

Данијел Стокановић

мастер теолог

Исламски фундаментализам

Појам верског фундаментализма

У социологији постоје бројна одређења верског фундаментализма. Према Ентони Гиденсу верски фундаменталисти представљају групу људи који се позивају на дословно тумачење темељних истина Библије или неких других Светих списа и сматрају да је само њихов поглед на свет исправан, док сваки други представља скретање са правог пута и не узима се у обзир. Иако се фундаментализам супроставља модерности у њиховим редовима се јавља парадоксална појава а то је да се користе модерним технологијама и достигнућима савременог доба против кога се боре да би потврдили своје ставове. У САД-у хришћански фундаменталисти су били међу првима који су користили телевизију и медије ради ширења својих идеја. Приликом борбе исламиста против Русије у Чеченији, исламски фундаменталисти су отворили интернет сајт ради исказивања својих уверења и ставова.¹ Клаус Кинцлер фундаментализам дефинише као приврженост одређене групације скупу начела или уверења, што се самим тим односи на верски фундаментализам. Он наглашава да овај појам описује тамну а не светлу страна религије и да би мало ко добровољно пристао да се назива фундаменталистом. Он овим појмом првенствено означава америчку варијанту једног анти-модернистичког покрета који се појавио у XX веку и њему говори као о актуелном друштвено негативном феномену. Затим истиче да верски фундаменталисти своја уверења схватају и усмеравају против некога или нечега, а не за некога. Верски фундаментализам углавном настаје као реакција на глобализацију и јавља се првенствено у контексту одбране традиционалног веровања. У модерном свету који тражи рационалне разлоге јавља се фундаментализам инсистирајући на одговорима утемељеним на вери. Управо из овог разлога су различити фундаменталистички правци и фракције тежили да створе заједничку базу у намери да поведу рат против сваког облика модернизма.² У том смеру о верском фундаментализму слично говори и Зоран Крстић, који га карактерише као верску традицију у стању рата чији се поборници стално боре са непријатељским окружењем.³ О борбеном карактеру верског фундаментализма пише и Жељко Мардешаић сматрајући да се фундаменталисти не налазе на страни добра, него се дефинишу као они који се боре против зла, мислећи да ће ако победе зло добро само доћи.⁴ Са друге стране Ендру Хејвуд га не вреднује као а priori негативан феномен, односно он о њему говори као о неутралној појави. Иако се тај термин често користи пежора-

¹ Giddens, A., *Sociologija*, Zagreb, 2007, 557–558.

² Кинцлер, *Верски фундаментализам*, Београд, 2002, 15.

³ Крстић, З., *Православље и модерност — теме практичне теологије*, Београд, 2012, 125.

⁴ Мардешаић, Ж. „Религија у постмодернитету: нестанак или повратак светог“, у: Ђорђевић, Д., (прир.), *Муке са свейшим*, Ниш, 2007, 38.

тивно како би означио нефлексибилност, догматизам и ауторитаризам, он пише да фундаментализам може да буде и израз несечичности и посвећености принципу.⁵ У нашој студији ми ћемо се руководити овим последњим одређењем, јер појам верског фундаментализма само уоквирује приврженост појединца или групе извесним начелима и њиховој актуализацији а у којој мери ће та приврженост бити схватана као позитивна или негативна зависи како од самих начела тако и од њихове интерпретације и њених последица. Прецизније, што верски фундаментализам појединца или групе мање угрожава друге, односно не крши њихова људска права а самим тим и верска па и чак изграђујуће делује за заједницу он је тиме позитивнији.

Данас се појам верског фундаментализма обично повезује са исламом, који се углавном доживљава као борбена религија, а његови следбеници као они који непрестано позивају на „свети рат“ против хришћана. Али верски фундаментализам, онако како га социологија одређује, рођен је у Америци, међу протестантима и то углавном баптистима и презвитеријанцима. Они су 1919. године основали Светску асоцијацију хришћана фундаменталиста и једини су фундаменталисти до сада који су сами себе тако звали. Основни циљ овог савеза је била борба против модерне науке на основу фундамената или фундаменталних чињеница које су пронашли у буквалном тумачењу Светог Писма. Нарочито су били непријатељски настројени према Дарвиновој теорији еволуције истичући као њену супротност креационистичку теорију коју су они заступали. Најтежи удар овај покрет доживљава у Дејтону 1927. године после тзв. мајмунског процеса. Овде се Дарвинова теорија изнела на суду и када су фундаменталисти изгубили спор у јавности су окарактерисани као назадни. Управо од овог времена покрет добија негативни предзнак. Поновно оживљавање покрета десило се 50-их година са Били Грејемом и његовом електронском црквом. Најновији узлет десило се 80-их година повезивањем са политиком и то са републиканском администрацијом Роналда Регана.⁶ Временски то се подудара са узлетом исламског фундаментализма, прецизније, долази до буђења религиозности и поновног јачања улоге религије у свету што је између осталог довело до трансформације секуларних западних друштава у плуралистичка.

Појам и генеза исламског фундаментализма

Оно што се важи за фундаментализам једне религије или конфесије не мора да значи да се важи за фундаментализме других религија.⁷ Дарко Танасковић запажа да је за објашњење исламског фундаментализма неопходно да га посматрамо у контексту сложеног верског, културног, друштвеног и политичког феномена познатог као „пробуђени ислам“, односно „савремени ислам“. Он стоји у тесној, нераскидивој вези са појмовима (исламског) реформизма и исламизма. Заправо та три појма, уколико се користе комбиновано и с предзнањем, пружају адекватну могућност концептуалног приступа савременом исламу.⁸

⁵ Хејвуд, Е., *Политичке идеологије*, Београд, 2005, 313.

⁶ Крстић, З., *наведено дело*, 126–127.

⁷ У вези с проблематиком употребе овог појма настало у оквирима протестантизма на односне феномене у другим хришћанским конфесијама и другим религијама Карен Армстронг констатује да овај термин, уз све мањкавости, треба задржати када се говори и о непротестантским верским заједницама јер је већ одвише постао устаљен. Она истиче да иако није савршен тај термин је користан да се са њим означе покрети које, упркос разликама, карактерише велика сличност. Armstrong, K., *Bitka za Boga*, XV, Сарајево, 2007.

⁸ Танасковић, Д., *Ислам: дојма и живоић*, Београд, 2008, 214–217.

