

Nevad Kahteran

ISLAM U ERI RELIGIJSKOG PLURALIZMA

ISLAM IN THE ERA OF RELIGIOUS PLURALISM

**„Da je bilo po Bozijoje volji, svi bi vjerovsli – svi na zemlji!
Hoces li ti onda prisiliti čovječanstvo da vjeruje protic svoje
volje!“ (Qur'an) *****

Sažetak

*Nakon što se pročita ajet poput ovog, koji je uzet kao motto rada, ni u kojem slučaju nije jednostavno tvrditi da Kur'an podstiče pristup isključivosti prema drugim religijama. Pri ponovnom razmatranju ovog islamskog pluralističkog gledišta, i njegovog značenja danas, trebali bi uzeti u obzir samu definiciju religijskog pluralizma koju je ponudio David Ray Griffin u prvom odlomku svoje knjige Duboki religijski pluralizam („Religijski pluralisti ne vjeruju da je jedino njihova religija legitimna. Oni vjeruju da i druge religije mogu ponuditi pozitivne vrijednosti i istine, čak spasenje – kako god da je ono definirano – svojim sljedbenicima“, str. xiii). Prema tome, kada se ova definicija religijskog pluralizma uzme u obzir, bitno je pokazati da je islam, od samog početka, bio privržen stavu pluralizma, odnosno, Poslanik islama je stvorio jedinstvenu zajednicu unutar društva, što je u suštoj suprotnosti sa današnjim prevladavajućim interpretacijama islama i stvarnim stanjem odnosa.*** Autor čvrsto vjeruje da je u ovoj, 2008. godini, kada se ujedno navršava sedamdeset godina od smrti Allama Muhammada Iqbala, moguće ponovo razmotriti ovo pluralističko društvo stvoreno u Medini, prema kojem islamska zajednica ili država treba prvenstveno biti pluralistička, ne dozvoljavajući bilo koji*

oblik ugnjetavanja, ili zapadanja u tzv. izvrnuti islam, intelektualnu kratkovidost ili parokijalizam.

S. H. Nasr je istu ovu dilemu izrazio u svom članku „Živjeti u svijetu bez centra – i njih više“, u kojem je, prema Nasru, svaka religija i kultura zasnovana na centru iz kojeg proističu moralne, društvene, intelektualne i umjetničke vrijednosti. Štaviše, naš pravi zadatak je kako živjeti na način da cijenimo vrijednost i važnost ovih raznih religija i kultura bez da upadnemo u zamke izmoždujućeg relativizma i nihilizma. U ovom vremenu krize vrijednosti na svim nivoima, bitno je naglasiti da glavni razlog za ovakav pluralistički stav leži u njegovom mišljenju da svijet bez centra predstavlja najveću opasnost za buduće generacije.

Konačno, držeći se stavova ove dvojice mislilaca (unatoč činjenici da je S.H. Nasr kritikovao Iqbala), moguće je razmotriti značajne mogućnosti koje mogu voditi ponovnoj izgradnji jedne jače, pluralističke pozicije islama danas; i također uz određene razlike naspram drugih savremenih i klasičnih muslimanskih mislilaca, autor uistinu vjeruje da njihova stajališta mogu biti uzeta kao dobar „flucht lienen“ (linije pribježišta) za obnovu održivog i adekvatnog pluralističkog položaja islama naspram današnjeg preovladavajućeg stava isključivosti koji u stvari predstavlja veliki grijeh spram Boga i ljudi.

Posljednjih godina, filozofi su na Balkanu počeli pokazivati značajan interes da saznaju više o sadašnjem razgovoru o religijskom pluralizmu. Mišljenja sam da će naš bosanski prijevod Iqbalovog djela *Razvoj metafizike u Perziji*, kao i nekoliko knjiga S.H. Nasra i djela gore spomenutog Davida Ray Griffina, pružiti filozofima i teolozima ove regije čvrsto uporište sa kojeg će se zaputiti u izučavanje pitanja religijskog pluralizma u širem kontekstu islamske i filozofije Zapada.

Ključne riječi: *pojava jače izražene pluralističke svijesti, religijski pluralizam, filozofski interkulturalni dijalog, komparativna filozofija.*

Summary

„If it had been the Lord’s will, they would all have believed – all who are on earth! Wilt thou then compel mankind, against their will, to believe!“ (Qur’an, 10:99)

After reading ayats like this one taken as the motto of this paper, definitely it is not easy to claim that the Qur’an encourages an exclusivist approach towards other religions. In our rethinking this Islamic pluralistic perspective and what does this mean today, we should take into consideration the very definition of religious pluralism by David Ray Griffin in the first chapter of his Deep religious pluralism („Religious pluralists do not believe that their own religion is the only legitimate one. They believe that other religion can provide positive values and truths, even salvation – however defined – to their adherents“, p. xiii). So, given this definition of religious pluralism into consideration, it is very important to show that Islam generally adhered to pluralistic position from its very beginning, i.e. Prophet of Islam created a single community within citizenship for and cooperation with non-Muslims were essential and this is quite diametrically opposed to today’s prevailing interpretations of Islam and actual state of affairs. The author firmly believes that in this 2008 year and 70th anniversary of Shaykh Allama Muhammad Iqbal’s death it is possible to reconsider this pluralistic society created in Medina, according to which Islamic community or state should essentially be pluralistic, without allowing any kind of oppression, or without falling into so called U-turned Islam, intellectual miopia and parochialism.

This is the same dilemma expressed in S.H. Nasr’s article „To Live in a World with No Center – and Many“ in which, for Nasr, every religion and culture is based on a center from which moral, social, intellectual, and artistic values stem. Moreover, the real task for us is how to live in a way that appreciate the value and importance of these various religions and cultures without falling into the dangers of debilitating relativism and nihilism. In this

era of crisis of value orientation at every levels it is important to emphasize that the main reason for holding a pluralistic position lies in his consideration that a centerless world possesses the greatest danger for future generations.

Finally, keeping on the tracks of these two thinkers (even beside the fact that Iqbal was criticized by S.H. Nasr), it is possible to reconsider significant possibilities that can lead to the reconstruction of a more plausible Islamic pluralistic position today, and with some distinctions in comparison with other contemporary and classical Muslim thinkers as well, the author does believe that their views can be taken as good „flucht lienen“ for reconstructing a more plausible and adequate Islamic pluralistic position vs. today's prevailing exclusivist one, which is really great sin against God and people alike.

