

## SLIČNOSTI I RAZLIKE U POLITIČKIM MIŠLJENJIMA ABUL-ALE MAVDUDIJA I SAJIDA KUTBA

Ivan Ejub Kostić

*Balkanski centar za Bliski istok, Beograd, Srbija*

Abul-Ala Mavdudi i Sajid Kutb u akademskoj literaturi na Zapadu često se označavaju kao mislioci koji su svojim razmišljanjima i aktivizmom postavili temelj radikalnim islamističkim idejama za koje se tvrdi da su poslužile kao osnov za nastanak džihadističkih pokreta. Pored toga, njihovo intelektualno nasleđe i misao na Zapadu se u značajnoj meri olako poistovećuju. Stoga, cilj ovoga rada jeste da nepristrasno predstavi istinsku prirodu njihove političke misli, kao i da pored sličnosti u njihovim razmišljanjima identifikuje razlike u njihovom razvojnom putu, intelektualnom pristupu i aktivizmu. Pokušaj diferencijacije mišljenja dvojice muslimanskih intelektualaca dolazi kao rezultat uvida u to da su naučnici na Zapadu često skloni prostoj simplifikaciji i poistovećivanju islamskih mislilaca i pokreta zarad ideološki obojenih akademskih pretpostavki i bez dublje analize. Takođe, rad će ponuditi terminološka rešenja za određene vidove islamskog aktivizma.

**Ključne reči:** *Abul-Ala Mavdudi, Sajid Kutb, islamska politička misao, islamski fundamentalizam, islamizam, radikalni islamizam*

### *Uvod*

U akademskoj literaturi na Zapadu Abul-Ala Mavdudi i Sajid Kutb smatraju se za mislioce koji su svojim razmišljanjima i aktivizmom postavili temelj za razvoj savremenih radikalnih islamističkih i džihadističkih pokreta širom sveta. U radu ćemo nastojati da istaknemo njihove sličnosti u razmišljanju, ali, što je još važnije, i da identifikujemo potencijalne razlike u njihovom razvojnom putu, intelektualnom pristupu i aktivizmu. Pokušaj diferencijacije mišljenja dvojice muslimanskih intelektualaca u ovom radu dolazi

kao rezultat uvida da su naučnici na Zapadu često skloni prostoj simplifikaciji i poistovećivanju islamskih mislilaca i pokreta bez prethodne dublje analize.

U tom kontekstu, pre nego što se posvetimo analizi razmišljanja dvojice mislilaca, pokušaćemo u uvodu da damo i kritički osvrt na terminologiju koja se u zapadnoj akademskoj literaturi koristi kada se raspravlja o savremenim islamskim misliocima i pokretima. Islamizam, islamski aktivizam, islamski revivalizam, islamski preporod, islamska obnova, radikalni islam, islamski radikalizam, islamski reformizam, islamski fundamentalizam, islamski modernizam, salafizam, vahabizam, džihadizam, itd., samo su neki od brojnih naziva koji se javljaju u zapadnoj akademskoj literaturi i publicistici kako bi označili mislioce i pokrete koji su inspirisani islamskim učenjem i islamskom političkom mišlju, dok se najčešće kao pojam čiji je cilj da obuhvati sve navedene nazive koristi – „politički islam”. Ovako značajan diverzitet pri upotrebi ponekada i sasvim oprečnih termina dovodi ne samo do velike pojmovne konfuzije već često i do netačnog i izvitoperenog predstavljanja *suštinske naravi* ideja i ciljeva pokreta i mislilaca koji se označavaju kao „islamski”.

Radi preciznije diverzifikacije islamskih mislilaca, u tekstu ćemo se poslužiti radom Vilijama Šeparda (*William E. Shepard*) *Islam and Ideology: Towards a Typology*, koji pruža detaljnu i veoma razložnu klasifikaciju i tipologiju islamskih mislilaca i pokreta, kao i knjigom Jusefa Šuerija (*Youssef M. Choueiri*) *Islamic Fundamentalism; The Story of Islamist Movements*, koja se na iscrpan način bavi pitanjem prirode savremenih islamskih pokreta s akcentom na razmatranje uloga Abul-Ale Mavdudija i Sajida Kutba u njima.

Ono što bismo mogli na početku da konstatujemo za sve navedene termine, jeste da nijedan od njih ne poseduje potencijal da se pod njega podvedu svi savremeni islamski mislioci koji su se u svom radu vodili značajno različitim idejama. Zbog ove činjenice, isključivo korišćenje bilo kog od navedenih naziva kada se piše o savremenim islamskim misliocima i pokretima krajnje je redukcionistički i pogrešan postupak u njihovoj karakterizaciji. Vilijam Šepard je u svom radu pokušao da prebrodi ovaj problem uvodeći „neutralan” termin „islamski totalizam”<sup>1</sup> jer ono što se, po njegovom mišljenju, može uzeti kao zajednička polazna tačka svih ovih mislilaca i pokreta, jeste shvatanje islama kao „totalnog načina života kojim se vode u politici, ekonomiji i društvenom ponašanju” (Shepard 1987: 308).

Šepard je različite islamske mislioce i pokrete razvrstao u nekolicinu podgrupa zavisno od njihovih specifičnosti u razmišljanjima i vidovima aktivizma. U svojoj klasifikaciji on je identifikovao osam podgrupa koje danas postoje u muslimanskim zemljama, a to su: radikalni sekularizam, umereni

1 Ovde treba voditi računa o tome da Šepard ne predlaže duboko problematičan termin „totalitarizam”, koji predlažu određeni evropocentrični mislioci, već termin „totalizam”.

sekularizam, prilagodljivi neotradicionalizam, odbijajući neotradicionalizam, prilagodljivi tradicionalizam, odbijajući tradicionalizam, islamski modernizam i radikalni islamizam. Ono što je zanimljivo da se primeti jeste da se Šepard u klasifikaciji poslužio danas toliko popularnim terminom „islamizam” u slučaju poslednje navedene grupe. U svojoj eksplikaciji zbog čega se koristi ovim terminom, Šepard ističe važnu distinkciju između „islamizma” i „islamskog totalizma” na osnovu toga što „islamizam” tretira „islam kao ideologiju”, a ne samo kao vodilju u kontekstu društvenih pitanja. Takođe, ono što je veoma značajno jeste da Šepard smatra, pošto je ideologija moderan fenomen, da to uzročno-posledično znači da radikalni islamizam, paradoksalno, mnogo duguje modernoj zapadnoj misli u svojim osobinama, misli koju je bespoštedno kritikovao.

Tabela 1. Usporedni tabelarni prikaz Šuerijeve i Šepardove klasifikacije

Jusuf Šueri <b>islamski fundamentalizam</b>	Vilijam Šepard <b>islamski totalizam</b>
X	radikalni sekularizam
X	umereni sekularizam
islamski revivalizam	prilagodljivi neotradicionalizam
	odbijajući neotradicionalizam
islamski modernizam	islamski modernizam
islamski radikalizam	radikalni islamizam

Za razliku od Šeparda i njegovog termina „islamski totalizam”, Jusuf Šueri smatra da je najpodobniji „krovni termin” za mislioce inspirisane islamskim učenjem – „islamski fundamentalizam”. S time što je važno napomenuti da pri korišćenju termina „fundamentalizam” Šueri ne konotira ovaj termin u negativnom značenju kako je on počeo danas da se iskrivljeno doživljava i zloupotrebljava. Takođe, on odbija da posmatra ovaj termin isključivo kao plod zapadnog nasleđa ukazujući na činjenicu da se u islamskom učenju termin „fundamentalizam” javlja s pojavom mutazilita, u prvoj polovini osmoga veka, u oblicima: *usul*, *usuli*, *usuliyya* (fundament, fundamentalista, fundamentalizam). Slično kao i u hrišćanstvu, u slučaju protestantizma, i u islamu,

kako to Šueri definiše, fundamentalizam predstavlja „ponovno otkriće/vraćanje osnovama religije” (Choueiri 2010: 2), što je, po njegovom mišljenju, osnovna zajednička crta savremenih islamskih mislilaca. Šueri identifikuje u okviru islamskog fundamentalizma tri podgrupe: islamski revivalizam, islamski modernizam i islamski radikalizam.