Дарко Танасковић вели да је реформизам у исламу (ар. al-islah) теолошки, филозофски, друштвени и политички покрет у чијем се знаку одвија читава савремена историја муслиманских заједница у свету у виду варијантно конкретизованих акционих платформи и програма. Појам al-islah је константа верске и културне историје ислама, током које су се периодично јављали реформатори, с мисијом враћања муслимана чистим изворима Истине, односно *Курану* и *Суну*, што је увек подразумевало радикалну критику иманентно конзервативне и понављајуће вере, засноване на „ревизионизму“ претходног правно-теолошког тумачења темељних извора ислама, и по правилу чврсто повезане с институцијама државне власти. Савремени покрет реформи подстакнут је арапским нововековним препородом (ар. al-nahda), од половине XIX века јасно се артикулише кроз теоријско и практично деловање неколико истакнутих теолога, правника, филозофа и политичара, да би га чувени Мухамед Абдуху (1849–1905) у Египту довео до заокруженог и целовитог теолошко-филозофског погледа на сва главна питања која је пред исламски свет драматично поставила очигледна супериорност хршћанског (капиталистичког) Запада. Систематским настојањем да се, полазећи искључиво од извора вере (*Курана* и *Суне*) и уз уважавање праваца практичне разраде и примене догме у раној муслиманској заједници (ар. salafiyah), ислам преформулише у терминима модерне мисли и у складу с потребама савремености. Широка лепеза реформистичких пројеката и на њима заснованих покрета и организација може се свести на три главне оријентације: верски модернизам, световни модернизам и ортодоксни реформизам.^{9 10} Нас на овом месту занима овај трећи правац, јер се он доводи у тесну везу са исламским фундаментализмом.

Наговештајем и уводном теоријском основном ортодоксног реформизма, како пише Танасковић, може се сматрати учење најистакнутијег и најутицајнијег Абдухуовог ученика Решида Риде (1865–1935). Ортодоксни реформисти се, за разлику од световних, па и умерених верских модерних, залажу за преуређење исламских друштава с ослонцем на аргументацију, институције и моделе садржане у „исламској ортодоксији“, тј. теоријском одразу искуства прва три века ислама. Иако критикују инертност и конзервативност савремене уleme и захтевају активан однос према свету и проблемима муслимана у њему, ортодоксни реформисти су у свом враћању на извор „божанске Истине“ у много чему на нивоу теоријских конструкција појединих средњовековних теолога и правника, претежно радикалне и неконформистичке ханбалитске верско-правне школе, а пре свих осталих Ибн Тајмије (XIII век). Поставке тих теолога апсолутизују се као једина прихватљива егзегеза за светих текстова. Еволуција за ортодоксне реформаторе је инволуција, а покрет унапред може се учинити једино враћањем уназад, очију упртих у идеалан модел Мухамедове мединске државе и период ране експанзије ислама. Логика реформе постаје исламоцентрична. Престаје да се говори о „модернизовању ислама“, већ се захтева „исламитовање модерности“. Политичке организације и покрети, у којима све маргиналнију улогу имају теолози, правници и аутентични исламски мислиоци, а све већу техничка и хуманистичка интелигенција (лекари, официри, адвоката

⁹ Танасковић, Д., *наведено дело*, 217- 219.

¹⁰ Клаус Кинцлер пише да су за исламске вернике њихова религија и цивилизација представљале најсавршенији облик постојања. Међутим, освајање и колонизација многих исламских земаља од стране Запада за њих су били катастрофални. На крају XIX века се увидело да се западна култура доста проширила и укоренила у исламском свету, тако да у то време настају многи реформаторски покрети који желе очистити ислам од западних примеса. Овде се као кључна идеја истиче повратак учењу и животу првобитне муслиманске заједнице у време пророка. Кинцлер, К., *наведено дело*, 15.

ти, инжењери и људи из слободних професија), као исламски идеолошки алиби за своје еминентно политичке платформе и превратничке акције усвајају крајње редуковане варијанте ортодоксног реформизма, сведен на свега неколико „експлозивних постулата“. Следбеници оваквог покрета најчешће се називају исламским фундаменталистима, те се поставља питање да ли је таква констатација на месту или не? Одговор је и да и не.¹¹

Исламски фундаментализам, наставља Танасковић даље, уколико се као термин „у новом окружењу“ ослободи свих непримерених констатација проузрокованих сећањем на његово хришћанско, тачније америчко порекло, требало би да у најопштијем смислу означава покрет враћања темељним вредностима, фундаменту (или фундаментима) ислама, а на првом и почасном месту Курану. Овако широко схваћен, фундаментализам је иманентан укупном реформизму с изузетком најсветовњачкијег крила модерничког правца, премда ни његови идеолози никада нису оспоравали превасходност Курана. Никада није било и не може бити озбиљног пројекта реформе у исламском свету који се, бар декларативно, не би и фундаменталистички декларисао. Фундаментализам је, дакле, природан сваком истински исламском напору да се стваралачки преиспита свет и властити положај у њему. Такав поступак не само да није а priori негативан и ретроградан, већ се, у зависности од тога како је изнутра осмишљен, може показати и као веома позитиван и продукативан, а у сваком случају легитиман. Из овога произилази да можемо говорити о *два вида* фундаментализма, у нашем случају исламског. Један је, условно речено духовни, који, следећи изворне поруке *Курана* и *Суне*, и реafirмишући ауторитет индивидуалног разумског долажења (ар. *ijtihad*) до смисла куранске Истине и исламских прописа, а муслимане оспособљава за деловање у новим, измењеним временима. Од оваквог, позитивног фундаментализма треба разликовати политички фундаментализам „који ислам и шеријат своди на ниво политичке вулгате“, као средство политичке борбе. У савременој широкој употреби, укупни семантички опсег термина („исламски“) „фундаментализам“ такорећи се без изузетка своди на ову своју сужену, ревивалистичку и негативно идеологизовану актуализацију, а неретко се и ислам поистовећује са тако схваћеним фундаментализмом, што је, најблаже речено, погрешно. Ови фундаменталисти су заправо најмање фундаментални јер садржаје вере користе као средство политичке борбе и у истој се служе методама и средствима која често одударају од учења *Курана* и *Суне*. У овоме лежи одговор на горепостављено питање када смо говорили о ортодоксном реформизму. Политички, негативни фундаментализам нужно прераста у политички активизам у свим његовим појавним видовима и организационим облицима који се означава термином исламизам (ар. *al-Islāmīyah*). Сами исламисти у новије време сами себе све редовније тако називају.^{12 13}

¹¹ Танасковић, Д., *наведено дело*, 221.

¹² Танасковић, Д., *наведено дело*, 222–223.

