

Umjerenost u grčkoj i islamskoj tradiciji i etika vrline Kur'ana

M. Ashraf Adeel*

Sažetak

Ovaj članak razmatra neke od najistaknutijih analiza koncepta *vesatijja* (umjerenost) u drevnim grčkim i islamskim tradicijama i iznosi savremeni pogled na to pitanje. Grčka etika igrala je veliku ulogu u oblikovanju etičkih pogleda muslimanskih filozofa i teologa i stoga ovaj članak počinje pregledom preporoda savremene zapadne etike vrlina, u mnogo čemu jednog produžetka platonsko-aristotelovske etike, a zatim se kratko osvrće na mjesto umjerenosti ili uzdržljivosti u platonsko-aristotelovskoj etici. Zatim slijedi izlaganje stavova Ibn Miskavejha i el-Gazalija, što je poslužilo kao pozadina da se sugeriše oživljavanje kur'anske etike vrline. Nakon što je iznesena njegova osnova za etiku vrline, ukratko se raspravlja o kur'anском pogledu na vrlinu *vesatijja* i ukratko je predstavlja njegov stav o prirodi ove vrline s obzirom na pojedinca i zajednicu.

* M. Ashraf Adeel, „Moderation in Greek and Islamic Traditions, and a Virtue Ethics of the Qur'an“, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, (Herndon, VA: IIIT, 2015), Vol. 32, No. 3, 1-28. Prijevod: Merjema Karić. M. Ashraf Adeel je šef katedre i vanredni profesor filozofije na Kutztown University of Pennsylvania, Kutztown, PA. Diplomirao i magistrirao na Univerzitetu u Pešavaru (Pakistan), a doktorirao na Univerzitetu Havaji. Njegova filozofska interesovanja uključuju savremenu filozofiju jezika i nauke kao i moderno islamsko mišljenje. Predaje simboličku logiku, uvod u kritičko mišljenje, uvod u logiku, filozofiju jezika, historiju naučnih ideja, američku filozofiju, tumačenje Kur'ana i modernu filozofiju.

Uvod

Živimo u teškim vremenima. Svijet općenito, a posebno muslimanski svijet, treba da budu utemeljeni na etičkoj mudrosti vjekova kako bi sobom upravljali kroz savremene političke preokrete. S obzirom na to da je čovječanstvo pogođeno različitim ekstremističkim idejama i ideologijama, vrlo je važno da istražimo naše etičke dokumente kako bismo postigli osjećaj ravnoteže u našem životu.

Stoga, kur'anski koncept *vesatijja* treba istražiti pažljivo, iz različitih uglova i disciplinarnih perspektiva na sveobuhvatnom filozofskom nivou. Ovaj esej nastoji doprinijeti onome što u ovoj oblasti rade i muslimanski i nemuslimanski učenjaci, sagledavanjem nekih istaknutih analiza ovog konkretnog koncepta u drevnim grčkim i islamskim tradicijama, a zatim ih koristeći za razvoj savremenog pogleda o ovom pitanju.

Grčka etika igrala je ogromnu ulogu u oblikovanju etičkih pogleda muslimanskih filozofa i teologa i zbog toga ovaj članak započinje osvrtom na oživljavanje savremene zapadne etike vrlina, koja je u mnogo čemu jedan produžetak platonsko-aristotelovske etike. Potom se ukratko razmatra mjesto umjerenosti ili uzdržljivosti u ovoj struji grčke etike, kako bi se postavio temelj za objašnjenje stavova Ibn Miskavejha i el-Gazalija. Zatim se ova rasprava koristi kao okvir prijedloga za oživljavanje kur'anske vrline etike. Nakon što je zacrtana osnova za to, ukratko se govori o vrlini *vesatijja* ili umjerenosti, koja se pojavljuje u kur'anskim ajetima. Također je predstavljen kur'anski pogled na prirodu ove vrline kad je postrijedi pojedinac i zajednica.

Savremeni preporod etike vrline na Zapadu

Trenutno postoje tri glavna pristupa u etičkoj filozofiji: kantijanizam, utilitarizam i etika vrline. Prva dva pristupa dominantna su u zapadnoj etičkoj filozofiji još od doba prosvetiteljstva.² Oba pristupa nastoje razumjeti etička pitanja u smislu razumijevanja karakteristika ljudskih djela. Stoga su oni, moglo bi se reći, pristupi usmjereni na djelo. Kantovci gledaju na moralni kvalitet djela kroz objektiv pravila ili dužnosti na kojoj se ono može zasnivati. Ovaj pristup naziva se deontološki, od grčke riječi *deont* (ono što je obavezujuće).³ Stoga je to pristup razumijeva-

2 Vidi, naprimjer, A. MacIntyre, *After Virtue*, 3d ed. (University of Notre Dame, 2007), x, chaps. 4-5; Jennifer Welchman (ed.) *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics* (Indianapolis and Cambridge: Hackett, 2006), ix-xvi. Za pregled ovih dvaju pristupa, vidi Larry Alexander and Michael Moore, "Deontological Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (spring 2015), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/ethics-deontological>.

3 Vidi: <http://www.thefreedictionary.com/deontology>.

nju etike utemeljen na obavezama. Suprotno ovome, različiti utilitarni pristupi pokušavaju da procijene djela u vezi s njihovim posljedicama za sve one kojih se ta djela tiču. Zbog toga su ti pristupi poznati kao *konsekvencijalizam*.

Ova dva dominantna pristupa odnedavno su pred izazovom preporoda povijesne tradicije etike poznate kao etika vrline, koja se može pratiti unatrag do Homera, Platona i Aristotela. Ona je bila i dominantan etički pristup u islamu i kršćanstvu tokom srednjeg vijeka.⁴ U stvari, konfučijanska etika je također i etika vrline.⁵ U biti, ovaj pristup fokusira se na karakteristike moralnoga činioca umjesto njegova djela, jer ovaj pristup smatra da je karakter činioca osnov za razumijevanje moralnosti djela.

U savremenoj etičkoj literaturi u toku je rasprava između pristalica ovih triju etičkih pristupa.⁶ Ovdje se, međutim, bavimo pristupom etike vrline, jer je to dominantna etička perspektiva u islamskim religijskim i filozofskim tradicijama. Stoga, u ovomj dijelu dajemo kratki pregled savremene zapadne etike vrline kako bismo postavili temelj za daljnju raspravu.

Početak savremenog preporoda etike vrline obično se vezuje uz objavljivanja poznatog rada E. Anscombe „Moderna moralna filozofija“,⁷ u kojem se lamentira nad modernom filozofijom i tvrdi da etički pojmovi moderne filozofije ne sadrže stvarni sadržaj. Izrazi poput „moralno pogrešni“ postupci ne isključuju mogućnost da ista radnja nije moralno pogrešna u drugim okolnostima. Ona, također, tvrdi da su pojmovi poput ispravnog i pogrešnog ili obaveza prije svega pravni pojmovi koji pretpostavljaju postojanje nekog pravnog autoriteta. Ali, moderni filozofi nemaju vjerodostojan pojam takvog autoriteta, ukoliko taj status ne pripisuju Bogu i utoliko što drugi pretpostavljeni izvori takvog pravnog autoriteta (npr. društvo, savjest, društveni ugovor ili priroda) pate od raznih nedostataka.⁸ Stoga tvrdi da, ako ne prihvatimo da je Bog izvor naših etičkih „normi“, onda te norme moramo potražiti drugdje. Predložila je da se potraže u ljudskim vrlinama.

Baš kao što čovjek ima toliko mnogo zuba, što sigurno nije prosječan broj zuba koje imaju ljudi, već je to broj zuba za tu vrstu, tako, možda, i vrsta *čovjek*, promatrana ne samo biološki već i s gledišta aktivnosti mišljenja i izbora u pogledu

4 MacIntyre, *After Virtue*, poglavlja 10-13. Također vidi Robert B. Kruschwitz and Robert C. Roberts, *The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character* (Wadsworth: 1987), 6-16.

5 Vidi, naprimjer, različita poglavlja u *Virtue Ethics and Confucianism*, Stephan Angle and Michael Slote (ed.) (Routledge, 2013) and Justin Tiwald, “Confucianism and Virtue Ethics: Still a Fledgling in Chinese and Comparative Philosophy”, *Comparative Philosophy*, 1:2 (2010), 55-63.

6 Vidi, naprimjer: *Contemporary Debates in Moral Theory*, James Dreier (ed.) (Wiley Blackwell, 2006); Kruschwitz and Roberts, *The Virtues*, 16-17; Timothy Chappell, *Values and Virtues: Aristotelianism and Contemporary Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 2006).

7 E. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33 (1958).

8 Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, 13-14

različitih segmenata života – moći i sposobnosti i upotrebe potrebnih stvari – „ima“ takve-i-takve vrline: i ovaj „čovjek“ s potpunim nizom vrline je „norma“, kao što je norma „čovjek“ sa, npr., kompletnim nizom zuba.⁹

Anscombe je željela da se savremena etika okrene aristotelovskom pristupu u njegovoj potrazi za etičkim normama, definiranim kao ono što je „normalno“ za ljudska bića u smislu pravilnog funkcionisanja u različitim područjima života. Ona vjeruje da ako želimo zadržati ideje obaveze i ispravnog i pogrešnog u našoj etici, onda treba zadržati Boga kao Zakonodavca ili kao izvor naših obaveza. Norme koje je Bog propisao ne moraju biti u sukobu sa zahtjevima koji proizlaze iz ljudske prirode. U suprotnom, te bi pojmove onda trebalo ukloniti.

Ovo je bila prva kap kiše za savremeno oživljavanje etike vrline. Sljedeći veliki pomak bio je pojava djela Alasdaira MacIntyre *After Virtue* (Univerzitet Notre Dame Press, 1981), složene historijske rasprave koja je ponovno pokretanje etike vrline postavila na jaku osnovu. MacIntyre, poput Anscombe prije njega, modernu etičku filozofiju smatra prilično beznadežnom kad je riječ o rješavanju savremenih moralnih pitanja racionalnim argumentima. Načinu razmišljanja generiranom onim što on naziva „modernim liberalnim individualizmom“ nedostaju resursi koji bi proizveli bilo kakav sporazum o *premisama* argumentacija koje čine savremene moralne rasprave. Po njegovom mišljenju čovjek treba pripadati nekoj moralnoj tradiciji da bi se postigao takav dogovor o moralnim *premisama*. Savremeni liberalni individualizam ne pripada takvoj tradiciji i svoje koncepte i pravila crpi iz fragmenata tradicije.

