
ISLAM I MODERNO DOBA*

– razgovor sa Sayyedom Hosseinom Nasrom

U 20. stoljeću svijet je doživio brze i korjenite promjene, koje su jednako obuhvatile i islamski svijet. Jedan od osnovnih problema većine islamskih zemalja jeste kako artikulirati ove promjene u životu pojedinca i društva – jasno je da je veoma teško, praktično nemoguće, povući jasnu crtu između tradicionalnog i modernog. Ne mislim pritom na tehnološki napredak, već na čitav niz drugih promjena. Kako premostiti jaz između islama i modernizma?

Mislim da, ako modernizam posmatramo kao specifičnu i određenu filozofiju – a doista jeste tako – onda je nemoguće postići to o čemu me pitate. Definiramo li, pak, modernizam kao skup uvjeta koji su

se javili u određenom vremenu (što, naravno, nije filozofska definicija), tad će pitanje imati posve drukčiji smisao. Ako tad pitamo može li se islam uskladiti s određenim skupom uvjeta, onda ćemo odgovoriti da može. Ako, međutim, pod modernizmom podrazumijevate specifični svjetonazor, tad je pomirba islama i modernizma nemoguća. Inače, umjesto izraza modernitet redovno koristim termin modernizam upravo zato što želim ukazati na filozofsku specifičnost tog fenomena. Modernizam ne znači samo promjene, to je posebna filozofija i svjetonazor koji počiva na poricanju teističkog svjetonazora i nastojanju da se umjesto teocentrizma nametne antropocentrizam. To je pokušaj da se Božija vlast zamijeni ljudskom, i

Preuzeto iz knjige *U potrazi sa svetim – razgovori sa Sayyedom Hosseinom Nasrom*, Ramina Džahanbegloua, Nashr-e ray, Teheran, 2005. god.

stoga se posebna pažnja obraća na individuu i individualizam te ljudske sposobnosti poput razuma i emocija. Zato je epistemologija modernizma utemeljena ili na racionalizmu ili na empirizmu. Ovo učenje ljudske vrijednosti, dakle vrijednosti ovozemnog čovjeka, drži kao najviše vrijednosti i glavni kriterij. Postoje mnogi drugi aspekti modernizma, ali ovdje ih nećemo spominjati, već ćemo kazati tek toliko da su humanizam, racionalizam, empirizam i antropocentrizam osnovna obilježja modernizma.

Uzevši ovo u obzir, ne samo islam nego niti bilo koja druga istinska religija ne može premostiti jaz između sebe i modernizma, jer modernizam je potpuna negacija religijskog svjetonazora. Islam, ali i druge religije, "uobičajenu stvarnost" smatra proisteklom iz beskonačne stvarnosti, i stoga je teocentričan. Pored razuma i osjetila, religija i intelekt, osvjedočenje i vjeru smatra osobitim ljudskim sposobnostima, te drži da je čovjek kadar primiti Objavu i sjediniti se sa Zbiljom koja je ponad ljudskog. Stoga za religiju čovjek čak niti na ovom svijetu nije posve zemaljsko biće, on je vođen vječnim vrijednostima i slijeđenje tih vrijednosti je ono što mu osigurava vječni život. Religija formira svetu zajednicu – ummet, i pojedinac je član te zajednice. Religija stvara tra-

dicionalnu civilizaciju u kojoj čovjek u svom životu i kroz umjetnosti iznalazi različite manifestacije svetog. Humanizmu na način kako ga danas doživljavaju nema mjesta u religiji.

Mislim da u raspravi o odnosu između islama i modernizma treba razlučiti dvije bitno različite stvari. Prvo, kako islam, ili hinduizam, kršćanstvo, judaizam, može biti prisutan i ostvarivati svoju ulogu u svijetu koji ne samo da je bitno drukčiji od svih dosadašnjih iskustava nego je u stalnom procesu dalje promjene? Drugo pitanje tiče se kvaliteta razumijevanja pokretačkih sila ovih promjena i problema postavljanja prema njima – da li ih bez oklijevanja prihvatiti ili ih zanemariti. Sa mnogim iranskim i arapskim suvremenim misliocima razilazim se oko poimanja modernizma. Oni, naime, modernizam smatraju principom i pitaju se kako se islam i ostale religije trebaju postaviti prema njemu, dok ja ne mislim da je modernizam princip. Držim da modernizam počiva na jednom posve pogrešnom razumijevanju čovjeka i stvarnosti, i one kozmološke i svake druge. Modernizam ima ishodište u golemoj zabludi i vuče nas u mrak i propast čovječanstva. Pričali smo o krizi životne sredine, a znate da mnogi odgovorno tvrde kako nam je, nastavimo li kretati se putem kojim svijet posljednjih desetljeća ide,

preostalo samo još pedesetak godina do potpune propasti. Mi, naprosto, činimo kolektivno samoubistvo.

Kod ljudi na Zapadu sve brže se oblikuje svijest da “ima nešto truhlo u državi Danskoj”, suprotstavljanje modernizmu tokom 20. stoljeća je u stalnom porastu. Još prije Drugog svjetskog rata pjesnici poput T. S. Eliota i Ezre Pounda digli su glas protiv modernizma. Modernizam su kritizirali i neki pisci, poput Andree Gidea, koji nisu bili naročito religiozni. Ta kritika na jednoj višoj i argumentiranoj razini artikulirana je naročito u knjigama Renea Guenona *Kriza modernog svijeta*, koja je u Francuskoj doživjela nekoliko izdanja, i Područje kvantiteta. Te kritike su u drugoj polovini 20. stoljeća postale toliko snažne da je i Muzej moderne umjetnosti u New Yorku promijenio ime u Muzej suvremene umjetnosti. Sjećam se da su, dok sam još bio student, mnogi moji profesori na Harvardu stalno insistirali kako treba naglasiti granicu između modernog i suvremenog. Danas mnogi intelektualci naglašavaju da sve ono što je suvremeno ne mora istodobno biti i moderno. Te kritike krenule su otud što su mnogi nekadašnji zagovornici modernizma na Zapadu (a Zapad je njegovo rodno mjesto i otud se počeo širiti na ostatak svijeta) shvatili u čemu je problem, iako tada pukotine

na zidovima Zapada nisu bile tako vidljive kao danas.