¹³ Овакво дефинисање исламизма, као феномена који свој корен има у самом исламу не виде сви аутори као аутохтону исламску појаву. Нпр. француски социолог Оливије Рој сматра погрешном претпоставку да су феномени религиозног радикализма (салефизам) и политичког радикализма (*Ал-Каида*) у исламу тек увоз из култура и конфликта Блиског Истока. Он корене исламског радикализма, дакле исламизма, види у глобализацији и позападњачењу ислама. Он полази се од тога да је данашње оживљавање религиозности пре свега обележено раздвајањем културе и религије, о којој год религији да се ради. Спомиње и узајамни афинитет америчког протестантског фундаментализма и исламског салафизма: и један и други одбацују културу, филозофију, чак и теологију, у корист скриптуралног ишчитавања верских текстова и непосредног разумевања истине кроз веру појединца, а на уштрб образовних и религиозних институција. То доводи до закључка савремено оживљавање ислама у Европи

Исламизам

Као што видимо, спрега исламског фундаментализма и политике доводи до политичког ислама, чије поборнике називамо исламистима, за разлику од обичних верника-муслимана. Већина исламолога у свету прихвата кориштење термина исламизам, уз пуну свест о могућности да сплет епохалних околности може релативизовати границу између ислама и његовог суженог изоштреног политичког тумачења и примењивања. Крајњи циљ исламиста јесте свеопшта исламизација свих сегмената друштва (политика, законодавство, економија, наука, култура итд) ако треба и силом. Они не пристају да се говори о „политизацији ислама“, већ искључиво о исламизовању политике као делу тоталног пројекта који подразумева и „исламизовање знања“, „исламизовање правног поретка“..., а на првом месту исламизовања носилаца планиране исламизације света, заправо „реисламизацију муслимана“.¹⁴

Грахам Фулер одређује исламизам као заједнички назив за политичке идеологије према којима ислам није само религија, него и политички систем на коме би требало темељити законе, односно друштвено-економско уређење државе. Исламисти се залажу за повратак друштва исламским вредностима, односно увођење шеријатског права. По њима је једино друштво темељено на исламским принципима и закону решење проблема које узрокује модерни живот, укључујући друштвено и културно отуђење, односно политичку и економску експлоатацију. Исламизам није јединствена идеологија, него се манифестује кроз широк дијапазон различитих покрета и странака од радикалних и екстремистичких до умерених и демократских.¹⁵

Према овоме исламисте можемо да поделимо на умерене који своје идеје покушавају да спроведу кроз легалне оквири и радикалне који то покушавају насиљем. Циљ исламиста је исти — држава заснована по правилима шеријата, те стога на сваки вид исламизма треба гледати као на потенцијално радикалан, дакле милитантан. Танасковић истиче да је за исламске фундаменталисте са политичким амбицијама, односно исламисте, шеријат (верско право засновано на *Курану* и *Сунни*) темељ политичке идеологије. Како је ислам истовремено настао као религија и држава, заправо, то двоје у исламу је неодвојиво, за разлику, рецимо, од хришћанства, фундаменталистички покрети су обично подразумевали и циљ васпостављања идеалне првобитне Мухамедове заједнице у Медини, као узорног обрасца муслиманске државе за сва времена.¹⁶ Заправо, како истиче Кинцлер, ислам не познаје разлику и одвајање религије и државе, тако да је за разлику од хришћанства исламски покрет увек повезан са државном управом. Управо из овог разлога исламски фундаменталисти увек радо истичу државну димензију ислама. Будући да је у премодерним друштвима постојала чврста веза између политике и религије, није било потребе за реформама и револуцијама. Према исламском веровању, цео свет треба да буде Божија држава заснована на шеријатском закону. Муслимани верују да само у таквој држави могу у потпуности проживети своју судбину. Ово размисљање је у новије време отворило један од основних проблема исламских фунда-

није резултат увоза религиозних традиција насталих на Блиском Истоку или било где друго у муслиманском свету. Оно далеко више одржава динамику савремених америчких евангелистичких покрета. Као пример тога наводи се активност талибана током власти у Авганистану (1996–2000) на поништењу културних традиција на уштрб оних, чисто верских. http://www.eurozine.com/articles/article_2010-05-10-foy-bs.html, интернет адреси смо приступили на дан 10. 05. 2014.

¹⁴ Танасковић, Д., *наведено дело*, 222–223.

¹⁵ Fuller, G., *Islamists in the Arab World: The Dance Around Democracy*, Washington D. C., 2004, 11–12.

¹⁶ Танасковић, Д., *наведено дело*, 279.

менталиста. Наиме, на основу закона из X века, који је обележен карактеристикама оног времена, они теже да створе Божанску државу која нема само трајну важност, него треба бити и надређена свим осталим државама. Ако се то не оствари, то значи да се Божији закон није следио до краја и недовољно одлучно. Зато исламски фундаменталисти посебно инсистирају на поштовању шеријата.^{17 18}

Најутицајнији фундаменталистички односно исламистички покрет јесте вахабитски настао у Саудијској Арабији (XVIII век). Постао је и све до наших дана остао званична и агресивна државна идеологија Саудијске владарске куће, а како истиче Дарко Танасковић вахабитске тендеције уочљиве су и код већег броја исламистичких организација и група, од Блиског истока до Индије и Пакистана, с разуђеном и променљивом, практично неухватљивом разгранатаошћу која се пружа све до данашњих носилаца милитантних и искључивих тендеција у исламу.¹⁹ Другим речима, идеје вахабизма су присутне код већине исламиста а нарочито оних радикалних, те стога на вахабизам можемо да гледамо као на идејну подлогу исламизма а нарочито у његовом радикалном облику.