In recent years, philosophers in the Balkan region have begun to show a keen interest in learning the current conversation about religious pluralism. I do believe that our Bosnian translation of Iqbal's The Development of Metaphysics in Persia, as well as several books by S. H. Nasr and mentioned David Ray Griffin's work would provide philosophers and theologians in this region with a secure foothold with which to embark on a study of the issue of religious pluralism in the wider field of Islamic and Western philosophy.

Key words: *the emergence of a more pluralistic consciousness, religious pluralism, philosophical cross-cultural dialogue, comparative philosophy.*

I

Filozofija, kako Sokrat pokazuje, nije nešto što se naprosto podučava o nečemu, već nešto što se čini. Ako filozofija ne služi kao instrument za društvenu promjenu, to onda i nije filozofija. Naravno, ovakovrsno predstavljanje filozofije jest u skladu s današnjom prevalirajućom filozofijom pragmatizma – nalaz s kojim bih se mogao složiti kao sljedbenik *philosophia perennis et*

universalis – uz dužnu napomenu da praktična korist promatrana iz duha same perenijalne filozofije nije sama sebi svrha, već ona proistječe iz slijeđenja Istine tradicije. Očito, ako se udubimo u Ibn ‘Arabijevo učenje, što je toliko puta činjeno kroz napore ovog Društva i godišnje simpozije koje organizira, onda postoji mogućnost da iznađemo pluralističke termine za život u civilnom poretku u koji smo porinuti voljom Neba. Dakako, nije nam nakana da dublje zadiremo ovdje u estetiku kiber-svijeta i učinke derealizacije, odnosno sumnjivi reality-show mentalitet današnjih generacija, kojeg tek usputice spominjem na ovom mjestu i koji predstavlja branu zamašnjem razumijevanju muslimanskog modela mišljenja općenito, a Ibn ‘Arabija napose, jer ono je još uvijek relativno nepoznato i neistraženo u zapadnjačkoj teoretskoj arhitekturi dvadeset prvog stoljeća, pa i kod nas u Bosni i Hercegovini.

Otuda hajde da se zapitamo koji bi od postojećih povijesnih subjekata današnjice u tom svemu našao vremena, volje i motiva da promišlja mogućnost suodnosa bitno različitih, ali na stalni djelatni dijalog upućenih kulturnih cjelina, kao zamislivu budućnost ljudskog obitavanja na Zemlji? Osobno, ovu vrstu spremnosti za istinsko misaono otvaranje iskustvu vlastitih istina izvaneuropskih kulturnih krugova, prije svega bližih i daljih azijskih, a napose u dijalogu s muslimanskim modelom mišljenja, vidim kroz već postojeće projekte velikih obitelji kao što su Goethe Institut,¹ Fulbright Visiting Specialist Program,² potom Open Europe Programme British Councila³ i još nekih drugih čiji sam član, a unutar kojih bi se Ibn Arabijevo učiteljstvo svakako moralo uprisutniti, tj. dovesti

¹ Primjerice, magazin “Fikrun wa Fann/Art and Thought” za kulturu i promociju dijaloga sa islamskim svijetom na www.goethe.de, potom www.qantara.de gdje se može pronaći informacija o diskusijama o politici, kulturi i društvenim pitanjima na njemačkom, arapskom i engleskom jeziku, kao i na *Zenith Online* i *The Ifa-Forum Dialogue*, koji kritički odmjereno pokrivaju muslimanski svijet u 83 zemlje.

² Fulbright Visiting Specialists Program: Direct Access to the Muslim World na web-stranici www.cies.org/Visiting_Specialists/, program posvećen uspostavi interreligijskog dijaloga s muslimanskim svijetom.

³ Projekt koji je upravo lansiran, a čiji je direktor Guido Jansen, Open Europe Programme British Council u Berlinu, kolega kojeg sam nedavno imao priliku upoznati u Sarajevu zajedno s njegovim timom.

u dosluh s modernom mišlju⁴. Otuda bih se složio s profesorom Chittickom da se danas njegov utjecaj širi kako unutar muslimanskog svijeta tako i na Zapadu, te da je djelatnost Ibn ‘Arabi Društva jedan od brojnih znakova obnovljenog zanimanja za njegova učenja⁵ bez obzira na to što je to još uvijek daleko od zadovoljavajućeg.

II

Ibn ‘Arabi zacijelo mora biti i već jest uvršten među trajne doprinositelje svjetskoj, a ne samo islamskoj civilizaciji i religijskom razumijevanju. Dakako, naša je permanentna zadaća u eri globalizacijskih procesa da učinimo tu središnju dimenziju Ibn ‘Arabijevo mišljenja danas šire prihvatljivom, suprotstavljajući tom uvelike prevalirajućem ekskluzivističkom pristupu i interpretaciji islama upravo njegovu pluralističku svijest i model mišljenja unutar islamske pluralističke pozicije koja je silan bedem intelektualnim miopijama i uskogrudostima našeg vlastitog vremena i njegovim nedotupavnostima.

Kada sam prije skoro deceniju zakoračio preko praga Ibn ‘Arabi Društva u Oxfordu, upoznavši tada Martina Nottcutta i njegovu cijenjenu suprugu Caroline, a potom i Jamesa Winstona Morrisa u Hawicku (Bashara School), nisam ni slutio da ću postati dionikom te jedne velike obitelji štovatelja Velikog Učitelja, te da ću kroz objavljivanje Morrisovog serijala sarajevskih javnih izlaganja dati početni impuls jednom izvanrednom bilingvalnom izdanju,⁶

⁴ Vidjeti, primjerice, Peter Coates, *Ibn ‘Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*, Anqa Publishing, 2002. Ova knjiga predstavlja poziv za razmatranje nekih središnjih ideja modernosti u svjetlu Ibn ‘Arabijevih učenja.

Također, o akbarijanskim studijama i načinu kako su one primljene i transformirane u moderni svijet, vidjeti zanimljivu studiju autorice Suha Taji-Farouki, *Beshara and Ibn ‘Arabi: A movement of sufi spirituality in the modern world*, Anqa Publishing, 2007.

⁵ Vidjeti on-line članak: Ibn al-‘Arabi, by William C. Chittick (State University of New York).

