

KABA U ISLAMU – ANALIZA RAZLIČITIH STUPNJEVA

Muamer Halilović

*Grupa za religijsku civilizaciju,
Centar za religijske nauke „Kom”, Beograd, Srbija*

Institucija Kabe zauzima značajan položaj u ontološkoj, verskoj, pravoslavnoj i političkoj ideji islama. Zato je potrebno o Kabi govoriti s različitih aspekata. Kaba je složena pojava u islamu. Ako želimo da istražimo njen položaj i njenu ulogu, neophodno je da joj pristupimo na različite načine, s raznih aspekata. Ona je jedna od centralnih figura i jedan od centralnih pojmova u islamu oko koga je obrazovana čitava kolektivna svest. Ne možemo očekivati ni približno ispravno razumevanje njene suštine ako joj se ne posvetimo obuhvatno. Razmatranje samo jednog njenog stupnja sasvim sigurno će nas odvratiti od razumevanja njene kompletne suštine.

Zato ćemo u ovom radu analizirati različite stupnjeve Kabe, od istorijskih i geografskih preko pravnih, teoloških i ontoloških stupnjeva. Na kraju ćemo obratiti pažnju i na položaj Kabe u književnoj tradiciji islama.

Ključne reči: *Kaba, islam, filozofija, socijalna misao, ontologija, književnost*

1. Uvod – Kaba kao simbol islamskog kolektivnog duha

Za svaku sistematsku promenu potreban je kolektiv. Promenu inicira pojedinac nadahnut nekom intuicijom, otkrovenjem, idejom ili bilo čime drugim, ali tu promenu zatim mora da preuzme kolektiv. Pojedinac koji želi da promeni idejnu platformu društva u kojem živi mora biti svestan toga da ga čeka izuzetno trnovit put. On najpre mora svoju novu ideju da predstavi ograničenom broju ljudi za koje pretpostavlja da će je prihvatiti. To mogu biti članovi njegove porodice, njegovi prijatelji, učenici ili ljudi bliskih ideala i vizija. Tako će se unutar jednog većeg kolektiva polako stvarati nova grupa i zajednica. Uspeh te nove ideje strogo će zavisiti od uspeha te grupe. To smo mogli da

vidimo i u maloj grupi sledbenika verovesnika Muhameda koji su u Meki trpeli veliko nasilje dok se napokon nisu odselili u Medinu.

Dakle, ta početna grupa koja se formira i obrazuje oko nove ideje, oko osobe koja je donosi i pronosi, zbog poverenja koje ima u tog pojedinca, vremenom će se širiti sve dok u jednom trenutku ne oseti da poseduje višu moć od većeg kolektiva u kojem je rasla. Tada njeni članovi pokušavaju da preuzmu vodeće funkcije i uloge u tom kolektivu. Tako se preuzima rukovodstvo nad jednim društvom.

U ovoj uvodnoj reči želimo čitaocu samo da podsetimo na stvaranje nove ideje koja je sociološki gledano napravila izuzetno veliku promenu u različitim tokovima istorije, u političkom, društvenom, naučnom, verskom, umetničkom i kulturnom smislu. Zato nećemo i ne želimo da ulazimo u detalje, pretpostavljamo da su ti istorijski detalji velikom broju čitalaca sasvim dovoljno jasni. Ukratko, verovesnik Muhamed je rođen u Meki, u poštovanoj porodici iz plemena Kurejš (Ibn Hišam 1998: 32). Bio je poznat kao pravedna i pouzdana osoba, pa mu je dobar deo porodice i prijatelja poverovao kada je govorio o božjoj misiji u jednom periodu svoga života. No, to nije bio slučaj sa svim stanovnicima Meke, među kojima je bilo i imućnih ljudi koji su novu ideju islama smatrali štetnom za sebe i sopstvenu korist (videti: Omerbašić 2002: 42–52). Bilo je nekoliko ideja koje oni nisu mogli da prihvate iz islama:

- Ideja jednobojstva bila je gotovo potpuno strana stanovnicima Meke, koji su već nekoliko generacija bili naviknuti na neke drevne običaje idolopoklonstva. Postoje, naravno, različita tumačenja njihovog idolopoklonstva, neki se možda u svojim načelima čak i približavaju monoteizmu, no ono što je u tom periodu bilo primetno u Meki – a to je istorijska činjenica s kojom se mi suočavamo, i kao takva ona nam jedino može biti merodavna – bilo je daleko od monoteističkog tumačenja. Upravo zato, ideja jednobojstva koju je Muhamed pronosio bila je potpuno strana većem delu tadašnjeg stanovništva. Pritom, mekanske starešine su dobroano zarađivale tokom godišnjeg hodočašća kod Kabe, jer su tu postavile najveće kipove i bogove koje su svojim rukama pravili od kamena i drveta. Zato je Kaba imala neku vrstu centralnog položaja u verskom, odnosno idolatrijskom modelu življenja Arabljana.
- Ideja o jednakosti svih ljudi pred Bogom, iskazana na razne načine već u prvim mesecima nakon pojave islama, nije bila u sazvučju s mekanskim okvirima društvenog života, gde su pojedini ljudi svojim rođenjem dobijali esencijalnu vrednost koju drugi nikada za života ne bi

mogli da postignu. Ovim ne želimo da kažemo da je islam prenebregavao individualne i kolektivne razlike različitih ljudi i društava, već nastojimo da pokažemo da se u islamu tim razlikama ne pridaje esencijalna vrednost, te da svaki pojedinac može da pronade svoj put do Boga i do blaženstva, te da u tome niko nema prednosti nad drugima. Uostalom, tako se i govori u 13. ajetu iz odeljka „al-Hudžurat” (Sobe): „Najdraži među vama Bogu jeste onaj koji je najbogobojazniji” (*Kuran* 49: 13). Takav društveni i socijalni poredak nije bio zamisliv u Meki, pa je bilo prirodno da će mu se mnogi usprotiviti.

- Ideja o životu posle smrti i o odgovornosti za svoja dela bila je sledeća ideja koju stanovnici Meke nisu mogli tek tako da prihvate, jer je ona značila da svako ima određena ograničenja u svom delovanju. Zato ovu ideju nisu mogle bezrezervno prihvatiti mekanske starešine koje dotad nisu imale velika ograničenja osim onih koje bi im nametnule same društvene okolnosti i odnosi s drugim ljudima (videti: Spahić 1996: 153–155).

Upravo su zato godine koje su usledile bile i te kako teške za Muhameda i njegove prve sledbenike. To je bio glavni razlog što odlučuju da se odsele u Medinu, gde je situacija bila nešto povoljnija (isto: 158–170). U tom gradu i njegovoj okolini živela su dva arapska plemena Evs i Hazridž i nekoliko jevrejskih starosedelačkih plemena. Ova multikulturalnost, da je tako nazovemo, davala je širu sliku novim generacijama, koje su bile spremnije i otvorenije za neke nove poglede na svet. Osim toga, i pomenuta dva arapska plemena stotinama godina su bila u neprijateljskim odnosima, te su često kraće ili duže ratovala zbog prevlasti. U takvim okolnostima, pojava nekog novog rešenja, u senci potpuno drugačijeg svetopogleda, mogla je da označi kraj njihovom nemiru. Uz sve to treba uzeti u obzir i činjenicu da su njihovi jevrejski i hrišćanski prijatelji već najavljivali dolazak proroka koji bi mogao da predstavi poslednjeg božjeg verovesnika. Pritom, njih nije posebno brinula ni opasnost od sukobljavanja sa mekanskim starešinama – Meka i Medina su udaljene više od četiristo kilometara – jer su još u prethodnim periodima želeli da pokažu svoju samostalnost. Meka je zbog položaja Kabe u njoj uvek bila posebno poštovana, pa je to nekada znalo i da zasmeta stanovnicima drugih velikih gradova na Arabijskom poluostrvu.