Ako pogledamo podele koje su dali Šepard i Šueri u svojim radovima (Tabela 1), primetićemo značajne sličnosti. Može se reći da je jedina razlika u njihovim klasifikacijama to što se Šueri u svojoj knjizi nije uopšte posvetio sekularnim pokretima u muslimanskom svetu pa samim time oni kod njega i ne postoje. S druge strane, ono što je kod Šuerija islamski revivalizam, to kod Šeparda pronalazimo pod nazivom tradicionalizam, odnosno neotradicionalizam, dok oba naučnika prepoznaju pod istim imenom „islamski modernizam” pokret koji se javlja u islamskom svetu s kraja devetnaestog veka i čiji su rodonačelnici bili poznati alimi Džamaludin el-Afgani i Muhamed Abduh. Što se tiče „islamskog radikalizma”, kako ga naziva Šueri, ili po Šepardu „radikalnog islamizma”, mi ćemo se u ovom radu, kada budemo govorili o Abul-Ali Mavdudiju i Sajidu Kutbu, opredeliti za potonji naziv koji je dao Vilijam Šepard. Prvenstveno jer su i sami Mavdudi i Kutb insistirali na tome da sagledavaju islam kao ideologiju. Čak je za Mavdudija to bila jedna od osnovnih premisa ako se islam želi implementirati na nivou države. Ono što u određenoj meri može da predstavlja nedostatak termina „islamizam”, jeste činjenica da islamski mislioci nikada u svojim radovima nisu koristili termin „islamizam” ili sebe nazivali „islamistima”, termin koji je za mnoge od njih na neki način i uvredljiv jer su sebe smatrali muslimanima a ne „islamistima”, termin koji pre ukazuje na pokornost samoj religiji, islamu, a ne jednom jedinome Bogu – Alahu. Međutim, iako se u ovom radu želi izbeći svaki vid evropocentričnog sagledavanja islamske misli, mora da se konstatuje da je Šepardov termin „islamizam”, kada govorimo o misliocima poput Mavdudija i Kutba, opravdan. U njihovim radovima zaista postoji značajan stepen posmatranja islama kao *ideologije* i *kompletnog sistema* kome je sve podređeno.

S druge strane, iako dvojica mislilaca mogu da budu definisani pod istim pojmom „radikalni islamisti”, u radu ćemo se truditi da pokažemo da su između njih dvojice postojale i značajne razlike, pre svega kada govorimo o vidovima aktivizma za koji su se zalagali i o (ne)postojanju pragmatizma tokom njihovih života. Takođe, u radu ćemo pokušati da pokažemo da postoje i značajne razlike u stepenu njihovog uticaja na danas sve prisutnije paramilitarne džihadističke organizacije koje se vode potpunom distorzijom i zloupotrebom islamskog nasleđa. Ovakav tip organizacija koje posežu za najradikalnijim oblicima delovanja nije nepoznat islamu tokom njegove istorije, kao što nije nepoznat bilo kojoj drugoj svetskoj religiji. Međutim, o ovim organizacijama nikako se ne može raspravljati iz ugla da li one jesu ili nisu

islamske, već samo o različitim vidovima njihovih manipulativnih i malignih pokušaja da *nametnu* i *ostvare* vezu s islamom. Ove organizacije svakako se ne nalaze u okvirima pojmovne rasprave o kojoj je u ovom radu reč.

Na kraju uvodne rasprave, ako govorimo o sveobuhvatnom, krovnom, terminu kojim bi se omeđili svi ostali pojmovi, smatramo da je termin „islamski fundamentalizam” – onako kako ga Šueri koristi očišćenog od svih negativnih konotacija koje su mu vremenom pripisane – u određenoj meri precizniji nego „politički islam”, termin koji zapravo nikada nije najjasnije definisao šta želi da označi. Pored pomenutih konotativnih značenjskih učitavanja na koje Šueri ukazuje, želimo da skrenemo pažnju na još jedan veoma prisutan trend kod zapadnih mislilaca kada govore o „fundamentalističkim” pokretima, a koji je u potpunosti neprimenljiv kada se raspravlja o osnovama islamskog verovanja. Taj trend proizlazi iz hrišćanske prenaplašenosti pacifizma i modernih i sekularizovanih pretpostavki da je religija nešto pasivno i statično. U poslednjoj knjizi Slavoj Žižeka *Islam, ateizam i modernost; neka bogohulna razmišljanja*, koja je objavljena kao reakcija na ubistva u satiričnom časopisu *Šarli ebdo*, Žižekovo razmišljanje da svi „autentični fundamentalisti, od tibetanskih budista do amiša u Americi, [...] (poseduju) duboku ravnodušnost prema neverničkom načinu života” (Žižek 2015: 14) – izvanredno ilustruje nepoznavanje osnove islamske vere, pa posledicom toga i šta predstavlja ideja fundamentalizma u islamu. Islam veoma jasno iskazuje protivljenje onome što Žižek naziva „nevernički način života” i poziva na *aktivno* zalaganje da se putem predavanja islamskim vrednostima i upoznavanjem drugih s načelima islama vernici bore za društvo koje je u skladu s postojanjem jednoga Boga, Njegove reči i Njegove pravde. U ovom kontekstu, u radu ćemo pokazati, na osnovama razmišljanja Abul-Ale Mavdudija i Sajida Kutba, da termin „fundamentalizam” ne može biti termin ekskluzivno rezervisan samo za pasivne pokrete, poput amiša i tibetanskih budista koji su pristali na grubu društvenu (samo)izolaciju, već da postoje fundamentalistički pokreti koji zagovaraju veoma aktivnu društvenu participaciju.

### ***Formativni periodi Abul-Ale Mavdudija i Sajida Kutba***

Formativni periodi Mavdudija i Kutba imaju značajne sličnosti. Obojica su rođeni u vreme kada je britanska kolonijalna vlast upravljala Indijom i Egiptom, zbog čega su obojica još u najranijem periodu odrastanja bili pod snažnim uticajem nepravde koju su kolonijalne vlasti nanosile njihovim porodicama, sugrađanima i njihovom verskom i kulturnom nasleđu.

