

Islamska paradigma: *tevhid* i ontološka diferencijacija

Ahmet Davutoglu¹

Ontološki određena epistemologija koja se zasniva na teocentričnoj kosmologiji pruža specifičan oblik političkih obrazloženja i legitimnosti u okviru islama. Skoro je nemoguće razumeti islamsku političku kulturu ili političku svest muslimana ukoliko se najpre ne shvati islamska *slika sveta* (*imago mundi*). Političke posledice trebalo bi ocenjivati unutar holističkog okvira islama.

Osnovni princip islamske teocentrične kosmologije je verovanje u *tevhid* (La ilaha illa Allah), i ideju Allaha. Princip *tevhida*² je po holističkom islamskom *Weltanschauungu* (slici sveta), osnovni put od teorije ka praksi, od verovanja do života i od ideala do realnosti. Prema ovom principu, Allah je Jedno u svojoj suštini (*dhat*), odnosno, ne sastoji se iz delova; Allah je Jedno i po svojoj prirodi (*sifat*), to jest, nema dve moći, dva znanja i slično. Allah je Jedno i u svojim delima (*af'al*), to jest na Njega ništa osim Njega samog nije uticalo, niti utiče. Ovaj princip *tevhida*, zajedno sa transcendentnim načelom *tenziha* (beskompromisnost spram uzvišene čistote Allaha), mogu da se uzmu kao zajednička paradigmataska osnova suprotstavljenih škola i tradicija u islamskoj istoriji.

Princip *tenziha*, zajedno s izrazom *Subhanahu*, koji se koristi kako bi se ukazalo da je Allah čist od svih nedostataka, jeste osnovna crta razlikovanja „apsolutnog“ od „srodnog“, kroz verovanje u transcendentnost (natprirodnost) i suverenitet „apsolutnog Stvaraoca“ nad „stvorenim srođnicima“ (*'alam*). Negativan aspekt izjavne rečenice *tevhida* (*La ilaha – nema Boga*) predstavlja odbijanje da se prizna bilo koji drugi izvor transcendentnosti i suvereniteta. Pozitivni aspekt rečenice (*illa Allah – do Allaha*) predstavlja poslušnost svih srodnih bića prema centru apsolut-

1 Prevod je sačinjen od potpoglavlja knjige i ujedno doktorske disertacije Ahmeta Davutoglua, koja je publikovana pod naslovom Ahmet Davutoglu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Lanham: University Press of America, 1994) str. 47-49, 180-186 i 190-195. Preveo Ivan Ejub Kostić.

2 Koren ove reči je *wahhada*, što znači objaviti jednost, ili u terminološkoj upotrebi – postupak objave da je Bog jedan.

nosti, odnosno Allahu. Ova poslušnost takođe predstavlja i naziv religije – *islam*³.

U svojoj poslanici *Ma'na La ilaha illa Allah*, Zarkaši pominje činjenice koje se tiču poređenja negativnog (*nafy*) i pozitivnog (*ithbat*) aspekta izjavne rečenice *tevhida*. Naročito je značajno obrazloženje da rečenica *tevhida* započinje negativnim aspektom (*La ilaha*) zarad pročišćenja srca (*li tathir al-qulub*) (Zarkashi, 1986:82). On prikazuje činjenicu da je prvi stepen u zamišljanju pravog monoteističkog okvira – odbijanje bilo kakve neposredne ontološke blizine i poistovljenja srodnika (stvorenih bića) s Apsolutom (Allahom). Islamski svet osuđuje ideju ontološke blizine i poistovljenja (*shirk*) s Allahom, jer to predstavlja pripisivanje neke vrste sudelovanja s Allahovom apsolutnošću.

Pripisivanje ovakvog sudelovanja može da se dogodi na dva načina – ili kroz oboženje nekog dela srodnih bića ili kroz otelotvorenje (inkarnaciju) Apsoluta u formi srodnih bića. Ovakva veza ontološke bliskosti ili poistovljenja predstavlja odbijanje negativnog aspekta rečenice *tevhida*, što vodi pogrešnoj ideji i pogrešnom tumačenju veze između Apsoluta i srodnika. Direktna umešanost Elohima – Apsoluta, sa srodnim bićima u judaizmu (na primer brak sa kćerkama ljudi u Postanju 6:2–4, zatim rvanje sa Jakovom u Postanju 32:24–30), kao i hrišćanske doktrine ovaploćenja i trojstva, zatim hinduistički princip *avatara* i jednost s Tao-om u taoizmu, iz perspektive negativnog aspekta rečenice *tevhida*, mogu da se ocene kao vrste ontološke bliskosti i poistovljenja. Iako se određena veza islama s preislamskim monoteističkim religijama Bliskog istoka, naročito s judaizmom, pominje (Schimmel, 1976:12) u nekoliko studija, ne dovodi se u pitanje izvorna osobina islamske teologije koja je koncentrisana oko principa *tevhida*. Po Hegelu (1902:451), subjektivističko isticanje veze između Boga i čoveka (u jevrejskoj zajednici) u judaizmu, u islamskoj teologiji je izbrisano, jer „Allah nema odobravajuću, ograničenu svrhu (cilj) jevrejskog boga“ (Hegel, 1902:452).

Ove jasno definisane ideje Allaha u islamu ostavile su važne posledice na islamsku teorijsku tradiciju i narodno verovanje muslimana. Pre svega, ideja Allaha pomenuta u prošlom pasusu stvara ontološku hijerarhiju između Allaha i čoveka, sprečavajući poistovljenje ili neposredno približavanje Apsoluta i srodnih (stvorenih) bića. Zajedno s kosmološkim razumevanjem islama, ova ontološka hijerarhija može da se formuliše kao „Allah – čovek – priroda“.