U svakom slučaju, doseljenjem verovesnika Muhameda i njegovih sledbenika utemeljena je nova vladavina i drugačiji oblik društvenog života (Tanasković 2018: 37–39). Osam godina kasnije, osvojena je i Meka, koja će, ispostaviće se, u kasnijim periodima označiti centralno mesto u islamu. Da je već u ovom periodu, kako u Meki tako i u Medini, stvoren novi kolektivni

identitet Muhamedovih sledbenika, dobro pokazuje i Medinska povelja koja je označavala strukturu zajedničkog i društvenog života muslimana.

Treba reći da je jedna od najvažnijih Muhamedovih odluka, koja je dopri- nelu razvoju novog kolektivnog duha među muslimanima i utemeljenju koncentrisanog političkog i društvenog sistema, bilo formulisanje preciznog državnog ustava. Taj akt se u istorijskim zbirkama pominje pod različitim nazivima, kao što su: „Medinski zakonik”, „Medinski statut” ili „Medinska povelja”. „Glavna svrha formulisanja ovakve povelje”, piše Ali Akbar Velajati u svojoj knjizi *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*, „bila je institucionalizacija novog društvenog poretka koji je realizovan u svetlu islamskog ustavnopravnog sistema i nove definicije konstruktivnog odnosa i zajedničkog života svih stanovnika Medine” (Velajati 2016: 69–70). A to su bili doseljenici iz Meke, arapski starosedeooci iz Medine, koji su pretežno pripadali plemenima Evs i Hazridž, i jevrejski ili hrišćanski starosedeooci koji su živeli u okolnim zamecima nedaleko od Medine. U toj povelji se, između ostalog, spominje da su svi muslimani i oni koji dele isto mišljenje i zagovaraju slične vrednosti s njima – jedna zajednica. Opisuje se odnos tog kolektiva sa drugim zajednicama, jevrejskim i tradicionalnim arapskim, ali se opisuje i odnos između različitih organa i delova same te zajednice (videti: isto: 70–71).

Dakle, na taj način su blagovremeno obrazovani i formirani različiti segmenti novog kolektivnog duha. Mlado muslimansko društvo razvijalo se iz dana u dan, te je to jedinstvo moralo negde da se i simbolizuje, odnosno da se manifestuje. Nakon što je osvojena Meka u kojoj je islam i nastao, upravo Kaba je počela da označava taj simbol. Doduše, taj centralni simbolički položaj Kabe u islamu mogao je da bude naslućen i još ranije kada je prihvaćena drevna avramovska tradicija hodočašća oko Kabe, s nekim blažim izmenama i specifičnostima. No, osnovno pitanje koje ovde želimo da postavimo i istražimo jeste sledeće: da li je Kaba zaista samo manifestacija tog kolektivnog duha u islamu? Da li ona predstavlja samo simbol tog jedinstva? Da li je njena suština samo to ili je ona mnogo više od tog simboličnog prikaza?

U modernističkoj zapadnoj sociološkoj misli često se suočavamo sa stavovima da religija predstavlja samo simbole, i da ponad tih simbola ona nema nikakvu ontološku ili metafizičku realnost. Bilo je filozofa i sociologa koji su takve ideje zagovarali, a najvažniji među njima je svakako bio Emil Dirkem koji je ideju religije poistovetio s idejom društva i društvenosti. Naime, Dirkem je isticao da je religija skup simbola koji se odnose na društvene aspekte života svakog čoveka. Ono što se u monoteističkim religijama smatra božanstvom, nije ništa do manifestacija i simbol samoga društva, pa kada se i u određenim verskim ceremonijama prinosi žrtva, ona se zapravo prinosi samom zajedništvu. Otuda se gotovo sve te ceremonije obavljaju zajednički, u većim ili manjim skupovima, kako bi to zajedništvo postalo slikovito i očito. Upravo

zato, Dirkem jasno zaključuje da je „polazište svake religije zapravo samo društvo” (videti: Durkheim 1954: 47). A što je društvena samosvest svakog pojedinca veća, religija će biti više simbolična i više konstruktivna i pragmatična, a što je ta samosvest manja, religija će biti više simbolična i manje konstruktivna, što je slučaj s nekim tradicionalnim religijama (Halilović, M. 2015: 60).

Ovde nećemo detaljno analizirati ovu Dirkemovu ideju, autor ovih redova je to opširno učinio u svojoj knjizi *Islam i sociologija religije* (videti: Halilović 2019: 605–674). Ovde ćemo samo napomenuti da to nije ideja koja je označavala srž islamske dogme. Kaba je imala daleko veću ulogu u islamu od toga da bude sušta simbolika kolektivnog duha muslimanskog naroda. U ovom radu ćemo nastojati upravo to da istražimo, te ćemo položaj Kabe razmotriti s nekoliko različitih aspekata.

2. Kaba – leksikografsko i terminološko značenje

Kaba, odnosno Ka’ba, osnovno je svetište u islamu i označava glavni simbol islamskog godišnjeg hodočašća u Meku. Dobila je naziv na osnovu vizuelnog izgleda – *ka’ba* u arapskom jeziku označava kubnu strukturu, a ovo zdanje ponajviše podseća na to geometrijsko telo. Rade Božović, orijentalista i arabista, u svom *Pojmovniku islama* piše da je „Ka’ba građevina kockastog oblika od tamnosivog kamena s ravnim krovom, dužine 13 m, širine 12 m i visine 15 m. U praznu unutrašnju sobu Kabe može se doći merdevinama kroz dvorište”¹ (Božović 2003: 70).

Ipak, ovo joj nije jedini naziv. U nekim slučajevima koristi se naziv „bajt” (dom) – kada se, recimo, ističe da je ona „al-bajt al-altik”, odnosno „oslobođeni dom”, ili kada se spominje da je ona „al-bajt al-ma’mur”, odnosno „uređeni dom”. Reč „bajt” je u arapskom jeziku najpre označavala prenočište ili noćno utočište, ali je kasnije obuhvatala sve oblike utočišta i doma, pa je vrlo često korišćena kako bi označila i duhovna čovekova utočišta. Otuda se i ova dva naziva – oslobođeni dom ili utočište odnose na dom izbavljen od svih materijalnih nedostataka i ograničenja, dok uređeni dom asocira na duhovno uspinjanje.

I u kuranskom tekstu postoje različiti nazivi za Kabu. Leksikografski gledano, arapska reč „Ka’ba” može imati dva osnovna značenja: jednom se odnosi na poseban kubni geometrijski oblik, dok drugi put označava uzvišenost, odnosno uzdignuti položaj. A ovo uzdignuće može imati duhovni ili materijalni

1 Upravo zbog ovoga Nerkez Smailagić u svom *Leksikonu islama* napominje da iako se njeno ime povezuje sa kockastim oblikom građevine, „ipak, ona je samo prividno kocka. Zid prema sjeveroistoku, u kojem se nalaze vrata (lice Kabe), kao i onaj nasuprotni (pozadina Kabe), dugi su 12 m; oba druga oko 10 m. Visina iznosi 15 m” (Smailagić 1990: 301).

aspekt i značenje. Naime, u materijalnom smislu ovo mesto je uzdignuto u odnosu na samu površinu džamije u kojoj se ono nalazi. U duhovnom smislu, ovo mesto je uzvišenije od ostalih mesta na Zemlji.

U kuranskom tekstu se, kao što smo i maločas napomenuli, koristi i „bajt” (dom, kuća) s različitim dodacima kako bi se ukazalo na Kabu. Neki od tih primera su sledeći: „bajtulah” (Kuća božja), „al-bajt al-haram” (dom s posebnim zabranama – rat, nanošenje štete, kažnjavanje), „al-bajt al-atik” (oslobođeni dom), „al-bajt al-ma’mur” (uređeni dom – uređen u duhovnom smislu) i dr. Prema tome, ovi nazivi za Kabu korišćeni su kako u usmenoj arapskoj literaturi, tako i u sakralnoj i kuranskoj pisanoj baštini (isto).