Исламизам није само карактеристика сунитског ислама већ и његове друге главне гране — шиитизма. Како пише Џон Еспозито, шиитски фундаментализам је доживео велику промоцију Хомеиновом „исламском револуцијом“ у Ирану (1979). Тај догађај је уздрмао Запад и подстакло занимање за феномен савременог политичког ислама. Иранска револуција је настала као реакција на покушај тадашњих власти да уведу одређене облике модернизације по угледу на Запад. Након револуције, Хомеини је успоставио владу и организовао државу према шеријатском закону. Превладао је концепција државе са владом по замисли факиха или правних стручњака. У клерикалној држави ајатолах Хомеини је као врховна власт, коју је вршио уз помоћ свештенства, управљао целокупном владом и њеним организацијама. Свештенство је прогонило оне који су изразили неслагање са таквим ставом и тумачењем ислама из кога је настало Хомеинијево учење о владавини верског права. Хомеини је позивао и друге исламске државе да промовишу ислам и збаци неумуслиманске угњетавачке владе.²⁰

Вахабизам је утицајни верски покрет у оквиру сунитског огранка ислама, који од муслимана захтева да се врате исламским принципима и пракси, какви су постојали у време Божјег посланика Мухамеда и „Побожних предака“ (ар. *salaf as-salih*) из прве три генерације муслимана. Због тога они себе углавном називају салафијама. Вахабијама их више зову противници јер сматрају да њихове идеје ипак нису изворно салафијске. Сами вахабитски (салафити) не виде вахабизам (салафизам) као неко посебно учење у оквиру ислама, већ само као изворни ислам. Према вахабитским гледиштима, оригинална исламска учења треба да буду очишћена од свих иновација, ревизија, девијација или политеизма, који су у протеклим вековима постепено замаглили *Куран* и *Суну*. Мухамед ибн Абдел-Вахаб, утемељивач вахабитског покрета, тврдио је да је обавеза муслимана из Арабије (колевке ислама), да се супротставе страним утицајима, пре свега персијским (шиитским) и турским (суфијским) девијацијама истинске исламске вере. Суштина учења шеиха Ал Вахаба — вахабизам је

¹⁷ Кинцлер, К., *наведено дело*, 79.

¹⁸ Како истиче Зоран Крстић, посебно важан став исламиста јесте супротстављање идеји националне државе. Наиме, модерна национална држава је посебна препрека у очима исламиста, јер она у себи оличава модерно и секуларизовано западно друштво. Идеја националне државе се у исламском свету јавља у 20. веку, и управо кроз спровођење те идеје неки лидери исламских земаља су видели могућност ослобођења од западног колонијализма. Крстић, З., *наведено дело*, 127.

¹⁹ Танасковић, Д., *наведено дело*, 280.

²⁰ Еспозито, Џ., „Ислам данас“, у: Еспозито, Џ., (прир.), *Оксфордска историја ислама*, Београд, 2002, 200.

специфичан ослободилачки покрет у првим годинама XIX века када је почела (арапска) побуна против Османлијске силе. Осама бин Ладен и *Ал Каида* обележили су почетак XXI века терористичким нападима и показали су безобзирност асиметричног рата. Вахабизам је званично (државно) и доминантно верско учење у Саудијској Арабији и Катару. Постао је глобални феномен и може се очекивати његово даље постепено јачање и, вероватно, његова експанзија. Вахабитски прозелитизам утемељен је на инфилтрацији, индоктринацији и финансијској подршци.²¹

Оснивач тог покрета, Ибн Абдул-Вахаб је у потпуности прихватио схватања ханбалитске школе назване по исламском учењаку Ибн Ханбалу (780.-855.) Поред Ибн Ханбала, оснивача најстроже школе закона у исламу, још једна личност класичне арапске културе која је извршила посебно јак утицај на вахабитску доктрину јесте Ибн Тајмија, ханбалитски правник који је оштро осуђивао обожавање светаца. Бескомпромисно строге религиозне ставове прихватио је Мухамед ибн Сауд, старешина племена Дарија, средином XVIII века. Верски и политички савез емира и верског шеиха био је потврђен 1743. године браком сина Мухамеда ибн Сауда и кћерке Мухамеда ибн Абдул-Вахаба, чији ће потомци касније постати господари скоро читавог Арабијског полуострва. Мухамед ибн Сауд је 1747. године јавно обзнанио да се ставља својим утицајем и моћи на страну вахабитског покрета и проглашава мишљења Абдел-Вахаба најисправнијим. Ипак, династија Сауд и вахабити не би успели да овладају скоро читавим Арабијским полуострвом без подршке Британије. Они су помогли велики арапски устанак (1916.–1918.), у настојању да ослабе Турску. Хасан ал Бан (1928.) у Египту основао је *Муслиманско брајџинго*, а Мавлана абу ал Ала Мавдуди (1941.) основао је у Индији Исламско друштво и они су настављачи салафистичке обнове. Њих двојица су имали слична уверења о стварању праве муслиманске државе преко успостављања шеријата и да је дозвољен насилни џихад против неверних колонизатора. Шездесетих година XX. века идеолог „Муслиманске браће“ и неимар радикалног ислама био је Сајид Кутб, на основу чијих текстова је формирана екстремна група у исламском свету. Утицај Сајида Кутба на салафистички џихад био је пресудан. Рат у Авганистану (1980) изнедрио је Ајмана ал Завахирија и Осаму бин Ладена који су 1989. основали базу (*Ал Каида*) која, до данас, проповеда светски џихад. Рат у Авганистану са Совјетским Савезом био је вододелница у милитантним муслиманским покретима обнове.²²

Као што је познато, вахабије не признају посредника између себе и Бога, стога сами тумаче Куран. Њега најчешће и најлакше прихватају млађи људи, неуспешни и револтирани, емотивно или цивилизацијски посрнули. Већина вахабија не брије браде (харам) и носи традиционалну одећу. Вахабије забрањују многе верске обичаје и обреде широм исламског света, уз образложење да су они директно супротстављени исламу. Нпр. у молитвама је забрањено помињање посланика или пророка, (суфијских) светаца или анђела, јер су таква помињања, према вахабитима, у суштини политеистичка. Посебно се противе пракси посећивања гробова пророка, имама и (суфијских) светаца (зијарат) и сличним обичајима. Не прихватају било какву иновацију о питањима вере и верске праксе (нпр. новим облицима молитви и слично). Клањају се раширених ногу и лактова, ударајући о под, што симболизује одлучност за борбу и добровољно жртвовање за ислам. Најстрожије забрањују слике, фотографије (мисли се на живо биће које има душу), музику, игру, алкохол, пушење, коцку, телевизи-

²¹ Бојанић, Д., „Вахабизам — радикални исламистички покрет“, *Војно дело*, пролеће/2010, 354.

²² Бојанић, Д., *наведено дело*, 362–363.