Uobičajena je pretpostavka da islamska teologija i filo ofija mnogo duguju grčkom nasleđu. Ne može se poreći da se islamska filo ofija razvijala u okviru kulturno-geografskog područja koje je bilo pod uticajem grčke filo ofije. Međutim, ovu činjenicu ne treba preuveličavati. Kada se pojavio islam, on je predislamsko nasleđe obojio jedinstvenom ontološkom bojom. Iako postoje diskusije i suprotni stavovi među islamskim školama mišljenja, kao što su *kelam* i *felsefa*, suviše je pojednostavljena ideja da je islamska filo ofija samo nastavak neoplatonskog i aristotelovskog načina mišljenja. Ova ideja, koja onemogućava zajedničku paradigmatsku osnovu

3 Koren reči islam je *salima*, što znači povući se, predati se, potčiniti se. Tako je značenje reči islam čin predaje i potčinjavanja. Musliman je onaj koji se preda i potčini (Bogu).

među pomenutim školama i tradicijama, zasnovana je na pogrešnom stavu da navedenim tradicijama pored zajedničke osnove nedostaje i originalnost.

Površnom gledištu koje smo naveli možemo suprotstaviti teoriju da je ceo skup islamskih načela, kao obrazac, jedinstven saontološko apsolutnom transcendentnošću. Ovo jedinstvo potiče od ideje o božanskom jedinstvu, a posledica tog jedinstva povezana je s islamskom epistemologijom i aksiologijom. Sve islamske filozofske škole pokušale su da prikažu različite vidove i dokaze ove osnovne ontološke činjenice, koristeći razne metodologije, tehnike i nomenklature.⁴ Suprotnosti koje se u svemu tome javljaju jesu samo metodološke, dok istovremeno poseduju paradigmatško jedinstvo.

Iako je islamska intelektualna tradicija koristila određene predislamske izvore poput grčke filozofije, ona je razvila i originalni *Weltanschauung* oko verovanja da su ontološka transcendentnost i jedinstvo Allaha primarni i jedini uzrok svega postojećeg. Cilj skoro svih analiza koje sprovode *kelam* i *felsefa* jeste dokazivanje ove ontološke transcendentnosti i jedinstva.

Verovanje da je Kur'an, kao *Kelamullah* i *Kitab-i-Mubin* (Božja Reč i Čista Knjiga), takođe i *Furqan*⁵, koji određuje razliku između *Haqqa* (istine) i *Batila* (neistine) u islamskom načinu mišljenja ustanovilo je veoma jaku vezu između ontologije, epistemologije i aksiologije. Ovo detaljno određuje uticaj ontoloških preteča na aksiološki kriterijum putem epistemološkog razlikovanja koje potiče od verovanja u ontološku transcenciju. Idejne i teorijske veze između ontologije, epistemologije i aksiologije sada mogu biti detaljno analizirane.

Umma kao osnova društveno-političkog jedinstva

Von Grunebaum (1962a:50) u svom članku o pluralističkim razlikama muslimanskog društva postavlja krucijalno pitanje:

Nacije se stvaraju i nestaju. Carstva se podižu i padaju. Ali islam opstaje i nastavlja da uključuje u sebe nomade, kao i doseljenike, one koji grade civilizaciju u okviru islama, kao i one koji je uništavaju. Koji su to onda faktori koji drže zajedno *ummu* – to mnoštvo naroda koji svesno ne pretenduju na svoju individualnost, nego kao svoj dragoceni duhovni imetak gaje vezu s univerzalnim islamom?

Društveno-političko poistovljenje u islamskoj političkoj misli i praksi jeste nastavak verovanja u jedinstvo ljudske odgovornosti i jedinstvo života. Osnovna podvojenost između vernika (*mu'min*) i nevernika (*kafir*) u smislu dva različita ontološka / religijska pristupa i radikalno suprotstavljenih kategorija može da se definiš

4 Ovu činjenicu potvrđuje mišljenje koje je al-Ašari izneo na samrta da "nijednu od ovih qibla ne nazivam nevernikom; one ukazuju na jednog Boga. Razlika je jedino u terminologiji" (Triton, 1947:167).

5 Onaj koji razdvaja istinito od lažnog.

kao izbor između toga da li pojedinac želi da prihvati određenu odgovornost na Zemlji. Ovo je takođe i izbor načina života i određenog društveno-političkog identiteta. Oni koji veruju u jedinstvo Allaha i prihvataju da budu članovi muslimanskog socio-političkog društva ne samo da se odriču svog starog etničkog identiteta već i svih drugih mogućih alternativnih identiteta. Kako Oda (1984:102–103) ističe – čak i ukoliko je pojedinac i dalje fizički određen etnicitetom (bojom kože i jezikom Kur'ana), to više ne predstavlja njegov osnovni identitet. Osnovni identitet jeste musliman, koji je pred Bogom jednak svim ostalim muslimanima, „čime se ukazuje na to da vernici moraju u potpunosti da promene svoj način života od etničkog ili plemenskog (tribalnog) u pravi islamski život. Ova dva načina života nikada ne mogu biti kompatibilna.“ Kur'an jasno određuje ovu kategoričku razliku dve strane koje imaju različite načine života (postojanja) i društvenog identiteta: *i ako jedni od vas vjeruju u ono što je po meni poslano, a drugi ne vjeruju, pa pričekajte dok nam Allah ne presudi, jer On je sudija najbolji!* (7:87).⁶

Umma je, kao islamski način društvenog života, osnova društveno-političkog jedinstva u islamskoj političkoj misli i praksi. Kao i druge ključne političke ideje, i *umma* je ponovo preispitana nakon što je korišćena u okviru kur'anskog semantičkog polja. Iako Smit (1903:32) tvrdi da je etimološko poreklo reči „*umma*“ hebrejsko „*em*“, koje znači *majka*, kroz arapsku reč *umm*, Deni (1975:37) ističe da ništa u kur'anskoj upotrebi reči *umma* ne podržava ovo viđenje. *Umma*, kao veoma značajan ključni koncept, u Kur'anu ima nekoliko značenja kojima predstavlja društveno grupisanje⁷, ali kao lajtmotiv ona je poprimila jedinstveno značenje kojim opisuje versko-političko jedinstvo muslimana.