Površinska retorika naše kulture jeste podesna da se govori o moralnom pluralizmu s ovim u vezi, ali je pojam pluralizma previše neprecizan, jer se on podjednako može primijeniti i na uređeni dijalog ukrštenih gledišta i na neharmoničnu mješavinu inkompatibilnih fragmenata. Sumnja – a za sada ona može biti samo sumnja – da je upravo ovo drugo sa kojim se moramo baviti, povećava se, kada prepoznamo da su svi ti različiti koncepti koji informiraju naš moralni diskurs izvorno utemeljeni u većim ukupnostima teorije i prakse u kojima su uživali ulogu i funkciju koju su im pružali konteksti koji su im sada uskraćeni. Štoviše, ovi koncepti koje mi koristimo barem su u nekim slučajevima promijenili svoj karakter u proteklih tristo godina; evaluativni izrazi koje koristimo promijenili su svoje značenje. U prelasku iz različitih konteksta u kojima su oni izvorno bili na mjestu do naše vlastite savremene kulture „vrline“ i „pravda“ i „pobožnost“ i „dužnost“, pa čak i „trebanja“ postali su drugačiji nego što su nekad bili. Kako bi onda trebalo pisati historiju takvih promjena?¹⁰

9 Anscombe, „Modern Moral Philosophy“, 14.

10 MacIntyre, *After Virtue*, 10.

Tako je moderna kultura odvojena od sistema pravila i koncepata koji su sačinjavali različite tradicije. Kao rezultat toga, modernisti konstruišu svoje argumente fragmentima koji su izdvojeni iz ukupnog sistema moralnih koncepata. Zbog toga što nema sveobuhvatnog sistema u koji bi mogli smjestiti svoje argumente, oni polaze od različitih početaka/pretpostavki i ne uspijevaju pronaći tačke slaganja za rješavanje moralnih razlika.

Kroz složenu povijesnu analizu MacIntyre razvija argument da od Homerovog / herojskog doba preko Platona i Aristotela do stoika, a zatim nastavljajući kroz srednji vijek i prosvjetiteljstvo do pojave modernosti, postoji slijed moralnih tradicija, od kojih svaka objedinjuje svoje moralne koncepte sa svojim specifičnim društvenim/historijskim kontekstom. U Homerovom / herojskom dobu, vrline su osobine ili odlike koje su zahtijevale od osobe da izvršava svoju ulogu na odgovarajući način u skladu sa svojim statusom u kontekstu svoje porodice. Prema mišljenju Platona i Aristotela, vrline su osobine potrebne za obavljanje nečije uloge na odgovarajući način prema nečijoj poziciji kao stanovnika grada države. I u Homerovom / herojskom dobu i u platonskoj / aristotelovskoj tradiciji, vrline su namijenjene poboljšanju društvenog poretka, porodice ili grada države.¹¹

Međutim, za stoike, vrline nisu raznolike niti su ugrađene u društveni poredak. Oni (stoici) govore o samo jednoj vrlini, naime, podvrgavanju prirodi i to također u individualističkom smislu. Nastanak helenističkih i kasnije Rimskog carstva oslabio je osjećaj za zajednicu. Građani su morali djelovati ne u ime zajednice, već u svoje ime kako bi dokazali svoju vrijednost carstvu. Prema MacIntyreu, ovaj stoički individualizam javljao se iznova i iznova kroz historiju tokom razdoblja oslabljenog osjećaja za vrline.¹² Ovaj individualizam preteča je modernog individualističkog načina razmišljanja, koje je prosvjetiteljsko razmišljanje dovelo do kritične tačke.

Zapravo, MacIntyre vjeruje da je sama naša koncepcija razuma, s dolaskom prosvjetiteljske nauke, doživjela obrat, od teleološkog do „kalkulativnog“. Kao rezultat toga, platonsko-aristotelovska shema za razumijevanje moralnosti koju su bez poteškoća usvojili jevreji, kršćani i muslimani srednjeg vijeka postala je fragmentirana djelovanjem prosvjetiteljske modernosti.

Ta je shema složena i dopunjena, ali nije suštinski izmijenjena kada se postavi u okvir teističkih vjerovanja, bilo da su kršćanska, kao kod Akvinskog, ili jevrejska, s Majmonidom, ili islamska, sa Ibn Rušdom. Propisi etike sada se moraju shvatiti ne samo kao teleološke naredbe već i kao izrazi od Boga određenog zakona. Popis vrlina i poroka mora se promijeniti i dopuniti, a koncept

11 MacIntyre, *After Virtue*, 133.

12 MacIntyre piše: “Zaista, kad god vrline počnu gubiti svoje središnje mjesto, stoički obrasci mišljenja i djelovanja odjednom se ponovo pojavu”, MacIntyre, *After Virtue*, 170.

grijeha mora se dodati aristotelovskom konceptu greške. Božiji zakon zahtijeva novu vrstu poštovanja i strahopoštovanja. Istinski cilj čovjeka više se ne može u potpunosti postići na ovom svijetu, već samo na drugom. Ipak, ova trostruka struktura neobrađene ljudske prirode, takve kakva jeste, ljudske prirode kakva bi mogla biti ako bi ostvarila svoju svrhu, i propisi racionalne etike kao sredstva za prelazak od jednog do drugog, ostaju središnji za teističko razumijevanje evaluativnog mišljenja i rasuđivanja. Tako je bilo moralni izričaj tokom cijelog ovog perioda u kojem je teistička verzija klasične moralnosti bila predominantna kako nad dvostrukom svrhom tako i nad dvostrukim standardima. Reći šta bi neko trebalo da učini znači reći kakav će put u tim okolnostima zapravo dovesti do čovjekovog istinskog cilja i reći šta zakon, određen od Boga i shvaćen razumom, propisuje. Moralni sudovi se, stoga, koriste u ovom okviru za iznošenje tvrdnji koje su istinite ili lažne. Većina srednjovekovnih zagovornika ove sheme, naravno, vjerovala je da je ona i sama dio Božije objave, ali također i otkriće razuma i da je racionalno odbranjiva. Ovo veliko područje saglasnosti nije međutim preživjelo kada su se protestantizam i jansenistički katolicizam – i njihovi neposredni kasnosrednjovekovni prethodnici – pojavili na sceni. Oni, naime, utjelovljuju novu ideju razuma.¹³

Ovo je ključni odlomak u MacIntyreovoj analizi razloga zbog kojih savremena društva treba da se vrata tradicionalnom planu etike vrlina. Također, on primjećuje kontinuitet svog argumenta s argumentom Anscombe. Ako se ne dopusti etičkim konceptima da obitavaju u svom tradicionalnom kontekstu, ne možemo se složiti oko osnovnih premisa naših moralnih argumenata, i prema tome, na kraju ne uspijevamo razumjeti ili riješiti naše etičke razlike. U karakterizaciji koju daje Anscombe, naši etički izrazi nemaju „sadržaj“. MacIntyreova poenta u ovom odlomku je da su se srednjovekovna jevrejska, kršćanska i islamska misao lijepo stopile s platonsko-aristotelovskom tradicijom da bi joj dale jednu teističku dimenziju. Vrline i poroke istovremeno utvrđuju i božanski zakon i teleološki razum, čime se nastoji ostvariti suština ljudskosti ili sušinska funkcija. Prosvijetljena modernost poremetila je ovu mješavinu razarajući teleološku koncepciju ljudskog razuma/prirode.

Prema MacIntyreu, moderno moralno mišljenje i dalje je emotivističko, čak i nakon emotivističkog filozofskog povlačenja kao filozofske teorije. Ne samo da tom moralnom mišljenju nedostaje sposobnost da racionalno riješi moralne rasprave zbog svoje fragmentirane prirode, već također zato što nema u vidu pravu vrstu moralnog sopstva. Budući da ovaj emotivistički pristup ukida razliku između manipulativnih i nemanipulativnih društvenih odnosa, svi karakteri koji nam služe kao modeli u modernim vremenima manipuliraju ljudima i teže dobrima koja MacIntyre karakterizira kao „izvanjska“ u njihovoj praksi. On daje primjere takvih karaktera.

13 MacIntyre, *After Virtue*, 53.

Dva od takvih karaktera već smo primijetili: bogati esteta i menadžer. Ovome sada moramo dodati i treći karakter: terapeut. Menadžera karakterizira brisanje razlike između manipulativnih i nemanipulativnih društvenih odnosa; terapeuta karakterizira isto to u sferi ličnog života.¹⁴

Karakteristični poput birokratskog menadžera i terapeuta žele stvoriti bogatstvo ili steći moć (psihološku efikasnost); oboje su dobra koja su vanjska za njihovu praksu, umjesto da pomažu ljudima ili izliječe pacijenta (tj. da ulože dobra koja su unutrašnja za njihovu praksu). Slično tome, esteta, koji je lično bogat ili je parazit kod nekoga ko je bogat, neprestano radi da bi uživao kako bi izbjegao dosadu, umjesto da svoj život temelji na bilo kakvom sadržajnom radu i vrijednosti.

MacIntyre tvrdi da za izlazak iz trenutne krize u moralnom mišljenju treba da se vratimo tradiciji etike vrlina, čiji je najveći predstavnik, prema njegovom mišljenju, Aristotel. Fragmentirano prosvjetiteljstvo i postprosvjetiteljska moralnost moraju se zamijeniti čestitom potragom za dobrima koja su unutrašnja za različite društvene prakse. U stvari, on definira vrlinu u odnosu na društvene prakse:

Vrlina je stečeni ljudski kvalitet koji nam, ako ga posjedujemo i primjenjujemo, omogućuje postizanje onih dobara koja su unutrašnja spram prakse; ukoliko ga nemamo, onemogućeni smo da ta dobra učinkovito ostvarimo.¹⁵

Prema njemu, standardi izvrsnosti, pravila i dobra tri su osnovne komponente takvih praksi. Svako ko stupi u praksu mora prihvatiti njene standarde da bi postigao njena unutrašnja dobra. Moguće je steći, a zatim i iskoristiti odgovarajuće kvalitete (vrline) za postizanje odgovarajućih dobara. Neuspjeh u prakticiranju takvih vrlina očigledno rezultira neuspjehom u postizanju relevantnih unutrašnjih dobara i, prema tome, to zaslužuje moralnu osudu. Što se tiče standarda takve prakse, oni s vremenom postaju podložni kritičkoj procjeni. Međutim, prakse i dalje mogu imati historijski kontinuitet i stabilnost. Ulazak u takvu praksu da bi se postigla njena unutrašnja dobra pruža narativnu strukturu našim životima, objedinjuje ih i omogućava nam da ih razumijemo.