ју, радио, биоскопе, позоришта и многе друге ствари, чак и коришћење традиционалних бројаница (за молитве) или ношење свиле или златног накита. Забрањују и гласан смех, нарицање и јаке емоције односно све оно што ремети скроман начин живота. Као пример њихове дословне интерпретације ислама често се наводи забрана женама да возе аутомобиле како би се и на тај начин „заштитило достојанство жене“. Жене вахабија носе фереце којима прикривају цело лице, док се мушкарци не рукују са женама. Противе се, исто тако, обележавању гробова на било који начин, посебно постављању споменика, затим подизању минарета (на џамијама) и слично. Исто тако, забрањују ношење амаџија и веровање у њихову исцелитељску моћ, као и магију и деловање врачева и врачара, јер је све то празноверно богохуљење.²³

Имајући у виду терористичке организације, финансиране од стране вахабија, њихове све гнусније и немилосрдније акте у Сједињеним Државама (Њујорк, 2001) и све чешће циљеве по Европи и подручју некадашњег Совјетског Савеза (Мадрид, Москва, Беслан), јасно је зашто постоји бојазан од вахабизма као идеологије уопште. Поред тога, познаваоцима традиционалног ислама познато је да постоји нераскидива веза између вере и државе, али је она у вахабизму много екстремније и јаче изражена. У остваривању тог циља дозвољена су сва средства, а имајући у виду при том велики број муслимана у Америци али и у Европи, посебно на Балкану, и велика финансијска средства која саудијски вахабизам улаже у исламске заједнице, постаје много јаснија и вероватнија опасност коју тај покрет може изазвати и изазива на овим подручјима. Ширењем својих идеја међу муслиманима који живе на овим подручјима и који су прихватили савремен начин живота са својом вером постоји бојазан од индоктринације и екстремизације тих, до сада, мирољубивих муслимана. Ширење идеја фанатизма, насиља и наметања своје верзије тумачења вере по сваку цену представља претњу не само за немуслимане већ и за традиционални ислам, оцењује Драган Бојанић. Кључни елемент екстремизма и тероризма у самом вахабитском учењу и практиковању ислама Концепт глобалног рата против западне цивилизације (глобални салафистички цихад) који је заснован на једном од основних исламских принципа, који проматра свет двојачко, и то: као подручје рата и као подручје ислама. Дела Вахаба, Хасан ал Бана и Сејида Кутба садрже теолошку доктрину Ал Каиде — која је према мишљењу Осаме Бин Ладена једина права интерпретација ислама. Дакле, цихад се тумачи као рат против неверника ради стварања исламске државе. База (Ал Каида) је замишљена „као мајка“ свим другим радикалним исламистичким групама и њихова сарадња је непрекидна. Окупља само оне најфанатичније, најобразованије и најинтелигентније муслимане од 35 до 50 година. Пожељно је да су инжењери, хакери, научници из области хемије, електронике, и обавезно да су из угледних и материјално обезбеђених породица. Њима циљ не сме бити новац, већ стварање неке врсте сједињених исламских држава. Помажу им „јатаци“, које брижљиво негују у преко 60 држава. Рат у Авганистану са Совјетским Савезом (1979–1989) био је вододелница у милитантним муслиманским покретима обнове. Доказа о њиховој умешности у светским дешавањима има много.^{24 25}

²³ Бојанић, Д., *наведено дело*, 364–365.

²⁴ Бојанић, Д., *наведено дело*, 366–368.

²⁵ Ал Каида заузима водеће место међу радикалним исламистичким организацијама. Вахабизам је њена идеолошка подлога. Како оцењује Азимовић, између вахабија из Саудијске Арабије и припадника Ал-Каиде нема разлика ал постоје сукобој у погледу да тога да ли сва моћ исламског света треба да буде у рукама Саудијске Арабије или не. http://www.slobodnaevropa.org/specials/al_kaida/o3_ideoloska_osnova_pokreta.htm, интернет адреси смо приступили на дан 10. 05. 2014.

Ал Каида је назив дат међународном савезу исламских терористичких група, које су слабо повезане у организационо-хијерархијском смислу, али негују идентичан систем политичких идеја о потреби враћања фундаменталистичком тумачењу Курана и опредељене су за насилне методе остваривања својих циљева. Основали су је муџахедински добровољаци који су током 80-их година двадесетог века одлазили у Авганистан да се боре против снага СССР-а. Истакнутији лидери те глобалне организације су били Саудијац Осама бин Ладен и Египћанин Ајман ел Завахри, али се оснивачем, у теоријском, па и практичном смислу, како сматра Владо Азимовић, може сматрати палестински шеих Абдулах Јусуф Азам.²⁶

Радикалне исламистичке организације су бројне. Поред Ал Каиде која је најутицајнија истичу се: Талибани у Авганистану и Пакистану, Муслиманско Братство у Египту, Ансар ал Ислам у Ираку, Хамас у Палестини, Хезболах у Либану, Боко Харам у Нигерији, Ал Шабад у Сомалији.

Према горе наведеном о радикалном исламизму се може говорити као о исламском тероризму, уколико исламски тероризам дефинишемо као наменску употребу незаконитог физичког и духовног насиља чији је циљ остварење политичких, идеолошких и верских циљева радикалних муслимана. Према оцени Европола (Агенција за обезбеђење Европске заједнице), из 2011. исламски тероризам је највећа претња за већину земаља Европске уније.²⁷ Може се рећи је разлика између радикалног и умереног исламизма само у методама деловања, а и једни и други за циљ имају стварање исламске државе. Док се умерени исламисти своје идеје остварују постепено и кроз демократске институције, они радикални то чине насилно, и што је још важније они су међусобно повезани. Као две кључне одреднице радикалног исламизма су насилно остварење акција путем цихада — ткз. светог рата против (цихадизам), као што смо већ споменули и непомирљив став према институцији секуларне и демократски уређене државе.

Дарко Танасковић исламисте сврстава у три велике групе на основу њиховог односа према демократији: а) они који демократију одбацују и као средство и као циљ; б) они који демократију прихватају и као средство и као циљ; в) они који у основи не прихватају демократију, али сматрају да се њома може послужити као средством за управљање муслиманском државом. Управо овој првој категорији припадају радикални исламисти. Полазећи од природе исламске вере, указују на неспојивост шеријата и демократије: а) ислам је Божији поредак, док је демократија „проналазак Хелена”; б) ислам је откривење, а демократија је људски производ; в) ислам значи прихватање врховне власти Алаха, а демократија људи; г) у исламу је врховни законодавац Алах, а у демократији парламент; д) исламски устав је Куран, а демократски је плод људских жеља; њ) у исламу се све одлуке изводе из Курана и хадиса, а у демократији из грешне људске душе. У друштву доследно шеријатски уређеном нема потребе за постојањем никакве институције демократије. Оваква аргументација је лако разумљива јер је логична и непротивречна са приодом ислама, иако је из угла савремене цивилизације неприхватљива.^{28 29}

²⁶ http://www.slobodnaevropa.org/specials/al_kaida/o2_pokret_medjunarodnog_dzhahada.htm, интернет адреси смо приступили на дан 10. 05. 2014.