Skup ajeta u kojima se javlja termin „*umma*“ iz (prema Noldekeovoj hronologiji) trećeg mekanskog i ranog medinskog perioda pokazuju nam kako su Kur'anska otkrovenja uticala na društveno-politički doživljaj muslimana u ono vreme, imajući u vidu činjenicu da ovi periodi predstavljaju značajne tačke preokreta u formiranju prvog modela islamske *umme*. Termin *umma veseta* je kao krajnji oblik ovog modela korišćen u medinskom periodu, kada je islamska društveno-politička zajednica zapravo formirana:

6 Ovakvo kategoričko razlikovanje ojačano je i drugim Kur'anskim terminima kao što su *hizb Allah* (Allahova partija), i *hizb al-shaytan* (đavolja partija). Njima je ovladao šejtan i učinio da zaborave na Allaha. Oni su na šejtanovoj strani, a oni na šejtanovoj strani će, sigurno, nastradati. Oni koji se suprotstavljaju Allahu i Poslaniku Njegovu bit će, sigurno, najgore poniženi. Allah je zapisao: „Ja i poslanici Moji sigurno ćemo pobediti!“ Allah je, zaista, moćan i silan. Ne trebaju ljudi koji u Allaha i u Onaj svijet vjeruju biti u ljubavi sa onima koji se Allahu i Poslaniku Njegovu suprotstavljaju, makar im oni bili očevi njihovi, ili braća njihova, ili rođaci njihovi. Njima je On u srca njihova vjerovanje usadio i svjetlom Svojim ih osnažio, i On će ih uvesti u džennetske bašče kroz koje će rijeke teći, da u njima vječno ostanu. Allah je njima zadovoljan, a i oni će biti zadovoljni Njime. Oni su na Allahovoj strani – a oni na Allahovoj strani će, sigurno, uspijeti.

7 Postoji 64 navoda reči *umma* u Kur'anu, u jednini i množini. Pedeset četiri ih je u mekanskim ajetima, a petnaest u ajetima iz medinskog perioda. Odina (1984:95–96) klasifikacija motiva za upotrebu termina *umma* u Kur'anu daje nam odgovarajući okvir u kom možemo da zamislamo semantičko polje ove ideje. Detaljnija tabela u hronološkom smislu može da se nađe kod Denija (1975:46–47)

I tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu [*umma veseta*] da budete svjedoci protiv ostalih ljudi i da Poslanik bude protiv vas svjedok. I Mi smo promijenili Kiblu prema kojoj si se prije okretao samo zato da bismo ukazali na one koji će slijediti Poslanika i na one koji će se stopama svojim vratiti – nekima je to bilo doista teško, ali ne i onima kojima je Allah ukazao na Pravi put. Allah neće dopustiti da propadnu molitve vaše. – A Allah je prema ljudima zaista vrlo blag i milostiv. (Kur'an, 2:143)

Ideja *veseta* (pravedno / središnje) nema značenje „običnog / uobičajenog“, već ravnoteže. Suprotno tome, drugi komentatori Kur'ana smatraju da je model islamske *umme* izuzetan zbog termina *khayr* (*khayar 'adulan* prema *tefsiru* Džalalejna, 1982:29) i termina *fadila* (*khayar al-ummam* ili *afdal* u *tefsiru* Ibn Kasira, 1986:I/190). Prema tome, Deni (1975:54–55) ima asolutno pravo kada o ovom složenom izrazu zaključuje da je *umma veseta* medinski koncept koji je formulisan u Kur'anu u trenutku kada je ideja *umme* kao religijske zajednice dostigla vrhunac svog razvitka. Ukoliko je u prošlosti *umma* mogla da odbaci poslanike (kao na primer u mekanskim surama 40:5, 27:83 i 29:18), medinski koncept *umme* kao da isključivo postaje termin koji se primenjuje na muslimane kao *ummu par excellen-ce*, što je ideja i realnost koji poseduju ontološki status, i formirani su potčinjenošću (*islam*) Muhamedovog naroda. Oni su istovremeno i nastali iz milosti (*rahma*) Božje, kao odgovor verskom zahtevu koji je Avram izgovorio kroz molitvu (2:127–129). *Umma veseta* predstavlja svedočanstvo ostalom čovečanstvu, dok Muhamed za muslimane predstavlja svedočanstvo Božje volje: od Boga, do Muhameda, do *umme*, do ostatka čovečanstva koje prenosi poruku i pravila. Nije dovoljno ako samo Poslanik nosi celokupnu poruku čovečanstvu; pre bi cela verujuća zajednica trebalo da ustanovi u sebi poruku svojom poslušnošću, koju će izraziti u obredima poput *salata* (molitve) i okrećući se prema kibli ka Meki, kao što je rečeno u ajetu 2:143. Religija u Kur'anu nije suštinski samo stvar lične pobožnosti (iako je svakako mnogo i u tome), naglasak se pre stavlja na zajednički (javni) vid religije (religioznosti). Muhamedov potpuno zreli duhovni život je od strane muslimana nezamisliv.

Ideja ljudske odgovornosti prebacuje posebnu odgovornost na muslimansko političko društvo – *ummu*. Kur'anska definicija ove društveno-političke zajednice kao *ummah al-muslima* (muslimanska zajednica) radije nego samo *umma al-muslimin* (zajednica koju čine muslimani) u 2:1288[8], nalaže da je ova politička

8 Gospodaru naš, učini nas dvojicu Tebi odanim, i porod naš neka bude odan Tebi, i pokaži nam obrede naše i oprosti nam, jer Ti primaš pokajanje i samilostan si! Odino pojašnjenje nijansi u ovom ajetu pokazuje važnost društveno-političkog jedinstva kao znaka božanski odgovorne zajednice u islamu: Prvi deo, učini nas dvojicu, bavi se samostalnom odlukom vere. Muslimani pojedinci ustanovili bi versku zajednicu po šablonu prema kojem su ustanovljene religije. Ovakva zajednica zvala bi se „verska zajednica muslimana“, ili na arapskom *ummah al-muslimin*. Međutim, Avramova molitva dalje kaže: „učini naše sledbenike zajednicom potčinjenih Bogu“. Izraz *ummah al-muslimah* ima više implikacija i značenja nego raniji *ummah al-muslimin*. Termin *ummah al-muslimah* logički sadrži *ummah al-muslimin*, iako kasniji izraz ne mora biti *ummah muslimah*. Izraz *ummah muslimah* znači da osim toga što je svaki član musliman, i stoga potčinjen Bogu, zajednica kao zajednica takođe mora biti potčinjena Bogu. (1984:10)

zajednica značajna kao celina koja izvršava posebnu, božansku odgovornost, a ne samo kao zajednica sastavljena od pojedinačnih muslimana. Obaveza *umme* je u Kur'anu određena rečima:

Svi se čvrsto Allahova užeta držite i nikako se ne razjedinjujte! I sjetite se Allahove milosti prema vama kada ste bili jedni drugima neprijatelji, pa je On složio srca vaša i vi ste postali, milošću Njegovom, prijatelji...I neka među vama bude onih koji će na dobro pozivati i tražiti da se čini dobro, a od zla odvrćati – oni će šta žele postići. (3:103–104)⁹

Semantičko polje izraza *umma al-muslimah* i *ummah wasatah* prepliću se u ovom ajetu u smislu božanske odgovornosti. Drugi ajet iz iste sure definiše *sine qua non* najbolju zajednicu (*khayr ummah*) kao društveno-političku božansku odgovornost na Zemlji:

Vi ste narod najbolji od svih koji se ikada pojavio: tražite da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrćate, i u Allaha vjerujete. A kad bi sljedbenici Knjige ispravno vjerovali, bilo bi bolje za njih; ima ih i pravih vjernika, ali većinom su nevjernici. (3:110)

Umma je otvoreno društvo za svako ljudsko biće koje prihvata pomenutu odgovornost, bez obzira na poreklo, rasu ili boju kože. Zbog toga je razdvajanje na *ummu* i ne-*ummu* u potpunosti drugačije od semitskog razdvajanja na Jevreje i Goje, ili grčkog na varvare i građane, ili modernog nacionalističkog hijerarhijskog raslojavanja koje se dogodilo na primer u okviru nacizma, što su razdvajanja izvan kontrole čovekove volje. Odgovornost koju islam nalaže čini osnovu procesa političke socijalizacije i poistovljenja muslimana u okviru društveno-političkog okruženja. Ovo formira logičku, teorijsku i praktičnu vezu s kur'anskim ajetom: *Ova vaša vjera – jedina je prava vjera, a Ja sam vaš Gospodar, zato se samo Meni klanjajte!* (21:92). Takođe, stvara se jedinstvo i s verovanjem u jednost Allaha (*tevhid*). Verovanje u jedincatost Allaha podrazumeva verovanje u epistemološko jedinstvo istine, koje implicira aksiološko jedinstvo božanske odgovornosti čoveka i njegovog života i društveno-političkog jedinstva *umme*, koja teži da ostvari idealan način života. Moralne osobine koje su preduslov idelanog načina života i *umme* kao društveno-političkog jedinstva koje teži da ih ostvari opisane su u Kur'anu kao verovanje, čast, pobožnost, pravda i pravednost.

Uzrok da se bude član muslimanske zajednice ne treba tražiti u konkretnim propisima, nego radije u posebnoj vrsti „osećanja“, koje Vat opisuje u okvirima *idžma'a*. Iako postoje određena pravila koja se moraju poštovati da bi se bilo članom

9 U prevedenom tekstu, naveden je engleski prevod Kur'ana, koji u delu između dva povezana ajeta objašnjava izraz „umma“, koji se u engleskom prevodu javlja krajem prvog ajeta „...and there may be an ummah...“, gde autor u zagradama napominje da je ova reč kod Mohameda Piktola prevedena kao „nacija“, kod Jusufa Alija (1983) kao „narod“, a kod Ismaila Farukija (1982) kao „društvo“.

muslimanske zajednice (*šehadet*, *molitva* i *zekat*), ustvari – „čovjek ne može biti član ukoliko uradi išta što opšta zajednica muslimana ne odobrava i što smatra neadekvatnim za člana zajednice“ (Watt, 1964:12). Što se tiče sfere poželjnog i odgovarajućeg za članstvo u muslimanskoj zajednici, ona obuhvata moralne osobine koje podrazumevaju poseban način života do kog se dolazi razumevanjem slike sveta (*Weltanschauung*). *Ummi* se ovde pristupa iz perspektive na ontološko-epistemološko-aksiološkim osnovama, radije nego iz perspektive etničke, lingvističke ili teritorijalne, kao što je slučaj s nacijama državama. Personalistički karakter islamskog zakona olakšava mogućnost funkcionisanja izvan teritorijalnih i fizičkih ograničenja

Ova metafizička (u smislu prevazilaženja etničkih i teritorijalnih ograničenja) versko-politička veza *umme* jeste osnova istorijskog ostvarenja i objedinjavanja političkog života i islamske istorije. Kao što Vat u predstojećem citatu ističe, islam je imao veliki uspeh u integrisanju političkog života svojih pristalica tokom procesa formiranja *umme*, koja ima religijsku osnovu, a istovremeno je i političko telo:

Uspeh se nije sastojao samo u formiranju takvog tela, već i u uspešnom pripisivanju određenih vrednosti, koje su u slučaju preislamske Arabije bile vezane za pleme. Jedna od tih vrednosti tiče se, i nastaje, iz osećaja bratstva među pripadnicima plemena koja je dovela do jakog osećaja bratstva među članovima islamske zajednice. Ovaj osećaj doprineo je prepoznavanju jednakosti među Arapima i drugih u okviru islamske zajednice. Sve ovo predstavlja veliki uspeh, a politički život muslimana u velikoj je meri integrisan kroz formiranje političkog tela u okviru kojeg su postojali vrlo dobri uslovi za praktikovanje islamske religije i ostvarenje spasenja, što je važno u tolikoj meri, da nadilazi istorijski proces. (Watt, 1970:175)