⁶ James Winston Morris, *Orijentacije: islamska misao u svjetskoj civilizaciji / Orientations: Islamic Thought in a World Civilization*, preveo u suradnji s R. Hafizovićem i A. Silajdžićem, El-Kalem, Sarajevo, 2001, str. 193 (bosanska i engleska verzija odvojito).

koje ovdje razložno spominjem, a koje je kasnije ponovno tiskano na engleskom, doživjevši svoj prijevod na nekoliko drugih jezika – *Orijentacije: islamska misao u svjetskoj civilizaciji*.⁷ Potom, nakon skoro deceniju kontinuiranog praćenja prinosa ovog društva proučavanju Ibn ‘Arabija danas u svijetu, moram se suglasiti sa ovdje spomenutim nam zajedničkim prijateljem i kolegom Morrisom, koji je tada u Sarajevu kazao da tko god želi sudjelovati u prijevodima i istraživanjima ovog mislitelja i sufijskog prvaka, te naročito u dramatičnom razvijanju svjetskog akademskog istraživanja u obzoru njegovih dubokih utjecaja na sve obzire potonje islamske religije i islamskih humanističkih znanosti, taj se mora pozivati na prošla i sadašnja izdanja *Journala of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* (Oxford, koji je već u svojem četvrtom desetljeću). Zbilja, objeručke supotpisujući ovaj Morrisov nalaz, kao i onaj da je kojim slučaj Ibn ‘Arabi živ da bi jamačno bio režiser, moramo kazati da je ovaj *Journal* pomogao da se stvori jedna aktivna svjetska mreža učenjaka, istraživača i prevoditelja čiji je utjecaj sve uočljiviji u brojnim međunarodnim konferencijama koje su posvećene „Velikom Učitelju“ i njegovim kasnijim muslimanskim tumačima, među kojima su se istaknuli i neki naši zemljaci poput sada već klasičnog mislitelja ‘Abdullaha Bosnawija i još nekih, ali i moderni poput kolege Rešida Hafizovića s Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, koji oko sebe okuplja čitavo jato mladih istraživača.

Jer, „to svjetsko kolektivno nastojanje da se iznova otkriju duboki utjecaji Ibn ‘Arabija i njegovih naučavanja na središnje dimenzije islamske kulture od Zapadne Afrike do Kine i Indonezije, to nastojanje nije samo jedna akademska zamisao povijesne ‘arheologije“, kazat će Morris, „oni uključeni, u svakoj zemlji i regionu o kojemu je riječ, dobrahno su svjesni suvremenog i budućeg značaja Ibn ‘Arabijeva razumijevanja korijena islamske duhovnosti i tradicije za bilo koje potonje pregnuće oko obnove

⁷ *Orientations: Islamic Thought in a World Civilisation*. London, Archetype Press, 2004. (arapski, urdu, i francuski prijevodi u pripremi ili već tiskani).

Yonelimler: Bir Dunya MedeniyetindeIslam Dusuncesi. Istanbul, İnsan yayınları [Humanities Press], 2006. (Turski prijevod prof. Mahmud Erol Kiliç)

Sufi-Sufi Merajut Peradaban. Jakarta, Forum Sebangsa, 2003. (Indonezijski prijevod B. Harun)

i 'oživotvorenja' unutar jedne globalne civilizacije'. I upravo na tom mjestu spomena dugovječnog životnog razmišljanja o središnjim pitanjima i perspektivama svih Ibn 'Arabijevih dostupnih spisa, uz vizije i naglaske koji su radikalno različiti, pa ipak u konačnici zapanjujuće komplementarni, želim unekoliko osloviti pitanje razmatranja Sopstva u kontekstu islamske perspektive u eri religijskog i filozofskog pluralizma.

Otuda, svrha ovog kraćeg rada jest skrenuti pozornost ovog cijenjenog auditorija još jednom iznova na one univerzalne elemente klasične islamske misli i duhovnosti koji su eksplicitno utemeljeni na univerzalnim dimenzijama ljudskog iskustva. Ovi elementi će kao takvi, duboko vjerujem, priskrbiti prijeko potrebne temelje za stvaranje istinske komunikacije i istinske zajednice, to jest temelje za trajnu kulturnu kreativnost, individualnu realizaciju i kolektivnu transformaciju – u globalnoj civilizaciji koja se razvija. Međutim, naša nesreća i nevoljkost se ogleda u tome što nismo u stanju sagledati da su oni ranije već jednom potaknuli te dalekosežne oblike kreativnosti, vodstva, te političkog i duhovnog uvida koji je omogućio velike multikulturne i multikonfesionalne civilizacije abbasidskog Bagdada (al-Farabi), Andaluzije (Ibn Tufayl, Averroes i Ibn 'Arabi), te otomanskih, mogulskih i safavidskih imperija.

Dakle, ovim se postavlja pitanje o tome koja je onda islamska pozicija: ona ekskluzivizma, inkluzivizma, ili pak religijskog i filozofskog pluralizma, i kako se ona danas uobličuje od njezinih promicatelja?

III

Mi smo u Bosni i Hercegovini u procesu izgradnje i profiliranja svoga europskog pluralnog identiteta, uz sve poznate poteškoće i zapreke na putu koje ovo ima za nužnu posljedicu. U ovom počesto kaotičnom kontekstu, religijska perspektiva, kada se degenerira u sukob među fundamentalizmima, umjesto suprotstavljanja tehničkoj dominaciji, djeluje kao pravi blizanac natjecateljskoj i konfliktnoj logici, koju ona pojačava. Vrlo je važno da shvatimo da je raznolikost korektivni činilac za globalizaciju i raznolikost u kulturološkim

modelima je jedina garancija respekta za ljudski rod.⁸ Zapravo, mi otkrivamo iznova tu tajnu europskog uspjeha u kojemu se čitava ideja EU temelji na ideji da možete biti Nijemac i Francuz, ili Šveđanin i Europejac, ili Britanac i Nijemac istodobno, a što je zaboravljeno znanje i postignuća interreligijskih kontakata Bosne još od sredine desetog stoljeća! Zapravo, pretpostavka kulturološke homogenosti je zbilja poricanje zbiljnosti i pravi standardi za „europeljstvo“ leže u odgovoru na pitanje: „Što će Europu učiniti više europskom?“ Dakako, odgovor je više kozmopolitiska Europa, gdje nacionalni identiteti postaju manje i manje ekskluzivni i sve više i više inkluzivni na putu prema profiliranju istinski pluralnog društva. Stvari su tek na prvi mah ekskluzivne u uskostima etničkog modela mišljenja, to jest tvrdim da je savršeno moguće biti musliman i demokrat, kao što je moguće, primjerice, biti socijalist i mali biznismen. Dakle, u Bosni učimo ovu teritorijalnu ontologiju identiteta s dosta poteškoća na tom putu euroatlantskih integracija, nastojeći da obujmimo u svojim promišljanjima obje obale Atlantika, jer nikako ne smičemo naš pogled niti sa Sjedinjenih Država kao aktualnog „trećeg Rima“ globaliziranog svijeta.⁹