²⁷ <http://www.politika.rs/vesti/najnovije-vesti/Europol-Islamski-terorizam-i-dalje-najveca-pretnja.sr.html>, електронској адреси смо приступили на дан 10. 05. 2014.

²⁸ Танасковић, Д., *наведено дело*, 284.

²⁹ Пут прве групе је трновит и ризичан те стога далеко више исламиста делује у друге две групе које према Танасковићевој оцени можемо окарактерисати као умерене. Другој групи припадају исламисти који се

Џихад

Будући да радикални исламисти инситуирају на „светом рату” тј. џихаду против неверника неопходно је да кажемо неколико речи о овом феномену у исламу. Под џихадом се подразумева свеукупан напор ради унапређивања, ширења и одбране ислама, укључујући и свети рат. У периоду након великих муслиманских освајања (од краја IX века), поједини муслимански теолози, поготово они с мистичким склоностима, почињу систематски развијати поставку о џихаду као примарно духовном напору, ослањајући се на један чувени Мухамедов хадис и још нека мање позната предања сумњиве аутентичности. У том хадису стоји записано: „Посланик је, наиме, након једног војног похода, својим саборцима рекао: „Врати смо се, ево из мањег џихада, како би смо се посветили већем џихаду, оном који се тиче душе“. То отвара питање да ли је џихад рат или не? Теорије о превасходности „већег џихада“ над „мањим џихадом“ су легитиман и вредан део исламског религијског и културног наслеђа, а на којима се чему инсистира и у одређенима исламолошким круговима на Западу ради смањења аномизитета према муслиманима у хришћанском окружењу. Подједнако је, као пише Танасковић, неоспорна чињеница да је ткз. „мањем џихаду“ на Алаховом путу, посвећен највећи део исламске верско-правне литературе а да се интересовање за духовни џихад пробудило знатно после времена у коме су постављени темељи догме и закона. Како је исламска заједница, на челу са Мухамедом, убрзано јачала, џихад је све више попримио карактер обавезе учествовања у „светом рату“ против неверника, да би најзад у том смислу био и кодификован. Џихад је, тако, у исламском праву дефинисан као једини допуштени вид ратног сукобљавања, и то искључиво с немуслиманима, док је могућност међумуслиманског ратовања начелно одбацивана, иако ће историја показати другачије. Џихад се у исламу доживљава као највиши степен побожности, тако да се у једном хадису борци џихада, муџахиди, упоређују с подвижницима у хришћанству. У српском језику уврежени појам муџахедин (мн. муџахедини) заправо представља множину од појма муџахид. Палима на Алаховом путу, мученицима за веру, шехидима, обећана је директан улазак у рај уз првокласна телесна уживања. Ваља имати на уму да то представља један од мотива, ако не код појединаца и главни мотив, због којег се бројни муслимани веома радо одазивају на џихад, како кроз историју тако и данас, а посебно рачунајући у то данас актуелне самоубилачке, терористичке нападе на објекте и људство

доктринарно не противе демократији јер сматрају да је шеријат идеално демократичан. Као демократске институције тумаче се „утаони каменови” исламског учења и организације живота у првобитној муслиманској заједници, као што су: иџтихад, иџма, шура итд. Оваква „демократија” не важи за све грађане подједнако, већ искључиво за припаднике муслиманске уме, заједнице верника. У њој се, дакле, подразумева постојање грађана првог (муслимани) и другог (немуслимани) реда, што је неспојиво са демократским постулатом равноправности. Политички неоспорно најрелевантнија је трећа група коју чине они који су спремни да се послуже демократијом као инструментом за лакше остварење крајњег циља: државе засноване на шеријату. Реч је о срачунатој мимикрији, некој врсти кетмана. Формулу политички функционалног спајања шеријата и демократије уобличио је индо-пакистански исламски вођа и теоретичар Абул Ала Мавдуди (1903–1979), оснивач партије Џемаат –и– Ислами. Доктринарно упориште за афирмисање демократије нашао је у институцији шуре, обавезног консултовања и заједничког одлучивања муслимана о свим питањима битним за заједницу. Ако се на парламент гледа као на шуру где исламска заједница заступа вољу Алахову онда та институција није проблематична. На тај начин демократија постаје теодемократија. Уз све разноликости, исламисти опредељени за демократско деловање прихватају и настоје да у дело спроведу концепт теодемократије. Те партије се називају још исламистиче. Оне мање или више отворено раде на исламизацији својих друштава и земаља, али обазриво и поступно, различитим интентитетом. То су партије попут: Партије правде и развоја турског премијера Реџепа Ердогана (2003–), Партија слободе и правде у Египту — политичко крило Муслиманске Браће. Овакве партије не треба сматрати демократским, јер је она њима само средство али не и циљ, нити панданом демохришћанским странкама на Западу, јер оне не теже поништењу демократских и секуларних институција. Танасковић, Д., *наведено дело*, 285–289.

„неверника“. Између осталог, то доводи до разумевања откуд храброст и спремност неке да нпр. опасан динамитом иде у сигурну смрт испуњавајући Алахову „вољу“. Позив у „свети рат“ може упутити једино халифа (посрбљено: калиф) уколико су у питању сунити, а код шиита есхатолошки лик под називом скривени или дванаести имам. Џихад може бити офанзивни или дефанзивни. У случају офанзивног џихада реч је о акцији која за циљ има покорвање неверника, уз претходан позив да прихвате ислам како би се избегло непотребно проливање крви, мада неки оспоравају потребу тог геста сматрајући да неверницима данас није непозната могућност уласка у исламску заједницу. У том случају реч је о колективној обавези свих муслимана, дакле целе зајенице али у сам рат иде довољан број зрелих и одраслих мушкараца. Покорени неверници се деле на две групе. У прву спадају монотеисти, односно ткз. „народи с Књигом“ — јевреји, хришћани, сабејци а касније и на неке друге. Према њима се примењује посебан поступак. Омогућава им се да, понижени, уз плаћање главарине (*џизје*) и (некуранске) земљарине (*хараџ/харача*) остану у својој вери и да задрже своју имовину. Дакле, овде је реч о ткз. зимијама о којима ће више речи бити у наредном поглављу. У другу групу сврставају се политеисти који имају да прихвате ислам или у супротном морају бити убијени или пречи у статус робова. На тај начин, исламска заједница, држава, немуслимане третира као грађане другог реда. Друга врста џихада је дефанзивни (одбрамбени) џихад. Ако је муслиманска заједница нападнута и прети јој реална опасност, у шта спада и процена да до тога може да дође, џихад постаје индивидуална обавеза сваког муслимана који мора да јој одговори у складу са својим могућностима и захтевима ситуације.³⁰