Iz ovoga potiče i mnoštvo simbola u slučaju Kabe. Budući da u sebi sadrži i slavni Crni kamen (*al-hadžar al-asvad*), ona simbolično povezuje materijalni i božanski svet čineći tako središte svega stvorenog. Zapravo, i sam čin hodočašća koji podrazumeva *tavaf* i kruženje hodočasnika oko Kabe asocira na ontološku povezanost svih stvorenih bića sa Bogom. Ideja ove povezanosti tumačena je na različite načine u islamskim predanjima i racionalnoj misli. Najpre je bilo reči o stalnoj i suštinskoj povezanosti stvorenoga i stvoritelja, što se u kružnom pokretu ponajbolje manifestuje, ali je ta ideja opovrgnuta kritikom da samo postojanje stvorenoga ograničava svemoć i sveprisustvo božje. Zato je u nekim kasnijim tumačenjima izrečeno da su stvorenja samo senke božje, Njegove manifestacije koje duboko u svom modelu postojanja zavise od božje egzistencije. Taj odnos se takođe savršeno simbolizuje u slučaju hodočašća i kruženja hodočasnika oko Kabe. Kada se taj čin posmatra s određene udaljenosti, primećuju se samo Kaba i neki svetli talas oko nje, jer su hodočasnici obučeni u bele odore. Dakle, postoji samo Kaba, sve ostalo su njen odraz, njena senka i njen odsjaj.

Kaba ujedno simbolizuje i božje jedinstvo. Sagrađen je veliki broj džamija i bogomolja tokom istorije islama, ni broj im se ne zna, ali sve one imaju drugorazredni značaj u odnosu na Kabu, koja nikada i nigde nije izgubila svoj centralni položaj i neprikosnoveni značaj. Uvek je ostala jedna i jedina. U nastavku ovoga rada detaljnije ćemo pisati o položaju Kabe u islamskoj misli, o simbolima koji je prate i ukazuju na ontološku pozadinu njene percepcije u islamskom društvu, o slojevima i stupnjevima njenog postojanja, ali i o uticaju koji su ti simboli imali na izgradnju drugih bogomolja u islamu.

3. Istorijski i geografski pregled položaja Kabe u islamu

Kaba se nalazi u gradu Meki, a to je glavni grad provincije Hidžaz, pokrajine koja je pod istim tim nazivom postojala i u vreme pojave islama, na zapadnom delu Arabijskog poluostrva. Poznato je u islamskim predanjima, ali i u drugim verskim spisima, da je Kaba podignuta još u Avramovo vreme. Uostalom,

tradicija godišnjeg hodočašća u mnogim detaljima, smatra se u islamu, preuzeta je iz perioda Avramovog, odnosno Ibrahimovog (Ibn Kesir 1999: 172).

U tom gradu je rođen i verovesnik islama Muhamed ibn Abdulah. Doduše, Kaba je u tom periodu služila u drugačije svrhe, bila je centar jedne od glavnih arapskih tržnica, ali ujedno i duhovni centar arapske ne tako daleke tradicije idolopoklonstva. Zato je u njoj bio postavljen veliki broj drvenih i kamenih kipova. Ovde nećemo ulaziti u detaljnu analizu arapske predislamske tradicije idolopoklonstva, te nećemo analizirati šta su ti idoli u njihovoj tradiciji simbolizovali. No, samo ćemo podsetiti da je sociološki i historiografski gledano, u tadašnjem narodu bilo sasvim uobičajeno verovanje da upravo ti idoli, napravljeni od drveta, kamena ili drugih sličnih materijala, zaista utiču na čovekov život određujući neke segmente njegove sudbine. Otuda, čak i ako su oni u nekim svojim počecima označavali samo simbole, toteme ili manifestacije nekih drugih, vanmaterijalnih božanstava, tako nešto se nije moglo primetiti u opštem verovanju tadašnjeg arapskog naroda i najvećih mekanskih plemena.

Nakon osvajanja Meke, o čemu smo uvodno već i govorili, kipovi su izneseni iz prostorija Kabe i uništeni su, pa Kaba od tog datuma pa sve do danas služi za muslimansko godišnje hodočašće, odnosno kao centralna bogomolja (Ibn Hišam 1998: 227). U sledećoj tabeli prenosimo neke od glavnih perioda u kojima je struktura Kabe bila rušena, nadograđivana ili menjana.

| Istorija izgradnje | Stubovi | Krov | Vrata (kapija) | Zidovi | Visina zidova |
|---------------------------------------|---------------------------|------------------------------------|---|---|--|
| Avramov period | – | – | – | izgrađeni | oko 4,5 metara |
| pet godina pre islama, period Kurejša | šest stubova | izgrađen | postavljena je pre nekoliko stoleća, ali je u ovom periodu produžena za još dva metra | obnovljeni | oko 9 metara |
| period Abdulaha ibn Zubejra | obnovio je samo tri stuba | postavljen je dupli, zaštitni krov | postavljena je i druga kapija, koja je bila na nivou poda i nije izdignuta | obnovljeni zbog rušenja tokom opsade Meke | između 13,5 i 15 metara (ovo je i konačna visina Kabe, sve do danas) |

| | | | | | |
|----------------------------|--------------------|-------------------|--------------------------------------|--------------------|---|
| period Hadžadža ibn Jusufa | – | – | uklonjena je dodatna kapija | obnovljeni | – |
| Osmanski period | – | potpuno obnovljen | – | potpuno obnovljeni | – |
| savremeni period | potpuno obnovljeni | potpuno obnovljen | postavljena je nova izdignuta kapija | obnovljeni | – |

U objašnjenju istaknutih delova u gornjoj tabeli treba reći da je u vreme umajadskog kalifata, nedugo nakon smrti verovesnika islama, Meka bila u rukama Abdulaha ibn Zubejra i njegove porodice, te da on nije želeo da se povinuje zahtevima umajadske vlasti. Zbog toga je nastala borba između njega i Hadžadža ibn Jusufa, umajadskog vojskovođe, koji je za vreme opsade Meke, koja je potrajala oko 9 meseci, katapultom porušio veliki deo zidova Kabe. Nešto od toga je Abdulah ibn Zubejr obnovio tokom opsade, ali njegove izmene nisu ostale trajne. Nakon Ibn Zubejrove smrti, Hadžadž je u ime umajadskog kalifata zauzeo Meku, te je ubrzo potpuno obnovio delove Kabe koje je sam tokom opsade Meke porušio (videti: Farhang 1997: 104–112; Kurdi 2001: 130–142).

4. Pravni i teološki aspekti rasprave o položaju Kabe u islamu

O položaju Kabe u islamu s pravne tačke gledišta možemo raspravljati na dva načina. Jednom se obrađuju pravni i šerijatski okviri vezani za samu Kabu i džamiju koja je okružuje, dok se drugi put govori o pravnim i šerijatskim okvirima vezanim za hodočašće koje se nedvosmisleno povezuje s Kabom. Ono što nas ovde interesuje jeste prvi način i model. No, pre nego što se upustimo u tu analizu, neophodno je da se pozabavimo samom suštinom pravne i šerijatske rasprave u islamu.

Postoje dve okvirne i delimično srodne naučne discipline koje obrađuju suštinu čoveka kao božjeg stvorenja. Jedna je nazvana dogmatičkom teologijom (*kelam*) dok je druga prepoznata kao jurisprudencija (*fikh*) (videti: Rabani Golpajgani 2006: 11; Mubarak 2013: 19). Prva grana za svoj predmet uzima čovekova verovanja, odnosno sve one subjekte u koje čovek kao verujuće biće veruje i prihvata ih. Postojanje Boga, života posle smrti, božja svojstva i model stvaranja sveta – sve to spada u prvu granu. A druga grana razmatra karakteristike čovekovih dela i verskih obaveza. Ovu podelu možemo razjasniti i tako što su predmeti istraživanja u prvoj grani, odnosno u dogmatičkoj

teologiji, božja stvorenja ili božja dela u koja verujući musliman veruje, dok su predmeti istraživanja u drugoj grani čovekova dela. Metoda analize u prvoj grani najčešće je racionalna, jer se i suština islama kao autentične božanske religije takođe tu dokazuje, pa bi bilo besmisleno da se kao potvrda i dokaz uzimaju predanja iz samoga islama. A metoda analize u drugoj grani, u jurisprudenciji, predstavlja neku vrstu kombinacije razuma, kuranskog teksta, predanja i konsenzusa verskih autoriteta kroz istoriju islama.