Za MacIntyre, zajednice daju život i kontekst ovim praksama, bilo da se radi o umjetnosti, nauci ili bilo kojem drugom području. Stoga se vrline, s obzirom na to da su povezane s praksama, mogu shvatiti samo kroz njihove odnose sa zajednicama u kojima te prakse postoje. Poput Platona i Aristotela, on težnju za vrlinama smatra zajedničkom aktivnošću zajednice.

Pokazalo se da ovaj sveukupni argument za oživljavanje etike vrlina u kontekstu života u zajednici ima ogroman značaj za oživljavanje etike vrlina u muslimanskoj

¹⁴ MacIntyre, *After Virtue*, 30.

¹⁵ MacIntyre, *After Virtue*, 191.

zajednici i na lokalnom i na globalnom nivou. Nekoliko okolnosti nalaže muslimanskim misliocima, vođama i zajednicama da ožive svoj tradicionalni pristup etici vrlina.

Prije svega, fragmentacija etičkog mišljenja o kojoj on govori u odnosu na moderni Zapad u muslimanskoj zajednici postoji na daleko dubljem i sveobuhvatnijem nivou.¹⁶ Zbog kolonijalnog interregnuma kojem je Zapad podvrgao većinu muslimanskih društava došlo je do poremećaja u njihovom kolektivnom i historijskom umu. Veliki broj tradicionalnih institucija i društvenih praksi bio je srušen i zamijenjen zapadnim institucijama i praksama, koje nisu efektivno funkcionisale, posebno nakon odlaska kolonijalnih sila. To je dovelo do širokog nezadovoljstva i političkih nemira širom muslimanskog svijeta.¹⁷

Drugo, ovaj poremećaj izazvao je općeprisutnu zabunu, zapravo neznanje, o intelektualnom naslijeđu islamske civilizacije. Doprinos islama modernoj intelektualnoj tradiciji, nauci i tehnologiji ostaje u velikoj mjeri nepoznat čak i muslimanima. Treće, moralni nerv zajednice ozbiljno je oštećen zbog nestručnog i često korumpiranog rukovodstva i njihovog lošeg političkog i ekonomskog upravljanja poslovima. Zbog toga se moraju oživjeti intelektualne tradicije islamskog „zlatnog doba“, čiji je sastavni dio, od presudne važnosti bila etika vrlina.

Vrlina umjerenosti među grčkim i srednjovjekovnim muslimanskim misliocima

Umjerenost ili uzdržljivost jedna je od četiriju glavnih vrlina u Platonovoj etici, a ostale tri jesu mudrost, hrabrost i pravednost. Grčka riječ *sophrosune*,¹⁸ koja se obično prevodi kao umjerenost ili uzdržljivost, nema tačan ekvivalent u drugim jezicima. To je vrлина ili izvrsnost karaktera koja navodi sve one koji je posjeduju da u svojim postupcima pokazuju svestranu umjerenost, samokontrolu i razboritost – samosvjesnu umjerenost ili dobar karakter. Muslimanski etičari usvojili su arapski izraz *'iffa'*¹⁹ za ovu naročitu vrlinu, koja između ostalog podrazumijeva sveobuhvatnu samokontrolu i čistotu.

16 Za jedan dobar pregled stanja u muslimanskom svijetu, vidi W. W. Cooper and P. Yue, *Challenges of the Muslim World* (Emerald Group Publishing, 2008), particularly chaps. 5-7 and 9-10.

17 Vidi, naprimjer, "The Tragedy of the Arabs", *The Economist* (5. juli 2014), dostupno na: <http://www.economist.com/news/leaders/21606284-civilisation-used-leadworld-ruinsand-only-locals-can-rebuild-it>; Toby Matthiesen, *Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring That Wasn't* (Stanford University Press, 2013) and Hamid Dabashi, *The Arab Spring: The End of Post-colonialism* (Zed Books, 2012) for an analysis.

18 A. MacIntyre, "Sophrosune: How a Virtue Can Become Socially Disruptive", *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988), 1-3.

19 Mohamed Ahmed Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue* (State University of New York Press, 1975), str. 24.

Vrlina umjerenosti kod Platona

Platon je četiri glavne vrline podijelio u dvije skupine: mudrost (zasnovana na racionalnom dijelu ljudske duše, koja regulira ili usklađuje sve druge dijelove) i hrabrost, umjerenost i pravednost (koje su sve podređene mudrosti). Od toga hrabrost odgovara srčanom dijelu ljudske duše. Ne postoji vrlina koja specifično odgovara požudnom dijelu duše. Umjerenost je izvrsnost ili vrlina koja duši daje čvrst karakter u pogledu zadovoljavanja njenih poriva i želja; međutim, ona također određuje koji dio vlada i nad kojim se dijelom vlada. Na kraju, pravda je vrlina pomoću koje različiti dijelovi ljudske duše funkcioniraju u skladu i bez međusobnog ometanja. Čini se da postoji bliska veza između pravde i umjerenosti, utoliko što ove vrline omogućuju duši da moralno djeluje.

Ova podjela duše na razumski, srčani ili voljni i požudni ili nagoni dio temelji se na trodijelnoj podjeli društvenog poretka u Platonovom djelu *Republika*. Vrline idealnog grada države iste su kao i vrline duše. Tri klase idealnog društvenog poretka, naime poljoprivrednici/zanatlije, vojnici i vladari odgovaraju nagonim, voljnim i razumskim dijelovima duše, odnosno, treba da se ravnaju prema istim vrlinama kao i dijelovi duše. Platon opisuje ulogu uzdržljivosti ili umjerenosti u društvenom poretku kao što je (sažeo James Adam):

Ova vrlina [umjerenost] podsjeća na neku vrstu „harmonije“ ili međusobnoga sklada. Često se objašnjava kao samokontrola. Samokontrola znači da bolji dio u nama vlada lošijim; a to sigurno vrijedi za naš grad, jer u njemu viši kontroliraju niže, a iracionalne želje mnogih inferiornih podliježu racionalnim željama nekolicine čestitih. Nadalje, naši se građani međusobno slažu oko toga ko će vladati i nad kime će se vladati, tako da je umjerenost prisutna i kod onih kojima se vlada i kod vladara, prožimajući čitav grad uzduž i poprijeko i dovodeći ga u sklad s tom vrlinom. Umjerenost možemo definirati kao sklad između prirodno boljeg i prirodno goreg, oko pitanja ko od njih treba da vlada. (430D – 432A)²⁰

James Adam ističe da su Aristotel i drugi, čini se, pogriješili tvrdeći da je umjerenost „posebna vrlina najniže klase u državi i najniži elemenat u duši”.²¹ Ta je pogreška, tvrdi on, djelomično proizašla iz želje da se u Platonovu teoriju unese površna simetrija dodavanjem vrline svakoj društvenoj klasi. Međutim, u Platonovoj teoriji, umjerenost nije svojstvena najnižoj društvenoj klasi ili najnižem dijelu ljudske duše. Zapravo, svi dijelovi društvenog poretka i ljudske duše trebaju umjerenost jer je to podudarnost između „prirodno boljeg i prirodno goreg“.

20 *The Republic of Plato*, James Adam (prev.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1902), str. 232.

21 *The Republic of Plato*, 235.

U Adamovoj podjeli sve tri vrline (tj. mudrost, hrabrost i umjerenost) pripadaju vladarima ili kraljevima / kraljicama filozofima, dok hrabrost i umjerenost pripadaju vojnicima, a samo umjerenost pripada poljoprivrednicima i zanatlijama. Pravda, koja omogućava sve ostale vrline, objedinjuje ih sve tjerajući ih da izvršavaju svoju posebnu ulogu (tj. gledaju svoja posla) u državi, kao i u ljudskoj duši. To je moguće zato što je „podjela dužnosti prema prirodnoj sposobnosti“²² izvor svake vrline u državi, kao i u duši. Pravda je upravo takva podjela dužnosti prema prirodnoj sposobnosti. Stoga, bez pravde, druge se vrline neće čak ni pojaviti. Pravda također objedinjuje sve ostale vrline tako što ih sve prožima kako bi ih držala svaku u svojoj sferi.

Iako je umjerenost sklonost karakternom i skladnom ponašanju svih dijelova duše ili države, ona se razlikuje od pravde. Naprimjer, umjerenost ne omogućava druge vrline, uprkos činjenici da umjerenost mora biti prisutna u svim dijelovima i osigurati sklad među njima. Zapravo, umjerenost mora regulirati samu sebe, da ostane umjerenost, jer, kako napominje Adam, „ona je vrlina i cjeline i svakog od dijelova“.²³ Za razliku od pravde, ona ne stvara podjelu dužnosti prema prirodnim sposobnostima. Sve što ona čini jeste da omogućava sklad među ovim dijelovima tako da bolji može da vlada gorim. Na požudnom nivou duše i na nižem nivou društvenog poretka, umjerenost ublažava i pravilno obuzdava želje pojedinca i relevantne društvene grupe.

Aristotel o umjerenosti

Aristotelova etika takođe prihvata mudrost, hrabrost, umjerenost i pravdu kao vrline. Međutim, za razliku od Platona, on smatra da su one, zajedno sa mnogim drugim, individualne vrline, iako društveni poredak ili grad država pomaže građanima da ih ostvare. Stoga se umjerenost ne doživljava kao izvrsnost ili vrlina društvenog poretka, već kao izvrsnost individualnog karaktera poput vrlina mudrosti, hrabrosti itd. Njegova se etika temelji na takozvanom argumentu svrhe. Nakon što je ustvrdio da je *eudaimonia* (tj. sreća ili ljudski procvat) vrhunsko dobro prema kojem su usmjereni svi ljudski postupci, bilo direktno ili indirektno putem takvih instrumentalnih dobara kao što su zdravlje, bogatstvo i druge stvari, on iznosi sljedeći argument:

Mi i dalje trebamo jasnije tumačenje onoga što čini sreću. Možda bismo tada mogli doći do ovoga utvrđivanjem šta je čovjekov zadatak. Jer, kao što se smatra da su dobro i vrsnoća nekog svirača flaute ili kipara ili zanatlije bilo koje vrste, i

22 *The Republic of Plato*, 237.