Princip individualizacije (*principium individuationis*) islamskog političkog misaonog puta u smislu da bi trebalo da postoji direktna veza između onoga što je ontološki prethodilo, zatim aksiološkog normativizma i političkog jedinstva ne može se prilagoditi prethodno pomenutom *sine qua non* zapadne tradicije društveno-političkog jedinstva. Pre svega, nasuprot etničkom poreklu, ili mestu rođenja, koje ne može biti određeno slobodnom voljom pojedinca, islamski politički stav o kriterijumu za državljanstvo (*citizenship*) u sekularnoj političkoj zajednici, pretpostavlja dobrovoljno prihvatanje muslimanske društveno-političke zajednice kroz društveno-političko poistovljenje koje zavisi od ontološkog pristupa. Drugo, za razliku od hrišćanstva, gde je „pristup zajednici uslovljen ne samo željom budućeg preobraćenika da se preobraćuje već i spremnošću zajednice da ga prihvati“ (Von Grünebaum, 1966:51), što je uslovljeno kandidatovim poznavanjem doktrine, analizom njegovih moralnih osobina i konačno prakticiranjem određenih rituala, u islamu da bi se postalo članom, dovoljno je da se u prisustvu dva svedoka samostalno objavi verovanje u jedinstvo Allaha i Muhamedovo poslanstvo. Kao što Grunebaum (1962:44) ističe:

zajednica ne može, i s muslimanske tačke gledišta ne bi trebalo da sudi šta je u čovekovom srcu: ona može i treba samo da posmatra lojalno obavljanje verske prakse, što simbolizuje lojalno poistovljenje pojedinca s *ummom*.

Lakoća kojom pojedinac pristupa zajednici treba da naglasi dobrovoljni karakter njegovog učešća i istakne otvorenost društveno-političke zajednice.

Iz perspektive veze društveno-političkog jedinstva s onim što ontološko / verski prethodi, skoro je nemoguće da se izraz *umma* prevedu na bilo koji drugi jezik. Ovo može da se razume jedino u okviru idejne strukture sveuključujućeg islamskog okvira, koji je određen kroz ponovno vrednovanje klasičnih, preislamskih termina, u okviru Kur'ana i Kur'anske semantike. Kako pokazuje naša etimološka i semantička analiza, reč *umma* ne može na odgovarajući način da označi pojave kao što su: nacija, narod, *Volk*, država, *etat* ili *status*. Avgustinov termin *res publica*, koji se u hrišćanskoj univerzalnoj zajednici koristio kao *res publica christiana*, zbog svog društveno-političkog karaktera ne može biti ekvivalent koji predstavlja *ummu*. Iz perspektive avgustinske terminologije, *umma* istovremeno nosi značenje *civita*, koje se odnosi na državu, i *res publica*. Arapski termini *shāb* i *qawm* donekle odgovaraju upotrebi zapadnih termina za ideju nacije. Međutim, oni ne označavaju isto društveno-političko poistovljenje, kao što to čini termin *umma*, koji označava univerzalno muslimansko političko društvo, koje se sastoji od *homo islamicusa* sa zajedničkim ontološkim pristupom u okviru '*aqide* i sa zajedničkim ontološkim sistemom pravila koja čine osnovu sveobuhvatnog pravnog nacrtā – *fikha*. Društveno-politička orijentacija i identifikacija *umme* može da se vrednuje samo putem ove zanimljive veze između '*aqida*, kao načina verovanja i *fikha*, kao načina života. Jednost *umme* zavisi od zajedničkog ontološkog pristupa svih njenih članova, pre nego od lingvističkih, geografskih, kulturnih ili bioloških faktora. *Umma* je direktno povezana s idejom Allaha i s posebnom slikom sveta, *imago mundi*, koja potiče od verovanja u *tevhid*.

Jedinstvo *umme* naročito su isticali muslimanski politički mislioci. Skoro svi srednjovekovni pravници, uključujući i Ebu Jusufa, Mavardija, Ebu Jala i Bagdadija, podržavaju gledište da na zemlji treba da postoji jedan halifa, osim u jedinstvenim slučajevima kada se zarad postizanja ideje najbolje zajednice (ajet 3:110) teži očuvanju njenog univerzalističkog društveno-političkog jedinstva. Posebno je Mavardijev podstrek autoritetu halife bio baziran na pomenutom idealu, u doba kada je autoritet bio sveden na birokratsko telo u rukama vojnih lidera.

Smisao političkog jedinstva *umme* dostignut je u ranim vekovima islamske istorije. Munjevito širenje islama imalo je dve važne istorijske posledice: postojanje muslimanske populacije pod kontrolom neislamskih država i istovremeno nicanje mnogih muslimanskih država. Ovaj fenomen leži u korenu idejnog, teorijskog i praktičnog razlikovanja između *umme*, *dar al-islama* i muslimanske (ili islamske) države.

Postojanje muslimanskih manjina u *dar al-harbu* čini neophodnim razlikovanje između *umme* i *dar al-islama*. *Umma* je poprimila šire značenje, sastoji se od pojedinačnih muslimana sa versko-duhovnom vezom koja se nastavlja čak i u slučaju nedostatka zajedničkog političkog autoriteta. Ovakva metapolitička veza, koja vodi poreklo od zajedničkog *Selbstverstandnisa* ontološke svesti, ima moć

koja je izazovna i koja se suprotstavlja političkoj vezi nacionalno-državnog sistema. Napetost koja se javlja između muslimanskih manjina i nacija država u savremenoj politici potiče iz ovih alternativnih imaginacija. Neke nacije države poput Bugarske i Tajlanda naterale su muslimane da prihvate nemuslimanska imena, kako bi na taj način pokazali nadmoć nacije države i krajnju lojalnost prema njoj. Ipak, svest *umme* nastavila je da živi uprkos opresivnim merama. Ovaj fenomen znak je uticaja *Weltanschauung*a na političke ideje. Svest *umme* u ovom veku ponovo oživljava, uprkos odsutnosti halifata kao simbola političkog jedinstva *dar al-islama*, dodatno ga razdvajajući od *umme*.