Dakako, Bosna je, uostalom i kao Europa i SAD, jednako tako sinonimna sa raznolikostima koje se u posljednjih petnaestak godina intenzivno nastoje dokinuti kroz postojeće ludilo etniciteta i intelektualne miopije, i ovaj rad nastoji promisliti budućnost njezine kulturološke raznolikosti i polifonije u kontekstu islamske perspektive u eri religijskog i filozofskog pluralizma, utemeljujući se na tradicionalnim misliteljima koji slijede Ibn ‘Arabijev nauk u

⁸ Julia Kristeva, „My motto is diversity“ u: *Diversity and Culture*, Collection Penser l’Europe, str. 20.

⁹ Napose vidjeti sljedeće studije: Brighouse H. & Brock G., *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005;

Burawoy M et al., *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*, Berkeley, University of California Press, 2000;

Delanty G. & Rumford C., *Rethinking Europe. Social Theory and the Implications of Europeanization*. London/New York, Routledge, 2005;

Huntington S.P., *Who are we? The Challenges to America’s National Identity*. New York. Simeon & Schuster, 2004.

svojemu načinu promišljanja.¹⁰ Jer, osobno sam vrlo blizak promišljanju i postavci o tome da islam zbilja nudi model za univerzalno građanstvo, bez obzira na sva današnja nagrdivanja ove ideje i stereotipije koje su uspostavljene kroz čitavu jednu mrežu raznovrsnih interesa i skupina po raznim osnovama, i bio bih sretan kada bismo mogli negdje usput izgubiti sve naše tjeskobe nad neugodnim položajem muslimanskog svijeta u svezi s ovim pitanjem – barem trenutačno.

Muhyī al-Dīn ibn ‘Arabī (1165-1240), prema ocjenama brojnih mislitelja, zbilja je najutjecajniji mislitelj druge polovice islamske historije i filozofija, bilo u muslimanskom ili klasičnom značenju ovog termina, i filozofija tvori okvir za njegovo stajalište o svijetu. Naravno, filozofija je u ovom smislu identična s mudrošću koju Kur’an kaže (2:269), i to je ista ona mudrost o kojoj se kazivanje smješta u samu sredinu Kur’ana (18:65). Naravno, ovdje nije riječ o profanom razumijevanju značenju ovog pojma, filozofija koje se konstruiraju i potom dekonstruiraju novima, gdje je svaka zapravo tek izraz krhkosti ljudskih uvida i spoznaja, to jest kontingentnosti ljudskog bića i njegovog temporaliteta. Ovo je važno naglašavanje u vrijeme pomodnih ludila i filozofija koje uče odvojenosti čovjeka od povezanosti s bilo čime Iznad i otuda razložno briganje o tome koliko smo zbiljski prijemčivi za Ibn ‘Arabijevo učiteljstvo o viđenju Boga u pojmovima *tashbīh* i *tanzīh*, gdje kroz afirmiranje prvog razaznajemo drugost (*ghayriyyah*) svih stvari, dok kroz afirmiranje potonjeg priznajemo Božije svjedočanstvo (*ma‘iyyah*, [57:4]). Zapravo, ovdje istinska spoznaja ovisi o viđenju svih stvari “okom imaginacije i okom uma”, gdje ova vrsta intuitivne spoznaje nikako ne označava ispodracionalnu, već spoznaju supr-

¹⁰ U pogledu interreligijskih akbarijanskih studija vidjeti napose: *Imaginal Worlds: Ibn Al-‘Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Suny Series in Islam) by William C. Chittick; J.W. Morris, *Ibn ‘Arabī and His Interpreters: Historical Contexts and Contemporary Perspectives*, 226 strana. Može se besplatno skinuti u .pdf formatu na: www.ibnarabisociety.org/IbnArabi; idem, *Understanding Religion and Inter-Religious Understanding: Four Classical Muslim Thinkers*. Monograph: Kuala Lumpur, Center for Civilisational Dialogue, 2003.; idem, *Rhetoric and Realisation in Ibn ‘Arabi: How Can We Communicate His Meanings Today?* u: *Ibn ‘Arabī and the World Today*, ed. M. Mesbahi, pp. 62-77. Rabat, Mohammed V University, 2003.

aracionalnog karaktera i gdje je racionalna spoznaja tek dobra priprema na putu veranja “liticama Duha” ili “Himalajima duše”, odnosno poput onih Witgensteinovih ljestvi koje nam, kada se već jednom popnemo, više nisu potrebne.

Nažalost, harmonija koju trebamo uspostaviti između razuma i sposobnosti imaginacije je jednom zasvagda razrušena spomenutim profanim filozofijama i strukovnim filozofima (filozofima *von beruf*), odnosno filozofskim učenjima koja pretpostavljaju mentalno poznanje koncepata i žongliranje njima bez ikakve naročite obveze da se oni imaju protežirati u našim životima. Nadalje, mjesto imaginalnog zaposjeo je imaginarni svijet virtualne, artificijelne inteligencije kompjuterskih videoigara, a mjesto Ibn ‘Arabijeve Jednosti Bitka (the Oneness of Being, *wahdat al-wujūd*), svijeta imaginalnog (*‘ālam al-khayāl*) i savršenog čovjeka kao svekolikog ideala i uzora ugledanja (*al-insān al-kāmil*) – dakle stožernih uporišta Ibn ‘Arabijevog učenja – danas umjesto ovih brojnih stupnjeva savršenstva koji vode ka spomenutoj sposobnosti da vidimo Boga s obje vrste očiju i gledanja, postajemo sve više preprisni s nasiljem i jednodimenzionalnim čovjekom u njegovoj optrajavajućoj raspolućenosti. Otuda, razložno se pitamo o tome jesu li današnje generacije pripravne još jednom osluhnuti učenja ovog Učitelja i podesiti svoje razumijevanje za njegov najvlastitiji teoretski okvir, to jest specifični put “verifikacije” (*tahqīq*), kako bi postale “ovjerovitelji” (the verifiers, *al-muhaqqiqūn*), odnosno kako bi prešle pod plašt svečanog ustoličenja (“a cloak of investiture”) koji je poznat kasnijim generacijama kao *khirkat al-akbariyyah*, a koji bi zapravo trebale da unesu u svoje obrazovne curriculume za treći milenij? I kao što je to dobro poznato, ovim konačno dolazimo do izvjesnosti za kojom tragamo kroz našu filozofsku i teološku izobrazbu, znajući da je to pošlo za rukom, između ostalih, i našem ‘Abdullahu Bosnawiju (umro 1644), koji je ponudio hvale vrijedan doprinos filozofskom izlaganju Ibn ‘Arabijevih ideja¹¹. Međutim,