Mavdudi je rođen 1903. godine u Avrangabadu u Indiji. Njegova porodica je bila direktni potomak osnivača reda mavdudija, jednog od najznačajnijih

ogranaka sufijskog reda čišti u Indiji. Mavdudijev deda Mir Sajid Hasan, koji je bio sufijski *pir*<sup>1</sup>, bio je veoma blizak poslednjem mogulskom imperatoru Bahaduru Šahu Zafaru, zbog čega je Mavdudijeva porodica bila veoma visoko pozicionirana u društvu. Međutim, s padom Mogulske imperije i uspostavljanjem Britanske Indije 1858. godine, Mavdudijeva porodica gubi mnogobrojne privilegije i zbog svojih tradicionalnih ubeđenja nalazila se na udaru vesterizacije koja je u to doba uzela maha u indijskom društvu (videti: Nasr 1996: 9–45). Sudbina koja je snašla Mavdudijevu porodicu nakon uspostave britanske okupacije tipičan je primer sudbine muslimanskog srednjeg i višeg staleža iz doba Mogulske imperije. Zbog ovakvog razvoja događaja, logična posledica okupacije bio je visok stepen antibritanskog sentimenta među muslimanskom populacijom u Indiji. Veoma slična situacija bila je i u Egiptu 1906. godine kada je rođen Sajid Kutb u malom mestu Musha, 375 kilometara južno od Kaira. Kao i u Indiji, britanska vlada je kontrolisala sve poluge sistema držeci Egipćane u potlačenom i zavisnom položaju. Kutbova porodica, iako veoma tradicionalna i pobožna, odgovore na britansku nepravdu pronalazila je u aktivizmu nacionalnih egipatskih partija, poput Nacionalne partije i partije Vafd. Otac Sajida Kutba bio je predsednik mesnog odbora Nacionalne partije i njihova kuća je u vreme Sajidovog odrastanja služila kao partijski „štab”, gde su meštani iz sela mogli da dolaze i da se informišu o političkoj situaciji u državi i da čitaju novine *el Liva* koje je sponzorisao Kutbov otac.

Pored navedenih sličnosti u kojima su Mavdudi i Kutb odrastali, određene razlike su ipak postojale. Mavdudijevo porodično nasleđe bilo je izrazito sufijske orijentacije i mnogo više tradicionalno. S duge strane, Kutb je odrastao u porodici koja je usvojila nacionalne ideje koje su u islamski svet prodrle s evropskim kolonijalnim osvajanjima. Iz ove činjenice proisteći će i razmimoilaženje između dvojice mislilaca u srednjoškolskim i univerzitetkim danima. Mavdudi će svoje elementarno obrazovanje steći učeći sa svojim ocem Ahmedom Hasanom, koji je bio izrazito puritanski nastrojen i sufijski opredeljen. Insistirao je na tome da njegov sin održi čistotu urdu jezika i da se posveti verskom obrazovanju veoma predano. Zabranjivao mu je mešanje s drugom decom, koja su uglavnom pohađala sekularne škole, kako bi kod njega što više sačuvao tradicionalne i islamske vrednosti. Sajid Kutb je za razliku od Mavdudija bio značajno naklonjeniji sekularnom obrazovanju uprkos činjenici da je već s deset godina naučio *Kuran* napamet. Kutb će, poput osnivača *Muslimanske braće* Hasana el-Bane (videti: Kostić 2012: 116–117), otići u Kairo i studirati na sekularnom univerzitetu *Dar el-Ulum*. Tokom svojih univerzitetkih dana, Kutb će biti strastveni nacionalista i simpatizer partije Vafd. Nakon završenog fakulteta, učestvovaće u javnim raspra-

1 Titula „pir” je označavala da je neko „majstor” spiritualnog učenja.

vama i biti veliki zagovornik modernističkih ideja u književnosti i u pitanjima koja su se ticala šireg svetonazora. Biće pod određenim uticajem Tahe Huseina, i u veoma prisnom i prijateljskom odnosu s velikim imenom arapske književnosti Abasom el-Akadom. Bio je značajno kritički raspoložen prema tradicionalistima u raspravama o modernom arapskom jeziku govoreći da „smo mi (modernisti), prema njihovom mišljenju, dužni plaćati poštovanje prošlosti sve dok se ne izgubimo” (Abu Rabi 2002: 170). U periodu srednjoškolskih i studentskih dana, zapravo, ono što prvenstveno spaja Kutba s Mavdudijem jeste njihovo zajedničko antikolonijalno ubedenje. Jer dok je Kutb bio strastveni modernista, Mavdudi je pohađao školu koja je bila pod vođstvom veoma tradicionalno orijentisane deobandi uleme u kojoj je stekao *idžazu*<sup>1</sup>, za koju je malo ko znao do njegove smrti jer je Mavdudi smatrao da je titula *alima* „više prepreka nego preimućstvo” u okolnostima u kojima je on stasavao. Takođe, Mavdudijeve nedvosmislene političke ambicije i želja da utiče na visokoobrazovane krugove muslimana tog vremena, koji su s velikim podozrenjem gledali spram tradicionalnog ulemanskog obrazovanja, doprneli su da Mavdudi ne ističe *idžazu* koju je stekao od deobandi uleme. Kod Mavdudija mogu da se uoče neke nacionalne aktivnosti, ali, za razliku od Kutba, o njima može da se govori samo u kontekstu antikolonijalnog osećanja spram britanske vlasti i dubokog animoziteta koji je Mavdudi imao spram vrednosti i društvenog sistema koji su Britanci instalirali u Indiji tokom svoje vladavine. Mavdudi (videti: 2007a) je u vreme stasavanja ideje o nezavisnosti Pakistana bio veliki protivnik da se islam pretvara u nacionalni identitet i smatrao je da je osnivanje nacionalne države sasvim suprotno idejama islama. U tom periodu, on je, samo na prvi pogled paradoksalno, imao snažnije odnose s Hinduističkim nacionalnim pokretom nego s ljudima okupljenim oko ideje stvaranja nezavisne pakistanske države. Jer, u samim zaćecima, Pokret za nezavisnost Indije oznaćavao je jedinstvo svih protiv Britanaca, a kasnije je Mavdudi shvatio snažnu nacionalistićku hinduistićku komponentu u Gandijevim idejama i aktivizmu. Od tog momenta, Mavdudi, kao dosledni anacionalista, postao je snažni oponent i Gandiju, kao hinduistićkom nacionalisti, i Ali Džinahu, kao vođi nacionalnog pokreta za otcepljenje Pakistana.

Kao i kod većine mislilaca, formativni period Mavdudija i Kutba ispunjen je mnogobrojnim mladalaćkim propitivanjima i traganjem za konzistentnošću u razmišljanju, stavovima i aktivizmu. Nakon studentskih dana, veliku ulogu u razvoju dvaju mislilaca imale su nadolazeće burne godine između dva svetska rata i period nakon Drugog svetskog rata kada se mnogo toga promenilo u okvirima teritorija koje je nekada obuhvatao islamski halifat.

1 *Idžaza* predstavlja „sertifikat” od višeg autoriteta da ste osposobljeni za prenošenje znanja iz oblasti islamskog verovanja.

### *Zaokret ka islamskom fundamentalizmu*

Prvi značajan događaj koji će imati dalekosežne posledice na celokupnu islamsku intelektualnu elitu jeste Ataturkovo raspuštanje halifata 1924. godine. Pored toga, činjenica da je čitav islamski svet bio kolonizovan od strane evropskih kolonijalnih sila i da je islamska intelektualna elita bila suočena s apsolutnim neuspehom da odgovori na goruća pitanja, iznedrila je potrebu za što hitnijim aktivizmom i jasnijim promišljanjem budućnosti islamskog sveta. Takođe, prodiranje marksističke misli i nadirući (pseudo)sekularizam i modernost u arapski svet i uspostavljanje demokratije kao mere društvenog i civilizacijskog dostignuća stavili su islamske mislioce pred veliko iskušenje kako se postaviti i dati kvalitetan odgovor na veoma dinamična promišljanja zapadnih mislilaca.