Као што се да наслути, џихад је присутан и данас, а једина битна разлика између вођења џихада некада и сад лежи, како сматра Дарко Танасковић, у крајњој релативизацији овлашћености за проглашење џихада. Савремени џихадисти не сматрају нужним да у бој против неверника позову халифа и скривени имам, већ то може да учини сваки локални или самозвани муслимански поглавар. Као још једну карактеристику савременог џихада треба истаћи и то да исламистички екстремисти у борби против неверника не поштују норме ратовања прописане међународним конвенцијама, већ се често препуштају масовним убијањима цивила и великим материјалним разарањима што изазива згражавање и осуду како немуслиманских тако и дела муслиманских кругова. То чини форме савременог џихада далеко опаснијим и нељудскијим него што је то бивала кроз историју, те савремени џихадисти долазе у конфротацију не само са основним постулатима човечности, схваћене у њеном хришћанском и хуманистичком контексту, и међународним већ и са начелима самог ислама. Оно што се од муслимана очекује јесте осуда шеријатски аргументована осуда понашања екстремиста као скретања с Пута. Ваља напоменути, да у у новије време има покушаја „одбране“ џихада његовим начелним одвајањем од тероризма, подложног осуди и с исламског становишта, чиме би се истовремено одговорила и апологетској обавези и светским очекивањима. Један од примера ове „одбране“ јесте и *фетиџа* против тероризма коју је 31. 05. 2008. године објавила улема с чувеног исламског универзитета Дарул Улум у Деобанду (Индија). У образложењу фетве стоји, поред осталог, да је „џихад конструктиван а тероризам деструктиван, да је џихад за успостављање мира, а тероризам најтежи злочин, по *Курану* и по исламу“. Познато је да неки међу најрадикалнијим исламистичким покретима, као што су авганистански талибани или „Мухамедова војска“ у Пакистану, идеолошки про-

³⁰ Танасковић, Д., *наведено дело*, 147–152.

исходе из засада даобандске школе, што на ову фетву скреће додатну пажњу. Осуђујући тероризам, многи муслимански интелектуалци истичу да је он, заправо, производ Запада.³¹ Ту констатацију донекле потврђују бројне чињенице, а посебно оне у светлу ткз. „Арапског пролећа“, скупа револуција у појединим арапским земљама које карактерише рушење (или покушај рушења) секуларних режима на Блиском Истоку и Северној Африци од стране западних земаља (првенствено С.А.Д.) у којем су огромно учешће узеле исламистичке организације, што се завршавало њиховим доласком на власт у некима од тих земаља. Наравно то још не значи да ли западни центри моћи стоје иза исламистичких организација, али указује на то се одређени интереси неких западних земаља поклапају с интересима исламиста, нпр. дестабилизација тих простора која ће омогућити лашу економску експлоатацију.

Однос исламиста према хришћанима

Доктринарно исходиште исламског односа према немуслиманима у муслиманској држави у назнакама језгровито доноси неколико куранских одломака. По том питању најјезгровитија је девета сура која је блиска одредницама будуће шеријатске норме и њене практичне примене у првим деценијама ислама: Борите се против оних којима је дата Књига, а који не верују ни у Аллаха ни у онај свет, не сматрају забрањеним оно што Аллах и Његов Посланик забрањују и не исповиједају истинску веру — све док не дају главарину послушно и смјерно». Горњим ставом изречена је суштина исламског односа према припадницима старијих монотеистичких религија, као и главни услов који ови треба да испуне, како би били привилеговани муслиманском толеранцијом, односно заштитом. Нужно је да се покоре, признају муслимански суверенитет и пристану на плаћање главарине (*џизје*). У супротном, легитимно је, па чак и обавезно, борити се свим средствима, укључујући и силу оружије, против њих, ради ширења исламског простора (ар. *dar al-islam*), што, бар начелно, не значи и наметање нове вере „огњем и мачем покореним немуслиманима. „У вјери нема присиљавања“, упозорава се у Курану (II, 256), а то је реченица на коју се листом позивају сви браниоци ислама од оптужби да је нетолерантна, агресивна и насилничка вера. Чак се и наметање главарине тумачи у милосрдном контексту, јер џизја би, заправо, била замена за зекат, „обавезни верски порез“, који се не може разрезати немуслиманима. Касније је овој обавези придодат и нама с ових простора чувени харач.³² На неки начин на то би се могло гледати као на вид психолошког притиска да прихвате ислам како би уживали пуно право грађанства, што је понегде и резултирало добровољним преласком на Ислам.

Почетни сукоби присталица нове вере, с арабљанским многобошцима, али и јеврејима и хришћанима, животно су актуализовали проблем одношења према иноверним суседима и противницима. Мухамед, истовремено веровесник, духовни поглавар, војсковођа и дипломата на челу мале заједнице Алахових верника, која је незауостављиво израсла у државу, прилагођавао је поступке датим околностима и променама настојалим првенствено из променљивог односа снага. Иако његово понашање, наизглед, делује противречно, оно је у суштини део његове политичке тактике, при чему он није губио из вида свој стратешки циљ. Тако се једино и може објаснити кретање од почетног покушаја стварања лабавог савеза с Мединским Јеврејима, преко немилосрдног обрачуна са њима, па до склапања *ујовора* (ар. *ahd*) о *зашићеници* с другим јеврејским племенима и хришћанима из јеменског града Неџра-

³¹ Танасковић, Д., *наведено дело*, 158–159.

³² Танасковић, Д., *наведено дело*, 285–289.