¹¹ Tijekom 15. stoljeća islam je došao na Balkan i on je sada integralni dio kulture i identiteta nekoliko zemalja jugoistočne Europe, kao što su Bosna i Hercegovina, Kosovo, Makedonija i Albanija. Vidjeti šire u:

Abulafia, David, *Italy, Sicily and the Mediterranean 1100-1400*, London, Variorum Reprints, 1987.

ova Ibn ‘Arabijeva pozicija, označena kao *madhhab al-tahqīq* (“the school of verification”), tim je teža, budući da označava zazbiljavanje tih koncepata u našim životima, doslovce kušanje (*dhawq*), umjesto njihovog tek mentalnog poznavanja, te razložno tomu i naš uvodnik ovog rada.

IV

Ideja da islam nudi model za univerzalno građanstvo prisutna je napose u mišljenju dvojice muslimanskih pluralističkih mislitelja: Muhammada Iqbala, koji je obilježio prvu polovicu, i S.H. Nasra, koji je obilježio drugu polovicu dvadesetog stoljeća, i, ako Bog da, koji će to nastaviti činiti i u dvadeset prvom stoljeću. Prvom ove godine obilježavamo 70 godina od njegove smrti¹², a drugom smo u ovom mjesecu proslavili 75. rođendan, a obojica su, bez obzira na razlikovnosti među njima, posvećeni studijama sufizma i duboko porinuti u njih.

Id., *Frederick II. A Medieval Emperor*, London, The Penguin Press, 1988.
Ahmad, Aziz, *A History of Islamic Sicily*, Edinburgh, University Press, 1975.
Amari, Michele, *Storia dei Musulmani de Sicilia*, Firenze, Le Monnier, 2002.
Bausani, Alessandro, *Notes on the History of Arabic and Islamic Studies in Italy during the Middle Ages*, Journal of the Pakistan Historical Society“, Karachi, III, 1995, pp. 174-185.

Bresc, H. – Bresc-Bautier, G., *Palermo 1070-1492*, Paris, Autrement, 1993.
Del nuovo sulla Sicilia musulmana, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1995.

Lewis, Bernard, *The Muslim Discovery of Europe*, London, Phoenix Press, 1982.

Mack, Smith, *A History of Sicily. Medieval Sicily 800-1715*, London, Chatto & Windus, 1968.

Mehren, M.A.F., *Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'in Abdoul-Haqq avec l'Empereur Frederick II de Hohenstaufen*, Paris, 1879.

Montgomery Watt W., *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh, University Press, 1972.

Salierno, Vito, *The Muslims in Italy*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2007.

Id., *Biblioteca Arabo-Sicula*, Leipzig, 1857.

Udovitch, Abraham L., *New Materials for the History of Islamic Sicily*, Roma, 1995.

¹² Konferencija “Iqbal in Europe” planirana je da se održi u Londonu 17. juna ove godine.

Profesor Nasr nam u jednom od svojih radova¹³ objašnjava da je pluralizam naširoko smatran jedinom alternativom ovom svjetonazoru svijeta bez centra. Jedan od najznačajnijih razloga zašto je pluralizam bio toliko važan, napose u posljednje vrijeme, jest činjenica da se, uzevši u obzir sadašnju svjetsku situaciju, ne možemo izolirati od izlaganja drugim religijskim, kulturološkim i etničkim raznolikostima. Njegovo nam izlaganje pomaže da razumijemo i procijenimo pravu narav i vrijednost Drugog. S druge strane, islam, u Iqbalovom umu, nije bio monopol pomoću kojega bi neki ljudi koji se smatraju kreposnima trebali sjesti i prosuđivati o duhovnosti drugih. “Bog je pravo prvorodstva svakog ljudskog bića”, kazao je u jednom svojem radu¹⁴. Dakako, ostaje pitanje o tome kako živjeti usred takovrsne mnogostrukosti i raznolikosti bez zapadanja u puki izmoždjujući relativizam?!¹⁵

Naime, vrlo je karakteristična Iqbalova anticipacija ovovremenih dešavanja te je stoga i navodim na ovom mjestu: “Sve nacije optužuju za fanatizam. Dopuštam optužbu – i idem dalje i kažem da smo opravdani u našem fanatizmu. Preveden u jezik biologije, fanatizam nije ništa drugo doli princip individualizacije koji djeluje u slučaju grupe. U ovom smislu svi oblici života su više ili manje fanatični i trebaju biti takvima ukoliko se brinu za kolektivni život. Zapravo, sve su nacije fanatične. Kritizirajte religiju Engleza, on je nepokolebljiv; međutim, kritizirajte njegovu civilizaciju, njegovu zemlju ili ponašanje njegove nacije, i iznijet ćete

¹³ Vidjeti S.H. Nasr, „To Live in a World with No Center – and Many“ („Živjeti u svijetu bez središta – i sa mnogo njih“).

¹⁴ Vidjeti napose Khurram Ali Shafique, *Iqbal: An Illustrated Biography*, Iqbal Academy Pakistan, 2007, (navod iz *Stray Reflections* na str. 59 i naredne).