Shodno rečenom, moramo uvek biti oprezni kada suprotstavljamo dve veroškolske grupe u islamu ili više njih. Tradicija izučavanja dogmatičke teologije iznedrila je nekolicinu teoloških škola, poput mutazilitske, ašaritske, imamitske, zejdijske, ismailitske, murdžijske, kaderijske i mnogih drugih (Berenđkar 2002: 13–21). Na isti način, tradicija izučavanja jurisprudencije takođe je iznedrila različite veroškolske grupe i usmerenja među kojima su najvažnije hanefijska, hanbelijska, šafijska, malikijska i džaferijska grupa. Prema tome, treba biti posebno oprezan kada se ove grupacije međusobno upoređuju. Ni u kom slučaju ne bi bilo ispravno suprotstaviti neku teološku grupu nekoj pravnoj grupaciji, jer te grupe ne spadaju u istu kategoriju. Štaviše, svaki mislilac je nužno pripadao po jednoj teološkoj i jednoj pravnoj školi. Mutaziliti su, recimo, u jurisprudenciji mogli da budu hanefije, hanbelije, šafije ili malikije. Isto važi i za druge teološke grupe. Pa zato, bilo bi potpuno neispravno i bespredmetno govoriti o sličnostima i razlikama, recimo, ašarita sa hanbelijama, jer to su dve potpuno različite kategorije naučnih disciplina. To bi bilo kao da suprotstavljamo neko posebno tumačenje u filozofiji s nekom medicinskom školom. Srodnosti postoje samo u kvalitetu celokupnog poimanja sveta, a nipošto u samom predmetu obrađivanja.

U ovome ne bi trebalo ni da nas zbune teme koje se gdekada pojavljuju i u dogmatičkoj teologiji i u jurisprudenciji. Takve teme se u te dve naučne discipline ne pojavljuju jednoobrazno, već samo zato što se o njima može govoriti s dva aspekta ili s više različitih aspekata, jednom kao o posebnom obliku verovanja, drugi put kao o nekom segmentu čovekove verske dužnosti. A sada ćemo reći da se i o Kabi i hodočašću može govoriti na ova dva načina. Uzmimo za primer promenu kible, odnosno smera u kojem bi trebalo da se obavlja muslimanska obavezna molitva.

Promena kible je bitan događaj s različitih aspekata, kako šerijatskih, tako ontoloških, ali tako i socioloških. Prvih četrnaest godina nakon pojave islama muslimani su se prilikom molitve okretali u pravcu Jerusalima, verovatno s namerom da se pokaže da je islam zapravo nastavak svih pređašnjih avramovskih i božanskih religijskih tradicija i baština. Nakon toga, tokom molitve u džamiji, koja je kasnije i dobila naziv po tom događaju – „Zul-kiblatajn”, odnosno „bogomolja s dve kible”, verovesnik islama je, usred molitve, primio božju poruku da bi trebalo od tog trenutka da se molitve obavljaju u pravcu

Kabe u Meki. Istog trena, pre nego što je završio molitvu, Muhamed se okrenuo u smeru Kabe, a za njim i svi drugi vernici koji su u džamiji obavljali zajedničku molitvu, i svoju molitvu završavaju u tom smeru. Tek po završetku molitve, verovesnik objašnjava okupljenima da je došlo do promene kible i orijentira prilikom molitve.

U pojedinim predanjima ističe se nekoliko razloga za to što od samog početka islama Kaba nije predstavljala kibli. Naime, kasnije će se ispostaviti da Kaba ima središnji značaj u istoriji islama, na narednim stranama ćemo objasniti i njen ontološki položaj u islamu, pa se samo po sebi postavlja pitanje zašto ona od samog početka nije predstavljala orijentir, već je do toga došlo četrnaest godina kasnije. Takođe, slično pitanje se postavlja i o Jerusalimu: zašto je u tom početnom periodu upravo Jerusalim, a ne neko drugo tradicionalno sveto mesto, predstavljao molitveni orijentir za muslimane. Evo nekih mogućih razloga:

- Da bi se pokazalo jedinstvo svih religija, odnosno da je islam nastavak pređašnjih verskih baština.
- Da bi se sprečila oholost stanovnika Meke, odnosno da ne bi oni pomislili da islam potvrđuje njihov odnos prema Kabi; drugim rečima, Kaba je u godinama pojave islama predstavljala neku vrstu idolatrijskog simbola, u njoj su postavljeni mnogi kipovi, pa bi prihvatanje Kabe u tom trenutku možda nekima označavalo da islam podržava tu vrstu idolopoklonstva.
- Jerusalim istorijski i ontološki predstavlja važan duhovni centar za muslimane, ali i za pripadnike svih monoteističkih religija.

Takođe, ponuđeni su i mnogobrojni razlozi za to što je izbor Jerusalima nešto kasnije promenjen u Kabu:

- Nakon određenog perioda kada su prethodni uslovi i razlozi ispunjeni, muslimanima je bila potrebna neka vrsta specifičnosti u izražavanju svoje religije, a orijentir za molitvu je jedan od najvažnijih činilaca kolektivnog religijskog duha.
- Ontološki značaj same Kabe kao svetog mesta bio je jedan od glavnih razloga, a o tome ćemo nešto detaljnije pisati na sledećim stranama. Čak je i duhovno putovanje Muhamedovo krenulo od Kabe do Jerusalima, pa ponovo do Kabe.
- Istorijska veza sa Mekom kao početkom islama morala je da se očuva, jer je prvi kolektivni duh islama stvoren upravo na tom mestu.
- Prvi oblik monoteističkog ispoljavanja verovanja kod Avrama bio je na mestu gde se danas nalazi Kaba (videti: Elahizade 2021: 47–61).

5. *Ontološki aspekti položaja Kabe u islamu*

O raznim ontološkim stupnjevima s aspekta islama govori se u različitim naučnim disciplinama. Iako u tome prednjači islamska filozofija, ipak ne treba zaboraviti ni dogmatičku teologiju, egzegezu i neke druge tradicionalne naučne discipline koje su obrazovane i negovane u okrilju islamske kulturne i misaone baštine. U svakom slučaju, Kaba i hodočašće simbolično ukazuju na neke osnovne dogme i ontološke platforme u islamu, kao što su jednoboštvo, odnosno egzistencijalno jedinstvo, pravda, život posle smrti, verovesništvo i dr. U nastavku ćemo ukratko predstaviti neke od osnovnih simbola u hodočašću kod Kabe koji ukazuju na ove ontološke aspekte u islamu.

5. 1. *Kaba, hodočašće i život posle smrti*

Hodočasnici u Meki, dok kruže i *tavafe* oko Kabe, daleko su od svog doma, što simbolizuje udaljenost od duhovnih početaka čovekovog života. Materijalni i telesni život zapravo je udaljenost i otuđenost od čovekove duhovne istine, pa se to jasnije uočava i manifestuje kroz hodočašće. Osim toga, svi su, prema propisima, istovetno obučeni, čime se asocira na kuransku ideju da su prilikom proživljenja svi pred Bogom isti, te da će razliku praviti samo njihova dela, odnosno njihova uverenja pretočena u praktične oblike njihovoga života. S druge strane, svi su bar privremeno napustili svakodnevne aktivnosti i posvetili su se isključivo svom odnosu s Bogom. To je još jedna manifestacija nadgrobnog pojavljivanja svakog čoveka pred Bogom.