U ovakvim okolnostima, u kojima su beznađe i dezorijentisanost prevladavali islamskim svetom, Abul-Ala Mavdudi i Sajid Kutb započinju svoja intelektualna promišljanja. Verovatno zbog činjenice da je Mavdudi bio nešto stariji od Sajida Kutba, on se značajno ranije okrenuo afirmaciji ideje da unutar islamskog učenja treba tražiti odgovore na izazove novonastalih okolnosti. U svojoj biografiji Mavdudi navodi tridesete godine XX veka kao godine „unutrašnje konverzije” u njegovom intelektualnom razvoju. Najbolji pokazatelj razvoja Mavdudijevih misli može se iščitati preko tema o kojima je pisao. U početku, njegovo interesovanje potpuno je bilo zaokupljeno anti-kolonijalnim temama, da bi ubrzo počeo da piše o istoriji islama i o islamskoj civilizaciji. Mavdudijev biograf Masudul Hasan čak ističe da je u periodu pre nego što je putem *Kurana* osetio preobražaj, Mavdudi bio u fazi veoma ozbiljnog preispitivanja vere i religioznosti. Nakon mladalačkog preispitivanja i „unutrašnje konverzije”, koja se po Mavdudijevim rečima dogodila 1933. godine, on se beskompromisno posvetio ideji uspostavljanja islama kao sistema i ideologije s ciljem da pruži odgovore ne samo na moralno-etička već i na društvena, ekonomska i politička pitanja. Za godinu preobražaja Mavdudi je smatrao da je on tada postao „novi musliman”, konvertit u bukvalnom značenju reči. Posete Hajderabadu i Delhiju tih godina takođe su doprinele njegovom promišljanju islama kao ideologije. Smatrao je da nadiruća sekularizacija, za koju je odgovorna bila hinduistička politička elita, a koju su u velikoj meri prihvatili muslimani višeg staleža, vodi ka nestanku islamskih vrednosti. Kao rezultat ovakvih razmišljanja Mavdudi je počeo da razvija ideju o mobilizaciji s ciljem da se osnuje pokret koji će aktivno raditi na obnovi islamskih vrednosti u društvu. Pored toga, Mavdudi (videti: 2007b) je smatrao da, ako zaista postoji želja da dođe do značajnih društvenih promena, islam mora da uđe i u sferu politike preko koje je, po njegovom mišljenju, jedino bilo moguće ostvariti značajan uticaj na društvene okolnosti.



Takođe, tokom uspostavljanja čvrste duhovne vertikale, Mavdudi je razvio odbojnost prema institucionalizovanoj ulemi i tradicionalnim ortodoksnim islamskim školama, za koje je smatrao da snose veliku odgovornost za stanje u kojem se nalaze muslimani jer nisu pružili odgovore na pitanja koja muče muslimane. Pored toga, slično čuvenom islamskom misliocu Rašidu Ridi, Mavdudi je razvio i antipatiju prema sufijskom učenju zbog pasivnosti i nezainteresovanosti za mučnu svakodnevicu u kojoj su porobljeni muslimani živeli<sup>1</sup>.

Mavdudi je svoje teorijsko uobličavanje islama kao ideologije i kompletnog sistema u velikoj meri završio do 1941. godine. Do tada je publikovao svoja najznačajnija dela: *Džihad u islamu* (videti: Mawdudi 1983), *Prema razumevanju islama* (videti: Mawdudi 1960b) i – verovatno svoju najznačajniju knjigu – *Islamsko pravo i ustav* (videti: Mawdudi 1960a). Takođe, Mavdudi je u to doba već teorijski razvio pojmove *džahilije*<sup>2</sup> i *hakimije* (božje vrhovno namesništvo) koji će postati osnovni pojmovi kojima će se islamistički mislioci služiti u svojim radovima. S teorijskog rada Mavdudi prelazi u sferu aktivnog bavljenja politikom, u kojoj je stremio ostvarivanju svojih teorijskih koncepata. Tokom 1941. godine Mavdudi je osnovao organizaciju *Džama'atu islami*, koja će nakon 1947. godine i nezavisnosti Pakistana prerasti u partiju i postati politički faktor u veoma burnim godinama uspostavljanja pakistanske države. Od tada pa sve do smrti 1979. godine, Mavdudi je ostao u sferi politike i postao izrazito aktivna politička ličnost.

Za razliku od Mavdudija, Sajid Kutb se sve do sredine četrdesetih godina XX veka koncentrisao na snažnu kritiku kraljeve vlade koju su podržavali Britanci i nije se značajnije posvetio razvijanju ideje islama kao ideološkog sistema. Bio je izuzetno aktivan kao publicista u dnevnim i nedeljnim novinama, što ga je zbog snažnog antikolonijalnog ubeđenja i povezanosti s Nacionalnom partijom često dovodilo u nemilost. Kao uposlenik Ministarstva obrazovanja često je po kazni premeštan s jednog položaja na drugi i seljen iz grada u grad. Takođe, autor je i nekoliko zbirki pesama i mnoštva članaka koji su se ticali istorije islamske civilizacije i arapske književnosti. Mnogo od

- 1 Ovde je zanimljivo spomenuti da je Mavdudi bio veoma kritičan prema svome ocu koji je u uslovima veoma teške finansijske situacije za njihovu porodicu bio potpuno odsutan i nezainteresovan za rešavanje porodičnih problema zbog svoje zanesenosti sufijskim učenjem. Mavdudi je smatrao da je tako nešto sasvim nedopustivo i nespojivo s islamskim učenjem. Zbog ove činjenice, Mavdudijev animozitet prema sufizmu donekle se može posmatrati i iz ugla njegove frustracije zbog očevo ponašanja.
- 2 Mavdudi je sledećim rečima definisao *džahiliju*: „Ako je individua nemarna spram božje poruke, nastaje bolest koja se dalje razvija...” Bolesno stanje duha i prenebregavanje i odbijanje božje poruke po Mavdudijevom mišljenju je ekvivalentno kuranskom korišćenju termina *džahilija* koji je označavao predislamski period Arabijskog poluostrva. Po Mavdudijevom mišljenju, kada se ignoriše ili odbija božja volja, „*džahilija* može da ima različite oblike i forme, [...] ali nezavisno od njenih različitih pojavnih oblika ona i dalje predstavlja stanje *džahilije*”.

Kutbovog nasleđa nažalost je izgubljeno jer su njegovi radovi bili zabranjivani, a u nekoliko slučajeva državni organi su ih i spaljivali i uništavali. Ovakvi postupci vlasti dovoljno govore o uticaju i značaju Sajida Kutba kao i o tome koliko su se vladajuće strukture plašile njegovog britkog pera i lucidnih i originalnih promišljanja. Kao uposlenik Ministarstva, 1948. godine poslat je u Sjedinjene Američke Države na dvogodišnji boravak. Ovaj boravak će, pored uspostavljanja države Izrael 1947. godine i stradanja palestinskog naroda i britanskog kolonijalnog prisustva, značajno doprineti njegovoj još snažnijoj odbojnosti prema vrednostima savremene zapadne civilizacije i ka promišljanju islama kao mogućeg odgovora na anarhiju i stanje besmisla u kojima se tih godina čovečanstvo nalazilo. Kutb do odlaska u SAD nije imao neposredna iskustva sa zapadnom civilizacijom i bio je duboko zgrožen moralnim posrnućem i sveprisutnom seksualnom dekadencijom i odumiranjem tradicionalnih i porodičnih vrednosti u američkom društvu. Upravo za vreme njegovog boravka u SAD, 1949. godine objavljena je njegova knjiga *Socijalna pravda u islamu*, koja se smatra prvim u nizu značajnih Kutbovih dela čija je namera davanje islamskog odgovora i pokušaj artikulacije višedecenijskog nezadovoljstva muslimana. Međutim, tek između 1951. i 1953. godine, publikovanjem zbirki pod naslovom *Islamske studije*, sa sigurnošću se može reći da su u Kutbovom razmišljanju počele da prevlađuju tendencije islamskog fundamentalizma (Kostić 2013: 264). Do tada je, kako smo već napomenuli, Kutb ipak pre bio pripadnik grupe intelektualaca koja se aktivno zalagala za obnavljanje tradicije i nacionalnih osećanja nego islamski orijentisani mislilac. Pored Kutba, u ovu grupu su još spadali čuveni egipatski književnici kao što su: Ahmad Amin, Kutbov mentor el-Akad, Teufik el-Hakim i Husein Hejkel (Khatab 2006: 80).