S druge strane, pojava mnogih muslimanskih država, u smislu više od jednog centralizovanog političkog autoriteta, paralelno sa širenjem islama, učinila je neophodnim razdvajanje *dar al-islama* i pojedinačnih država. Čas su i klasični pravnici morali da priznaju realnost. Al-Dabussi nam ovo dokazuje izjavom:

Ono što čini razliku između muslimanskih i nemuslimanskih teritorija jeste dvojnost autoriteta i administracije. Isto važi i za različite „kneževine“ (*al-wilayatal-mukhtalifa*) u okviru islamskih teritorija (*dar al-islam*), koje se jedna od druge razlikuju (*muluk al-islam*) po nadmoći (*ghalabah*) i sprovođenju vlasti (*ijra' al-ahkam*). (Hamîdullah, 1987:151)

Iz ove perspektive muslimanskog razmišljanja, *dar al-islam* označava svetovni sistem u smislu univerzalnog političkog sistema, dok muslimanska država (*al-dawla*) označava individualni politički autoritet. *Dar al-islam* podrazumeva utvrđeni svetovni sistem u okviru kojeg postoji zajednička osnova *Selbestverstandnisa* i mogućnost za ostvarenje božanske odgovornosti, kao i zajednički aksiološki okvir za primenu propisanog pravnog sistema. To je delom međunarodni sistem u smislu spoljnih odnosa. *Dar al-harb* je iz ove perspektive suprotan sistem za pitanja međunarodnih odnosa. Tako je analogija između ovakve bikompartimentalizacije i unutrašnjih konflikata sistema nacija država, netačna, kao i komentari o džihadu, bazirani na ovoj analogiji. *Dar al-islam* ne može se zamisliti kao nacija država koja je u neprestanom ratu za svoje proširenje, već je ona *de facto* (činjenična) realnost u smislu primene prava i utemeljenog svetovnog sistema kao aksioloških preduslova koji oblikuju političko mišljenje i kulturu.

Ideja islamske države (*dawla*): istorijska promena u institucionalizaciji političke vlasti

Etimološka i semantička promena koncepta *devla* daje nam važna uputstva za razvijanje analize istorijske promene u institucionalizaciji političke vlasti. Koren reči *devle*: *d – v – l* prevodi se kao ‘periodično menjati, promeniti, preokrenuti, rotirati, zameniti, razmeniti, pobediti, naizmenično se baviti’. Rozentel (1965:

2/177) tvrdi da etimološki koren ovog pojma možda potiče od akadskog *dâlu*, što znači „besciljno lutati naokolo“, i sirijskog *dâl*, što znači: kretati se, komešati. Kako god bilo, jasno je da navedene drevne upotrebe ove reči ne mogu da odraze semantičko bogatstvo koje poseduje arapski koncept *devle*.

U Kur'anu se ova reč dva puta upotrebljava u značenju: naizmenično se baviti, pratiti jedan drugog, razmena u grupi, dodavanje. Upotreba ove reči u smislu pratiti jedan drugog i naizmenično, može se videti u ajetu: *...A u ovim danima, Mi dajemo pobjedu, sad jednima a sad drugima, da bi Allah ukazao na one koji vjeruju...* (Kur'an 3:140). Upotreba reči *devle* u smislu: razmene u grupi, vidi se u delu ajeta: *...da ne bi prelazilo iz ruku u ruke bogataša vaših...* (Kur'an 59:7). Tradicija koja se vezuje za Poslanikovu smrt u Aišinoj kući takođe odražava značenje „promene perioda“: „mâta Rasulullâh bayna sahriy wa nahriy wa fi dawlatiy“ (Ibn Hishâm, 1964: 392).

Semantička promena korena *d – v – l* od Kur'anske do savremene upotrebe dogodila se u tri faze. U prvoj fazi, u kojoj se javljaju prvi nagoveštaji političke konceptualizacije ovog korena, reč *devle* označava promenu političke vlasti, ili pobjedu jedne dinastije nad drugom. Izrazi poput: *al-dawlah al-'abbasiyyah*, ili *al-dawlah Abû Muslim*, koje srećemo u *Tarikhu* al-Tabarija jesu primeri prve faze. Mansurova upotreba ove reči u smislu *bi dawlatina* i *hadhihi dawlah* (Tabarî 1965:7/469) odražava semantičku promenu u smeru političke konceptualizacije. Osnova prvobitne upotrebe reči *devle* jesu: pobjeda, vlast, promena dinastije i period opstajanja na vlasti. Upotreba ovog koncepta u smislu političke strukture i promene te strukture takođe se poklapa s tradicionalnim muslimanskim shvatanjem kružnog toka istorije.

U drugoj fazi semantičke promene ideja *devle* koristi se u smislu dugog trajanja i krajnjeg političkog autoriteta, kao i strukture, pre nego političke promene. Opis osmanske države u osmanskoj političkoj literaturi kao večite države (*devlet-i ebed müddet*) ima za cilj da pokaže večitost političke vlasti, pobjede i institucije.

Poslednja faza ove semantičke promene dogodila se nakon političke prevlasti zapadnog međunarodnog sistema, zasnovanog na pojedinačnim nacijama država. Tokom ove faze koncept *devle* u nekoliko muslimanskih jezika koristio se kao prevod koncepta „nacije države“.

Istorijski razvoj *devle* u islamskoj istoriji poseduje jedinstvene osobine u odnosu na iskustvo Zapada. U osnovi postoje dva pristupa u vezi s pojavom *devle* u islamskoj istoriji. Pristalice prve faze tvrde da je organizacija države nastupila odmah nakon *hidžre* Poslanika, i da je društvo Medine posedovalo sve osobine državne strukture. Drugi pristup pretpostavlja da je Poslanikov autoritet bio pre verskog, nego političkog karaktera, i da se zbog toga društvo Medine zasnivalo na strukturi zajednice, pre nego na državnoj strukturi. Ova dva različita pristupa jesu pandan za dva različita shvatanja države. Prema jednom shvatanju, država je univerzalna ideja za institucionalizovanje političke vlasti, dok je prema drugom shvatanju ideja države zasnovana na modernoj naciji državi i uporedna analiza razvija se na toj osnovi.