Mislim da dužnost tradicionalnih i religijskih mislilaca islama i ostalih religija nije da nastoje shvatiti modernizam kako bi svoju tradiciju uskladili s njim, već prije svega zato da bi ga mogli kritizirati. Zašto bi se islam, kršćanstvo ili bilo koja druga religija trebali prilagoditi modernizmu? Zašto moderni svijet ne bi bio podređen zbilji tradicije? Malo je onih koji sebi postavljaju ovakva pitanja. Na zasjedanju Prvog kongresa orijentalista održanom u Indiji 1961. postavio sam ovo pitanje tokom rasprave o tome trebaju li se mijenjati neki propisi islamskog ahkama koji se odnose na pojedinca. Indijske vlasti smatrale su da, pošto se vrijeme promijenilo, treba mijenjati i zakone, pa tako i neke aspekte islamskog vjerazakona koji se tiču života individue. Sjećam se da su te večeri bili prisutni i Džavaharlal Nehru, Indira Gandhi i ostali najviši indijski zvaničnici. Tad sam otvoreno i jasno postavio pitanje: “Ako se mi trebamo mijenjati u skladu s vremenom, u skladu s čim, onda, treba da se mijenja vrijeme?” Taj moj nastup izazvao je pravu buru u indijskim medijima i, barem na neko vrijeme, odustalo se od namjera o mijenjanju islamskog ahkama. Još od mladosti pitao sam se: “Koji su to principi koji društvo nužno vode u promjene?” Da

ste živjeli u 12. stoljeću, da li biste se opet našli pred ovakvim pitanjem? Svakako da biste, jer uvjeti u 12. stoljeću bili su drukčiji od uvjeta u 11. stoljeću, koliko god se nama danas ne čini da tu ima neke razlike. Tada je svaka generacija, međutim, nastojala primijeniti principe svoje tradicije na vrijeme u kome im je suđeno da žive.

Danas su shvatanja drukčija. Pretpostavlja se da su društvene promjene nezavisne od nas i da se mi trebamo usklađivati prema promjenama. Mi, s jedne strane, kažemo: "Čovjek je slobodan i sam određuje svoju sudbinu", a, s druge strane, tvrdimo da se treba prilagođavati vremenu. Koliko god da se historijski determinizam veže za Marksa i Hegela, čak i Marksovi oponenti pristali su uz tezu o nužnosti historijskih uvjeta. Ali, šta su to historijski uvjeti? Uopćeni Hegelov pojam duh vremena može se vrlo lahko filozofski kritizirati. Šta je to duh vremena? Šta je njegovo ishodište ako to nismo mi ljudi sami? Ima li on svoje ishodište u Bogu, nadzemaljskim svjetovima ili ga stvara potpuno materijalna i ljudska stvarnost? I šta u ovoj sintagmi uopće znači duh? Kad upotrijebimo termin *Zeitgeist*, uvijek smo pred pitanjem odakle taj duh dolazi i zašto smo dužni pokoriti se pred njim. Jednom sam na jednom predavanju u Evropi rekao: "Ono što je čovjek na Zapadu učinio jeste da je

Sveti Duh zamijenio duhom vremena – *Zeitgeist* umjesto *Heilige Geist*", i svi su se na to nasmijali. Htio sam reći da su kršćani nekad vjerovali u Duh Sveti i njega su uzimali kao vodiča i zaštitu u svojim životima. Sad su Duh Sveti zamijenili duhom vremena, i on bi trebao biti naš vodič. Mi smo, pognutih glava, robovi tog "duha". Vrijeme smo učinili apsolutnim, što je, s filozofskog gledišta, posve besmisleno, i sad razmišljamo kako da sebe i svoju religiju prilagodimo vremenu. Ja se žestoko protivim takvom viđenju stvari i već četrdeset godina pokušavam kroz ono što pišem pobiti takvo viđenje. Branim princip prema kome mi trebamo usklađivati vrijeme sa svojim svetim tradicijama.

Htio bih ovdje citirati Henryja Corbina, s kojim sam se u pogledu viđenja ovog pitanja izuzetno slagao. Jednom smo raspravljali oko nečega i on je tad kazao: "Obični čovjek prima boju vremena, a duhovni čovjek boji vrijeme svojim bojama." Još tada sam smatrao kako je kriza modernizma dosegla vrhunac i da je krajnje vrijeme da se okanimo ispraznog intelektualiziranja i da na temelju intelekta, tradicije, duhovnih istina, mudrosti stoljeća i perenijalne filozofije treba da zasnujemo pravu kritiku modernizma i ukažemo na sve njegove zablude i štete koje nanosi. To je ono što treba učiniti, inače će

modernizam i postmodernizam, ruku pod ruku, uništiti čitav svijet.

Svaki čovjek, svaki musliman, ako hoćete, danas može sjesti u avion i otputovati u Pariz, i ondje će naučiti kako žive tamošnji muslimani, čiji stil života je svakako bitno drukčiji od stila života nekog muslimana iz sela u okolini Yazda. Naravno, svaka religija mora svojim sljedbenicima ponuditi praktične propise koji se tiču života u ovom svijetu. Uzmemo li, međutim, da su te promjene princip i da smo mi obavezni pratiti ih, tad smo poput kornja kome su namakli uzde i tjeraju ga mimo njegove volje. To je nešto što ne samo da nije u skladu s religijom, nego je suprotstavljeno svim principima zapadnjačkog slobodoumlja. Moderni svijet zapao je u očit paradoks, jer, s jedne strane, grlato zagovara slobode, demokratiju i slično, tvrdi kako su ljudi gospodari svoje sudbine, a, s druge strane, modernisti insistiraju kako sve moramo mijenjati u skladu s vremenom, tvrde kako moramo plivati niz riječnu struju. Oni su uvjereni kako, samo zato što živimo u 21. a ne u 13. stoljeću, ne možemo kao autoritet uzimati nikakve svete institucije, sveta učenja i slično.

Danas se čak više i ne govori o stoljećima nego o desetljećima. Za većinu Amerikanaca sedamdesete se danas čine dalekim kao srednji vijek. Znate kako se u Americi stvari

brzo mijenjaju, i danas već imate one koji su jako nostalglični za pedesetim godinama ovog (20.) stoljeća, dakle za vremenom kad sam ja išao u školu, kao da se radi o ko zna koliko dalekom vremenu. U ime novog desetljeća mora se odbaciti sve iz prošlosti, sve brzo postaje staro i bezvrijedno, moramo ići ukorak s vremenom kako bismo bili moderni, ne smijemo dopustiti da nas nazovu zaostalima. Žestoko sam protiv takvih viđenja i smatram da taj fenomen uistinu pokazuje da jedna civilizacija čini samoubistvo.