23 *The Republic of Plato*, 236.

uopšte bilo koga ko ima neki zadatak ili posao da obavlja, u njegovom zadatku, tako se, slično, može smatrati da se dobro čovjeka nalazi u zadatku čovjeka, ako takav zadatak uopće postoji.²⁴

Racionalno mišljenje je funkcija koja, prema Aristotelu, nije zajednička čovjeku i životinjama. Stoga je racionalnost specifično ljudska funkcija. Upotrebom razuma čovjek ispunjava osnovnu funkciju svoje prirode. Prema njemu, te umne sposobnosti imaju teorijsku i praktičnu stranu i na njima se temelje intelektualne vrline teorijske i praktične mudrosti.

Aristotel vrline definira kao sklonosti ili stanja ljudske duše koja su usađena navikama i na taj način mogu pružiti pravilan emocionalni i racionalni odgovor u različitim situacijama. Ugrađene u nas od djetinjstva kroz osjećaje i djelovanje na određene načine, ove naravi polahko postaju navike, čija ukupnost čini karakter neke osobe. Međutim, ponašanje u skladu s ovim navikama ne može se smatrati potpuno kreposnim dok ih ne reguliše *fronezis* (praktična mudrost), što nam pomaže da prepoznamo najprikladniji mogući put u datoj situaciji. Aristotel tvrdi da je vrlina vrijednost između dviju krajnosti, viška i nedostatka. Naprimjer, velikodušnost je sredina između rasipnosti (višak) i škrtosti (manjkavost). Slično tome, hrabrost je sredina između brzopletosti (višak) i kukavičluka (manjkavost).

Kao što je primijetio Nussbaum, Aristotel identificira sfere ljudskog iskustva, a zatim spominje vrline koje im odgovaraju.²⁵ Kao vrlina, uzdržljivost ili umjerenost odgovaraju sferi tjelesnih želja i njihovih užitaka i boli. Tjelesne želje poput gladi, žeđi i seksualnog nagona moraju se zadovoljiti umjerenom, bez pretjeranog ili uskraćenog zadovoljstva. Da bi se otkrio način zadovoljenja nečije želje, treba usaditi prave navike od početka i koristiti njegovu/njezinu praktičnu mudrost, *fronezis*, da bi se djelovalo na umjeren način. U svome pomnom proučavanju aristotelovske vrline umjerenosti, Charles Young sumira ovo pitanje na sljedeći način:

Aristotel čini moralnu umjerenost proizvodom različite [drugačije od Platona] vrste intelektualne suzdržljivosti. Po njemu, ljudi pravilno kontroliraju svoje želje kada se pravilno priklone svojoj animalnosti – kad je priznaju, a da joj se ne pokore. Dakle, imati aristotelovsku umjerenost jeste utjeloviti spoznaju da je pojedinac životinja po rodu, a racionalan po vrsti. To znači znati svoje mjesto u zajednici duša.²⁶

24 *Aristotel* u 23 toma, tom. 19, H. Rackham (prev.) (Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1934).

25 Martha C. Nussbaum, "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", *Midwest Studies in Philosophy*, 13, str. 35-36.

26 Charles M. Young, "Aristotle on Temperance", *The Philosophical Review*, 97:4 (1988), str. 542.

Čini se da Aristotel daje neku vrstu univerzalne uloge vrlini *fronezis* u carstvu vrlina. Vježbanje svih vrlina uključuje upotrebu praktične mudrosti (rezonovanje), što je samo po sebi vrlina, iako ona umna. Čini se da je ova univerzalna uloga praktične mudrosti prilično slična ulozi umjerenosti u Platonovoj shemi, u kojoj je ovo drugo vrlina koja osigurava da elementi duše koji vladaju (razum) ili kojima se vlada (volja i nagon) ili države pristaju da vladaju ili da se njima vlada. Drugim riječima, umjerenost ima neku vrstu univerzalne uloge što se tiče prakticiranja drugih vrlina.

Međutim, postoje tri ključne činjenice koje treba imati na umu kada se uspoređuju Platon i Aristotel u ovom pogledu. Prvo, Aristotel ne izdvaja mudrost, hrabrost, umjerenost i pravdu kao glavnu stvar ili ono što je kasnije nazvano osnovnim vrlinama.²⁷ Umjesto toga, oni su dio veće skupine vrlina. Drugo, on ne proširuje ove četiri vrline na društveni poredak. Treće, njegovo shvaćanje o njima uže je od Platonovog u smislu njihovog konceptualnog sadržaja. Naprimjer, Aristotel ne smatra umjerenost vrlinom države i, na individualnom nivou, ograničava je na kontrolu želja koje uključuju naš osjećaj dodira. Stoga nema ulogu u odnosu na voljne i razumske dijelove duše.

Muslimanski mislioci o umjerenosti

Počevši od ranih komentatora Kur'ana i pravnika, muslimanski učenjaci su cijelo vrijeme razmatrali vrline. Tokom VIII i XIX stoljeća, mutazilijjski i ašarijski teolozi izgradili su razrađene etičke sisteme. Glavni predstavnici etičara ovih škola su Kadi Abd el-Džebbar (umro 1025), mu'tezilija basranske škole, i el-Gazali (umro 1111), jedan od najutjecajnijih ašarijskih teologa svih vremena. Filozofi od el-Kindija (u. 866) naovamo bavili su se etičkim pitanjima u svojim sistemima, a elaborirane etičke doctrine mogu se naći i u djelima el-Farabija (umro 950), Ibn Sine (umro 1037) i mnogih drugih. Međutim, najveći etičar u ovoj tradiciji je Ibn Miskevejh (umro 1030).

Mutazilijjska etika je deontološka po svom duhu, dok se ašarijska etika bavi pitanjem božanske svemoći i stoga nastoji biti voluntaristička etika. U svome pristupu vrlinama, filozofi poput el-Farabija i Ibn Sine pod utjecajem su Platona. Ibn Miskavejh je također pod utjecajem Platona u pogledu njegovog pristupa glavnim vrlinama, iako je njegovo shvaćanje sreće aristotelovsko. Elementi neoplatonizma i stoičke etike također su prisutni kod Ibn Miskevejha. Ovdje se ukratko osvrćemo na stavove Ibn Miskevejha i el-Gazalija.

27 Istvan P. Bejczy, "The Cardinal Virtues in Medieval Commentaries on the Nicomachean Ethics", in *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's "Nicomachean Ethics"*, 1200-1500, Istvan P. Bejczy (ed.) (Brill, 2007), str. 199.

Ibn Miskevejh, koji se smatra najvećim muslimanskim etičarem srednjeg vijeka, prihvaća četiri glavne Platonove vrline kao osnovne i oko njih organizira sve ostale vrline. Hamid Alavi sumira njegov stav o ovome na sljedeći način:

Ljudska duša ima tri različite moći: moć povezana s razlikovanjem i razmišljanjem o istini stvari, koja se naziva intelektualnom (racionalna sposobnost), a njezin instrument u tijelu je mozak. Druga se moć odnosi na ljutnju, strah, neustrašivost i hegemonizam, itd; to se naziva "moć srdžbe", a njezin instrument u čovjekovom tijelu je srce. Treća moć, koja je povezana sa požudom i željom za hranom, prebivalištem, brakom i drugim osjetilnim užicima naziva se nagonskom, a njezin instrument u tijelu je jetra. Svaka od ovih moći postaje jaka ili slaba, u skladu sa naravi, navikom i obrazovanjem. Ako je težnja intelektualne moći umjereni i usmjereni postizanju ispravnih nauka, stvorit će se vrline znanja i, kao njihova posljedica, "mudrost". Ako je težnja nagonске moći umjereni, potčinjava se intelektualnoj moći, i ne ide ka ostvarivanju tjelesnih želja, iz nje će se stvoriti vrлина čednosti. Ako je težnja "moći srdžbe" dolična i vrijedna, i ako prati intelektualnu moć, stvorit će se vrлина "hrabrosti". Proizvod i rezultat ovih triju vrlina je četvrta vrлина koja se naziva „pravda“, a to je savršenstvo vrlina (Ibn Miskevejh, 1992).²⁸

Jasno je da je njegovo gledište o ljudskoj duši slično Platonovom jer povezuje četiri glavne vrline s trima aspektima ljudske duše (naime, mudrost, hrabrost, čednost – prijevod arapskog izraza *iffa*, koji muslimanski filozofi upotrebljavaju za umjerenost) pri čemu svaka od njih igra svoju određenu ulogu (pravda). Međutim, treba napomenuti da njegovo gledište ovdje nije platonsko jer on te vrline ne povezuje s društvenim poretком.

Pogled na sreću Ibn Miskavajha barem je dijelom aristotelski. On tvrdi da Aristotel razlikuje tri vrste sreće: sreću koja se nalazi u ljudskoj duši (npr. dobra poput znanja i gnoze), sreću u ljudskom tijelu (npr. dobra poput ljepote i zdravlja) i u dobrima izvan ljudske duše i tijela (npr. inteligentna djeca, prijatelji i drugi resursi).²⁹ On umjerenosti podređuje brojne vrline, među njima samodisciplinu i ispravno vrednovanje sebe.³⁰ Ovo ustrojstvo pokazuje da on slijedi izvorni smisao *sofrosuna*, koji uključuje samospoznaju i izbjegava sve oblike pretjeranosti.

Ako se sada osvrnemo na el-Gazalija, vidimo da on, u svojoj etici vrlina, uglavnom slijedi filozofe, bez obzira na to što ih kritikuje:

28 Hamid R. Alavi, "Ethical Views of Miskawayh and Aquinas", http://www.academicjournals.org/article/article1379169273_Alavi.pdf, pristupljeno u decembru 2014, prema Ibn Miskawayh, *Tabzib al-Akhlaq va Tahrir al-Araq (Purification of Morality and Refinement of Souls)* (Qom: Bidar, 1992). Također cf. Y. Mohamed, "Greek Thought in Arab Ethics: Miskawayh's Theory of Justice", *Phronimon* 2 (2000), str. 242.

29 Cf. Ibrahim Abu Bakr, "Some Aspects of Ibn Miskawayh's Thought", *Islamiyyat* 10 (1989), 121, na <http://journalarticle.ukm.my/7607/1/2507-5133-1-SM.pdf>, pristupljeno u decembru 2014.