Hodočasnici nemaju pravo da sa sobom prilikom *tavafa* ponesu nakit ili nešto što će pokazati njihovu imovinsku nadmoć nad drugima. Odora koju nose obavezno je bela, što podseća na mrtvačku odoru, na *čefin*. A tokom obavljanja molitve i ritualnog kruženja oko Kabe prisećaju se i svojih dela i zlodela, svojih grehova i svega što su za života učinili. To je još jedan segment hodočašća koji nedvojbeno podseća na zagrobni život, kada će, prema verskim predanjima, svi delovi čovekovog tela svedočiti o počinjenim delima, dobrim i lošim. I konačno, tokom *tavafa* i hodočašća, sva živa bića koja se u tim trenucima nađu u blizini Kabe, u prostorijama bogomolje koja je okružuje, propisima su zaštićena. Hodočasniku nije dozvoljeno da tokom hodočašća povredi ni muvu, ni bubu, ni bilo koje drugo živo biće, jer će u tom slučaju morati da ponovi svoju molitvu i sve druge rituale. I ovo sasvim jasno asocira na čovekovu nemoć na Sudnjem danu, kada će od njega ostati samo njegova dela, i kada neće imati nikakvu prevlast nad drugim bićima, već će se osećati potpuno nezaštićeno, osim ako je za života bio dobročinitelj i pravedan (Božović 2003: 137–139).

5. 2. Kaba, hodočašće i božja pravda

Božja pravda kao jedno od glavnih božjih svojstava vezanih za čoveka i celokupan ljudski poredak, tretirana je kao veoma važno islamsko načelo i dogma. Zato je sasvim prirodno da se i u činu hodočašća, pa i u ontološkom položaju Kabe, potraži neki oblik manifestacije božje pravde. No, pre toga je potrebno da odgovorimo na pitanje šta je pravda. To je, možemo odmah na početku da konstatujemo, izrazito složeno pitanje, i nije kod svih mislilaca definisano na isti ili bar sličan način. Neki govore da je pravda jednakost, dok drugi ističu da je pravda raspodela dobara prema zaslugama. A prema kuranском svetopogledu, pravda je jedan od glavnih ciljeva stvaranja. Ili, preciznije rečeno, onako kako bi muslimanski filozofi želeli da kažu: pravda je uzrok aktualizacije potencijala stvaranja u Bogu. Dakle, Bog stvara da bi uspostavio pravdu, da bi svako biće pokazalo svoje zasluge i svoje potencijale (Tavakoli 2003: 381–384).

Postoje različiti stupnjevi stvorenja, u lancu mnoštva uzroka i posledica. Svaki uzrok (govorimo o apsolutnim uzrocima, a ne o materijalnim pokretačima i pomagačima) nužno ima kompletnije i savršenije biće od svoje posledice. Drugim rečima, uzrok u sebi sadrži i postojanje posledice jer iz njega je i proizašlo. Pa zato, ontološka i objektivna pravda je da svako biće dobije potencijale u skladu sa stupnjem svog bića. No, treba reći da taj stupanj u nekim bićima, zbog slobode njihove volje, varira. Neko svojim delima uzvisi i unapredi stepen svog postojanja, neko uništi i ono što je prvenstveno imao. Čovek je takav. Zato ontološka pravda, odnosno stupanj svakog čoveka, najvećim delom zavisi od njega samog, od njegovih misli, od njegovih ideja, od njegovih dela i postupaka. Hodočašće u Meki, kod Kabe, simbolizuje i to da je usred mnoštva ljudi svako od njih odgovoran isključivo za ono što je on učinio ili što je u drugima izazvao. Hodočasnici su izgledom veoma slični, sličnu odoru oblače, gotovo istovetne pokrete i rituale obavljaju, iste molitve izgovaraju, ali ipak svako sa sobom donosi i svoju ličnost, svoje lične postupke i zalihe. Pravedan sistem stvaranja nalaže da svako od njih mora da bude odgovoran za to što je sa sobom poneo.

5. 3. Kaba, hodočašće i verovesništvo

Suštinu islamskih propisa, pa tako i svih detalja samoga hodočašća, određuje sakralni tekst, odnosno kuranski tekst i prenesena predanja verovesnika Muhameda ili drugih verskih autoriteta s početka islama. To znači da se u primeru hodočašća i te kako oseća važnost verovesništva kao još jedno u nizu bitnih načela islama. Kuranski tekst je nastao za dvadeset i tri godine direktnog duhovnog kontakta verovesnika Muhameda s Gavrilom, što znači da ga

muslimani nipošto ne bi posedovali da nije bilo verovesništva. Isti je slučaj i s predanjima.

S druge strane, ovde nije reč samo o Muhamedovom verovesništvu. Izbor Kabe koja je bila poštovana i u predašnjim religijskim tradicijama govori u prilog tome da se u islamu poštuje celokupan niz božjih proroka i verovesnika. Kaba, naime, ne pripada samo islamu i muslimanima, već svim ljudima slobodnog uma i duha. I to je još jedna ideja koja se manifestuje tokom hodočašća, a na koju bi trebalo obratiti posebnu pažnju.

5. 4. Kaba, hodočašće i ideja jednobštva

Hodočašće i položaj Kabe među hodočasnicima na najbolji mogući način označava srž islama, a to je povezanost mnoštva i jedinstva. Hodočasnici kao da zaboravljaju na svoju individualnost i da se stapaju u društvo dok se sjeđinjuju s Bogom. Kada s određene udaljenosti pogledamo čin hodočašća, vidimo beli talas oko crne osovine, Kabe, i ništa više. Vidimo da mnoštvo zaljubljeno kruži oko jednog bića.

No, ovo ne znači da individualnost ne postoji, već da se simbolično ostavlja po strani. Ovde je neophodno da se bar nakratko pozabavimo idejom mnoštva i jedinstva u islamu.

5. 4. 1. Mnoštvo i jedinstvo u islamu

Odnos između Boga i njegovih stvorenja oduvek je bio predmet rasprave u naučnim krugovima u islamu (videti: Babaei 2014: 97–100). Najpre su o tome govorili predstavnici ranije pominjane dogmatičke teologije (*kelama*), ašariti, imamiti i mutaziliti. Jedinstvo božjeg bića jeste nešto što se u islamu dokazuje na različite načine, racionalnim argumentima i verskim predanjima, ali i *Kuranom*. S druge strane, postojanje mnoštva je takođe nešto evidentno, u šta ne možemo sumnjati. Samo u prostoriji u kojoj sedim dok pišem ove ređove suočavam se s mnoštvom različitih materija, bića, postojanja. Svako od nas je takođe biće za sebe. A i u svakome od nas postoje različiti delovi, a to su sve materijalne pojave. Ima i onih nematerijalnih, duhovnih, mentalnih, misaonih. Dakle, mnoštvo postoji.

S druge strane, imamo i jasan filozofski princip da od apsolutno jednog bića može da nastane samo jedno biće, jer ono u sebi nema nikakve dvojnosti, dvodimenzionalnosti koja bi prouzrokovala mnoštvo. To je, dakle, bilo ozbiljno pitanje s kojim su se muslimani suočavali: kako povezati mnoštvo s jedinstvom. To pitanje se manifestuje i u Kabi. Ona je jedna, a ljudi oko nje čine mnoštvo, i to mnoštvo kruži oko jedinstva. Ali koji su odgovori ponuđeni na to pitanje?