Kažete da moramo kritizirati modernizam, ali zar ne mislite da i unutar samog modernizma postoji kritički diskurs? Mislim da i sam modernizam odgaja izvjesnu kritičku svijest, kritički racionalizam koji je prisutan u djelima mnogih postmodernih pisaca.

Trebate imati na umu da kritička misao nije uopće nužno moderna i postojala je i prije, naravno ne u smislu kako je Kant prezentira. Ta kritička filozofija uglavnom je bespredmetna i nelogična, jer u njoj razum kritizira samoga sebe. Jako je teško takvo što logički opravdati, i to shvataju i mnogi kantijanski filozofi na Zapadu. Ta vrsta kritike bila je, ustvari, neodvojivi dio modernizma, nešto poput ulja koje omogućava da se točak lakše

okreće. Ja kritiku ne smatram istoznačnom sa racionalizacijom. Ibn Sina i Abu Reyhan Biruni imali su izuzetnu kritičku svijest; u Birunijevim djelima imamo nekoliko izvanrednih kritičkih rasprava u smislu da se on tu upušta u logičko propitivanje teme. Ono što se danas u filozofskim školama Zapada naziva filozofskom kritikom jeste poseban vid upotrebe ovog termina koji se u biti svodi na ono što je Kant postavio. Kantijanska kritika naposljetku završava u ćorsokaku, i dolazimo do onog Heideggerovog: "Filozofija završava sa mnom".

To se zbilja dešava u praksi i mnogi filozofi na Zapadu osjećaju da je filozofija došla u ćorsokak. Doista smatram da filozofi izvan Zapada, oni iz Japana, Kine, Indije, Irana, arapskog svijeta, moraju kritički ocijeniti modernizam na Zapadu, jer tako će moći uočiti slabosti modernizma. Oni koji žive van Zapada teško mogu shvatiti sve aspekte modernizma, osim onih tehnoloških i znanstvenih. Sami zapadnjaci koji žive u okovima modernizma puno bolje shvataju ova pitanja.

Uzmimo kao primjer problem životne sredine. Danas, nekoliko desetljeća nakon što je ovaj problem dobio opći značaj, za očekivati je da to bude vruća tema i na Istoku, ali ljudi o tom pitanju znaju veoma malo. Istočnjaci uopće nisu svjesni pravih razloga zbog

kojih se javio ovaj problem. Oni ne vide ono što je "unutar ambalaže" i misle kako će zapadnjaci riješiti već nekako taj problem jer raspolažu za to neophodnim tehnološkim i naučnim pretpostavkama. Stvari, međutim, stoje posve drukčije. Zato mislim da je kritika modernizma od samih zapadnjaka, filozofa, književnika i sociologa, izuzetno bitna za ljude na Istoku. Posebno vrijedno je što te kritike, prema mom mišljenju, dolaze od nekih najumnijih ljudi na Zapadu. Knjiga poznatog švedskog mislioca Tagea Lindboma *The Tare and The Good Grain* jedna je od najdubljih evropskih kritika socijalizma i marksizma. On sam bio je neko vrijeme teoretičar švedske socijalističke partije, a kad se pred njim otvorila spoznaja tradicije i perenijalne filozofije, postao je žestoki kritičar filozofije marksizma, socijalizma i još mnogih drugih elemenata modernizma. Njegove kritike odnose se i na neke moderne ideologije koje nisu ljevičarske. Za nas je posebno bitno što ta rastuća kritika modernizma nije kantijanska. Ona se oblikuje pod svjetlom intelekta, a ne racia, što je suštinski različito.

Da li je prodor modernizma u islamski svijet oslabio povjerenje muslimana u transcendentne istine islama?

I da i ne. Da u smislu što je manji

broj Iranaca, Pakistanaca, Indijaca, Turaka i Arapa koji su se školovali na Zapadu i prihvatili zapadnjačke filozofske nazore izgubio svoje povjerenje u islamske istine. Pored njih, imamo i dosta muslimana koji su se školovali na Zapadu ili su vesternizirani u vlastitim domovinama, a koji uopće ne poznaju zapadnjačku misao. Oni su prihvatili samo hedonističku dimenziju modernog zapadnjačkog života, ali uglavnom pojma nemaju o filozofiji na kojoj takav život počiva niti o suvremenim intelektualnim školama Zapada. Svakako, imamo i one koji su postali skeptični prema transcendentnim zbiljama unutar vlastite filozofske tradicije. Treba, međutim, istaći da je broj takvih u islamskom svijetu, u usporedbi s, recimo, Japanom i Kinom, veoma mali. Odgovorio sam i da i ne. Ovo je, dakle, bilo objašnjenje onoga "da".

Što se tiče "ne", treba kazati da zapadnjačka misao ne samo da nije oslabila temeljne procese islamske misli i njenog transcendentnog svjetonazora, nego se posljednjih decenija sve manje slijede zapadnjački misaoni trendovi koji su u svojoj biti lišeni transcendentnog. Danas imamo jedan posve novi naraštaj muslimanskih intelektualaca, Turaka, Iranaca, Indijaca, Malezijaca..., od kojih su mnogi bili moji studenti tako da mnoge od njih dobro poznajem. To su mladi

i izgrađeni mislioci, a zapadnjačku misao poznaju mnogo bolje od svojih prethodnika koji su se uglavnom bavili Bergsonom i Descartesom. Većina naših mladih mislilaca odlično poznaju jedan ili dva evropska jezika, i istodobno su čvrsto ukorijenjeni u vlastitu tradiciju. Stoljeće prije na univerzitetima koje su ustanovili Englezi u Pendžabu i Kalkuti izučavala se isključivo zapadnjačka filozofija. Hinduisti i muslimani svršeni tih univerziteta su se bavili isključivo filozofijom Zapada, i puna su im usta bila stavova Lockeja, Spinoze, Milla i ostalih. Takva situacija nastavila se i nakon otcjepljenja Pakistana od Indije.