30 A. Sherif Mohamed, *Ghazali's Theory of Virtue* (Albany: State University of New York Press, 1975), str. 179.

Sherif to izražava sljedećim riječima:

Gazali započinje raspravu o vrlini onim što naziva "majkama" (*ummahat*) ili temeljnim vrlinama; „majke karaktera“ (*ummahat al-akblaq*) odnose se na iste glavne vrline. One se navode kao četiri vrline: mudrost (*bikmah*), hrabrost (*shaja'ah*), umjerenost (*iffah*) i pravda (*adl*). On ih izvodi iz analize duše i razlikuje ih prema njihovim sposobnostima. Ove vrline i njihova psihološka osnova identične su s onima u grčkoj filozofskoj tradiciji, posebno kod Platona i Aristotela.³¹

Međutim, el-Gazalijeva analiza ljudske duše jedinstvena je unatoč svojim korijenima u filozofskoj tradiciji. Prema Sherifovom sažetku, on dušu dijeli na tri dijela ili moći: vegetativne (*en-nebatijje*), životinjske (*el-hajevanijje*) i ljudske (*el-insanijje*) moći. S etičkog gledišta, posljednje su dvije grupe moći presudne. Životinjske moći duše dalje se dijele na pokretačke (*muharrika*) i perceptivne (*mudrika*).³² Pokretačka moć je ona koja nam daje impuls i nagoniska je; želje i srdžba temelje se na nagonskom dijelu. Perceptivni dio ima vanjska i unutarnja čula. Vanjska čula su uobičajenih pet čula, a unutrašnjih pet čula jesu: predodžba (*hajalijje*), memorija (*hafiza*), procjena (*vehmijje*), podsjećanje (*zakira*) i osjetilna imaginacija (*mutehajjila*). Na kraju, ljudski dio ima dva dijela: teorijsko rasuđivanje (*alima*) i praktično rasuđivanje (*amila*).³³

Čovječanstvo naklonost ka vrlini usvaja praktičnim rasuđivanjem, tako što obuzdava sve dijelove životinjske duše. Ako se pasivno prihvate, tjelesne želje stvaraju sklonost prema poroku. Naklonost za vrlinu umjerenosti razvija se kada željom (*šehvanijje*) upravlja praktični razum. Želje treba zadovoljiti, ali treba izbjegavati krajnosti pretjeranog zadovoljenja ili njihovog potpunog ignorisanja. Praktični razum u tom pogledu nalazi odgovarajuću sredinu, i sve dok se podvrgava ograničenjima koja nameće razum, čovjek biva suzdržan ili umjeren. Ali Šerif ističe da el-Gazali umjerenost ne ograničava samo na želje, već proširuje koncepciju ove vrline.

Pod utjecajem ovih [tj. kur'anskih, poslaničkih i leksikografskih] upotreba izraza *iffah*, Gazalijev koncept umjerenosti proširen je, apstinencija i suzdržanost nisu ograničeni na objekte požude. Primjenjujući umjerenost na sve moći duše i sve organe tijela, Gazali proširuje njezino značenje izvan onoga što je prihvaćeno u filozofskoj tradiciji.³⁴

31 Sherif Mohamed, *Ghazali's Theory of Virtue*, 24.

32 Sherif Mohamed, *Ghazali's Theory of Virtue*, 25.

33 Sherif Mohamed, *Ghazali's Theory of Virtue*, 25-26.

34 Sherif Mohamed, *Ghazali's Theory of Virtue*, 64.

Sherif nam dalje kaže da al-Gazali proširuje umjerenost kao vrlinu u pravcu suzdržavanja od stvari koje su zabranjene vjerskim zakonom i, u konačnici, suzdržavanja od svega onoga što nema za cilj „konačnu sreću“ ili „vjersko spasenje“. Čini se da ova proširena koncepcija ima određenu sličnost s Platonovim viđenjem ove vrline (spomenuto ranije) kao vrline koja uređuje sve dijelove ljudske duše i društvenog poretka prikazanog u djelu *Republika*. Stoga, suprotno onome što Sherif kaže, el-Gazali u pogledu ovog pitanja ne izlazi iz okvira filozofske tradicije jer je cilj prakticiranja vrlina, kao kod Platona, dosegnuti najviše Dobro. To ne izgleda kao izričito vjerski cilj.

Ka etici vrline Kur'ana

Kur'an se opisuje kao knjiga uputa za one koji imaju sveobuhvatnu vrlinu *takvaa* (*taqwā*), tj. za *muttekin* (Kur'an, 2: 2). Prevodioci termin *takva* obično prevode kao 'strah od Boga'. Međutim, takav prijevod može dovesti u zabludu jer arapski korijen riječi *w – q – y* znači 'čuvati se ili zaštititi se od nečega'.³⁵ Kako se izvještava, halifa Omer napomenuo je Ubejja ibn K'a'ba da je posjedovati *taqwā* kao hodati trnovitim putem i paziti da se izbjegne sve trnje.³⁶ Poenta ovog poređenja jeste da je *taqwā* svojstvo, sposobnost ili težnja da u svakom trenutku ostanemo čestiti i da se čuvamo od svih poroka i zala čak i u najtežim okolnostima. Mislioci poput Fazlura Rahmana definiraju *taqwā* kao sposobnost razlikovanja ispravnog od neispravnog (savjest), a zatim kao sposobnost da se zaista uradi ono što je ispravno bez osjećaja samodopadnosti.³⁷

Iz prethodnog se može vidjeti da *takva* (*taqwā*) nije specifična predispozicija za izvođenje ovog ili onog određenog čestitog djela, već opća težnja ili skup težnji koje bi pojedinac mogao imati, da bi uspio, općenito, u odabiru i izvođenju čestitih djela u različitim situacijama. Takođe se može reći da je to opća težnja koja rađa druge specifične težnje ka čestitim djelima. Ali ako je to tako, onda je *takva* (*taqwā*) određeni oblik karaktera koji omogućava osobi da donosi čestite izbore. Dakle, *mutaqqi* (*mutaqqi*) je osoba koja posjeduje poseban karakter koji generalno usmjerava njega/nju prema ispravnim izborima i ispravnom postupanju.

Stoga, čini se da Kur'an sebe opisuje kao knjigu upute za one koji imaju opću sklonost ili karakter da se zaštite od svih poroka. To se doslovno svodi na sklonost karaktera ka vrlini. Ako je ovo tumačenje *takvaa* tačno, onda je Kur'an po svom

35 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, dostupno na: http://ebooks.rahnuma.org/religion/Fazlur_Rehman/Fazlur_Rehman-Major-Themes-of-the-Qur-an.pdf, 20.

36 *Tafsir ibn Kathir*, dostupno na: http://www.qatafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=451&Itemid=36, (pristupljeno 9. aprila 2015).

37 Rahman, *Major Themes*, 28-29.

opisu knjiga smjernica za one koji vode čestit život. Dakle, iz toga slijedi da bi se njegova etika mogla adekvatno tumačiti kao etika vrlina. Ovakav stav potvrđuje i činjenica da su muslimanski filozofi i etičari koji su bili aktivni tokom srednjeg vijeka uglavnom zauzimali sličan stav prema islamskoj etici.

Neko se možda neće složiti s navedenom karakterizacijom ove teme i reći će da Kur'an sebe opisuje kao smjernicu i za čovječanstvo u cjelini (Kur'an, 2: 185, 17: 9), što naravno uključuje ljude koji ne posjeduju *takva*. On je uputstvo za svakoga i stoga se ne bi trebalo ograničavati samo na one s *takvaom* (*taqwā*). To je istina; međutim, treba shvatiti da Kur'an takođe kaže da je sposobnost razlikovanja ispravnog od neispravnog (taj najosnovniji sastojak *takvaa*) dodijeljena čitavom čovječanstvu: I tako mi duše (nafs) i Onoga Koji je stvorio, pa je nadahnu da znade šta zlo joj je, a šta dobro joj je (Kur'an, 91: 7–8). Dakle, ako su sve duše ovim prosvjetljene, onda svi ljudi imaju sposobnost da prime uputu iz Kur'ana. Nikome nije automatski zabranjena ova uputa. Međutim, to što neko nikako ne uspijeva iskoristiti ovu sposobnost za razlikovanje dobrog od lošeg sputava pojavu sklonosti čestitim djelima (još jedan dio *takvaa*) i za *posljedicu* može imati ono što Kur'an naziva otvrdnjavanjem ili pečaćenjem srca (Kur'an, 2: 7). U takvoj situaciji, čovjek završi tako da ne uspije primiti i iskoristiti uputu Kur'ana. Istog je smisla i ova kur'anska objava: Bog na pravu stazu neće uputiti narod nevjernički (5: 67).

Imajući na umu ovaj kontekst, ovdje predlažemo jednu skicu kur'anske etike vrline. Međutim, umjesto da platonsko-aristotelisku etiku uzmemo kao putokaz, najbolje je jednostavno pustiti da Kur'an govori sam za sebe. Osnovna tvrdnja ovdje jeste da Kur'an sadrži najmanje pet temeljnih faktora etike vrlina:³⁸ (1) ispravan moralni karakter kao jedinu osnovu za procjenjivanje moralne vrijednosti čovjeka, (2) slobodu izbora, (3) savjest, (4) namjeru plus princip kao kriterij moralne vrijednosti djela i (5) odbijanje samodopadne moralnosti.

Treba objasniti zašto je ovih pet elemenata izabrano za osnove kur'anske etike vrline. Etika vrline u osnovi je etika bazirana na karakteru. Ona prirodu nekog čestitog djela razumijeva u smislu karakteristika čovjeka koji to djelo izvršava, a ne u odnosu na karakteristike djela samog.³⁹ Kur'anski princip ispravnog moralnog karaktera kao jedine osnove za moralnu vrijednost neke osobe jeste, stoga, osnovni preduslov za izgradnju etike vrline. On pokazuje na pravi smjer za procjenjivanje vrijednosti čovjeka i njegovih djela sa stajališta etike vrline. Slično, i ostale četiri ovdje spomenute osnove više su karakteristike moralnog činioca, a ne čina. Čak se ni ova četvrta ne odnosi čisto na princip koji stoji iza djela, jer ona taj princip povezuje s namjerom osobe koja izvodi djelo.

Na pitanje zašto je ovih pet osnovnih elemenata potrebno i dovoljno za izgradnju etike vrline Kur'ana može se odgovoriti zapažanjem da su oni potrebni jer su

38 Cf. M. Ashraf Adeel, "Islamic Ethics in Dialogue with Socrates, Jesus, and Confucius", neobjavljeno.

39 Vidi Welchman, *The Practice of Virtue*, x.

povezani s karakterom moralnog činioca, a da su dovoljni jer njihova općenitost dozvoljava da odgovore na sva osnovna pitanja o moralnosti. Ako pojedinac ima savjest i može napraviti slobodan izbor u moralnim stvarima, uz odgovarajući stepen poniznosti (odbijanje samodopadnosti), spojen s ispravnom namjerom i principom, tada se može smatrati odgovornim za svoj karakter. A pretpostavlja se da je to ono što svaki etički nazor treba dosegnuti. Odgovori na bilo koja druga pitanja etike, kao i karakterizacije drugih etičkih koncepata, mogu se objasniti na temelju ovih osnova.