на (630). Током наредних векова, у све пространијем исламском халифату а и након његове дезинтеграције, у различитим муслиманским државама, од Магреба до Индије, шеријатско – правна разрада и примена „зиме» ишла је линијом постепеног погоршавања животних услова којима су наметана све нова и нова, често и понижавајућа ограничења, у нескладу са уговором из Неџрана. Веома је илустративан у том погледу, иако спорне аутентичности ткз. „Умаров (Омеров) статут» који, наводно, потиече од омајадског халифе Умара (Омера) ибн Абдел Азиза (717–720).³³

Муслимански апологети различитих оријентација, од конзервативне до фундаменталистичке, све до данас, како истиче Дарко Танасковић, на стереотипан начин узносе беспримерну толерантност своје вере, учинивши тему верске нетрпељивости и једним од главних аргумената и у нововековној фази свога вишестолетног спорења с хришћанством. За њих се очидигледно ништа од средњег века није променило или, тачније, није требало да се промени, а ако се променило, последице промене и њу саму треба фундаменталистичким заокретом уназад, до самог изворишта једине праве и потпуне Божанске истине, обеснажити и поништити. На начин типичан за савремену муслиманску апологетику фундаменталистичке тенденције о исламској толеранцији говори, рецимо, утицајни шеријатски правник Јусуф ал- Кардави. Тако, у књизи *Исламско право*, истиче да је шеријатом човечанство добило највећи морални принцип у међуљудским и међудржавним односима: толерантност и широкогрудост према својим противницима. Следећи овај принцип, муслимани су, према о овом аутору, и према најљућим непријатељима и то у стању рата показивали изузетну толеранцију и хуман однос. Разуме се овај аутор, крећући се искључиво у оквирима исламске концепције људских права и прилажући свој допринос вечној мисији исламизације света, толеранцију поима једино као „широкогрудост» према противницима. Таква широкогрудост може, наравно, доћи до изражаја само онда када су противници поражени, према мери спремности победника на трпељивост и сношљивост.³⁴

О перцепцији Хришћанства и хришћана код Мухамеда и ране исламске заједнице доста нам говори Куран. Куран говори о Јеврејима и хришћанима као примаоцима књига или светих списа који су били предмет ранијег откривења, наиме Торе, псалама и јеванђеља (народ Књиге). Ислам учи да су те списе људи временом искварили и да је тиме поништен њихов значај који сада надомешта Куран. Свакако, и даље им се указује поштовање јер представљају Божије откривење. Став Курана према Јеврејима строжији је него према хришћанима, вероватно зато што су пружали јачи отпор присуству муслиманске заједнице у Медини. Основни грех хришћана је што се држае учења о Богу као Светој Тројници и учења о Исусовом божанском пореклу. Колико је поштовање Курана према Исусу (ар. Isa) сведочи чињеница да се он помиње у деведесет и три стиха ове књиге. Потврђује се да га је родила девица Марија (ар. Maryam), да је био истински пророк и да га је бог означио као таквог, да је имао ученике, чинио чуда и васкрсавао људе и да ће најавити долазак Дана Страшног суда. По Курану Исус је био само слуга Исус син Маријин, био је само Божији апостол. Куран сматра Исуса највећим пророком пре Мухамеда. Стихови у Курану који говоре о Исусовој смрти тумаче се различито, али опште мишљење је да они говоре да Исус није умро на крсту. Иако оне који говоре о Исусу као Сину Божијем сматра богохулницима сам Куран није строг према хришћанима на онај начин на који је то данас исламски фундаментализам, како оцењује

³³ Танасковић, Д., *наведено дело*, 253–257.

³⁴ Танасковић, Д., *наведено дело*, 285–289.

Дон Смит. О хришћанима се говори као о људима које красе самилост и милосрђе, да ће ући у Рај, па чак и да су у љубави најближи (муслиманским) верницима.^{35 36}

Као што видимо, Куран се према хришћанима односе с уважавањем али са друге стране, у истој књизи, имамо учење по којем су сви немуслиманци неверници, имају мања грађанска права и на крају позив на рат против њих. Та контрадикторност се кроз историју рефлектује у низу различитих односа према хришћанима, као што је то случај дан данас. Од оних који желе мирну коезистенцију са хришћанима а чији су носиоци умерени исламисти па све до оних односа који у себе укључују брутално убијање хришћана је Та контрадикторност представља вечити изазов и за муслимане и за хришћане у погледу дијалога, у смислу начина на који треба да се поставе једни према другима.

Библиографија Преводи

Kuṛān (превео Коркут, Б.), http://gusic.tripod.com/kuran_bos/http://kuran.putyjemika.com/prevod-kurana-korkut, интернет адреси смо приступили на дан 10. 05. 2014.
Свето Писмо — Нови Завет, Свети Архиепископски Синод, Београд, 1984.

Секундарна литература Ћирилична

Бојанић, Д., „Вахабизам — радикални исламистички покрет“, *Војно дело*, пролеће Еспозито, Ц., „Ислам данас“, у: Еспозито, Ц., (прир.), *Оксфордска историја ислама*, Београд, 2002, 200.
Кинцлер, *Верски фундаментализам*, Београд, 2002.
Крстић, З., *Православље и модерност — теме практичне теологије*, Београд, 2012.
Мардеша, Ж., „Религија у постмодернитету: нестанак или повратак светог“, у: Ђорђевић, Д., (прир.), *Муке са светим*, Ниш, 2007.
Симић, С., *Библјски и айокрифни текстови у Курану*
Танасковић, Д., *Ислам: дојма и животи*, Београд, 2008.
Хејвуд, Е., *Политичке идеологије*, Београд, 2005.

Латинична

Armstrong, K., *Bitka za Boga*, XV, Sarajevo, 2007.
Giddens, A., *Sociologija*, Zagreb, 2007.
Fuller, G., *Islamists in the Arab World: The Dance Around Democracy*, Washington D. C., 2004.

Интернет адресе

http://www.eurozine.com/articles/article_2010-05-10-roy-bs.html
http://www.slobodnaevropa.org/specials/al_kaida/03_ideoloska_osnova_pokreta.htm
http://www.slobodnaevropa.org/specials/al_kaida/02_pokret_medjunarodnog_dzihada.htm
<http://www.politika.rs/vesti/najnovije-vesti/Europol-Islamski-terorizam-i-dalje-najveca-pretnja.sr.html>

³⁵ Смит, Ц. И., „Ислам и хришћанство“, у: Ц. Л. Еспозито, (прир.), *наведено дело*, 318–319.

³⁶ Мухамеду је хришћанство било кроз живи сусрет са њим. Он је прилике не само да се среће и упознаје са хришћанима приликом својих трговачких путовања него и у својој постојбини, Хиџазу. Хришћанство са којим се Мухамед упознао није било он упознаје углавном није православно, византијско већ највише монофизитско. Заправо, Ислам представља вешти спој предисламске арабљанске религије која је временом све више показивала монотеистичке тенденције, затим јудаизма и на крају алтернативног, јеретичког, хришћанства присутног на тлу Арабије VII века, монофизитства. Основно полазиште нове вере јесте да су муслимани ти који су Откривење Божије дато праоцу Аврааму сачували исправним, за разлику од Јевреја и хришћана који су га искварили. Симић, С., *Библјски и айокрифни текстови у Курану*, 35–39.