Ašariti i mutaziliti se nisu toliko fokusirali na odnos između Boga i Njegovih stvorenja, ali jesu na odnos između božje Biti i Njegovih atributa, što nam ovde takođe može poslužiti. Dakle, božje znanje, milost, moć i svi drugi atributi čine nešto što je konceptualno drugačije od Boga samog. Na taj način možemo sasvim opravdano reći da ti atributi i božja svojstva zapravo čine mnoštvo, pa je bilo potrebno obrazložiti na koji način se ta mnoštvena obeležja povezuju s jedinstvom božanske Biti budući da iz jednoga može da nastane samo jedno. Na ovu problematiku predstavnici prvih generacija dogmatičke teologije u islamu odgovorili su na dva načina. Ašariti su govorili da ti atributi imaju sopstveno biće priloženo božjoj Biti, ali su svi oni večni, kao i sam Bog. Tako su želeli da dokažu da Bog ni u jednom stupnju nije ostao bez svojih apsolutnih atributa. Ali su napravili drugi problem, poremetili su jedinstvo, dakle poverovali su u večnost kako Boga tako i Njegovih atributa, čime su prihvatili da se pored božje Biti pojavljuju i Njegovi mnoštveni atributi, a to nije ono što se filozofski i racionalno može smatrati ispravnim oblikom jedinstva (videti: Džilo i Mehmedi 2018: 34–40).

Da bi izbegli ovaj problem, mutaziliti su rekli da ti atributi nemaju dodatno i samostalno biće. Bog je, naime, jedan, takav kakvog Ga znamo, apsolutan i neograničen, ali naš um iz svih Njegovih postupaka stvaranja apstrahuje te atribute. To je bilo dobro rešenje, ali samo za slučaj atributa, ili kako bi filozofi voleli da kažu, za drugorazredne inteligibilije koje nemaju sopstveno biće, već koje čine odliku božjega bića. Ali šta je s drugim stvorenjima, koja objektivno deluju samostalno u svom postojanju? Brda, planine, reke, drveće, ljudi, životinje, anđeli i sve drugo stvoreno, materijalno i nadmaterijalno, što nije Bog, ostaje neobjašnjeno prema ovom modelu. Kako rešiti njihovo mnoštvo i povezati ih s jedinstvom? Mutaziliti nisu imali konkretan odgovor na ovo pitanje i jasno rešenje za ovu problematiku.

Predstavnici klasične filozofske misli u islamu, Farabi, Avicena i mnogi njihovi naslednici, isticali su da Bog stvara ta bića preko i posredstvom aktivnog intelekta. On, dakle, najpre stvori jedno biće, jer prema pomenutom filozofskom principu, jedno postojanje može da iznedri samo jedno postojanje. A Bog je apsolutno jedinstven. Pa zatim, to stvorenje, budući da je s jedne strane postojeće, a s druge strane stvoreno, u sebi pronalazi bar dva egzistencijalna aspekta. Ova dvojnost u aspektima njegovog bića dovoljna je da iz njega potakne više bića, što je početak stvaranja mnoštva. U tom slučaju, Bog stvara sva bića sa svim njihovim potencijalom, a ona kasnije samostalno te potencijale aktualizuju i pokazuju.

Čak je i Avicena bio svestan toga da ovakvo tumačenje nije najpogodnije po pitanju božjeg jedinstva, jer sama činjenica da postoji mnoštvo, koje je stvoreno posredstvom nekih drugih bića, remeti apsolutno božje jedinstvo. Dakle, Boga kao takvog nema tamo gde je mnoštvo, jer tu nema jedinstva. I to je bio veliki problem u klasičnoj filozofiji.

Ovaj problem je rešen tek u kasnijoj filozofskoj misli, koja je bila pod velikim uticajem doktrinarne gnoze (videti: Džilo 2014: 66–67), u delima Mula Sadre Širazija i njegove transcendentne filozofije. On je na dva načina rešio ovu problematiku. Najpre je ponudio primer pojmova. Imamo dve vrste pojmova. Jedna vrsta, poput svetlosti, beline, visine i toplote, ima različite stepene značenja kada se odnosi na svoje različite primere. Pojam svetlosti se odnosi kako na sunčevu svetlost, tako i na svetlost koju proizvodi sveća. Međutim, stepen svetlosti u tim primerima nipošto nije isti. Isti je slučaj i sa pojmom visine kod visokog čoveka i visoke stene. Ovu vrstu pojmova Mula Sadra naziva gradiranim, stepenastim ili ekvivoknim pojmovima. Druga vrsta pojmova nema takav odnos sa svojim primerima. Pojmovi: knjiga, voda, drvo i oblak spadaju u tu vrstu. Naravno, postoje veća i manja knjiga, ali to je pojam veličine, a ne knjige. Nijedna knjiga nije „više knjiga” od druge, jer pojam knjige nije ekvivokan. Ovu vrstu pojmova muslimanski logičari nazivaju univoknim pojmovima. Ova analiza je bila prisutna u islamskoj logičkoj baštini, ali ju je Mula Sadra preneo i u ontologiju, u samu egzistenciju.

Rekao je da je egzistencija ekvivokan pojam, da je gradiran i da se na različita bića odnosi na različite načine, shodno njihovom stepenu (Halilović 2014: 222–223). Tako sva bića postoje, ali svako na svoj način. Egzistencija je prisutna u svima njima, ali na nivou njihovog stepena. U njegovom ontološkom sistemu, egzistencija je Bog, jer ona nema ograničenja, i Bog svojom suštinom svuda je prisutan, ali u svakom biću u skladu s njegovim stupnjem postojanja.

To je bio njegov prvi filozofski odgovor na kompleksno pitanje odnosa između jedinstva i mnoštva. Ali isti ovaj odgovor Mula Sadra je kasnije unapredio i usavršio. Rekao je da niži stupnjevi egzistencije zapravo više i nisu egzistencija, već samo senka i manifestacija one jedinstvene i apsolutne egzistencije. Primer izlomljenog ogledala ili talasa u moru vrlo dobro prezentuje ono što je on naumio da kaže. Talas zaista jeste more, nije ništa osim mora, ali je ujedno i samo njegova predstava (videti: isto: 228–232).

5. 4. 2. Čovek u islamu

Nakon što smo ukratko prezentovali na koji način su se muslimanski mislioci suočavali s problemom odnosa između jedinstva i mnoštva, treba reći kako se čovekovo postojanje povezuje s tim. Čovek je, naime, prisutan u svim svojim postupcima, u svim svojim moćima, ali uprkos tome istovremeno ostaje jedinstveni čovek. Dakle, odnos između jedinstva i mnoštva pojavljuje se i u samome čoveku. Čovek kao takav ima poseban značaj i ulogu u hijerarhiji takvog stvaranja. Čovek je najsavršenije stvorenje. Savršeni čovek je, prema islamskoj dogmi, iznad svih anđela i arhandela. Savršeni čovek je stvorenje

koje prožima sva druga stvorena bića i povezuje ih. On je namesnik božji na Zemlji. Čovek u takvoj analizi zauzima specifično mesto jer upravo on povezuje tu egzistenciju u stvorenom svetu.

Ipak, treba reći da suština čovekovoga bića nije uvek na ovaj način tretirana u istoriji islamske misli. Na pitanje „šta je čovek”, predstavnici različitih misaonih škola u islamu nudili su različite odgovore. Odgovor klasične islamske peripatetičke filozofije na ovo pitanje bio je u skladu s njihovim filozofskim načelima, gde je sfera materijalnog od nematerijalnog kategorično razdvojena. Zato su oni govorili da je svaki čovek dvodimenzionalan, da je sačinjen od duše i tela, da je duša stvorena ranije, pre tela, i da se kasnije sjeđinjuje s telom, da ga preuzima. To traje tokom materijalnog i telesnog života, i kasnije duša napušta materijalno telo. Ovu analizu Mula Sadra Širazi i predstavnici novijih škola u islamskoj filozofskoj i racionalnoj misli nisu prihvatili. Oni su tvrdili da duša ne može kao nematerijalna pojava da se priloži i prispoji telu, jer je osnovna karakteristika nematerijalnih pojava to da nemaju nikakvog dodira s materijom. Taj odnos bi bio nemoguć, pa je zato odbačena mogućnost postojanja duše pre tela. Duša vremenski pre tela ne može da postoji.