Ako se gleda sa stanovišta institucionalizacije političke vlasti, analiza pomenutog istorijskog razvoja pokazuje da se političko društvo izdiglo iz procesa koji je započeo sa *bej'atom* u 'Akabi.¹⁰ Društvo Medine je pod vođstvom Poslanika sprovodilo sve funkcije političkog društva i institucionalizacije političke vlasti. Međutim, ova politička struktura bila je odraz jedinstvenog političkog shvatanja i kulture, koja se razlikovala od one koja je nastala iz zapadnog istorijskog iskustva. Društvo Medine u kom su se spajali teorija i praksa, politički ideali i realnost, bilo je potpuno drugačije od strukture grada države, carstva države i nacije države.

Društvo Medine od drevnih gradova država razlikovalo se po posebnoj vrsti „pripadnosti“ zasnovane na verovanju, koje je davalo isti ontološko-politički status svakom članu. Tako je ovo društvo postalo otvoreno za svakog čoveka za razliku od gradova država gde je učestvovanje u politici bilo pravo privilegovanih građana. Na primer, samo je trećina Atinjana uživala političko učešće, dok se razlika između građana, kmetova i robova smatrala prirodnom hijerarhijom zasnovanom na rođenju. Rođenje je viđeno kao predodređen ontološki status, koji ne može da se zanemari. Osim toga, medinsko društvo se u kratkom periodu proširilo na veliko geografsko područje, što se razlikuje od istorijskog razvitka gradova država.

Politička struktura Medine takođe se razlikuje od aleksandrijskog i Rimskog carstva-države. Razlike postoje istovremeno i sa stanovišta veze pojedinca i društva, kao i sa stanovišta odnosa političkog centra i periferije.

Medinskom političkom shvatanju je filo ofska osnova hegelovske nacije države bila potpuno strana, jer je u prvom političkom društvu u islamskoj istoriji bilo nemoguće pomenuti postojanje natprirodnog i apstraktnog shvatanja države, koja je nezavisna od društva i nadmoćna u odnosu na njega. Institucionalizacija vlasti shvatala se kao politički instrument koji ostvaruje i sprovodi etičke i društvene ideale verskog sistema. Otuda sledi da politički mehanizmi kontrole pojedinaca i društva od strane države nisu mogli da nastanu i opstanu u okvirima i okruženju ovakvog političkog mentaliteta.

Jedinstvene osobine medinskog društva odrazile su se na formiranje svesti o političkom angažmanu, kao i na stvaranje političkog vodstva. Medinskim ustavom definisan je nov politički angažman, kao i ontološko-politički status koji je uništio tradicionalnu plemensku pripadnost, karakterističnu za raniju arabljansku zajednicu. Sveobuhvatni način na koji je Poslanik vodio zajednicu podstakao je razvoj novog shvatanja političke moći, koje je bilo u suprotnosti s plemenskom političkom strukturom arabljanskog društva, kao i s individualizovanim i ograničenim oblicima reciprocitetnog autoriteta evropskog feudalizma. Zbog toga je strukturisanje političke vlasti moglo da se dovrši i razvije istovremeno s geografskim širenjem.

10 Ovo se odnosi na ono što je poznato kao „Druga akabanska zakletva“. Ovaj događaj odigrao se na brdu Akaba, gde su Poslanikovi pomagači (ensarija) položili zakletvu: 1. da će slediti Poslanika u svim okolnostima; 2. da će trošiti u nemaštini kao i u izobilju; 3. da će se boriti za „dobro“, a protiv „zla“; 4. da se neće plašiti ničije osude dok su na Allahovom putu i 5. da će braniti Poslanika kao što bi branili sebe i svoju porodicu.

Osnovni problem muslimana nakon Poslanikove smrti bilo je formiranje novog političkog vođstva. Poslanikovo političko vođstvo zasnivalo se na posebnom znanju, i zato nije moglo da se ograniči u primeni. Promena od ovakvog prirodnog vođstva u sistem halifata bila je kamen temeljac stvaranja muslimanskog političkog mentaliteta, kao i institucionalizacije političke vlasti u smislu *devle*. Počev od Ebu Bekrovog halifata, sfere politike, države i vlade prihvatane su kao sfere koje su u okviru ljudske odgovornosti, zasnovane na čovekovom razumu i sposobnosti. Ovo je odredilo epistemološku osnovu politike i prava *umme* kao političkog društva da oformi svoje političko vođstvo putem *šure*¹¹ i *bej'e*¹². Za vreme vladavine Ebu Bekra dva su događaja ubrzala proces institucionalizacije političke vlasti: rat protiv lažnih proroka i rat protiv plemena koja su odbijala da plaćaju *zekat*. Rat protiv lažnih proroka garantovao je da nakon Poslanikove smrti neće postojati nikakav (drugi) autoritet zasnovan na dokazima metafizičke epistemologije. Na taj način dokazano je da je autoritet Ebu Bekra, zasnovan na konsenzusu muslimana *umme*, viši u odnosu na tvrdnje o ličnom metafizičkom epistemološkom izvoru autoriteta. Rat protiv plemena koja su odbijala da plate *zekat* novom vođi pokazao je da je autoritet Ebu Bekra po svojoj političkoj suštini i dometu isti kao Poslanikov, uprkos razlici u epistemološkoj osnovi. Prema tome, institucionalizacija političke vlasti oko centra bila je obavezna kako bi ustanovila poredak, pravdu i stabilnost u geografskoj oblasti islamskog halifata koja se spontano razvijala. Trud i delanje prve četiri halife postali su osnovni model za druge teorije države u islamskoj istoriji.