¹⁵ Iqbalova pozicija o sufizmu je dugo vremena uzrokovala problem u proučavanju njegove misli, što je započelo s djelom *Asrar-i Khudi (Secrets of the Self)* u kojemu je *wahdat al-wujud* pogrešno interpretiran i preveden kao panteizam, budući da Iqbal nije imao izravan pristup Ibn ‘Arabijevim radovima, stajalište koje je kasnije promijenjeno dubokim poštivanjem za Ibn ‘Arabija te Iqbalovim radovima iz ovog perioda o sufizmu moramo pristupati krajnje oprezno, budući da je njegova pozicija definirana u onim kasnijim. Konačno, ovo je i bio razlog S.H. Nasrove kritike Iqbal: iako je Iqbal posjedovao veliki respekt za tradiciju, skoro da je fanatično pristajao na princip ljudskog razvoja i progresu.

na vidjelo njegov unutarnji fanatizam. Razlog je taj što njegova nacionalnost ne ovisi o religiji; ona posjeduje geografsku osnovu – njegovu zemlju. Potom, njegov fanatizam je ispravno podboden kada kritizirate njegovu zemlju. Međutim, naša je pozicija bitno različita. Kod nas je nacionalnost čista ideja; ona ne posjeduje materijalno utemeljenje. Naše jedino zborište je neka vrsta mentalnog slaganja u određenom stajalištu o svijetu. Dakle, ako je naš fanatizam podboden kada se kritizira naša religija, smatram da smo puno više opravdani u našem fanatizmu kao Englez kada se optužuje njegova civilizacija. Osjećanje je u oba slučaja isto iako povezano s različitim predmetima. Fanatizam je patriotizam za religiju; patriotizam, fanatizam za zemlju.”¹⁶

Iz onog što je Iqbal kazao iznad o islamu i patriotizmu slijedi da muslimanska solidarnost kao zajednice počiva na našem ustrajavanju na religijskom principu, te da se u ovom času ovo smatra popustljivim i da smo nigdje, kao i da će nas vjerojatno zadesiti sudbina Jevreja budući da ne shvatamo razliku islamizma koji konstruira nacionalnost iz čisto apstraktne ideje, to jest religije, i “vesternizma” same životne (pokretačke) snage čiji je koncept nacionalnosti konkretna stvar, to jest zemlja. Bez obzira na to da li se složili ili ne s ovom njegovom postavkom, ovo interpretiranje islamske filozofije kao žive religijske tradicije, a ne samo puko poznavanje koncepata, to jest potreba za živim duhovnim svjedočenjem islama i sustava islamske filozofije, te značaj učenja sufizma u praksi i islamska misao, nikada nisu odvojivi od unutarnjeg iskustva duha islama. Naime, sretna je okolnost da, sukladno samom Iqbalu,¹⁷ vrući pustinjski vjetar Ibn Taymiyyine grdnje ipak nije mogao dotaknuti tu svježinu perzijske ruže, što je dakako metafora za živi sufijski nauk. Dakle, osobno moramo biti predani prakticiranju

¹⁶ Ibid., str. 61.

¹⁷ M. Iqbal, „Razvoj metafizike u Perziji: prilog historiji muslimanske filozofije“ („The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy“), bilingualno izdanje, preveo N. Kahteran, Connectum, Sarajevo, 2005, str. 71: „but the burning simoon of Ibn Taymiyya’s invective could not touch the freshness of the Persian rose. The one was completely swept away by the flood of barbarian invasions; the other, unaffected by the Tartar revolution, still holds its own“.

sufijskog učenja, a ne samo kontemplativnom, ili spekulativnom vlastitom svjedočenju Vrhovne Istine, iako je postmoderni čovjek iznimno spreman da čak i u duhovnosti traži kratice kao na svojem računaru dvostrukim klikom. Stanje akbarijanskih studija ili bolje kazano njihovo progonstvo danas jest najbolja detekcija nagrđenosti islamskog modela mišljenja intelektualnim miopijama i tunelskim vizijama svijeta koje su, nažalost, prevalirajuće u onome što nazivamo muslimanskim svijetom danas.

Nadalje, novi uvidi u komparativnu i svjetsku filozofiju treba da ohrabre zapadnjačke filozofe i proučavatelje islama da kultiviraju svoje interese za islamsku filozofiju, a kako bi pomogli da se odredi prioritet za njihovo vlastito dublje proučavanje i kreativni filozofski rad, odnosno pogodan okvir za razumijevanje i program kompleksnosti i raznolikosti napose Ibn ‘Arabijevog mišljenja, mislitelja, poete i nadasve sufije, koji nas okuplja danas za svoju duhovnu trpezu, tj. ovaj symposion.

Ovim zagovaram artikuliranje religijskog i filozofskog pluralizma kroz proučavanje muslimanskog modela mišljenja općenito, te akbarijanske studije napose, jer ovo je razlog zašto je toliko važno, čak sa praktičnog stajališta o kojemu sam govorio već u proslovu, ne da se suprotstavljamo, već da branimo sufizam, te da tražimo da maknemo zapreke koje su danas stavljene pred njega i širenje njegovih ideja¹⁸. Konačno, ono što stoji nasuprot takovrsnim naporima jeste „ulema zla“ koja je najbolje definirana u iskazu jednog od najboljih vjerskih lidera Bosanskih Muslimana (Čaušević)¹⁹.

¹⁸ Vidjeti o tome u: S.H. Nasr, *Sufism and the Inegration of the Inner and Outer Life of Man*, The Singhvi Interfaith Lecture for the Year 1999, The Temenos Academy, 2004.

¹⁹ Džemaludin Čaušević je bio ustoličen za reisu-l-ulemu 26. marta 1914., primivši iz Istanbula tzv. *manshuru* ili dekret o postavljenju i ostaje na tom položaju do 1930., kada na vlastiti zahtjev odlazi u mirovinu. Bio je cijenjen i poštovan od svih muslimana Bosne i Hercegovine, kao i brojnih drugih prijatelja. Odbacujući kao prevoditelj Kur’ana El-Hidajine napadaje zbog svojeg prijevoda, on se poziva na Šekiba Arslana („Hadir al-‘alam al-islami“, tom IV, str. 44), gdje kaže:

„Najveću odgovornost za propadanje i nazadovanje islama pred Bogom i ljudima nosi stalež koji se naziva ‘ulama’. Oni su, *osim rijetkih izuzetaka*,