Pedesetih i šezdesetih sam redovno učestvovao na kongresima koji su se održavali u Pakistanu i Indiji, ali dozvolite da se ovdje ograničim samo na Pakistan, koji je islamska zemlja. Nekih 90% izlaganja na filozofskim kongresima u Pakistanu ticalo se zapadnjačke filozofije, a ako bi se poneko izlaganje bavilo islamskom filozofijom, tretiralo bi je u skladu sa zapadnjačim pristupima. Iako je Iqbal, ideolog pakistanske države, pokazivao veliku sklonost ka islamskoj filozofiji (premda, prema mom viđenju, on nipošto nije bio tradicionalni islamski filozof), oni uopće zbilju islamskog transcendentalizma nisu uzimali zaozbiljno. Sam Iqbal bio je pod

utjecajem filozofije Zapada, ali bio je dovoljno pametan da uvidi važnost islamske filozofije. Problem je bio u tome što on, iako je odlično govorio perzijski, uopće nije poznao arapski jezik, tako da nije bio u stanju da se upozna sa osnovnim vrelima islamske filozofije, koja su pisana na arapskom jeziku. Ipak, napisao je knjigu *Tokovi filozofije u Iranu* i, za razliku od drugih, nekad tako rado spominjanih, reformatora poput Sayyeda Ahmedhana i Muhameda Abduhua, imao je mnogo više filozofsku svijest. U Pakistanu pedesetih i šezdesetih islamsku filozofiju nisu smatrali živom filozofskom tradicijom, dok su filozofiju Zapada vidjeli kao izuzetno vitalnu. Danas, četrdeset godina kasnije, iako ovaj problem nije još potpuno nestao, vidimo izvjestan broj pakistanskih autora koji su mladi filozofi, a koji islamsku filozofiju ne vide samo kao historijsku činjenicu nego kao živu tradiciju.

U zadnje vrijeme organizirano je nekoliko skupova sa sekularističkim tendencijama u Tunisu, Maroku, Jordanu, Egiptu, Turskoj i drugim islamskim zemljama, a tema je bila filozofija Ibn Rušda. Na tim skupovima pokušavalo se prikazati ga kao posljednjeg islamskog filozofa i racionalistu koji bi trebao služiti kao uzor suvremenim muslimanskim misliocima. Dakle, ja priznajem da

postoje tendencije o kojima govorite, ali one nisu toliko snažne, jer većina onih koji u islamskom svijetu govore o pojmovima popularnim na Zapadu nisu u stanju filozofski opravdati svoje stavove.

Inače, prve historije islamske filozofije priredili su zapadnjaci poput Munka ili Cauthiera krajem 19. i početkom 20. stoljeća, i u svim tim knjigama preovladavao je zapadnjački pristup ovoj tematici. Te knjige izučavale su se u zemljama poput Pakistana, gdje je engleski bio jezik obrazovnih institucija. Kod nas u Iranu obrazovanje se odvijalo na perzijskom i, kako uglavnom nismo dobro poznavali engleski, donekle nas je zaobišlo slijepo oponašanje zapadnjačkih stavova o islamskoj filozofiji. Čak i *Historija islamske filozofije* M. M. Sharifa, za koju sam i sam napisao šest obimnih poglavlja koja bi lahko mogla biti zasebna knjiga, zbog samog svog koncepta ima podosta od tog zapadnjačkog pristupa. Razlog zašto sam prihvatio da učestvujem u tom projektu bio je taj što sam pri svom susretu sa M. M. Sharifom, prilikom mog prvog putovanja u Pakistan 1959. godine, shvatio da on namjerava potpuno zanemariti "noviju" tradicionalnu islamsku filozofiju, o kojoj nije bio informiran. Stoga sam prihvatio napisati poglavlja o Mulla Sadrau i Mir Damadu. Malo

ko je dotada, osim vjerske uleme, i to tradicionalne uleme, bio uopće čuo za ove ličnosti. Ljudi poput Sharifa koji su se školovali na engleskim univerzitetima nisu o njima ništa znali. Inače, Sharif je bio respektabilan filozof i veoma dobar čovjek. Stoga sam mu predložio da u knjizi zastupi i novije tradicionalne filozofe i ponudio sam mu da lično napišem poglavlja o njima. To, međutim, nije moglo promijeniti ukupnu koncepciju tog dvotomnog djela. Corbinova *Historija islamske filozofije*, zajedničko djelo Osmana Yahyaa i mene, te dvotomna *Historija islamske filozofije* koju sam priredio sa Oliverom Leamanom prva su djela te vrste na zapadnjačkim jezicima u kojima se historija islamske filozofije tretira s gledišta islamske tradicije, a ne zapadnjačkim pristupom islamskoj filozofiji.

Kako god, posljednjih par desetljeća dešavaju se u ovom pogledu krupne promjene. Zanimljivo je istaći da se i u zemljama poput Malezije, koja nikad nije bila središte islamske filozofske misli, javljaju izuzetno značajni mladi mislioci i profesori koji islamskoj filozofiji pristupaju s aspekta islamske transcendentne tradicije.

Kako islam može igrati zapaženiju ulogu u novom svjetskom poretku?
Mogu li, ustvari, istinski muslimani,

s obzirom na njihovu filozofiju i duhovno usmjerenje, uopće živjeti u modernom svijetu?

To su dva različita pitanja. Prije svega, ja uopće ne vjerujem u tu priču o "svjetskom poretku". To je sintagma koju je izbacio predsjednik Bush stariji u vrijeme rata u Perzijskom zaljevu, no ne postoji ništa što bi se moglo zvati svjetskim poretkom, naročito ne u području misaonog. Ustvari, u svijetu je mnogo više nereda negoli reda, i ljudi počesto zaboravljaju da se u trenucima dok oni razgovaraju na nekim mjestima u svijetu vode krvavi ratovi. Ali, budući da se u Evropi ne vode ratovi – izuzmemo li ono što se dešavalo u Bosni i na Kosovu – zapadnjaci umišljaju kako, uprkos sukobima tu i tamo u svijetu, općenito postoji neki svjetski poredak i red. Uzmite u obzir ono što se događa po Africi, u Kašmiru, Palestini... To su tragična dešavanja koja se ne mogu nazvati drukčije nego kaos i nered. I zato: ne, ne postoji nikakav svjetski poredak u smislu reda. Ono čega jesmo svjedoci jeste "proces globalizacije", iako mislim da se on nikad ne može u potpunosti ostvariti. Dužnost islama i svih drugih religija jeste da se suprotstave procesu koji ljude čini jednoobraznim, razara lokalne kulture i tradicije, a sve u ime ekonomskog napretka. Ideali globalizacije o kojima

nam danas govore obične su floskule – siromašni postaju još siromašniji, a bogati još bogatiji. To je realnost svijeta.

Globalizacija ne znači da će siromašni postati bogati. Pogledajte statističke podatke u SAD-u i obratite pažnju na podvojenosti između Sjevera i Juga. Prije trideset godina, kad još nije bilo govora o globalizaciji, klasne razlike bile su manje. Dakle, čak i u ekonomskom pogledu – budući da se danas sve čini u ime bogatstva, novca, ekonomije, a ne u ime duhovnosti – danas svijet nije ništa pravedniji u pogledu raspodjele bogatstva negoli je bio prije. I, nesumnjivo, dogodi li se globalizacija i na duhovnom, intelektualnom i kulturnom planu, to će biti istinska tragedija.