Period muslimanske istorije koji je počeo sa dolaskom na vlast dinastije Umajada imao je drugačiju perspektivu. Shvatanje države i njena struktura u ovom periodu (osim za vreme halifata Omera b. Abdul Aziza, koji je nosio nadimak „drugi Omer“) nisu bili model koji je služio kao primer za kasnije periode. Vreme Umajada trebalo bi pre da se posmatra kao istorijska realnost koja se ocenjuje isključivo prema okolnostima tog doba. Za vreme ovog perioda formirane su određene predislamske političke institucije. Jedna od ovih institucija pružala je metod nasleđivanja vlasti. Međutim, ne bi trebalo generalizovati ovu istorijsku realnost, jer islamska politička kultura i institucionalizacija nisu bile samo produžetak tradicije predislamskog Irana ili Vizantije. Preterana generalizacija stvari vodila bi ka pretpostavci da je nastanak političke vlasti jedini uzrok društveno-političke institucionalizacije. Stvaranje političke kulture i institucionalizacije tokom ovog perioda bili su složeni procesi, koji ne bi mogli da se objasne pojednostavljenim modelima, i to nam dokazuju istorijske činjenice. Istorija političke institucionalizacije kombinovana je na osnovama originalnih institucija i drugih političkih institucija koje su tumačene na nov način, kroz islamske norme. Kao originalan i jedinstven odraz političke kulture može da se uzme odnos između pravnih i

11 Predstavlja princip “konsultacije” među muslimanima pri donošenju svih važnijih odluka za zajednicu. Šura je kao koncept jasno pomenuta i u Kur'anu.

12 Zakletva na odanost vođi. Smatra se da je kao praksa uvedena za vreme poslanika Muhameda.

izvršnih državnih organa, dok se institucija *vezirata* po Mavardijevoj teoriji može analizirati kao primer novog tumačenja jednog od endogenih elemenata.

S druge strane, period naslednog halifata koji počinje s Umajadima i traje do kraja osmanskog halifata ne bi trebalo predstavljati pojednostavljeno – kao apsolutnu kategoriju, bez obzira na zajednički temperament i zajedničke proceduralne načine uspostavljanja političke vlasti. Postojao je veoma širok politički program. Nije moguće tvrditi da je plemenska centralizacija političke vlasti u rukama Umajada nastavila da se razvija u rukama Abasida. Naročito osmanski sistem mileta podrazumeva veoma drugačije osobine političke kulture i života. Državne strukture u smislu institucionalizacije političke moći neophodno je analizirati u okvirima pravne ekonomije i društvenih parametara.

Tokom islamske istorije, moguće je da su najradikalnije promene u institucionalizaciji države nastale krajem halifata. Ova prekretnica i nametanje sistema nacije države kod stanovnika muslimanskih država stvorili su pojmovnu i strukturalnu zbrku. Nestalo je razgraničenje i unutarnje održanje između *umme*, *dar al-islama* i *devle*, dok su se nove političke strukture, poput nacije države naseljene muslimanima suočile sa sveobuhvatnim problemom političke legitimnosti. Začetnici nove strukture nacije države našli su se, u odnosu na tradicionalnu političku kulturu i strukturu, pred izazovom da stvore novo shvatanje države. Država je počela da se sagledava kao suvereni element u okviru međunarodnog sistema, a ne više kao politički instrument etičko-pravnih ideala islamskog verskog sistema. Stoga je shvatanje *dar al-islama* kao alternativnog svetskog poretka zamenjeno imaginacijom o pripadnosti međunarodnom sistemu, koji je zapravo bio utvrđen i zasnovan na interesima kolonijalnih moći.

Za muslimane je ovakva promena bila neshvatljiva, s obzirom na to da su oni kroz istoriju uvek koristili *Lebensraum* (životni prostor) za ostvarivanje svojih etičko-pravnih ideala.¹³ Ovakvi uslovi stvorili su napetost između pozapadnjačenih elita koje su poricale etičko-pravne državne ideale i tradicionalne kulture. Napetost je takođe postojala i između međunarodnog sistema koji je poništio politički *Lebensraum*, kao put ostvarenja etičko-pravnih ideala. Kao rezultat mehanizama odbrane islamske kulture nastao je savremeni oblik islamske države. Neuspeh, korupcija i ugnjetavačke metode političkih elita pojačali su proces polarizacije krajem XX veka, a vrhunac su dostigli i zahtevi za stvaranjem *Lebensrauma* kome je cilj obnova islamskih etičko-pravnih ideala kojima je osnova jedinstveni ontološki, epistemološki i aksiološki *Weltanschauung*.

13 Davutoglu se služi rečju *Lebensraum* u smislu adekvatnog prostora za život, razvoj i funkcionisanje. Ni u jednom trenutku ne referira i ne tumači ga u „osvajackom“ nacističkom shvatanju pojma (prim. prev.).

Literatura

- Denny, F.M. (1975). "The Meaning of the Ummah in the Quran." *History of Religions* 15:34-70.
- Grunebaum, V.G.E. (1962a). "Pluralism in the Islamic World." *Islamic Studies* 1:37-59.
- Grunebaum, V.G.E. (1966). "The Sources of Islamic Civilization." *Der Islam* 46:1-55.
- Hamidullah, M. (1987). *Majmu'at al-Wathaiq al-Siyasiyyah*. Beirut: Dar al-Nafais.
- Hegel, G.W.F. (1902). *Lectures on the Philosophy of History*. Trans. J. Sibree. New York: P.F. Collier and Son.
- Ibn Kathir (1986). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, 4 vols. Istanbul: Cagri.
- Jalalayn, al-Imamayn (1982). *Tafsir al-Jalalayn*. Beirut: Dar al-Ma'arifah.
- Oda, Y. (1984). "The Concept of Ummah in the Qur'an: An Elucidation of the Basic Nature of the Islamic Holy Community". *Oriens* 20:93-108.
- Schimmel, A. (1976). "Der Islam im Rahmen der Monotheistischen Weltreligionen." *In Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart*, 9-31. Ed. A. Mercier. Bern: Verlag Herbert Lang.
- Smith, W.R. (1903). *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Ed. S.A. Cook. London.
- Tabari (1962,1965). *Tarikh al-Tabari*, v.3-7, Beirut: Dar Sawaydan.
- Zarkashi (1986). *Ma'na La ilaha illa Allah*. Beirut: Dar-al Bashair al-Islamiyyah.
- Watt, W.M. (1964). "Conditions of Membership of the Islamic Community." *Studia Islamica* 21:5-12.
- Watt, W.M. (1970). *Islam and Integration of Society*. London: Routledge and Kegan Paul.