekularnome svijetu i to, s jedne strane, zbog očuvanja vlastitoga religijskoga identiteta, a s druge strane kao potreba prikladnog odnosa prema fenomenu pluralizma. Također, to će omogućiti razvoj vlastite teorije intertekstualnog dijaloga, nakon što su kulturološke i etičke teorije dijaloga poprilično potrošene, na način na koji to rade današnji kršćanski teolozi, kritičari Rahnerovoga inkluzivnoga modela, kao što su Paul Knitter,⁴⁸ John Hick,⁴⁹ Miroslav Wolf⁵⁰ i dr.

Naša različita poimanja *svetog* ne bi trebalo da utječu na potrebu zajedničkog rada na promociji univerzalnih vrijednosti i potrebi *miroljubive koegzistencije*. Pripadnika, odnosno, sljedbenika druge religijske tradicije trebalo bi, najprije, posmatrati kao Božiju kreaciju dostojnu pažnje i poštovanja, a tek poslije toga kao nekoga ko nosi i donosi određene religijske ideje i učenja koja se u određenoj mjeri ili

46 Utjecaj i značaj *normativne tradicije*, a kako to ističe prof. Silajdžić, jako je važna. No, ona će, u pravom smislu te riječi, darivati plodove te kako se oni mogući i promjenljivi sadržaji intelektualno dalje razvijaju i kao takvi korespondiraju vremenu u kojem čovjek živi. Vidi više u: A. Silajdžić, *Značenje i značaj islamske tradicije*, str. 13-22.

47 Vidi više u: *Rane škole kelama*, priredio: Adnan Silajdžić, str. 11.

48 Vidi više u: Paul F. Knitter, *Jesus and The Other Names*, Orbis Books, New York, 1996.; *No Other Name*, Orbis Books, New York, 1985.

49 Johan Hick, *God Has Many Names*, The Westminster Press, Philadelphia, 1982.

50 Miroslav Wolf, *Allah – kršćanski odgovor*, Synopsis, 2015.

u potpunosti razlikuju od nauka vlastite religije. Vrijeme u kojem živimo, načelno, omogućava nam da na pomenutim osnovama gradimo odnos prema drugom jer, u perspektivi, jedino *univerzalna holistička vizija*, odnosno *paradigma* može, istinski, pridonijeti da *homo religiosus*, odnosno *homo bosniacus* bude u miru sa sobom i drugima, a što predstavlja krajnju intenciju i svrhu čovjekova primordijaliteta.

Zaključna razmatranja

Islam se kao religijski sistem razvijao u kontekstu religijske pluralnosti te je, s tim u vezi, pokazao veliku socijalnu inkluzivnost, eshatološku ekskluzivnost, u čemu Božija milost nadvladava sve identitete i realitete, uz toleriranje drugog i drugačijeg i politički pluralizam u relaciji prema drugim religijskim tradicijama. Upravo će u takvom okruženju nastati muslimanska teologija religija koja će stoljećima, a posredstvom intertekstualne dijaloške forme omogućiti da se muslimani upoznaju i svakako spoznaju o učenjima, idejama i vjerovanjima drugih. Zapravo, teologija religija u najopćemu smislu te riječi je, kao što dokazuje i pokazuje sadržaj našega rada, plodonosni doprinos muslimanskog mislećeg uma koji se na svojstven način susreo s različitim religijskim i kulturnim tradicijama te na specifičan i izuzetno objektivan način ušao u dijalog s njima.

Također, u samom radu smo, posebno, problematizirali, odnosno akcentirali veliku važnost *klasične muslimanske teološke paradigme* za razvoj *bosanskomuslimanske teologije religija*. U tom smislu, utjecaj i važnost klasične muslimanske paradigme na bosanskomuslimanske teologe XX i XXI stoljeća je, kroz njihove studije, djelimično primjetna. No, važno je još jednom potcrtati kako je A. Silajdžić, pored nekolicine teologa našeg podneblja, a koji su se u reduciranoj formi koristili radovima klasika u elaboriranju povijesti religija i samom poimanju dijaloga, posve originalno i angažirano doveo u vezu klasičnu muslimansku paradigmu s potrebama bosanskohercegovačkog čovjeka trasirajući tako put, kroz vlastite radove, etabliranju i akademskom uprisutnjenju *bosanskomuslimanske teologije religija* kao potrebe vremena.

Uz sve predočeno, možemo konstatovati kako nam ova studija može biti korisna kako bismo na saznanjima i postulatima koje je iznjedrila muslimanska misleća tradicija kreirali što kvalitetniju intelektualnu, kulturnu, ali i teološku korespondenciju s pripadnicima drugih svetopogleda te predstavili akademskoj javnosti *muslimansku*

klasičnu paradigmu, a sve to u službi miroljubive koegzistencije kao prijeko potrebe vremena u kojem živimo, a posebno našeg bosansko-hercegovačkog društva imajući na znanje kako *radikalne tendencije* koje dolaze s Istoka, a u istoj mjeri i sa Zapada, predstavljaju ozbiljnu prijetnju i atak na koheziju bosanskohercegovačkog religijskog, kulturnog i etničkog bića.