Čak i da globalizacija zbilja dovede do ravnopravnosti, pitanje je koliko bi to bilo uistinu dobro. Zar bi neko želio imati vrt u kome raste samo jedna vrsta cvijeća i nijedno drugo se ne može primiti, ma koliko ono jedino cvijeće bilo lijepo! Kako bismo bili siromašni ako bi ljudi u selima na Sumatri činili i razmišljali posve jednako kao i stanovnik New Yorka! Takva krajnost bi bila užasna i tragična za čovječanstvo. Mnogi govore kako bi to bilo divno, jer, navodno, više ne bi bilo ratova i vladao bi vječni mir. Ali, istina je posve drukčija. Kultura koja predvodi globalizaciju počiva na

besmislenoj i nemilosrdnoj tržišnoj borbi, i takva globalizacija značila bi rat protiv prirode, značila bi najgore moguće stradanje životne sredine. Možda i stanovnici Teherana ili Dake zbilja prilično zagađuju vlastite gradove, ali ko to siječe sve šume na Bruneju?! Zar neko drugi osim Japana i Amerikanaca u Južnoj Americi i Indoneziji zagađuje rijeke vršeci iskopavanja bakra?! Ko je kriv za sječū šuma u Amazoniji? Istina je da sami brazilski seljaci sijeku tamošnje šume, ali stvarni krivac za to je Svjetska banka. Srećom, mnogi ljudi danas shvataju da je pojam razvoja u modernom smislu istoznačan agresiji na sva druga stvorenja.

Uopće nije istina da u globaliziranom svijetu ne bi bilo ratova, jer sam motiv globalizacije počiva na želji za posjedovanjem, dominacijom, superiornosti, i stoga ona ne može voditi ka miru, nego prije ka potiranju kvaliteta života. U Kur'anu čitamo da je Bog stvorio ljude različitima po naravi, s različitim religijama, i onda se kaže: *da biste se u dobru natjecali*. To što u svijetu postoje različite religije i kulture, različita društva i ljudske rase, različiti jezici, književnosti, vrste muzike i razne druge različitosti – jeste Božija blagodat. To nije ništa negativno, nego divna stvar koju moramo nastojati sačuvati. Zar bi bilo ko poželio čitav život jesti

istu hranu!

Drago mi je da danas postoje i oni koji govore o važnosti postojanja različitosti. Očuvati te različitosti izuzetno je važna zadaća, i mislim da i islam i sve druge religije treba da porade na tome. Islam ne smije biti isključiv, nego treba ukazati na svoju originalnost kroz međuodnos s drugim religijama, a ti odnosi, svakako, moraju počivati na međusobnom uvažavanju i razumijevanju. Već četrdeset godina ja sam bajraktar dijaloga sa svim religijama, od kršćanstva i judaizma do hinduizma i budizma, pa u novije vrijeme i konfucizma, ali moram naglasiti da je u toj vrsti dijaloga izuzetno bitno da svaka religija sačuva svoju originalnost koja ishodi iz Božijeg.

Moramo sačuvati islamsku civilizaciju kao ukupnost, ali moramo očuvati i različite osobite kulture u okviru ove civilizacije. Arapski je izvanredan jezik, lijep i bogat, ali on ne smije potisnuti perzijski. Perzijski je predivan jezik, na njemu je napisana izvanredna književnost, ali njega ne možemo nametati na račun turskog, arapskog ili jezika drugih muslimanskih naroda. Isto važi i u svim drugim slučajevima, ne samo kad se radi o jeziku. Ovo je naročito bitno i na lokalnoj razini kod nas u Iranu. Nikad nisam bio od onih koji bi u ime neke vrste površnog nacionalizma

gušili druge jezike kod nas – baluči, azerski i ostale. Perzijski kao službeni i jezik književnosti može biti garant cjelovitosti zemlje, a tu ulogu je i do sada obavljao, ali činjenica je da u zemlji postoje i drugi jezici i narječja koji bitno obogaćuje našu kulturu. I tako nije samo u slučaju Irana. U mnogim drugim zemljama situacija je slična, znate da u Indiji postoje pravi sukobi između baštinika različitih tamošnjih jezika. Takvo nešto se, srećom, ne dešava u Iranu, ali zamislite šta bi se u Indiji desilo ako bi se tamo moralo govoriti samo hindu, koliku bi štetu ova zemlja pretrpjela u pogledu književnosti i lokalnih kultura. Zato sam veliki pobornik ne samo zaštite životne sredine, bez čega smo osuđeni na nestanak, nego i zaštite religijskih i kulturnih različitosti. Pritom, svakako, mislim na istinske, a ne na izmišljene religije.

Što se, pak, tiče pitanja može li musliman živjeti u modernom svijetu, treba naglasiti da je islam posljednja velika svjetska religija, a Bog je, svakako, znao šta hoće njenom objavom. Islam je učinio takvim da je prakticanje te religije, bez obzira gdje i kada živjeli, mnogo lakše nego bilo koje druge. Praktični propisi te vjere su takvi da je svakome moguće postupati u skladu s njima. Ako ste manjina u neislamskom društvu, društvena klima neće, vjerovatno, biti u skladu

s islamskim propisima, ali na ličnoj razini moći ćete ih se uvijek držati. U islamu vam, recimo, nije potreban svećenik kako biste obavili skupnu molitvu, kao što je to slučaj u drugim religijama. U islamu svaki muškarac ili žena može biti svećenik za sebe, i sve što za molitvu trebate jeste nešto vode za abdest i parče tla na kome ćete klanjati. Zato je islamsku molitvu moguće jednako obaviti i u Detroitu ili Johannesburgu kao i u Kairu ili Teheranu. Gdje god da ste, možete postiti mjesec ramazan. Nesumnjivo, s obzirom na atmosferu sekularizma u modernom svijetu, danas je nešto teže dosljedno prakticirati islamske propise, ali živjeti u skladu s islamom, ipak, nigdje nije nemoguće.