Ali nije sve u vremenu, duša prema samoj kategoriji svog bića postoji u sferi iznad materije i iznad vremena. Čovek se stvara materijalno, telesno, tako se rađa. Vremenom, ojačava i osnažuje svoje nematerijalne, mentalne i duhovne sposobnosti i to mu pomaže da se kreće ka sferi nematerijalnog (videti: Halilović T. 2015: 43–46). Koliko će postati nematerijalan i nezavisan od materije i tela – to zavisi od samog čoveka i njegovih postupaka.

A i odvajanje duše od tela, prilikom telesne smrti i nastupanja zagrobnog života, događa se na dva načina. Kada duša potupno izgubi potrebu za telom, tada može da napusti telo. Ili kada telo oslabi i iz nekog materijalnog razloga ne može da nastavi život, duša se u tom trenutku odvaja od tela i boravi u onoj sferi egzistencije koju je u tom trenutku zaslužila, odnosno postigla. Dakle, nije tačno da postoje zasluge ili kazne, to što mi u religijskim tradicijama zovemo zaslugom ili kaznom zapravo nije ništa osim drugih nematerijalnih oblika ovih naših dela, nije ništa osim svega onoga što smo učinili i postigli. Mi se nakon smrti, a i uvek tokom svoga života, materijalnoga i zagrobnoga, suočavamo sami sa sobom. Zato se u *Kuranu* govori da će usta da progovore, da će noge i ruke da progovore. To nije govor rečima, već govor svim svojim bićem, o onome što je postignuto i što u tom trenutku jeste. To je govor stanja, i u tom govoru nema laži, nema poricanja.

Savršeni čovek prožima celokupan stvoreni svet. On je namesnik božji na Zemlji, u stvorenom svetu. A to je upravo onaj centralni položaj koji ima i Kaba, i zbog čega tokom hodočašća svi kruže oko nje.

5. 4. 3. *Ontološki stupnjevi Kabe*

Sudeći prema svemu što smo dosad rekli o odnosu između jedinstva i mnoštva, kao i o tome da su Kaba i hodočašće manifestacija osnovnih islamskih načela, možemo zaključiti da Kaba ima tri ontološka stupnja:

- materijalni oblik (materijalni stupanj),
- imaginacijski oblik (imaginacijski stupanj),
- duhovni aspekt (duhovni stupanj).

Materijalni oblik Kabe upravo je ovaj svima poznati kubni oblik prekriven debelom crnom tkaninom, oko kojeg se i obavlja ritualno hodočašće svake godine. Imaginacijski stupanj označava božji presto (*al-arš*), a duhovni segment Kabe zapravo jeste božje jedinstvo. I to nije obično simbolizovanje, to su zapravo istinski stupnjevi koji se u islamskom verovanju pripajaju Kabi (videti: Fa'ali 2010: 51–55).

6. *Kaba u književnosti*

Shodno onome što smo dosad naveli, možemo zaključiti da i čovek i Kaba predstavljaju neki oblik savršenstva stvorenoga sveta. Zato mnogi pesnici kada govore o Kabi, zapravo misle o njenom duhovnom aspektu. Mističko razumevanje Kabe dobrim delom se predstavlja u njihovoj poeziji. Naravno, oni i te kako poštuju i materijalni oblik Kabe. Hafiz Širazi, Mevlana Rumi i mnogi drugi predstavnici mističke poezije u islamu po nekoliko puta su odlazili na hodočašće u Meku, i kružili su oko Kabe, čime su pokazali i dokazali svoju šerijatsku privrženost veroškolskim osnovama i propisima hodočašća i materijalnom stupnju Kabe. Mevlana je tu proveo oko tri godine, ali to putovanje mu nije bilo samo formalnost, već put ka sjedinjenju sa istinom.

Prema tome, možemo reći da se poseban pogled ovih velikih književnika i mistika na čoveka i njegovo jedinstvo s Bogom odrazio i na tumačenje Kabe u duhovnoj i sufijskoj poeziji.

Postoje najmanje tri modela spominjanja Kabe u poeziji.

6. 1. *Kaba kao primer za drugi kontekst o kojem se u poeziji govori*

Ovu vrstu upotrebe često uočavamo u Sadijevim stihovima i rimovanoj prozi. Sadi je najpoznatiji po svojim socijalnim i etičkim mislima u knjigama *Bustan* i *Golestan*. Dok govori da etički i duhovno draga i vredna bića

pozajmljuju vrednost čak i materijalnim pojavama koje se dovode u vezu s njima, kao primer spominje Kabu, te piše:

*Ljube ogrtač na Kabi, kući božjoj,
ne zato što je od svile tkan.
Obuhvata drago stvorenje neko vreme,
pa je zbog toga dobio poštovanje (Sadi 1994: 179).*

6. 2. Kaba kao mističko nadahnuće

Primer ovakve upotrebe možemo pronaći u nekim delima Nasera Hosrova Kobadijanija. On je najpre radio kao pomoćnik pa kasnije i kao pisar na dvorovima sultana Mahmuda Gaznavija i njegovog sina sultana Masuda. Zatim je, kada je došlo do promene vlasti u tom predelu islamskog sveta, prešao na dvor seldžučkog sultana kao savetnik Sulejmana Čagri-bega, sve do svoje 43. godine. Ali kako sâm u svom *Putopisu* spominje, zbog čudnog i uznemirujućeg sna napušta sve svoje aktivnosti. U snu čuje glas nepoznatog čoveka koji ga poziva ka istini, a ovaj mu kao vrsni mislilac i poznavalac raznih naučnih disciplina u to vreme odgovara da je istinu već pronašao, ili da je bar na dobrom putu da je pronađe, ali ga nepoznata osoba pita da li mu je to što smatra istinom donelo duhovno smirenje. Naser Hosrov odgovara da nije, pa ga upita gde da potraži istinu, a ovaj mu pokaza u smeru Kabe, prema kibli. Kada se probudio, napustio je sve svoje dužnosti, odrekao se društvenog statusa i krenuo je na hodočašće. Tako je i nastao njegov putopis. Sedam godina je putovao, najduže je ostao u Egiptu, a odatle je čak tri puta odlazio u Meku na hodočašće (Halilović 2021: 249–250).

Drugi takav primer pronalazimo u ličnosti slavnoga Mevlane Rumija koji je takođe vrlo često putovao do Kabe na hodočašće. Poznati su mistički razgovori i susreti Mevlane Rumija i Šamsa Tabrizija. Mevlana je u Šamsu video najbolji primer savršenog čoveka, ili nekoga ko je na dobrom putu da to postane, pa je zato insistirao na tome da se on što duže zadrži kod njega. Čak je i svoj divan posvetio njemu – *Divan Šamsa Tabrizija*. Stoga, kada je Šams napustio njegov grad i otišao u nepoznatom smeru, Mevlana je na sve načine pokušao da sazna gde je otišao. Saznao je da je otišao u Meku, što je za njega bilo veoma simbolično putovanje. Zato je odlučio da ode na hodočašće kako bi posetio i Kabu i savršenog čoveka. Već smo govorili o toj simbolici i poveznici između Kabe i savršenog čoveka.

6. 3. Kaba kao ontološki orijentir i ukazivač na položaj savršenog čoveka

Fahrudin Iraki u jednoj svojoj pesmi simbolično piše da se uputio ka Kabi na hodočašće, ali da ga nisu pustili da uđe, uz napomenu da on ništa posebno vredno pažnje nije učinio izvan Kabe i njene bogomolje kako bi uopšte i dobio dopuštenje da kroči u nju. Tako zaključuje da će istinu Kabe dokučiti samo onaj ko je svoje srce očistio od svih drugih zaprljanosti, te je u sebi omogućio posebnu duhovnu spremnost. Dakle, srce mistika, savršenog čoveka, kao ni sama Kaba, nisu mesta za svakoga. Ovo naravno nije pitanje materijalne Kabe, tu svakako niko ne može da odredi ko je kakav čovek, već se misli na ontološko pristupanje.