Nakon povratka iz SAD, Kutb se kao strasni anticolonijalista i protivnik kraljevog režima veoma zbližio s grupom oficira iz vojnog vrha koja je pripremala puč. Inače, za ovu grupu oficira, koja će kasnije biti poznata pod nazivom Slobodni oficiri, smatralo se da su simpatizeri Muslimanske braće. Fotografije na kojima su Abdel Naser i Sajid Kutb u Kutbovom domu svedoče o tome da je Kutb u tom periodu bio bliži simpatizerima Muslimanske braće iz vojnih struktura nego samom pokretu Muslimanske braće. Nakon 1952. godine i vojnog puča, Sajid Kutb postaje član Revolucionarnog komandnog saveta. Međutim, veoma brzo ga napušta jer je smatrao „da oni nisu spremni da uspostave islamski sistem” u državi nakon čega postaje oficijelni član pokreta Muslimanske braće (isto: 57). Pokret Muslimanske braće, posle serije okršaja s režimom Slobodnih oficira i Abdelom Naserom, zvanično će biti zabranjen 1954. godine, dok će vrhovni vođa Hasan Hudejbi i 450 članova organizacije biti uhapšeni. Među uhapšenima se nalazio i Kutb, koji će od 1954. pa do pogubljenja 1966. godine veći deo života provesti u zatvoru. To-

kom zatvorskog perioda napisao svoja dva najznačajnija dela – višetomni tefsir *U senci Kurana* (videti: Qutb 1999–2004) i *Znakove pored puta*.

U periodu zaokreta ka islamskom fundamentalizmu, razlike između Mavdudija i Kutba pre svega su se ogledale u činjenici da je Kutb stremio uložiti angažovanost i „organskog” intelektualca (Abu Rabi 2002: 185–187) u gramšijevskom smislu, dok je Mavdudi od samog početka imao jasne pretenzije ka političkom životu. Međutim, i pored određenih razlika, u ovom periodu sličnosti u razmišljanjima Mavdudija i Kutba značajno su prisutnije. Pogotovu je velika sličnost u razmišljanjima dvaju mislilaca prisutna nakon Kutbove knjige *Socijalna pravda u islamu* iz 1949. godine. U kasnijem periodu, tokom poslednjih godina u zatvoru i izloženosti mučkim torturama, Sajid Kutb će otići značajno dalje u razvijanju radikalne verzije ideologiziranog promišljanja islama.

### ***Mavdudi i Kutb kao islamistički mislioci***

Kao što smo već pomenuli, pojmovi *džahilije* i *hakimije* koje je Mavdudi teorijski razvio u svojim radovima predstavljaju glavnu okosnicu promišljanja potonjih islamističkih mislilaca, među kojima je i Sajid Kutb. Međutim, veoma je važno napomenuti da su tvrdnje da je Kutb samo preuzeo, prekopirao Mavdudijeve ideje *džahilije* i *hakimije* apsolutno netačne. Pouzdano znamo da do sredine pedesetih godina XX veka Mavdudijeve knjige nisu bile prevedene s urdua na arapski jezik, a Kutb je pomenute termine uveliko koristio već od sredine četrdesetih godina. Doduše, Kutb ih u to vreme nije još uvek detaljnije teorijski obrazložio, kao što je to uradio Mavdudi, ali ih je svakako koristio. Čak, u zbirci *Islamske studije* iz 1952. godine Kutb je dao definiciju *džahilije* kao „stanja” bilo kog mesta tokom istorije koje odstupa od božjeg zakona, zbog čega je, po njegovom mišljenju, današnji svet u istom „stanju” *džahilije* kao u vreme predislamske Arabije (Halilović 2015: 116)<sup>1</sup>.

I Mavdudi i Kutb smatrali su da je trenutno stanje u kome se svet nalazi stanje *džahilije* zbog činjenice da se božje vrhovno namesništvo (*hakimija*) negira u korist zakona koje su kreirali ljudi. Posledica takvog stanja jeste to što je grupa ljudi dobila priliku da ima autoritet nad drugim ljudima i da ima

<sup>1</sup> Inače, činjenica da su oba mislioca koristila iste termine a da nijedan od njih nije bio upoznat s radovima ovog drugog, ne treba nimalo da iznenađuje jer su oba termina izvedenice od reči koje se veoma često sreću u *Kuranu*. Pored toga, termin *džahilija* veoma često je koristio i Kutbov mentor el-Akad u svojim književnim delima – doduše, u metaforičnom značenju. Takođe, ako bi se i govorilo o nečijem potencijalnom uticaju na Kutba, pre bi moglo da se govori o drugom poznatom indijskom islamističkom misliocu el-Nadaviju, s čijim radom se Kutb upoznao nekoliko godina pre nego s Mavdudijevim. Pored navedenog, veoma je interesantna činjenica da Kutb nikada direktno nije referirao u svojim radovima na Mavdudija.

moć da određuje pravila kolektivnog ponašanja. Iz ove perspektive gledano, Mavdudi i Kutb su smatrali da su društva koja podržavaju ljudsku vlast u stanju *džahilije*, bilo da oni sebe nazivaju komunističkim, demokratskim, nacionalističkim, liberalnim ili socijalističkim društvom (Euben 2009: 131). Važno je napomenuti da su oba mislioca imala isti stav i prema društvima koja su većinski muslimanska. Naročito je Kutb isticao ovu činjenicu i bio veoma oštar u svojim osudama tadašnjih arapskih režima koji su zanemarivali božju reč i zakone. U svojoj najčuvenijoj knjizi *Znakovi pored puta* Kutb je u napadima otišao toliko daleko da je proglasio sva društva, pa i muslimanska, *kafirskim* (neverničkim, bezbožničkim), što se u islamskom svetu smatra najtežom anatemonom (Qutb 2006: 90–91). Takođe, oba mislioca su smatrala da su oni koji sprečavaju implementaciju božje reči tirani (*tuġat*) protiv kojih se bespoštedno treba boriti. Kod oba mislioca, u kontekstu borbe, pojam *džihad* je od krucijalnog značaja<sup>1</sup>. Mavdudi je u svojoj knjizi *Džihad u islamu* veoma detaljno objasnio da se *džihad* nikako ne može tumačiti isključivo kao odbrambeni rat, već da je obaveza muslimana da se bore za širenje božje volje i da je njihova dužnost da oslobode ona društva koja su taoci bezbožnih tirana i pruže im mogućnost pokoravanja božjim zakonima. Međutim, Mavdudi je u svojim razmišljanjima u potpunosti stavljao akcenat na to da promene moraju biti postepene i dobro promišljene. Mavdudijevo isticanje neophodnosti „islamske revolucije” kako bi se došlo do „islamske države”, ogledalo se u ideji da revolucija predstavlja radikalne društvene i političke promene, a ne nasilno preuzimanje vlasti. O ovakvom Mavdudijevom stavu najbolje svedoče vidovi njegove višedecenijske participacije u političkom životu Pakistana tokom koje je partija *Džama’atu islami* uredno učestvovala u demokratskim izbornim procesima i poštovala izbornu volju naroda Pakistana, ujedno se zalažući za moralno-etičke principe islamskog učenja i za važnost poštovanja božjeg zakona, *šerijata*. Mavdudi je veliku važnost pridavao i principu *šure*<sup>2</sup>. Smatrao je da se pitanja u islamskoj državi moraju rešavati konsultacijom u koju bi bili uključeni svi muslimani. Iz ideje o participaciji čitavog društva prilikom donošenja odluka Mavdudi je imao veoma negativan stav o demokratiji za koju je smatrao da je „tiranija većine” nad manjinom, dok je manjina svoje želje mogla jedino da ostvari tako što će nastojati da postane isto tako