Svakako, posvema sam osobno svjestan da više u najvećoj mjeri ne participiramo u tradicionalnoj kulturi, već u znanstvenoj civilizaciji ili „civilizaciji slike“, u kojoj, umjesto da slika ostane na njojzi pripadnom stupnju u svijetu i zadrži svoju simboličku ulogu, ona jednostavno nastoji da bude reducirana na stupanj osjetilne

uzeli vjeru kao sredstvo da se domognu zemaljskih dobara, a postavili su kao pravilo približavanje i udvaranje vladarima da im olakšaju sve njihove podhvate služeći se pri tom raznim šerijatskih dokazima i fetvama (pravnim decizijama). Kad god se prohtjelo kojem apsolutističkom vladaru ili državniku da počini kakvo nasilno djelo, oni bi iznosili fetve nastojeći da time utvrde značenje časnih kur'anskih ajeta služeći se slabim dokazima, da bi na taj način stekli naklonost i nagradu od vlastodržaca. Oni su ustrajali u ovoj zabludi dok su muslimani bili neobaviješteni o ovoj igri, pa su se sa ovakvim stvarima počeli približavati i nemuslimanskim vlastima u raznim pitanjima koje su dovele do propasti i uništenja islama. Kad god bi pala koja muslimanska zemlja u ruke koje strane države ili kad bi se podigao jedan muslimanski narod da se odbrani od stranog napadača i uzurpatora, strana vlast bi našla među ovom ulemom najbliže sluge, koji će poslužiti njenim ciljevima i po njenoj želji izdavati fetve. Dosta će biti ako između mnogih slučajeva navedemo primjer sirijske uleme, koja je za vrijeme rata izdala fetvu da se mekkanski emir šerif Husejn ima proglasiti odmetnikom samo za to da se dodvore Džemal paši, tadašnjem vojnom zapovjedniku u Siriji. Pošto su u ratu pobijedili saveznici i okupirali Siriju, ista ova ulema je kasnije izrazila podaničku vjernost šerifu Husejinu koga je do juče smatrala odmetnikom od halife. Kada su Francuzi ušli u Damask, oni su se odrekli po drugi put Husejina, izdali su fetvu po želji Francuza i Husejina proglasili strancem. Većina ove uleme mijenja prema prilikama svoje mišljenje, a kada se radi toga prekori onda odgovaraju: 'Ovo je opreznost sa kojom želimo da se spasimo od nasilja'. Uistinu ova njihova isprika se ne može primiti i ovaj njihov postupak je protiv Šerijata i oprečan je Kur'anu i Sunnetu.

Lažna je ova njihova tvrdnja da žele nasilje odstraniti. Za ovim se kriju prikrivene želje. Ovaj bi htio da bude kadija, onaj muftija, a neki reisu-l-ulema. Između njih neki opet žele da svoj potpis naplate sa dobrim novčanim iznosom. Ne znamo dokle će Sirija (da li samo Sirija, naš upit, sic!) trpiti ove nezalice sa sarucima i kada će jedanput pogledati ljude sa čvrstom voljom a ne u *čalme* (ahmedije)“.

Dakle, kako se vidi iz ovog izlaganja Šekiba Arslana, jedan od glavnih krivaca za nazadovanje islama je „ulama-su“ („ulema zla“), kako je ovakvu ulemu još prije devet stoljeća nazvao veliki i poznati učenjak Zamahšerija.

(Navedeno prema: E. Karić, „Tefsir: uvod u tefsirske znanosti“, Knjiga bosanska, Sarajevo, 1995, str. 276-277).

percepcije te da ovim definitivno bude degradirana²⁰. Naime, napose sa opusom Henryja Corbina, kojeg kod spominjanja ove klerikalne izdaje („trahison des clercs“) u sunnijskom islamu pozivam za svjedoka, iskršava slika jednog svijeta koji uspijeva izmaknuti iskušenjima socijalizacije i povijesne materijalizacije²¹, tim pogibeljnim zamkama historicizma. Štoviše, ovaj opus je jedno potresno svjedočanstvo o posljedicama te, da se opet poslužimo njegovim izrazom, „socijalizacije duhovnog“ u zemljama sunnijskog islama, odnosno jedne lažne granice između svetog i profanog ili sekularnog. Corbinove aluzije ovdje idu za tim da zorno ukažu da se pod ovim fenomenom „socijalizacije duhovnog“ krije pogođenost tradicionalne kulture prispijećem onoga što on naziva „klerikalnom izdajom“. Dakle, Corbin je bio odlučni i istaknuti znanstvenik koji je toliko silno nastojao da povrati na svjetlost dana razmatranja o području ove imaginalne dimenzije, dimenzije koja je u tolikoj mjeri danas maknuta postrance iz akademskih krugova.

Sada smo, vjerujem, u boljoj poziciji da shvatimo zadaću komparativne filozofije i zadaću ponovnog promišljanja islamske pozicije u eri religijskog i filozofskog pluralizma. Zadaća kom-

²⁰ O ovome je svojedobno pisao ugledni francuski filozof, islamista i jedno od najvećih imena zapadnoevropske orijentalistike, te glavni interpretator iluminacionističke filozofije na Zapadu i ezoterijskog pristupa istoj, ali i akbarijanskih studija – profesor Henry Corbin, koji je, fokusirajući se na religijsko naslijeđe perzijskog i arapskog svijeta, otkrio izgubljenu tradiciju koju raskrivamo u njegovim studijama o sufizmu, ši'izmu i perzijskim preislamskim religijama. On nam raskriva golemo područje koje egzistira iznad trodimenzionalnog svijeta svakidašnjeg iskustva, a što opet nikako nije pripadno „konsenzualnoj halucinaciji“ *cyberspacea*, tj. interneta, kako ga izmitelj ovog termina, William Gibson, već naziva. Corbin ovo područje imenuje različitim imenima u svojim djelima, ovisno o specifičnosti kulture ili filozofskom liku koji je uključen u razmatranje: *‘ālam al-mithāl*, *mundus imaginalis*, *barzakh*, *unutarnji svijet*, zemlja *Hurqalya*, odnosno imaginalni svijet ili kreativna imaginacija. Međutim, bez obzira na to koji termin upotrebljavao da opiše ovo područje, ono se pojavljuje u Corbinovim djelima kao kategorički *zbijski* prostor.