Slične primere pronalazimo i kod Mevlane Rumija (videti: Halilović 2021: 303–310), a ovde ćemo izdvojiti celokupan njegov 648. gazel iz *Divana*:

*O ljudi koji ste otišli na hodočašće, gde ste, gde ste?
Ljubljeni je upravo ovde, dođite, dođite!
Tvoj ljubljeni je pored tebe, zid do zida,
šta tražite izbezumljeni po pustinji?
Ako ugledate lik bez lika svog gospodara ljubljenog,
shvatićete da ste upravo vi i Njegov lik, i lik kuće i lik Kabe.
Deset puta ste do te kuće išli tim putem,
jednom iz te kuće krenite ka krovu njenom!
Predivna je ta kuća, spomenuli ste njena obeležja,
ali pokažite nešto i od gospodara te kuće.
Gde vam je bar jedan buket cveća ako ste videli cvetnjak,
gde vam je bar jedan dragulj ako ste uronili u božansko more?
No, uprkos svemu, neka vam vaš trud bude vaše blago,
ali šteta što ste upravo vi zastor tom vašem blagu (Rumi, internet, gazel
br. 648).*

Mevlana ovde na divan način povezuje šerijatsko i materijalno hodočašće s istinskim hodočašćem. Daleko od toga da on odvrća od putovanja do Meke i hodočašća kod Kabe, jer je i sam više od tri puta odlazio na taj put, ali insistira na tome da smo sami krivi ako s tog puta ne ponesemo bar buket cveća, bar pokojni dragulj. Treba saznati šta je njena istina i šta je njena suština.

7. Zaključak

Kaba je složena pojava u islamu. Ako želimo da istražimo njen položaj i njenu ulogu, neophodno je da joj pristupimo na različite načine, s raznih aspekata. Ona je izrazito značajna u šerijatu, verozakonu, ali isto toliko je značajna

i bitna i u ontološkom smislu, pa i u misticizmu, i u poeziji i književnosti. Uostalom, ona je jedna od centralnih figura i jedan od centralnih pojmova u islamu oko koga je obrazovana jedna čitava kolektivna svest. Ne možemo očekivati ni približno ispravno razumevanje njene suštine ako joj se ne posvetimo obuhvatno. Razmatranje samo jednog njenog stupnja sasvim sigurno će nas odvratiti od razumevanja njene kompletne suštine. I to je veoma bitno. Kaba nije zdanje. Kaba nije samo zdanje. Kaba je ideja, Kaba je srž jednog verovanja ako se dobro razume, a u ovom radu nastojao sam bar da ponudim strukturu i smer u kojem bi trebalo razmišljati o Kabi.

Primljeno: 27. oktobra 2022.

Prihvaćeno: 12. decembra 2022.

Literatura

Kuran.

- Babaei, Habib (2014), „'One' and 'Many' in Islam – the Path (*Sirat*) and the Ways (*Subul*) in the *Quran*”, *Kom: Journal of Religious Sciences*, vol. III (1): 97–112.
- Berendkar, Reza (2002), *Ašnaji ba ferak va mazahebe eslami*, Kom, Taha.
- Božović, Rade, Simić, Vojislav (2003), *Pojmovnik islama*, Beograd, Narodna knjiga.
- Durkheim, Emile (1954), *Elementary Forms of Religious Life*, translated by J. W. Swain, New York, Macmillan.
- Džilo, Hasan (2014), „Ontološki i gnoseološki pogledi sufija u svetlu metafizičke i teozofske tradicije”, *Kom: časopis za religijske nauke*, vol III (1), 41–70.
- Džilo, Hasan, Mehmedi, Šinazi (2018), „Filozofizacija Eš'arijevog učenja”, *Kom: časopis za religijske nauke*, vol. VII (1): 33–57.
- Elahizade, Mohamad Hasan (2021), „Barresije entekadije didgahe mostašrekan darbareje nash dar *Kuran* ba takid bar mađaraje tagjire kibla (Kritička analiza stavova orijentalista o promeni u *Kuranu* u slučaju promene kible)”, *Tarihe islam dar ajeneje pažuheš*, vol. XIII (2): 45–62.
- Fa'ali, Mohamad Taki (2010), *Darsnameje asrare hadž*, Tehran, Maš'ar.
- Farhang, Mohamad Reza (1997), „Gozareši az do bazsazije Ka'ba (Izveštaj o dve rekonstrukcije Kabe)”, *Mikatu hadž*, vol. V (4): 103–114.
- Halilović, Muamer (2015), „Kritički osvrt na Dirkemov redukcionistički pogled na religiju”, *Kom: časopis za religijske nauke*, vol. IV (2): 53–70.
- Halilović, Muamer (2019), *Islam i sociologija religije*, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”.
- Halilović, Muamer (2021), *Istorija socijalne misli u islamu*, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”.
- Halilović, Tehran, Halilović, Seid, Halilović, Muamer (2014), *Kratka istorija islamske filozofije*, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”.

- Halilović, Tehran (2015), „Poreklo materije u Mula Sadrinoj filozofiji”, *Kom: časopis za religijske nauke*, vol. IV (2): 35–51.
- Ibn Hišam (1998), *Poslanikov životopis*, priredio Abduselam Harun, preveo Mustafa Prljača, Sarajevo, Bemust.
- Ibn Kesir, Hafiz (1999), *Kazivanja o vjerovjesnicima*, izvore priredio Muhamed Ahmed Abdulaziz, preveo Ahmed Adilović, Zenica, Organizacija aktivne islamske omladine BiH.
- Kurdi, Ubejdulah Muhamed Amin (2001), „Aharin touse'e va maramate Ka'ba (Poslednje proširenje i rekonstrukcija Kabe)”, *Mikatu hadž*, vol. VI (4): 128–144.
- Mubarak, Abdulkadir (2013), „Shari'a and Human Rights, the Challenges Ahead”, *Kom: Journal of Religious Sciences*, vol. II (1): 17–43.
- Omerbašić, Ševko (2002), *Poslanik i njegovi ljudi (povijesni dokumenti o Božijem poslaniku i njegovim ashabima)*, Zagreb, Mešihat Islamske zajednice u Hrvatskoj.
- Rabani Golpajgani, Ali (2006), *Ferak va mazahebe kalami*, Kom, Međunarodni univerzitet „al-Mustafa”.
- Rumi, Mevlana Dželaludin (internet), *Divan Šamsa Tabrizija*, gazel br. 648, <https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh648>.
- Sadi Širazi, Muslihudin (1994), *Kolijat*, priredio Mohamad Ali Forugi, Tehran, Negah.
- Smailagić, Nerkez (1990), *Leksikon islama*, Sarajevo, Svjetlost.
- Spahić, Mustafa (1996), *Povijest islama*, Sarajevo, el-Hidaja.
- Tavakoli, Golam Hosein (2003), „Adle elahi (Božja pravda)”, *Nakd va nazar*, vol. VII (3), 372–409.
- Tanasković, Darko (2018), *Islam – dogma i život*, treće dopunjeno izdanje, Beograd, Srpska književna zadruga.
- Velajati, Ali Akbar (2016), *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*, preveo s persijskog jezika dr Muamer Halilović, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”.

The Kaaba in Islam – Analysis of Different Levels

Muamer Halilović

*Department for Religious Civilization,
Center for Religious Sciences “Kom”, Belgrade, Serbia*

The institution of the Kaaba takes up a significant position in the ontological, religious, jurisprudential and political idea of Islam. For this reason, it is vital to talk about the Kaaba from different aspects. The Kaaba is a complex phenomenon in Islam. If we want to explore its position and its role, it is necessary to approach it in different ways, from different aspects. It is one of the central figures and concepts in Islam around which the entire collective consciousness is formed. We cannot in the slightest expect to get a proper understanding of its essence if we do not devote ourselves to it comprehensively. Considering only one of its levels will certainly distract us from understanding its complete essence.

Because of that, in this paper we will analyze different levels of the Kaaba, from historical and geographical levels to the legal, theological and ontological ones. Finally, we will pay attention to the position of the Kaaba in the literary tradition of Islam.

Keywords: *Kaaba, Islam, philosophy, social thought, ontology, literature*