Zato se u okviru ovih pet osnova može prepoznati da sve njegove etičke i vjerske vrline daje Kur'an. Ideja ovih pet osnova jeste da čovjek može postići *falah*, što je kur'anski termin za sveobuhvatnu sreću i uspjeh, samo na osnovu svog karaktera. Dakle, karakter pojedinca određuje njegovu krajnju moralnu vrijednost. Međutim, kako bi se oblikovao ovaj karakter ili razvio *takva*, čovjek mora imati sposobnost da razlikuje ispravno od neispravnog (savjest), kao i slobodu izbora da odabere pravi put koji dovodi do *falaha* (*falāh*).⁴⁰

I za ljudski kriterij odlučivanja o moralnoj vrijednosti nekog djela potrebno je razlikovati vrlinu od grijeha, tako da čovjek u određenim situacijama može učinkovito djelovati po svojoj savjesti. Naravno, prilikom donošenja ovih izbora čovjek se mora postojano čuvati licemjerja, kako ne bi uništio moralnu vrijednost svojih djela. Pod uslovom da imamo ove osnove, možemo uspješno graditi određene etičke i vjerske vrline i postići *falāh*, potpunu sreću i uspjeh na ovom i budućem svijetu.

Prvo ću ukazaati na kur'anske temelje za ovih pet osnova, a zatim ih povezati tako da čine osnovu za etiku vrline. Što se tiče ispravnog moralnog karaktera (*takva*), koji je jedina osnova za procjenu moralne vrijednosti pojedinca, mi navodimo sljedeće:

O čovječanstvo! Mi smo vas od muškarca i žene stvorili i plemenima i narodima vas učinili, da biste se međuse upoznavali! Od vas je kod Boga najplemenitiji onaj koji se Njega najviše boji! Bog sve zna i obaviješten je. (Kur'an, 49: 13)

Izraz preveden kao „najčestitiji od vas“ izvedenica je iz istog korijena kao i *takva*.⁴¹ Dakle, *takva* je jedini temelj rasuđivanja za utvrđivanje vrijednosti osobe. Ovaj karakter zasnovan na *takvau* temelj je moralne vrijednosti svake osobe ili moralne vrijednosti njenih pojedinačnih postupaka. Ljudskim bićima povjerena je sloboda izbora kako bi ih učinili odgovornima za usađivanje takvog karaktera. Kur'an kaže: Mi smo doista Polog ponudili nebesima i Zemlji i Planinama, pa su odbili

40 *Takva* je izričito povezan s *falahom* (uspjehom) u kur'anskim ajetima kao što su 2: 189, 3: 130 i 3: 200.

41 Vidi *Tafsir ibn Kathir*, dostupno na: http://www.qtafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1750&Itemid=105.

da ga ponesu i od njega se sustegli bijahu, a čovjek Polog ponese, doista je čovjek nepravedan spram sebe i nezalica velika (Kur'an, 33: 72).

Komentatori Kur'ana ovo „povjerenje“ (polog) uzimaju kao slobodnu volju ili slobodu izbora.⁴² Time se želi reći da svim ostalim stvorenjima u svemiru nedostaje ova sposobnost. Ta stvorenja podložna su prirodnim zakonima, kakve je stvorio Bog, a samim tim za njih ne postoji ništa više. Samo je čovječanstvo preuzelo ovaj ogromni teret slobode i ogromne rizike koji se pod tim podrazumijevaju. Ipak, upravo je ta sloboda izbora ona koja uzdiže čovječanstvo nad svime ostalim u stvorenom svijetu. Kada se ova slobodna volja izvršava odgovorno, što znači u kombinaciji s nečijim karakterom koji se temelji na *takvau* ili sklonošću da se zaštititi od svih poroka ili zala, onda čovjek u određenoj situaciji bira ispravan put. Mora se dodati da je takav slobodan izbor zasnovan na *takvau* podstiče osobu da radi ono što je u datoj situaciji dobro, a ne da čini ono što je zlo.

Očigledno je da savjest, koja je središnje obilježje *takvaa*, pomaže u tom pogledu. Prema Kur'anu, ova sposobnost razlikovanja ispravnog od neispravnog svojstvena je ljudskoj prirodi: *I tako mi duše, i Onoga Koji je stvorio, pa je nadabnu da znade šta zlo joj je, a šta dobro joj je.* (Kur'an, 91:7–8). Dakle, ljudskoj duši dat je savršeni oblik, kao i sposobnost da razluči šta je dobro, a šta loše. Ovaj omjer i poredak čine unutarnji sklad duše u njenom zdravom stanju, dok je sposobnost raspoznavanja dobrog od lošeg savjest sama. Ova sposobnost pomaže duši ili jasstvu da znaju koja je alternativa prava i zatim je slobodno odaberu usljed svoje sklonosti vrlini (*taqwā*).

Pri odabiru prave alternative treba procijeniti princip na kojem se takva alternativa temelji. To prosuđivanje uključuje upotrebu razuma, naravno, tako da savjest ima pomoć razuma ili inteligencije. Jednom kada savjest prosudi da je princip koji stoji u osnovi alternative ispravan ili zasnovan na vrlini, čovjek može odlučiti ili da se ravna prema tom principu ili da ga izbjegne, odnosno suprotstavi mu se, prema nalogu svoje savjesti. Tako se ispravan princip koji je prepoznala savjest kombinira s namjerom koja će na kraju rezultirati nekim djelom. Kriterij dobrog/čestitog djela jeste da se ono mora temeljiti na ispravnom principu u kombinaciji s ispravnom namjerom.

Bog vas neće kazniti ako se neoprezno zakunete, ali će vas kazniti ako pod zakletvom nešto s predumišljajem srdaca svojih uradite! Bog prašta i Blag je. (Kur'an, 2: 225)

42 Vidi *Tafsir ibn Kathir*, gdje se smatra da povjerenje znači poslušnost, na [http://www.qtafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1810&Itemid=http://Abul Ala Maududi u svom tefsiru pojašnjava da je povjerenje sloboda izbora između poslušnosti i neposlušnosti](http://www.qtafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1810&Itemid=http://Abul%20Ala%20Maududi%20u%20svom%20tefsiru%20po%20ja%20šnjava%20da%20je%20povjerenje%20sloboda%20izbora%20izme%20đu%20poslu%20šnosti%20i%20neposlu%20šnosti). Vidi www.alim.org/library/Qur'an/AlQur'antafsir/MDD/33/72.

Posinke zovite po očevima njihovim, to je kod Boga pravednije, a ako im ne znate očeva, pa oni su vam braća po vjeri, I šticićeni su vaši! I nije vam grijeh ako u tome pogriješite, već ako to namjerno srca vaša učine! A Bog prašta i Samilostan je. (Kur'an, 33: 5)

Da li je djelo čestito ili ne može se ocijeniti samo prema namjeri s kojom je učinjeno. Da bi učinjeno djelo bilo čestito, mora postojati namjera da se postupi po principijelnoj alternativni. Međutim, neko može postati žrtvom vlastitog licemjerja i moralne arogancije, čak i kad ga je savjest navela da identificira principijelnu alternativu i ako je imao namjeru da prema njoj postupa. To se može dogoditi ako neko povjeruje da posjeduje konačnu istinu u pogledu ispravnosti date alternative. Takav stav očito zanemaruje mogućnost greške u ljudskoj savjesti.

Kad se ova mogućnost zanemari, ljudska savjest prisvaja status Boga, Poznavatelja Nevidljivog, a oholost koja slijedi otupljuje je i uništava čovjekovu sklonost prema vrlini. Stoga, Kur'an smatra da je oholost ključni grijeh. Ustvari, što se tiče Kur'ana, Šejtan (ili Iblis) je personificirana oholost. Stoga, čovjek mora odabrati šta će činiti po savjesti, uz razumijevanje da je ukupna moralna vrijednost njegovog djela poznata samo Bogu, Znalcu Nevidljivog.

Takve sudove uvijek mora pratiti osjećaj pogrešivosti. Ovo se jasno vidi iz kur'anskog opisa uslova za *takva* u 2: 2–4. Jedan od ovih uslova jeste vjerovanje u Nevidljivo. Ovo Nevidljivo očito je Bog. Ali Bog, kao krajnje utjelovljenje svih vrijednosti, uvijek nadilazi ljudsko razumijevanje. Drugim riječima, ljudska bića ne mogu u potpunosti shvatiti krajnju prirodu vrijednosti, pa stoga nikada ne mogu procijeniti krajnju vrijednost svojih vlastitih postupaka. Eto zašto se uvijek mora uzimati da je savjest jednog bogobojznog čovjeka (*muttaki*) po sebi falična.

Prethodne napomene daju nam osnovnu konceptualnu strukturu u kojoj bi se razumjela etika kur'anske vrline. Primarna stvar jeste ukorijeniti čestiti karakter (*taqwā*), definiran kao predispozicija ili sklonost da se djeluje čestito u svjetlu slobodne i savjesne prosudbe između više alternativa u datoj situaciji. Ovaj savjesni sud pruža čovjeku priliku da stvori namjeru da postupi ili ne postupi u skladu s njom. Kao jedna opća sklonost, *taqwā* potiče čovjeka da djeluje u skladu s njom, bez licemjerja, tako da, u određenoj situaciji, ishod bude čestito djelo.

S obzirom na ovaj scenarij, vrlinu ne moramo definirati samo kao sredinu između krajnosti. Ljudska savjest može odabrati ispravnu alternativu u datoj situaciji na nekoliko različitih osnova, uključujući kriterij sredine između krajnosti. Ostali kriteriji mogu biti principi i vrijednosti utemeljeni na konceptu *falah* (sveobuhvatno blagostanje i uspjeh), koji je od ključne važnosti za relevantnu društvenu ili vjersku praksu relevantne zajednice/tradicije. Ljudska savjest djeluje u kontekstu tradicije/društva, a ne u vakuumu.