1 Sama reč *džihad* u bukvalnom prevodu znači „trud, napor”. Diskusija povodom razumevanja pojma *džihad* u islamu među islamskim misliocima je veoma aktivna i viševjekovna. Pored interpretacije da *džihad* predstavlja „odbrambeni rat” postoje i oni mislioci koji akcenat stavljaju na „individualni, unutarnji” *džihad*, to jest na trud i napor pojedinca da aktivno radi na usavršavanju svoje vere i predanosti jednome Bogu. Pored ovih stavova, postoje i tumačenja da *džihad* pretpostavlja i aktivnu, u određenim slučajevima i oružanu borbu, s ciljem da se božja reč implementira i širi.

2 Šura označava konsultaciju među muslimanima pri donošenju odluka od društvene važnosti.

većina. Drugim rečima, po Mavdudijevom mišljenju, u demokratskom sistemu značajna grupa ljudi uvek je u potčinjenom položaju zbog vladavine većine. Mavdudi smatra da pored *šure* postoje tri glavna principa na kojima islamska država mora da se gradi: 1. Bog kao jedini zakonodavac, 2. autoritet verovesnika islama i 3. božji predstavnik na zemlji (*halifa*). Veliki aspekt Mavdudijevog teorijskog rada jeste razmišljanje o detaljnoj razradi *šerijata* kao božjeg zakona kojim bi se islamska država vodila u regulaciji društvenih, ekonomskih, moralno-etičkih i političkih pitanja<sup>1</sup>. Smatrao je da sve dok islamska država nije uspostavljena i dok nije sprovedena apsolutna implementacija moralno-etičkih islamskih načela, kojoj bi prethodila edukacija građana, ne može se očekivati da *šerijat* bude uspešno uspostavljen. Pored toga, Mavdudi je upozoravao na opasnost od parcijalnog uvođenja *šerijatskih* odredbi i tvrdio da *šerijat* mora da se implementira u svom potpunom obliku. Smatrao je da se parcijalnom primenom *šerijata* samo daje materijal njegovim kritičarima da ga proglase varvarskim i nazadnim. Veoma ambivalentan odnos imao je prema nacionalizmu i sekularizmu. Bio je nepokolebljivi kritičar nacionalizma i sekularizma za koje je tvrdio da nisu kompatibilni s islamskim vrednostima. Za sekularnost je tvrdio da je ona lažno neutralna spram religije i da je suštinski, u srži svojih vrednosti, netrpeljiva spram religije i da joj je cilj da marginalizuje i potisne religiju iz javnog prostora, pogotovu religiju većinske populacije jednoga društva. Za nacionalizam je smatrao da je insistiranje na partikularnim vrednostima i identitetima pogubno za univerzalističku prirodu islamskog učenja i da muslimani imaju samo jedan identitet, a to je islam. Međutim, nakon što je Pakistan dobio nezavisnost 1947. godine i nakon ulaska u politički život kao predstavnik partije *Džama'atu islami*, Mavdudi je počeo da pokazuje visoki nivo pragmatizma spram nacionalno i sekularno orijentisanih društvenih činilaca. Pa je tako podržao pakistanski ustav iz 1956. godine, koji je po sadržini bio daleko od njegovih ideja „islamske države”. Ustav je bio plod dogovora između zapadno orijentisanih intelektualaca, prosekularno nacionalno orijentisanih političkih struja i verskog establišmenta u kome je Mavdudi imao značajan uticaj. Takođe, veoma značajan pokazatelj Mavdudijeve spremnosti na kompromis jeste njegova podrška Fatimi Džinah, sestri Alija Džinaha, kao predsedničkom kandidatu 1965. godine, što je bilo u potpunoj suprotnosti s njegovim stavovima o položaju žene u društvu koje je izneo u knjizi *Društveni sistem islama* (videti: Mavdudi 1997: 21–33)<sup>2</sup>.

1 Mavdudi se veoma detaljno posvetio pitanju *šerijata* u svoje dve knjige: *Islamic Way of Life* i *Islamic Law and Constitution*.

2 Cela Mavdudijeva knjiga *Social System of Islam* [Društveni sistem islama] tiče se važnosti pitanja porodice kao stuba društva. I žene kao „vladarke” u domenu pitanja koja se tiču kućnih poslova. Stoga se kompletno delo bavi veoma iscrpno, da li direktno ili indirektno, položajem žene u društvu.

Do 1954. godine, kada Kutb odlazi u zatvor, Kutb i Mavdudi imali su značajne sličnosti u razmišljanjima. U periodu između 1954. i 1959. godine sličnosti između dva mislioca i dalje postoje, međutim, nakon što je Kutb proveo pet godina u zatvoru, razlike postaju više nego očigledne. Vilijam Šepard definiše tri faze tokom Kutbovog života: 1. pozicija muslimanskog sekulariste, 2. period umerenog radikalnog islamizma i 3. radikalni islamizam (Shepard 1992: 201)<sup>1</sup>. Tokom druge faze, koja počinje publikovanjem *Socijalne pravde u islamu* 1949. godine, Kutb se zalagao za pronalaženje „istinskog islamskog rešenja” za stanje u kome se nalazi čovečanstvo i potpuno se distancirao od svog dotadašnjeg nacionalno-sekularnog opredeljenja. Pored *Socijalne pravde u islamu* veoma značajno delo iz ove faze jeste zbirka njegovih članaka koja je publikovana pod naslovom *Islamske studije* 1953. godine. U ovom periodu, Kutbov akcenat je bio na reformi obrazovanja i na radu na islamskom mišljenju. Smatrao je, poput Mavdudija, da je prvenstveno neophodan „ideološki trening” individua i grupa kako bi se postigle željene promene u društvu. Kao uspešan primer za ovakav postupak on je navodio vreme verovesnika Muhameda tokom kojeg je verovesnik prvo morao da izmeni stanje uma stanovnika predislamske Arabije da bi se kasnije na tim temeljima stvorila mogućnost za stvaranje islamskog društva u vreme četiri pravoverne halife. U ovom periodu Kutb se nije zalagao za nasilnu promenu vlasti niti je na nju pozivao i bio je otvoren u polemici s drugim mogućim obrascima društvenog uređenja. U *Socijalnoj pravdi u islamu* značajan prostor je posvetio komparativnoj raspravi o specifičnostima islamskog uređenja i njegovog odgovora na društvena pitanja spram hrišćanstva, kapitalizma, komunizma i socijalizma. Bio je veoma kritičan prema asketizmu koji je propagirao sufizam, ali i prema materijalističkim prirodama komunizma i kapitalizma (Bergesen 2008: 155–156). Smatrao je da su komunizam i kapitalizam samo različite strane istog novčića. Doduše, Kutb je u nekoliko navrata istakao određene plemenite aspekte komunizma i socijalizma jer se i on sam predano i dosledno zalagao za socijalni status seljaka i radnika. Ovakvim Kutbovim stavovima verovatno je doprinela činjenica da je dolazio sa sela i da je bio upoznat s teškim stanjem u kojem žive seljaci. Naime, u njegovom posebnom pogledu na položaj radnika i seljaka predstavljenom u njegovom autobiografskom delu *A Child From the Village [at-Tifl min al-Qarya]* može da se stekne odlična slika o stanju na selu u Egiptu u tom periodu (videti: Qutb 2004). Takođe, poput Mavdudija, on je bio gorki oponent vesternizaciji