²¹ Vidjeti naročito tekst Pierrea Loryja, “Henry Corbin: his work and influence” u: *History of Islamic Philosophy*, vol. II (Routledge History of World Philosophies), ed. By S.H. Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London and New York, 1996., str. 1149-1155.

paracije ovdje je čvrsto utemeljena, jer teme koje su nude za nju imaju zajednički korijen u mističkoj teozofiji kojom su se bavili mudraci tri velike zajednice abrahamovske tradicije, ali i svih svjetskih religijskih tradicija. Želio bih da kažem da velika odgovornost napora da se razumije i otkloni ova opasna situacija u koju smo uronjeni velikim dijelom leži na komparativnoj filozofiji, dok su ovdje spominjani mislitelji, Iqbal i Nasr, bez obzira na njihove razlikovnosti i pristupe, nedvojbeno pluralistički mislitelji, i nisam i ne mogu biti oduševljen prikazom njih dvojice u izvedbi kolege M. Ruzgara u inače izvanredno poticajno napisanoj studiji *Deep Religious Pluralism* priređivača Davida Raya Griffina²², djela koje sam skoro preveo vjerujući da bi moglo pomoći u promoviranju religijskog i filozofskog pluralizma kod nas u Bosni i Hercegovini. Moram kazati da je Griffin uradio izvanredan posao kao priređivač predstavljajući i organizirajući ovu seriju eseja koja predočava sve svjetske religijske tradicije i fokusira se na mogućnost „dubokog religijskog pluralizma“ koji je utemeljen na Whiteheadovoj filozofiji, što je tek jedan pokušaj te vrste. Ako tomu pridodam činjenicu da filozofi i teolozi na Balkanu posljednjih godina pokazuju silno zanimanje za teološko i filozofsko utemeljenje za posvemašnju pluralizaciju društva po svim segmentima, onda je ovakovrsna literatura više nego dobrodošla.

Konačno, kada je riječ o samome Ibn ‘Arabiju i modernom vokabularu na koji su sviknuti napose naši mlađi proučavatelji, onda već spomenuta djela Petera Coatesa, *Ibn ‘Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*, kao i Suha Taji-Farouki, *Beshara and Ibn ‘Arabi: A movement of sufi spirituality in the modern world*, mimo onih nama dobro znanih i nadasve vrijednih koja su napisali danas svjetski vodeći poznavatelji Ibn ‘Arabijevog mišljenja i opusa, William Chittick i James Morris (oba su pohodili Bosnu i Hercegovinu), svakako će pronaći svoj put ka našim filozofskim i teološkim seminarima.

²² David Ray Griffin (ed.), *Deep Religious Pluralism*, Westminster John Knox Press, Louisville-Kentucky, 2005.

V

U samom zaključku želim kazati da je komparativna filozofija ambiciozan ali historijski nužan projekt uspostave kritičkog diskursa između različitih filozofskih sustava i mislitelja koji pripadaju tim različitim kulturama i tradicijama i ima za cilj proširivanje filozofskih horizonata i mogućnosti razumijevanja naših studenata koji su uključeni u njezino proučavanje. Također, naročita zadaća koju ima komparativna filozofija jest uspostava internacionalnoga mira i dubljeg razumijevanja u konkretnom, praktičnom i istodobno intelektualnom poduhvatu unutar multikulturnih zajednica. Otuda, komparativna filozofija – ili ono što bismo danas bolje mogli nazvati „interkulturalna“, „transkulturalna“, ili jednostavno „globalna filozofija“ – kroz svoju je historiju i razvitak ispoljila bogatu raznolikost ciljeva, metoda i stilova. Jedan od trajnih ciljeva komparativne ili interkulturalne filozofije bio je da učini evidentnim temeljne spoznajne i evaluativne pretpostavke tradicija koje su različite od naše vlastite, uz očekivanja da zadobijemo veću jasnoću i bolje razumijevanje o pretpostavkama koje nas informiraju o nečijoj tradiciji. Time počinjemo sebe bolje upoznavati, vjeruje se, unutar i kroz priznavanje drugih alternativnih konceptualnih shema, vrijednosti i načina organiziranja i pronalaženja smisla iz ljudskog iskustva. Proučavaju se glavne azijske (a danas i mnoge druge nezapadnjačke) tradicije, potom, kako one otkrivaju različite „načine mišljenja“, te kako one mogu biti kontrastne jedna s drugom i s različitim zapadnjačkim oblicima. Ovo bi bila komparativna filozofija u svojem najširem kulturološkom modalitetu (E. Deutsch) i ovaj se projekt može promatrati dijelom većeg komparativnog poduhvata koji bismo mogli nazvati „problemskim pristupom“. Bez obzira na to da li je to u etici, metafizici, esteticima, ili bilo kojoj drugoj filozofskoj disciplini, zamisao je da možemo identificirati filozofske probleme koji se provlače kroz različite tradicije, te da možemo koristiti resurse ovih tradicija kako bismo omogućili da produbljujemo i proširujemo svoje vlastito filozofsko razumijevanje i djelovanje. Zapravo, proučavatelji bi trebali biti u stanju proučavati azijsku filozofiju u svrhu obogaćivanja svog filozofskog backgrounda, kako bi im se omogućilo da se bolje hrvu s filozofskim

problemima koji ih zanimaju. Štoviše, počeli smo shvaćati da sama ideja *filozofije* može označavati poprilično različite stvari u različitim kulturama i da moramo puno toga naučiti iz ovih drugih koncepcija, i ovo nas izravno dovodi do komparativne filozofije kao kreativne filozofije. Iz ovog propitivanja, pretpostavlja se, možemo postići otvorenost da razvijemo nove i bolje oblike filozofskog razumijevanja.

Konačno, u eri globalizacije ovakovrsna istraživanja danas predstavljaju megatrend u filozofiji, a XXII svjetski kongres filozofa ove godine u Seoulu upravo ima za cilj redefiniranje filozofije i posvješćivanje nužnosti uvođenja intertradicionalnih, interkulturalnih, intersustavnih, integrativnijih i globalnijih studija, te otuda naše nadanja da nas sluđenost etničkim, zapravo sadašnjim prevailirajućim kultom nacije u Bosni i Hercegovini, neće zapriječiti u takovrsnim nastojanjima i hrljenjima. Hod (idenje) u suprotnom pravcu je održavanje kontinuiteta navodne „drugosti“, uzajamnog nepoznavanja, između muslimana i nemuslimana, nepovjerenja, izolacije i ekstremizma na obje strane. Dakle, Ibn ‘Arabi nam i danas pomaže da u europskoj zajednici posvijestimo sebi i drugima i izgradimo moderne nacionalne i kulturne identitete i novo transkulturno liderstvo i vještine, kao i odgovore na pitanje kako biti musliman u Europi znanja danas, SAD-u i svijetu općenito. *Wa mā tawfīqī illā bi’Llāh!*