Na ovom mjestu, moglo bi se postaviti pitanje šta Kur'an smatra glavnim vrlinama. To je očito veliko pitanje i daleko izvan okvira malog rada poput ovog. Međutim, mora se naglasiti da se u njemu izričito spominju vrline mudrosti, hrabrosti, umjerenosti (ili uzdržljivosti), kao i pravde. Arapska riječ *hikma* (mudrost) spominje se dvadeset puta, čak i ako ne računamo druge varijante korijena riječi *h – k – m*. Kur'an o značenju *hikme* kaže sljedeće, kako to stoji prema Pickthallovom prijevodu: *On mudrost kome hoće podaruje! A kome je data mudrost dato mu je Dobro veliko! I samo pametni Opomenu prihvataju* (Kur'an, 2: 269).

Na primjer, u ajetu 46: 35, Poslanik se podstiče na strpljenje i ono se spominje i na drugim mjestima. Pravda kao jedna vrline jeste stalna tema, jer se u njemu korijeni *q – s – t*, i *' – d – l*, odnosno *qist* i *adl*, javljaju preko pedeset puta u različitim oblicima. Kur'an opisuje pravdu kao nešto blisko *takvau* (sklonosti vrlini):

O vjernici! Odlučni za Božiju istinu budite, i pravedno svjedočite! Nek vas mržnja prema nekom narodu ne navede pa da nepravedni budete. Vi pravedno postupajte, to je bogobožnosti bliže! I Boga se bojte, On je doista obaviješten o svemu što činite. (Kur'an, 5: 8)

U ovom prijevodu Abdullaha Yusufa Alija za *takva* se koristi riječ pobožnost.

Međutim, prije nego što se pozabavimo umjerenošću/uzdržljivošću u Kur'anu, treba dodati da Kur'an naglašava brojne druge vjerske i društvene vrline. Sljedeći ajet dobar je primjer za to:

Nije dobročinstvo u tome da istoku ili zapadu okrećete lica svoja, nego su dobročinitelji oni koji vjeruju u Boga, i u onaj svijet, i u meleke, i u knjigu, i u vjerovjesnike, i oni koji od imetka, premda im je srcu mio, daju rodbini, i siročadi i ubogima, i putnicima, i prosjacima, i za oslobađanje iz ropstva, i oni koji namaz klanjaju i zekat daju, i obaveze svoje, kad se njima obavežu izvršavaju, i koji su strpljivi u siromaštvu i bolesti, iza borbe junačke! Eto, takvi jamačno vjeruju i takvi su bogobožni. (Kur'an, 2: 177)

Ovaj ajet naglašava vrline vjere, dobročinstva, molitve, pravde i strpljenja. Poenta ovdje jeste da u Kur'anu postoji sistem vrlina i da ga treba sistematizirati u svjetlu kur'anskog svjetonazora.

Kur'an o umjerenosti

Trilateralni korijen od *vasatiyya*, arapski ekvivalent za umjerenost ili uzdržljivost jeste $w - s - t$. On se u Kur'anu javlja pet puta. Najvažnije za ono čime se ovdje bavimo jeste da taj korijen Kur'an koristi i za umet (društveni poredak) kao i za pojedinca, čime se objavljuje da je umjerenost i komunalna/društvena i individualna vrlina. S te tačke gledišta, kur'anska pozicija bliža je poziciji Platona i platonista nego Aristotela i aristotelovaca. U Kur'anu je objavljeno:

I mi smo tako vas učinili zajednicom središnjom da biste bili svjedoci protiv svijeta ostalog, i da poslanik bude protiv vas svjedok. I mi promijenismo kibli spram koje si bio ti samo zato da pokažemo na onoga ko će poslanika slijediti, i na onoga koji će se prošlosti svojoj vratiti. Tako učinismo, mada je to bilo teško, ali ne i onima kojima Bog pravu stazu pokazao. A Bog neće dati da propadne vaše vjerovanje! Bog je ljudima blag i samilostan. (Kur'an, 2: 143)

Abdullah Yousaf Ali preveo je *ummeten vesetan* kao 'umet valjano uravnotežen'. To u osnovi znači središnju ili umjerenu zajednicu, što je i koncept fraze 'valjano uravnotežen umet'. Dakle, Kur'an karakteriše muslimansku zajednicu kao središnju ili umjerenu ili uzdržljivu zajednicu. Ista odlika pripisuje se i pojedincima u sljedećem ajetu, prema Arberryjevom prijevodu: *A najumjereniji među njima reče: "Zar vam ne rekoh ja: Zašto ne slavite Boga?"* (Kur'an, 68: 28). Ovdje Kur'an govori o ljudima koji su posjedovali jedan vrt, ali su bili škrti i arogantni. Kada ih je zadesila Božija kazna, onaj najumjereniji⁴³ podsjetio ih je na to da su propustili slaviti Boga. Naime, konkretno u ovom slučaju vrlina umjerenosti ili uzdržljivosti odnosi se na pojedinca.

Iz ovih dvaju ajeta jasno se vidi da Kur'an gleda na umjerenost kao na vrlinu koja može biti prisutna i kod pojedinaca i u zajednici ili u društvenom poretku. Međutim, temeljnija stvar jeste otkriti prirodu ove vrline kada je posjeduju zajednice. Zašto muslimansku zajednicu opisuje kao središnju ili umjerenu ili „valjano uravnoteženu“ zajednicu? U kojem smislu zajednica može posjedovati vrlinu ili izvrsnost umjerenosti ili uzdržljivosti? Komentirajući ajet 2: 143, Fazlur Rahman kaže:

Najvjerovatnije je da je ono na što Kur'an ovdje cilja srednja pozicija ili balansirajući efekat muslimanske zajednice između nepokretnosti ili krutosti jevrejskog partikularizma s jedne strane i pretjerano „prilagodljive“ prirode

43 Vidi *Tafsir ibn Kathir*, dostupno na: http://www.qtafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1281&Itemid=124#1.

kršćanstva s druge strane. Ali, naravno, ovaj neposredni cilj Kur'ana može se i mora proširiti principom *kijasa* na druge krajnosti, naprimjer na onu između komunizma i kapitalizma. Izraz "svjedok" ovdje se, kako nas podsjećaju komentatori Kur'ana, odnosi na ravnotežu dvaju tasova vage. Ideja je, dakle, da su muslimani mjerilo ili sudija, a da se ekstremi moraju odrediti; da su oni i posrednici gdje te krajnosti valja izglati. Prva je intelektualna ili dijagnostička funkcija, dok je druga operativna.⁴⁴

Dakle, od zajednice se očekuje da obavlja dvostruku funkciju: otkriva krajnosti, s jedne strane, i da ih ublažava, s druge. Obje ove funkcije „središnje“ zajednice mogu se / treba da se obavljaju u historiji kako u unutarnjem životu zajednice, tako i u njenim vanjskim relacijama. To znači, u vanjskoj dimenziji svoje uloge u historiji, zajednica treba da djeluje umjereno u odnosu na druge zajednice ili države. U unutarnjoj dimenziji zajednica treba da upotrebljava vrlinu umjerenosti u svim aspektima svog etičkog, društveno-političkog kao i vjerskog i duhovnog života. U platonskim terminima, vrlina umjerenosti reguliše sve druge vrline kao i sve težnje zajednice u historiji. Rahman sumira kur'anski pogled na ulogu društva sljedećim riječima:

Sažmimo naš iskaz o općoj društvenoj filozofiji Kur'ana: ljudska historija u osnovi se sastoji od stalnog procesa stvaranja i rastvaranja društava i civilizacija prema određenim normama koje su u suštini moralne; njihov izvor je transcendentalan, ali njihova primjena je isključivo unutar kolektivnog ljudskog postojanja. Ove norme se zovu "Božiji sunet" (praksa ili zakon za čovječanstvo koji je neizmjenjiv):

[Pogledaj primjer] onih (Poslanika) koje smo Mi poslali prije tebe [O Muhammede], i ti nećeš naći nikakve promjene u našem zakonu. (Kur'an, 17: 77)

To je bio Božiji običaj s onim narodima koji su minuli, a Božija naredba [zakon] je nepromjenjivo određena. (Kur'an, 33: 38)

Ovo je bio Božiji zakon za drevne narode, i ti nećeš, doista, naći promjenu u Božijem zakonu. (Kur'an, 33: 62)

Pa da li su ovi narodi (Muhammedovi oponenti) oni koji čekaju da ih zadesi sudbina ranijih zajednica? Doista oni neće naći nikakvo odstupanje, niti promjenu za

44 Fazlur Rahman, "The Principle of Shura and the Role of the Umma in Islam", dostupno na: <http://i-epistemology.net/politics-a-government/330-the-principle-of-shuraand-the-role-of-the-umma-in-islam.html>, pristupljeno u decembru 2014.

bilo šta u Božijem zakonu (ili postupku). (Kur'an, 35: 43; vidjeti također: Kur'an, 8: 38; 15: 13; 18: 55; 40: 85; 48: 23)

Ovo je kur'anski koncept "suđenja u historiji", koji može snaći ljude i nacije, a ne pojedince (kojima će se prvenstveno suditi na Sudnjem danu).⁴⁵

Prema tome, zajednice, društva i civilizacije podređeni su moralnim normama, a stalno kršenje tih normi može dovesti do njihovog nestanka ili zamjene u historiji. Dakle, čini se da je zajednica srednjeg puta ona koja prati transcendentne etičke norme dok ustrajno ostaje unutar granica umjerenosti. Njezini zakoni i vrijednosti ne prelaze granice umjerenosti ni u unutrašnjim ni u vanjskim odnosima s drugim zajednicama. Takva zajednica jeste "svjedok" drugim zajednicama u smislu da je standardni nosilac umjerenosti. Drugim riječima, ona im omogućava standard kojim mogu mjeriti svoje vlastito ponašanje u pogledu umjerenosti, a nakon toga izgaditi postojeće krajnosti.

Gledano iznutra, slijediti vrlinu umjerenosti značilo bi, između ostalog, da se od muslimanske zajednice očekuje da sve svoje zakone mjeri prema najboljim standardima umjerenosti, osiguravajući tako da se uravnoteženo rješavaju situacije od važnosti. Ali, nijedan zakon ne može garantovati tako uravnoteženo rukovođenje jednom zauvijek. S protokom vremena, ljudsko razumijevanje relevantnih situacija i/ili struktura tih relevantnih situacija može doživjeti promjene. Stoga, odgovarajuće zakone treba pregledati u svjetlu tih intelektualnih i društvenih promjena. Drugim riječima, zajednica mora na odgovarajući način preispitati vlastite zakone kako bi osigurala da budu izbalansirani i umjereni, u kontekstu trenutnih intelektualnih i društvenih uslova. Čini se da je to jedini način da neko društvo, u pogledu svojih zakona, prakticira vrlinu zajednice sredine ili umjerene zajednice.