1 Šepard ovde veoma detaljno diskutuje i obrazlaže promene u razmišljanju Sajida Kutba. Inače, prva faza koju Šepard navodi jeste faza koju smo već pomenuli u radu a koja je pre svega oličena u Kutbu kao nacionalno orijentisanom intelektualcu sa sekularnim pozicijama. Ova faza je trajala tokom 1930-ih pa sve do objavljivanja knjige *Socijalna pravda u islamu* 1949. godine.

društva za koju je smatrao da je sinonim zapadnom kolonijalizmu. Temi kolonijalizacije kulture značajno se posvetio u posljednjem poglavlju knjige *Socijalna pravda u islamu*. Pored kritike zapadnih ideja, Kutb se nemilosrdno obrušavao i na *ulemu*, što je takođe bila još jedna značajna zajednička tačka između Mavdudija i njega. Ukazivao je na to da u islamu ne postoji posredovanje između vernika i Boga i bio je protiv verske hijerarhije koja je po njegovom mišljenju uvek bila u službi vladajućih struktura i imućnih pojedinaca (Qutb 1999: 9–14).

Tokom druge faze, kao što smo već napomenuli, Kutb nije detaljnije razradio svoje koncepte *džahilije* i *hakimije* iako ih je koristio. Razvoju ovih konceptata dublje se posvetio u trećoj fazi svog intelektualnog promišljanja, koja je otpočela 1954. godine kada je osuđen na dugogodišnju zatvorsku kaznu. U svom tridesetotomnom tefsiru *U okrilju Kurana*, koji je počeo da piše 1952. godine, Kutb je na nekoliko mesta dao svoje razumevanje *hakimije*. Prema njegovom mišljenju, ceo kosmos je regulisan jednim namesništvom koje povezuje sve njegove delove čineći ga harmoničnim sistemom. U ovom složenom sistemu čovek pronalazi svoje mesto koje mu je dodeljeno namesništvom. Postoji samo jedno namesništvo, a Bog, kao vrhovni Namesnik (*Hakim*), jeste njegov stvaralac (videti: Khatab 2002: 145 – 170). Ovakvo Kutbovo sagledavanje kosmičkog poretka i položaja čoveka u njemu snažno je utemeljeno u sveobuhvatnom konceptu *tavhida* (božje jedincatosti). Prema Kutbovom mišljenju, božje vrhovno namesništvo prvi je osnov postojanja *šerijata* jer, bez potpunog razumevanja i usvajanja *tavhida* i apsolutne pokornosti jednome Bogu i Njegovom namesništvu, božji poredak i zakon nije moguće ostvariti. Takođe, ono što je važno istaći jeste da se božje namesništvo odnosi na apsolutno sve aspekte čovekovog života, pa tako i na politiku. Prema Kutbovom mišljenju, sfera politike je nerazdvojna od islama. Zbog ove opravdane Kutbove tvrdnje otkriva se nelogičnost i besmisao sintagme „politički islam” koja svojim konotativnim učitavanjem stvara pojedinačan (politički) islam nezavisan od ostatka njegovih sfera.

Na temeljima *hakimije* i koncepta *tavhida* kako ih je Kutb objasnio, čitava islamska politička misao zasnovana je na ideji postojanja jednoga Boga, koji je vrhovni zakonodavac u svim aspektima ljudskog života i svaka druga ideja ili teorija koja se ne bazira na jedincatosti Boga, prema Kutbovom mišljenju, vid je politeizma, idolatrije ili neverništva. Na osnovu ove ideje, Kutb je tvrdio da se sva društva širom sveta nalaze u stanju *džahilije* i neverništva jer se vode idejama koje ne nalaze utemeljenje u jedincatosti Boga i u Njegovoj pravdi. U zatvoru, gde je bio svedok masovnih egzekucija i najstravičnijih mučenja protivnika režima Abdela Nasera, njegovi stavovi o ekskluzivnosti islamskog političkog uređenja počeli su da dobijaju sve više u značaju, a netrpeljivost spram drugih teorija i društvenih obrazaca je rasla. U svojoj knjizi

*Political thought of Sayyid Qutb; The Theory of Jahiliyyah* australijski profesor Sajid Hatab smatra da je nakon 1959. godine Kutb počeo da reflektuje značajno radikalnije i krajnje nekompromisne stavove. Od 1959. godine pa do smrti Kutb će izvršiti značajne korekcije na rukopisu *Socijalna pravda u islamu* za njeno ponovno izdanje. Vilijam Šepard se u svom radu *The Development of Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of Social Justice in Islam* posvetio ovom fenomenu na veoma predan način uverljivo pokazavši radikalizaciju Kutbovog mišljenja. Pored toga, od 1959. godine Kutb se posvetio i prepravljanju prvih nekoliko tomova tefsira *U seneci Kurana* kako bi ih prilagodio kasnijim tomovima koji su pisani u zatvoru i koji imaju značajno angažovanije poruke. Međutim, Kutbovo delo *Znakovi pored puta*<sup>1</sup>, koje je završio 1964. godine, svakako najbolje ilustruje njegovu evoluciju u mislioca koji će ostaviti veliki uticaj na militantne pokrete poput *Islamskog džihada*. Tokom čitave knjige Kutb raspravlja o tome zbog čega su sva društva u stanju *džahilije*, pri tome pozivajući na uništenje društvenih sistema kako bi se nakon njihovog nestanka gradilo islamsko društvo. Kutbov najveći neprijatelj jeste komunizam, zatim „paganska” društva, kao i hrišćanska i jevrejska društva. U knjizi se u više navrata pojavljuje strahoviti animozitet spram Jevreja, pri čemu se Kutb koristi diskursima koji su korišćeni u nacističkoj Nemačkoj. Pored toga, konstantno jednostavno i hipnotičko ponavljanje ideje o neophodnosti koncepta *tavhida* i odbijanje da dublje raspravlja i ponudi moguće uređenje islamske države za koju se u knjizi zalagao manifestuje apsolutno odustajanje od bilo kakvog teorijskog i intelektualnog promišljanja zbog čega knjiga poprima oblik aktivističkog pamfleta svodeći islam na „program” koji je sam sebi cilj. U ovakvom Kutbovom postupku gubi se smisao božanskog, a u prvi plan ističe se „ovozemaljsko”, drugim rečima, umesto pokoravanja Bogu kod Kutba dolazi do pokoravanja islamu kao „programu” (Shepard 1989: 42).