Literatura

1. Al-Aš'arī, Abū Ḥasan, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa al-Iḥtilāf al-Muāllīn*, Kairo, 1950.
2. Al-Bagdādi, 'Abd al-Qāhir, *Kitāb Uṣūl ad-Dīn*, Istanbul, 1928.
3. Al-Bagdādi, 'Abd al-Qāhir, *Kitāb al-Farq bayna al-Firaq*, Kairo, 1948.
4. Al-Balāḥūrī, Abū al-Ḥasan, *Futūh al-Buldān*, Maktaba al-Hilāl, Bejrut, 1988.
5. Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn aḥ-Ḥayyib, *Kitāb at-Tamhīd al-Awā'il wa Talhīs ad-Dalā'il*, Bejrut, 1957.
6. Bruce, Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, Mouton, 1976.
7. Bošnjak, Branko, *Grčka filozofska kritika Biblije*, Naprijed, Zagreb, 1971.
8. Al-Bīrūnī, Abū Rayḥān, *Tahqīq mā li al-Hind min Maqūlah Maqbūlah fī al-'Aql aw Marḡūlah*, Bejrut, 2008.
9. Čokić, Abdurahman Adil, *Islam*, Sarajevo, 1924.
10. Dag AkayEsra, *Christian and Islamic Theology of Religions*, Routledge, London and New York, 2017.
11. Eriksen, H. Thomas, *Paranojaglobalizacije*, s norveškog jezika preveo: Rasim Muratović, Sejtarija, Sarajevo, 2002.
12. Đozo, Husein, *Islam u vremenu*, izabrana djela, Knjiga 1, El-Kalem, Sarajevo, 2006.
13. Fadel, Muḥammad, *No Salvation Outside Islam: Muslim Modernist, Democratic Politics and Islamic Theological Exclusivism*, University of Toronto, 2010.
14. Fazlović, Vahid, *Islamska apologetika Abdurahmana Adila Čokića*, El-Kalem, 2015.

15. Al-Ġuwainī, 'Abd al-Malik, *Kitābal-Irṣādilā Qawāti' al-Adilla fī Uṣūlal-I'tiqād*, Bagdad, 1950.
16. Al-Hamaḡānī, 'Abd al-Ġabbār, *Kitābal-MugnīfiAbwāb at-Tawhīdwa al-'Adl*, Kairo 1960.
17. Huntington, Samuel, *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*, Izvori, Zagreb, 1998.
18. Hick, Johan, *God Has Many Names*, The Westminster Press, Philadelphia, 1982.
19. Ibn ḡazm, Abū Muḡammad, *Kitāb al-Faṣlfi al-Milalwa al-Ahwāwa an-Niḡal*, vol. 1-5, Dār al-Ġil, Bejrut, 1996.
20. Hafizović, Rešid, *Islam u kulturnom identitetu Evrope*, Institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2018.
21. Hafizović, Rešid, *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom – svetopovijesne i hijeropovijesne paradigme*, El-Kalem, Sarajevo, 2002.
22. Hafizović, Rešid, *Imanski šarti u svjetlu klasičnog muslimanskog mišljenja*, Fakultet islamskih nauka; El-Kalem, Sarajevo, 2006.
23. Tomislav Jablanović, *Islamska apologetska argumentacija*, Sarajevo: Hrvatsko kulturno društvo Napredak; Zagreb: Napredak Futura, 2015.
24. Kurucan Ahmet, Erol Kasim M., *Dialogue in Islam: Qur'an-Sunnah-History*, Dialogue Society, London, 1999.
25. Kung Hans, Josef von Ess, *Kršćanstvo isvjetske religije – uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom*, prijevod: Darija Domić, Naprijed, Zagreb, 1994.
26. Knitter, F. Paul, *Jesus and The Other Names*, Orbis Books, New York, 1996.
27. Al-Māturidī, Abū Manḡūr, *Kitāb at-Tawhīd*, Markaz al-Islāmiyya, Istanbul, 2017.
28. Mez, Adam, *The Renaissance of Islam*, Jubilee Printing and Publishing House, 1937.
29. Raji al-Faruqi, Ismail, *Islam and Other Faiths*, The Islamic Foundation, Leicester, 1998.

30. Rahner, Karl, *Temelji kršćanske vjere: Uvod u pojam kršćanstva*, Synopsis Sarajevo, Rijeka, 2008.
31. Sharp J. Eric, *Comparativ Religion: A History*, Illinois, drugo izdanje, 1991.
32. Silajdžić, Adnan, *Recepcija drugih religija u klasičnim muslimanskim djelima*, Zbornik Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu (7/2001), str. 73-93.
33. Silajdžić, Adnan, *Muslimani u traganju za identitetom*, Fakultet islamskih nauka – El-Kalem, Sarajevo, 2006.
34. Silajdžić, Adnan, *Kriza religijskog identiteta u današnjem svijetu*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2004.
35. Silajdžić Adnan, *Značenje i značaj islamske tradicije*, Zbornik radova, Sarajevo, 2008.
36. Sirry, Mun'im, *Scriptural Polemics: The Qur'an and Other Religions*, Oxford University Press, New York, 2014.
37. Stoddart, William, *What Does Islam Mean in Today's World*, World Wisdom, Indiana, 2012.
38. Aš-Šahrastānī, Muḥammad ibn 'Abdal-Karīm, *Kitāb al-Milalwaan-Nihal*, Resala Publisher, Damask, 2010.
39. Wolf, Miroslav, *Allah – kršćanski odgovor*, Synopsis, 2015.