Međutim, savremena muslimanska zajednica daleko je od one umjerene. Pretjerani konzervativizam tradicionalističkih pristupa islamskom zakonu znatno se razlikuje od umjerenog. Druga krajnost, odreći se islamskih korijena, također krši vrlinu umjerenosti zajednice. Sva društva u historiji moraju uspostaviti jednu ravnotežu između tradicije i promjene, jer nijedno sebi ne smije dozvoliti niti da živi u prošlosti, niti da je potpuno napusti. Kako se vremena i okolnosti mijenjaju, zakoni društva moraju se preispitivati izbalansirano i umjereno i tako osigurati da odražavaju dosadašnja saznanja čovječanstva i odgovaraju na izazove promijenjenih društvenih okolnosti.

Ideja da su najranije generacije muslimanskih pravnika na osnovu Kur'ana i sunneta donosile zakone za sva buduća vremena jednostavno je u suprotnosti s

45 Rahman, *Major Themes*, str. 35.

kur'anskim i poslaničkim viđenjem zajednice sredine ili umjerene zajednice. Takva tvrdnja ukazuje na pretjerani konzervativizam i u tamnicu prošlosti zaključava sposobnost muslimana da prakticiraju *idžtihad* (kreativno i kritičko mišljenje). Iako se iz prošlih zakona može dosta naučiti, određeni broj reformski orijentiranih savremenih muslimanskih mislilaca ustvrdio je⁴⁶ da ih treba na odgovarajući način prilagoditi i revidirati kako bi bili relevantni za novo vrijeme i okolnosti. U suprotnom, zajednica krši kur'anski zahtjev da bude umjerena ili zajednica sredine.

Ono što vrijedi za zakone vrijedi i za obrazovanje. Muslimanske su zajednice danas uhvaćene između dviju krajnosti tradicionalnog obrazovanja u medresi, s jedne strane, i modernog obrazovanja, s druge strane. To su krajnosti jer se u većini slučajeva ove dvije struje obrazovanja ne uspijevaju razumjeti i, gdje je to racionalno opravdano, prilagoditi se jedna drugoj. Obrazovanje se, kao ni zakon, ne može odvojiti od tradicije ili zauvijek zatočiti u tradiciju. U prvom slučaju ono se nađe u situaciji da lebdi u jednoj intelektualnoj i moralnoj praznini; u drugom slučaju ono postaje apsurdno i nebitno. Obrazovanje u medresi uglavnom je postalo nerelevantno za savremeno doba, a njegov pretjerani konzervativizam sprečava ga da koristi savremena znanja čak i u oblasti društvenih i humanističkih nauka. Ono se zatvorilo za moderne hermeneutičke, lingvističke i filozofske metode i ideje, na štetu bogate intelektualne tradicije islamske civilizacije. Očito je da takav neumjereni pristup krši ideju da budemo zajednica sredine.

S druge strane, moderni univerziteti u muslimanskom svijetu, sve u svemu, nisu uspjeli razviti održiv program općeg obrazovanja zasnovan na historijskom intelektualnom naslijeđu islama kao i čovječanstva u cjelini.⁴⁷ Bez tako sveobuhvatnog programa, oni se ne mogu nadati da će izvesti adekvatno obrazovane diplomante bilo prirodnih bilo društvenih i humanističkih nauka. S obzirom na to da u njihovim nastavnim planovima i programima ne postoji ravnoteža i umjerenost, obrazovanje koje pružaju tradicionalne i moderne institucije u zajednici mora se revidirati kako bi se ostvarilo ono što nalaže vrlina umjerenosti.⁴⁸

46 Postoji duga tradicija reformski nastrojenih muslimanskih mislilaca od Muhammeda Abduhua i Jamala al-Dina Afghanija preko Muhammeda Iqbal do savremenog doba koji su zagovarali takvo prilagođavanje. Za izvanrednu filozofsku izjavu ovog reformski nastrojenog pristupa, vidi Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Oxford, 1934).

47 Naprimjer, savremeni američki univerziteti zahtijevaju općeobrazovne kurseve za sve stepene. Ovo opće obrazovanje može se razlikovati od jedne do druge ustanove, ali njegova je ukupna svrha da se učenicima prenosi opće intelektualno naslijeđe čovječanstva, uključujući njegovu kulturnu i vjersku raznolikost. Ovakva vrsta strukturiranog općeg obrazovanja uglavnom nedostaje na mnogim modernim univerzitetima muslimanskog svijeta.

48 Za pregled nekih napora na obrazovnim reformama u muslimanskom svijetu vidi Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1982), naročito poglavlje 2.

Sada se okrećemo političkoj situaciji. Uglavnom, savremeni muslimanski narodi nalaze se u političkom metežu. Monarhije, diktature, namještene i izmanipulirane “demokratije” i militantni radikalni pokreti sada su naprosto svakodnevnica. Međutim, Kur'an karakterizira muslimane kao zajednicu koja obavlja svoje poslove kroz savjetovanje ili međusobno dogovaranje (*šura; emruhum šura bejnehum* [Kur'an, 42:38]). Podrazumijeva se da ovaj opći princip ne vrši diskriminaciju između različitih dijelova društva, jer svi oni imaju pravo da budu konsultirani. Čini se da je najbolje tumačenje ovog principa istinsko demokratsko uređenje.⁴⁹ U ovom općem principu upravljanja, nijednom djelu ili grupi nije data elitistička uloga.

Stoga, postoji očigledan sukob između savremenog političkog stanja u muslimanskom svijetu i kur'anskog principa upravljanja. Čini se da je upravljanje putem međusobnog dogovaranja (*šura*) srednji put između diktatura i tiranija različitih boja, s jedne strane, i anarhije, s druge strane. Diktature i tiranije primjeri su pretjerane kontrole i dotiču suprotnu krajnost na razne načine; anarhija je nedostatak ili pomanjkanje s obzirom na to da ne priznaje nijedan autoritet kontrole. Islamska tradicija ne podržava nijednu od ovih krajnosti. To se može u potpunosti uvažavati samo ako se shvati da je islamska tradicija uglavnom insistirala na izbjegavanju tiranije, diktature i anarhije. Tako Abdul'aleem Islahi kaže:

El-Maverdi (991–1058), Abu Ja'la el-Ferra' (990–1065), el-Gazali (1031–1111), Ibn Džema'a (1241–1333) i Ibn Haldun (1332–1406) naglasili su potrebu za državom i njenim vjerskim karakterom... Za Ibn Tejmijju vlast je bolja od anarhije. Pa ipak, on traži od muslimana da ne poštuju naredbe suprotne Allahovim zapovijedima i zabranjuje ljudima saradnju s nepravednim vladarom.⁵⁰

Slično tome, islamska tradicija također odbacuje tiraniju i diktaturu utoliko što pretežno preporučuje izbor vladara radi promicanja pravde u društvu. Kao što je detaljno objasnio Abdi Shuriye, većina muslimanskih političkih mislilaca (npr. Ibn Haldun, el-Maverdi, Ibn Tejmijje i el-Ghazali) zalagali su se za izbore kada je trebalo birati halifu tokom srednjeg vijeka: „[Većina] ovih mislilaca složila se oko toga da, budući da ljudi imaju različite intelektualne sposobnosti, izbori, ili proces odabira pravog vođe, postaju prijeka potreba (*darurah*).”⁵¹

49 Rahman, “The Principle of Shura and the Role of the Umma in Islam”.

50 Vidi Abdul'aleem Islahi, *Economic Thought of Ibn Taymiyyah* (Islamic Book Foundation), dostupno na: <http://www.al-adala.de/attachments/article/2699/Islahi%20-%20Ibn%20Taymiyyah%20%20Need%20for%20a%20State.pdf> [dostupno April 11, 2015].

51 Abdi O. Shuriye, “The Culture of Election and Democracy in the Taxonomy of Islamic Political Literature in Relation to the Democratic Revolutions in the Middle East and North Africa”, *Asian Social Science*, 8:1 (2012), str. 195.

Čini se, dakle, da je upravljanje putem procesa globalnog međusobnog dogovaranja (*šura*) na pošten i pravedan način jedan smjer koji izbjegava spomenute krajnosti. U takvoj situaciji, čini se da vrlina umjerenosti na nivou zajednice leži u onom obliku vlasti koja je u osnovi demokratska i, prema tome, spremna udovoljiti savremenim društvenim i međunarodnim zahtjevima.

Dakle, većina savremenih sistema u muslimanskom svijetu krši vrlinu umjerenosti i uništava središnji karakter zajednice utoliko što vrijeđa duh upravljanja šurom (*shūra*). Bilo koja ili sve forme ugnjetavanja i iskorištavanja koje provode političke strukture, kao i svi oblici haosa i poremećaja koje izazivaju radikalni militanti, a koji se danas mogu naći širom muslimanskog svijeta, dakle, jesu teška kršenja kur'anskih principa i predaju muslimane Božijem sudu u povijesti.

Zaključak

Započevši kratkim osvrtom na oživljavanje etike vrlina u današnje vrijeme, ovaj članak prati vrlinu *vasatijja* (umjerenost ili uzdržljivost) kroz učenja nekih antičkih i srednjovjekovnih etičara i na kraju ukazuje na elemente etike vrlina u Kur'anu. Ukratko smo se osvrnuli i na kur'ansku karakterizaciju umjerenosti kao individualne i društvene vrline. Na društvenom nivou, čini se da muslimani danas grubo zapostavljaju ovu vrlinu. U takvim središnjim životnim područjima kao što su zakon, obrazovanje i političko uređenje, muslimanske zajednice mogu se naći u jednoj ili drugoj krajnosti. Istinska ravnoteža "zajednice sredine" treba se iznova uspostaviti kroz valjano etičko obrazovanje i kroz uspostavljanje izbalansiranih institucija u svim sferama života. Mnogo se poroka nalazi u jednoj ili drugoj krajnosti, dok su mnoge vrline ukorijenjene u umjerenosti određenoj praktičnom mudrošću. Kur'an nas podstiče: *u dobrim djelima se natječite* (Kur'an, 5: 48).⁵²

52 Svi prijevodi su iz Abdullah Yousaf Ali, *The Meaning of the Qur'an* (Beltsville, MD: Amana Publications, 1999) osim ako nije drugačije naznačeno.