### Zaključak

U radu smo nastojali da pokažemo da postoje značajne sličnosti između Abul-Ale Mavdudija i Sajida Kutba. Pogotovu u prve dve faze Kutbovog naučnog promišljanja. Međutim, okolnosti u kojima je Sajid Kutb proživio poslednju deceniju života uslovile su da dođe do njegove značajne radikalizacije

1 U ovom radu služili smo se prevodom Kutbove knjige *Ma'alim fi'l-tareeq* na engleski jezik *Milestones* u izdanju koje je priredio A. B. al-Mehri 2006. godine. Inače, ovo izdanje ima veoma bogat apendiks u kome mogu da se nađu i mnogobrojni eseji Sajida Kutba kao i ono što su drugi pisali o Kutbu kao o značajnom misliocu. Takođe, u ovom izdanju štampano je i nekoliko dela Hasana el-Bane, osnivača Muslimanske braće.



i odustajanja od teorijskog promišljanja mogućih oblika islamske države, kao i do odustajanja od ideje o postepenom radu na obnavljanju moralno-etičkih islamskih vrednosti u društvu, principa od kojih Mavdudi nije nikada odustao. Kutbova aktivistička stajališta i poziv na nasilne oblike delovanja iz njegove poslednje faze intelektualnog promišljanja mogu se smatrati pretečom militantnog džihadističkog antiintelektualnog delovanja. Jer, za razliku od Mavdudija, koji je postepeno počeo da uviđa neminovnost društvene interakcije sa snagama koje se zalažu za drugačije oblike društvenog uređenja kako bi se postigle društvene promene, Kutb je postao krajnje negativno nastrojen prema drugačijim vidovima promišljanja. Mavdudi se nikada nije usudio da krene putem *tekfirenja*<sup>1</sup>, što je Kutb poslednjih nekoliko godina života činio bez ustezanja. On je nevernicima proglasio i sve muslimane koji su pristali da aktivno učestvuju u političkom životu *džahilijskih* društava, kao i one koji su na bilo koji način sarađivali s organizacijama i individuama koje imaju neislamska ubeđenja (Qutb 2006: 70). Iz ove tačke posmatrano, zbog Mavdudijeve političke participacije u političkom životu Pakistana, po Kutbovoj definiciji *kafira*, apsurdno, ali i Mavdudi bi bio jedan od njih. Ova činjenica sama govori o tome koliko je Kutbov bogati intelektualni potencijal pred kraj života postao žrtva autokratskog i nasilnog režima Abdela Nasera. Međutim, uprkos značajnoj radikalizaciji u poslednjoj fazi života, ogromno intelektualno nasleđe Sajida Kutba iz prve dve faze nikako se ne sme odbaciti, nešto što zapadni naučnici veoma često čine. Radovi Abul-Ale Mavdudija i Sajida Kutba do 1959. godine svakako su među najznačajnijim radovima koji daju sveobuhvatni islamski odgovor na izazove savremenog doba.

Primljeno: 20. avgusta 2015.

Prihvaćeno: 30. septembra 2015.

### **Literatura**

- Abu-Rabi, Ibrahim M. (2002), „Sayyid Qutb: predihvanska faza (prije priključenja Muslimanskoj braći)”, u: Karić, Enes (prir.), *Tumačenje Kur'ana i ideologije XX stoljeća*, Sarajevo, Bemust.
- Bergesen, Albert J. (prir.) (2008), *The Sayyid Qutb Reader: Selected Writings on Politics, Religion and Society*, New York, Routledge.
- Choueiri, Youssef M. (2010), *Islamic fundamentalism 3rd Edition; The Story of Islamist Movements*, London, Continuum International Publishing Group.
- Euben, Roxanne L. & Zaman, Muhammad Qasim (prir.) (2009), *Princeton Readings in Islamist Thought; Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

1 Postupak u kome se neko proglašava za nevernika.

- Halilović, Seid (2015), „Istorija Kur'ana – istoricizam u tumačenju Kur'ana”, *Kom: časopis za religijske nauke* 4 (1): 99–118.
- Khatab, Sayed (2006), *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*, New York, Routledge.
- Khatab, Sayed (2002), „Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb”, *Middle East Studies* 38 (3):145–170.
- Kostić, Ivan Ejub (2012), „Hasan al-Bana i pokret Muslimanske braće”, *Kom: časopis za religijske nauke* 1 (1): 113–127.
- Kostić, Ivan Ejub (2013), *Progonjeni islam*, Beograd, Utopia.
- Mawdudi, Abul A'la (1960a), *Islamic Law and Constitution*, Lahore, Islamic Publications Limited.
- Mawdudi, Abul A'la (1960b), *Towards Understanding Islam*, Lahore, Islamic Publications Limited.
- Mawdudi, Abul A'la (1983), *Jihad in Islam*, Lahore, Islamic Publications Limited.
- Mawdudi, Abul A'la (1997), *Social System of Islam*, Lahore, Islamic Publications Limited.
- Mawdudi, Abul A'la (2007a), “Nationalism and Islam” in: Donohue, John J. & Esposito, John L. (ed.), *Islam in Transition*, Muslim Perspectives, Oxford, Oxford University Press.
- Mawdudi, Abul A'la (2007b), “Political Theory of Islam” in: Donohue, John J. & Esposito, John L. (ed.), *Islam in Transition*, Muslim Perspectives, Oxford, Oxford University Press.
- Nasr, Sayyid Veli Reza (1996), *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York, Oxford University Press.
- Shepard, William E. (1987), “Islam and Ideology: Towards a Typology”, *International Journal of Middle East Studies* 19 (3): 307–335.
- Shepard, William E. (1989), “Islam as a 'System' in the Later Writings of Sayyid Qutb”, *Middle East Studies* 25 (1): 31–50.
- Shepard, William E. (1992), “The Development of Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of 'Social Justice in Islam'”, *Die Welt Des Islam* 32 (2): 196–236.
- Qutb, Sayyid (1999), *Social Justice in Islam*, Oneonta, Islamic Publications International.
- Qutb, Sayyid (1999–2004), *In the Shade of the Qu'ran*, Leicester, Islamic Foundation.
- Qutb, Sayyid (2004), *A Child From The Village*, Syracuse, Syracuse University Press.
- Qutb, Sayyid (2006), *Milestones*, Birmingham, Maktabah Booksellers and Publishers.
- Qutb, Sayyid (2007), “Social Justice in Islam”, in: Donohue, John J. & Esposito, John L. (ed.), *Islam in Transition*, Muslim Perspectives.
- Žižek, Slavoj (2015), *Islam, ateizam i modernost; neka bogohulna razmišljanja*, Novi Sad, Akademska knjiga.

---

## Similarities and Differences in Political Opinions of Abul A'la Mawdudi and Sayyid Qutb

Ivan Ejub Kostić

*The Balkan Centre for the Middle East, Belgrade, Serbia*

In the academic literature in the West, Abul A'la Mawdudi and Sayyid Qutb are often referred to as the thinkers who have, through their thinking and activism, set the foundations for radical Islamist ideas which are said to have served as the basis for the emergence of jihadist movements. Moreover, in the West their intellectual heritage and thought have been to a great extent identified as the same. Therefore, the aim of this paper is to show impartially the true nature of their political thought, and in addition to similarities in their thinking identify differences in their development, intellectual approach and activism. This attempt at differentiating opinions of the two Muslim intellectuals comes as a result of insight into the fact that scientists in the West are often inclined to a gross simplification and identifying of Islamic thinkers and movements for the sake of ideologically coloured academic prerequisites, and without deeper analyses. This paper will also provide terminology solutions for certain aspects of Islamic activism.

**Keywords:** *Abul A'la Mawdudi, Sayyid Qutb, Islamic political thought, Islamic fundamentalism, Islamism, radical Islamism*