Evidentno je da se islam posljednjih decenija u Sjevernoj Americi izuzetno brzo širi, a sve više prodire i u Južnu Ameriku. Tako je i u ostalim dijelovima svijeta, izuzev, možda, u Japanu, gdje prisustvo islama nije značajno. U Indiji živi više od sto i trideset miliona muslimana, a samo Bog zna koliko je muslimana u Kini, jer procjene variraju u rasponu između trideset i sto miliona ljudi. U samoj Rusiji imate nekih dvadeset miliona muslimana. Posljednjih decenija islam je na Zapadu postao činjenica čije prisustvo je itekako osjetno. Danas u SAD-u i dobrom dijelu Evrope većina preduzeća predviđa za radnike

muslimane pauzu tokom koje mogu obaviti namaz.

Dakle, Bog je omogućio muslimanima koji to žele da se, ma gdje živjeli, mogu držati propisa islama. To uopće nije teško, ali postoji jedan drugi problem. Naime, teško je u psihološkom i duhovnom smislu slijediti islam u modernističkom sekularnom društvu u kome je ljudska strastvenost u prvom planu, što je suprotno religijskim učenjima. To je nešto što sve više uzima maha i utječe na mnoge ljude. Kada kažete da se kultura Zapada sve brže širi u Indiji ili Indoneziji, ne mislite pritom na Platona nego na kulturu McDonald'sa, pop-muzike i slično, dakle one elemente koji počivaju na ljudskoj strastvenosti, a ne na misaonosti. Tako je, uglavnom, i sa filmovima, koji veoma brzo stižu u azijska i afrička kina. Uglavnom su to filmovi puni nasilja i seksa, a ako napravite zbilja intelektualan i angažiran film, publika u Zimbabveu ili Bangladešu ga baš i neće htjeti gledati. Istini za volju, takav film ni na Zapadu neće imati puno bolju percepciju, iako, doista, postoje izuzeci.

To je ta specifična varka masovne kulture Zapada, i oni na taj način nastoje privući obični svijet ka sekulariziranom modernizmu, čineći ljude sve nezainteresiranijim za islamske ideale i postupanje u skladu s njima. Islam je posve oprečan toj

kulturi. Ipak, i u modernom svijetu stvar je svačijeg ličnog izbora da li će ostati privržen svojoj religiji ili ne; Bog je čovjeku povjerio tu vrstu odgovornosti. Imate izazove, ali imate i priliku. Mladi u današnjim školama u dobroj su mjeri opterećeni ljudskom seksualnošću i mnogi se ne žele držati vjerskih propisa, ali to nije problem samo islama. Svaka religija nastoji suspregnuti ljudske strasti. I da ste budist, bili biste suočeni s istim problemom. Uglavnom, neki ne žele postupati u skladu s vjerom, ali, da to hoće, mogli bi.

Dakle, na pitanje može li musliman živjeti u modernom svijetu, moj odgovor je da može ukoliko vjeruje, a tad će mu i Bog pomoći i učiniti da mu, gdje god da je, prakticiranje islama bude lahko.

Kakvo je kroz historiju bilo viđenje islama na Zapadu i kako Vi ocjenjujete stav zapadnjaka prema islamu?

To je pitanje koje zahtijeva duži odgovor. Kad se u 7. stoljeću pojavio islam, desio se veliki potres unutar kršćanstva. Iako Isus nikad nije kazao da nakon njega više nema Božijih poslanika, rekao je da se ljudi moraju paziti lažnih poslanika koji će se pojavljivati u posljednjem vremenu. Ipak, kršćani su svoju religiju smatrali

posljednjom, a Isusa Božijim sinom, što je podrazumijevalo da nakon njega nema Objave. Međutim, pojavio se islam koji je krenuo iz Arabije i za manje od pola stoljeća obuhvatio je istočni Mediteran i sjever Afrike, krajeve gdje je kršćanstvo dotad bilo jako, i mnogi tamošnji ljudi postali su muslimani. Arapska osvajanja bila su osobita, nisu bila poput, recimo, mongolskih. Mongoli su, kao što znamo, bili pokorili Iran, ali Iranci nisu prihvatili šamanizam ili budizam. Mada mnogi drže da su arapska osvajanja bila klasični vojni pohodi, to nije istina. To su bila osvajanja praćena dubokim duhovnim promjenama koje su se dešavale u svim krajevima koje bi muslimani osvojili. Kao što znate, do 8. stoljeća islam je već stigao do sjevera Francuske. Nikad neću zaboraviti svoje prvo putovanje u Poitiers, mjesto gdje je, kako se tvrdi, Charles Martel porazio islamsku vojsku. To je mjesto udaljeno od Pariza dva sata vožnje automobilom, što znači da je islam praktično bio prodro do srca Evrope. To znači da je prvo iskustvo zapadnjaka s islamom bilo praćeno strahom i panikom, premda je islam ukazivao veliko poštovanje prema kršćanima i Židovima, smatrajući ih narodima Knjige. U skladu s islamskim vjerozakonom, muslimani su dužni čuvati živote, čast i imovinu kršćana i Židova. Kad

su Emevije ustanovili halifat sa sjedištem u Damasku, to je bila imperija koja se protezala od Kine do obala Mediterana, nevjerovatno političko dostignuće, koliko god da su oni sami, naravno, u vjerskom smislu bili daleko od zlatnih vremena najranijeg islama. Na početku vladavine Emevija, u Damasku je živio kršćanski teolog Ivan od Damaska koji je napisao djelo upereno protiv islama. Možete li uopće zamisliti da je tu, pred očima halife, mogao pisati takvu knjigu i da ga niko nije uznemiravao, premda je knjiga bila izravni napad na islam. Ta knjiga dospjela je na Zapad i mnogo je utjecala na to da zapadnjaci tada islam dožive kao prijetnju kršćanima i svojevrsno izopačenje kršćanskog nauka. Kršćanima je bilo teško shvatiti da se islam tako brzo širi, a činjenica da je islam govorio i o hazreti Mesihu i Merjemi dodatno je snažila njihov animozitet prema islamu. Mnogi kršćani doživljavali su Poslanika islama kao nekog od heretičnih rimskih biskupa, a sama činjenica da su suočeni s nečim nepoznatim uvećavala je njihov strah. Opravdano su se plašili da će islam uskoro prodrijeti i u Evropu i potpuno je pokoriti.

Stav kršćanstva prema islamu oblikovao se, dakle, u takvim uvjetima i nastavio se dugo kroz stoljeća, budući da je Zapad i dalje osjećao nesigurnost, a da i ne govorimo da je sve bilo

praćeno predrasudama kako je pojava islama znak dolaska Antikrista, koga su mnogi, ustvari, poistovjećivali s Poslanikom islama. Onda kad se Zapad osjetio nešto sigurnijim, stvari su se ponešto popravile, ali čak je i prvi prijevod Kur'ana, prije nekih hiljadu godina, urađen isključivo zato kako bi kršćanstvo moglo pripremiti svoje odgovore. Neprijateljski stav je stalno bio prisutan. Svakako, postojali su i neki izuzeci, prvenstveno u redovima monaha, tako da su neki kršćani čak putovali u Španiju samo zato kako bi upoznali muslimane i njihovu vjeru, a mnogi kršćani su, naravno, stoljećima živjeli mirno i miroljubivo pod vlašću muslimana. Muslimani nikad nisu počinili genocid nad kršćanima niti su ih progonili, kao što su to kršćani učinili kad su 1492. godine osvojili Španiju, odakle su protjerali preživjele muslimane i Židove. Premda, dakle, jesu postojali izuzeci, na sjeveru i zapadu Evrope (izuzmemo li Španiju i Siciliju), znači u Francuskoj, Engleskoj i drugim zemljama, vladao je strah od islama. Zanimljivo je, ipak, da su kršćani, iako su islam smatrali izopačenjem kršćanstva, gajili izuzetno poštovanje prema islamskoj civilizaciji i kulturi, tako da su na latinski preveli mnoštvo djela s arapskog jezika.

U doba renesanse svemu ovome pridodan je još jedan negativan faktor. Koliko god da tokom srednjeg

vijeka islam Evopljanima nije bio drag, islamska znanost, filozofija i umjetnosti bili su itekako prisutni. Sveti Toma, tako, blizu četiristo puta citira Gazalija i Ibn Sinaa, a mnogi kršćanski učenjaci poznavali su arapski jezik. Tako je, naprimjer, Roger Bacon bio profesor arapskog jezika na Oxfordu, a Albert Veliki, učitelj Tome Akvinskog, odlično je poznao arapski jezik. Bio je to svijet u kome je u području znanosti, filozofije, teologije, književnosti, pa i zanatstva i muzike, postojala interakcija i saradnja između islama i Zapada. Utjecaj islamskog svijeta bio je u ovim područjima veliki, a Zapad nije bježao od tih utjecaja. Bili su to, uostalom, utjecaji koji su imali izuzetno bitnu ulogu u formiranju civilizacije Zapada u srednjem vijeku.

Možete li i zamisliti da su u srednjem vijeku u Evropi rađene minijature Djevice Marije koje su posve oponašale stil islamske minijature? Prije svega, iluminacija ovih minijatura nevjerojatno je slična iluminaciji Kur'ana u islamskoj umjetnosti. Djevice je obično prikazivana u plavom ogrtaču, a sa strana bi se nalazile dvije zlatne margine ispisane slovima koja su neodoljivo podsjećala na arapsko pismo. Naravno, bilo je to latinično pismo, ali stilizirano tako da podsjeća na arapsku kaligrafiju. Općenito posmatrano, od matematike i filozofije

uzevši, pa do filozofije i astronomije, utjecaj islama na Zapad bio je golem, a zapadnjaci su pokazivali veliko poštovanje prema islamskoj civilizaciji. Međutim, prvobitna mržnja prema islamu kao religiji u doba prosvjetiteljstva prerasta u animozitet prema islamu kao civilizaciji.

Jedna od velikih grešaka koju suvremeni muslimani često čine jeste vjera u tezu kako je islam pripremio teren za pojavu renesanse u Evropi i kako je renesansno doba izuzetno pozitivan period. Ustvari, Arapi i muslimani su u doba renesanse više nego ikad prije bili omraženi u Evropi. Takvo što možemo lahko shvatiti čitamo li djela nastala u tom periodu, recimo poeziju velikog evropskog pjesnika Petrarke. Ne znači, svakako, da su svi učestvovali u toj mržnji, jer univerziteti u Bolonji i Padovi važili su i tada za centre okupljanja pristalica filozofije Ibn Rušda. Tokom 16. stoljeća Ibn Rušdova djela ponovo su u Italiji prevedena na latinski, ali to je, ipak, bila pojava lokalnog karaktera. Otad ulazimo u novu fazu u odnosima Zapada i islama.

Nova izučavanja islama počela su krajem 18. i početkom 19. stoljeća, onda kad su dvije kolonijalne sile Francuska i Engleska, koje su kolonizirale značajan dio islamskih prostora, osjetile potrebu da prate dominantne tokove u svojim kolonijama. U tu svr-

hu koristili su se izučavanjima islamskoga svijeta u okvirima orijentalizma kao znanosti. Među tim istraživačima bilo je, svakako, i izuzetaka koji svoja znanja nisu htjeli podrediti isključivo ciljevima kolonijalizma. Većina ranih orijentalista bili su, ipak, u službi kolonijalističkih ciljeva, i takvi su, recimo, veoma često obavljali zadatke izučavanja sufijskih redova u sjevernoj Africi. Naime, imali su obavezu francuskim policijskim i obavještajnim službama dostavljati podatke o stanju unutar sufijskih redova, njihovim aktivnostima, političkim stavovima, najuglednijim šejhovima itd.

Slična situacija bila je i u Indiji. Zanimljivo je ovdje spomenuti da perzijski klasici, za razliku od arapske literature s kojom se Evropa susrela preko Španije i Sicilije, nisu do evropskih čitatelja došli izravno iz Irana nego iz Indije. Kad su Britanci krajem 18. i tokom 19. stoljeća kolonizirali Indiju, uočili su da je glavni jezik tamošnjih muslimana perzijski. Hindusi na sjeveru govorili su hindu, na jugu se govorio tamilski i ostali ondje prisutni jezici, a sanskrit je zajednički sakralni jezik hinduizma. Englezi su otpočeli prevođenje najbitnijih književnih djela prisutnih u Indiji te se tako, po prvi put nakon srednjeg vijeka, na Zapadu javio interes za islam. Uskoro su neki značajni evropski intelektualci, među kojima je, neosporno, najvažniji

bio Goethe (koji je, prema nekima, čak i tajno prihvatio islam), obratili posebnu pažnju na literaturu islamskog svijeta. Nedavno je u Njemačkoj objavljena knjiga u kojoj je predloženo da je Goethe čak započinjao svoja pisma sintagmom *bismillahir-rahmanir-rahim* napisanom arapskim pismom na arapskom jeziku, što je u najmanju ruku zanimljivo. U svakom slučaju, Goethe je imao velike simpatije prema islamu, a naročito je u njegovom posljednjem djelu *Zapadno-istočni divan* prisutan golemi utjecaj Hafiza. Istu snažnu ljubav prema Hafizu i tesavvufu srećemo i kod njemačkog pjesnika Ruckerta. U Americi je, opet, Emerson – možda i najznačajniji američki filozof – napisao poemu pod naslovom "Sa'di", i poznato je da mu se tesavvuf izuzetno svidao, a ista sklonost prema tesavvufu bila je prisutna i kod pripadnika The New England Transcendentalist School, čije su pripadnike čak i nazivali "Perzijancima s Cambridgea". Uistinu su takve pojave u Engleskoj i Americi toga vremena krajnje zanimljive. To je čitav jedan talas interesovanja za Istok prisutan u čitavoj zapadnoj Evropi, a naročito u viktorijanskoj Engleskoj.

U epohi romantizma, pak, javljaju se drugačija viđenja, i islam se opet počinje predstavljati kao neprijatelj, divlja religija pustinje kojoj se treba suprotstaviti. Naročito

važnu ulogu u tom ocrnjivanju islama imali su kršćanski misionari, koji su pisali zbilja uvredljive knjige o islamu. Većina biografija Poslanika islama koje su oni priredili bile su zasnovane na srednjovjekovnoj literaturi prepunoj predrasuda i objeda na Poslanika. Takav pristup, uprkos postojanju objektivnih i pravednih radova, nastavljen je i u novije doba jer ni misionari ni sekularno orijentirani istraživači nisu islam prihvatili kao nebesku religiju. Stoga su nastojali umančiti značaj Poslanikove poruke, a njega samog su prikazivali, baš kako je to činjeno i u srednjovjekovlju, kao mentalno bolesnu osobu i svojevrsnog seksualnog manijaka. Takav trend nastavljen je sve do 20. stoljeća. Jednostavno, o Poslaniku i islamu iznošene su priglupе laži i krajnje bezobrazne objede.

Iste te nezналаčke kvalifikacije i uvrede na račun islama ponovo, evo, na početku 21. stoljeća plasiraju neki kršćanski ekstremisti. Međutim, tokom 20. stoljeća na Zapadu su se čuli drukčiji glasovi, a u tome su naročito prednjačile osobe koje su, po prvi put nakon srednjovjekovlja, ostvarile neposredne kontakte s islamom. Većina tih ličnosti su u tajnosti postajali članovi nekog od sufijskih redova, odnosno prihvatili su islam. Najvažnija takva ličnost na početku 20. stoljeća bio je, nesumnjivo, Rene

Guenon, i svi kasniji tradicionalisti koji su pisali o islamu, poput Frithjofa Shouna i Martina Lingsa (inače mog dragog prijatelja), slijedili su njegov trag. Ove ličnosti najblistavije su zvijezde na nebu duhovnosti 20. stoljeća. Oni, i mnogi drugi, bili su i jesu muslimani, ali su istodobno imali krajnje otvoren pristup drugim religijama utemeljen na perenijalnoj filozofiji. Istodobno, njihova upućenost u filozofiju Zapada bila je i jeste izuzetna. Kao rezultat toga, otvorili su vrata za potpuno novo razumijevanje islama na Zapadu, što je najvažniji poduhvat na planu odnosa islam-Zapad još od srednjovjekovlja.

Potom, ne treba zanemariti ni izvjestan broj orijentalista, među kojima Louisu Massignonu pripada najvažnije mjesto. On je prvi otvorio vrata ispravnom akademskom izučavanju islama. Bili su to ljudi koji su zbilja imali simpatije za islam i pristupali su mu s dubokim razumijevanjem. I nije samo on bio takav; treba svakako, spomenuti i Louisa Gardena, Henryija Corbina i veliku njemačku poznavateljicu islama Annemarie Schimmel. Slijedeći njihov trag, na Zapadu se pojavio niz istraživača koji su zbilja razumijevali islam i pristupali mu bez predrasuda. Broj takvih, srećom, sve je veći.

Danas smo na Zapadu svjedoci nekoliko različitih pristupa islamu.

Postoji pristup tradicionalista, o kojima smo govorili, te katoličkih, protestantskih i jevrejskih orijentalista koji nemaju predrasuda prema islamu i manje-više ga ispravno razumijevaju. Još postoje i misionari koji krivo prezentiraju islam, ali njihov utjecaj danas nije naročito značajan. Ustvari, njihovu ulogu preuzeli su sekularni intelektualci koji promoviraju sekularno učenje na način da poriču religiju i zagovaraju navodni znanstveni pristup. Postoje sociolozi koji s gledišta zapadnjačkih društvenih znanosti pišu o islamu; takve ne zanimaju religije kao nebeske objave, nego se radi o antropološkom pristupu. O islamu također pišu i politolozi. Ovdje možemo spomenuti i komparativiste religija, ali oni se, uglavnom, previše i ne bave islamom. Sam Mircea Eliade kazao je da se komparativisti religija uglavnom bave hinduizmom, budizmom, taoizmom ili drevnim religijama, a vrlo rijetko se neko od njih ozbiljnije pozabavi islamom. I na posljetku svakako moramo spomenuti muslimanske intelektualce koji pišu na zapadnjačkim jezicima i dosad su već objavili značajan broj vrijednih djela koja tretiraju različite dimenzije islama.

U kreiranju predstave islama na Zapadu manju ili veću ulogu imali su svi ovi faktori. Od 1948. godine

i početka palestinske krize javlja se novi element koji bitno utječe na sliku islama kod zapadnjaka. U izučavanju islama na Zapadu danas prisutna je bitna politička pozornost. Sraz cionizma i interesa islamskog svijeta izazvao je veliko zanimanje za ovu vrstu istraživanja. Stav prema palestinskom pitanju često u bitnoj mjeri određuje i stav prema islamu uopće. U Francuskoj, naprimjer, Maxime Rodinson, poznati marksist i ljevičar, važi, otprilike, za simpatizera palestinske borbe, i otud su i njegovi stavovi prema islamu uglavnom blagonakloni. Postoje i oni koji, podržavajući cioniste, napadaju islam, a tragedija koja se desila 11. septembra 2001. takvima je samo pružila priliku da islam još više ocrnjuju. Svjedoci smo da je usljed političkih razloga percepcija islama danas jako negativna. Svakako, uloga medija u svemu tome također je izuzetno bitna, i činjenica je da mnogi od njih, sve u cilju navodne zaštite interesa Zapada, podstiču plamen islamofobije.

Dakle, s jedne strane, slika islama na Zapadu bolja je nego ikad prije, ali, s druge strane, naročito posljednjih godina, ta slika se intenzivno iskrivljuje.

**S perzijskogpreveo:
Muamer Kodrić**