

## Jedinstvo u mnogostrukosti: islam kao otvorena civilizacija

---

Recep Şentürk\*

### Sažetak

Historija svjedoči da su muslimani uspješni u upravljanju raznolikošću. Islamska politika nikada nije imala za cilj izgradnju zajednice isključivo za muslimane; umjesto toga, muslimani su gradili jednu otvorenu civilizaciju od Andaluzije do Indije, gdje su ljudi različitih kultura živjeli zajedno. Islamski zakon smatra da su svi ljudi (*ademijja*, svi ljudi, neovisno o religiji) subjekti islamskog prava kojima su data određena prava i dužnosti. Ova tradicija, koja potječe od Ebu Hanife, čini temelj jednog univerzalističkog tumačenja islama u Osmanskom carstvu i modernoj Turskoj. Današnje kretanje u muslimanskom svijetu od diktatura ka demokratiji jeste zakašnjeli ishod islamskih političkih ideala i vrijednosti, koje prvenstvo daju jedinstvu, slobodi i pravdi. Postoji jedna jaka univerzalistička islamska politička tradicija, čiji je posljednji veliki primjer osmanski hilafet, a čije se pluralističko naslijeđe tek treba preuzeti. Islamsko jedinstvo u raznolikosti – ili *otvorena civilizacija* – ukorijenjeno je u mnogostrukom islamskom mišljenju.

**Ključne riječi:** otvorena civilizacija, islamska politička misao, upravljanje raznolikošću, osmansko, Turska

---

1 \* Recep Şentürk, „Unity in Multiplexity: Islam as an Open Civilization“, *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions* (Kyoto: Doshisha University), vol. 7, 2011, str. 48–60. Prijevod: Azra Mulović.

## Uvod

Hoće li u budućnosti postojati jedna ili mnoge civilizacije? Drugim riječima, hoće li se u budućnosti cijeli svijet vesternizirati, budući da zapadna civilizacija postepeno asimilira sve druge civilizacije i dominira svijetom? Ako je tako, onda ne trebamo normativni okvir da bismo upravljali odnosima među civilizacijama, zato što će sve one svakako nestati. Međutim, historija nam govori suprotno: nije postojao period u historiji ljudske vrste tokom kojeg je cijelim svijetom vladala samo jedna civilizacija i tokom kojeg je eliminirala sve druge civilizacije. Naprotiv, historija pokazuje da su svi pokušaji da jedna civilizacija asimilira druge, iako ih je uvijek bilo – propadali. Zbog toga je čovječanstvo oduvijek imalo brojne civilizacije.

Tokom posljednjih triju stoljeća, i zapadna civilizacija imala je isti cilj; međutim, na prijelazu iz jednog u drugo stoljeće zabrinuti učenjaci, kao što je bio Huntington, govore nam da su druge civilizacije ipak opstale i da im se ne nazire kraj u budućnosti. „Misija civiliziranja svijeta“, ili otvoreno rečeno – njegova vesternizacija – bila je uspješna samo u ograničenoj mjeri, uprkos opsežnom religijskom i sekularnom misionarskom radu na izvozu zapadne religijske i sekularne kulture. Religijski misionari pokušali su širiti zapadnjačke religije, dok su sekularni misionari nastojali širiti sekularne zapadne nauke i ideologije.

Ako prihvatimo da svijet sada ima i da će uvijek imati mnoge civilizacije i različite društvene grupe, onda se muslimanima nameće dužnost da razmisle o tome kako će uspostaviti jedinstvo među muslimanima, a istovremno nemuslimane prihvatiti među sebe i komunicirati s njima. Prihvatiti postojanje drugih nije dovoljno; oni koji to učine treba da idu dalje i da traže puteve miroljubive koegzistencije, komunikacije i saradnje.

Kao odgovor na ova pitanja, muslimani su izgradili višestruku strukturu mišljenja, na kojoj su izgradili ono što ja nazivam *otvorenom civilizacijom*. Dalje u tekstu pokušat ću kratko predstaviti ovaj koncept koji sam sam osmislio i diskutirati o njemu s obzirom na tursko iskustvo s njim. Kratko rečeno, složeni svjetonazor prihvata da postojanje, znanje, vrijednosti i istina imaju višestruke nivoe i da se ne mogu svesti na jedan sloj. Tako se izbjegava redukcionizam.

Moj zaključak jeste da se jedinstvo muslimana i čovječanstva najbolje može ostvariti usvajanjem mnogostrukog svjetonazora, koji dozvoljava pluralizam bez padanja u zamku relativizma. Ovako se mogu spriječiti opasnosti u traženju jedinstva kroz autoritarizam, koji pokušava napraviti sve istima, i kroz relativizam, koji pokušava tretirati sve kao potpuno drugačije. Trebalo bi da pronađemo adekvatan putokaz za upravljanje raznolikošću u kojoj koegzistiraju konačna i relativna istina. Ovo je moguće ako prihvatimo da je konačna istina na jednom nivou

postojanja, a relativna na drugom nivou. To je ono što nazivam jedinstvom u mnogostrukosti. Tvrdim da su tako muslimani uspijevali upravljati raznolikošću među sobom i između muslimana i nemuslimana. Zato bi bilo poželjno da sličnu strategiju usvoje i danas, dok traže muslimansko jedinstvo.

## 1. Civilizacijski pluralizam i muslimansko jedinstvo

Smatram da postoje dvije vrste civilizacija: otvorene i zatvorene civilizacije.<sup>2</sup> Pod otvorenim civilizacijama podrazumijevam one koje uvažavaju druge civilizacije i njihovo pravo na koegzistenciju. Nasuprot njima, pod zatvorenim civilizacijama podrazumijevam one koje ne uvažavaju druge civilizacije i njihovo pravo na koegzistenciju. Zatvorene civilizacije sebe vide kao jedinu civilizaciju na svijetu i imaju za cilj asimilirati druge kroz civilizacijsku asimilaciju. U ovom radu razmatrat ću osmansko društvo kao historijski primjer otvorene civilizacije i ispitati da li nam to iskustvo danas može biti od pomoći.

Želim dokazati da je islamsko pravo to koje je omogućilo osmanski civilizacijski pluralizam, općenito poznat kao sistem milleta.<sup>3</sup> Islamsko pravo osigurava pluralistički zakonski normativni okvir za prakticiranje raznovrsnih pravnih sistema koji proistječu iz različitih civilizacija pod jednim državnim sistemom. Stoga između normativne otvorenosti na društvenom nivou i otvorene civilizacije postoji jaka veza.

Je li danas moguća otvorena civilizacija? Jeste, ako imamo „otvoreno pravo“. Ne, ako naše pravo ostaje „zatvoreno pravo“. Otvoreno pravo jeste preduvjet za postojanje otvorenog društva, dok zatvoreno pravo vodi zatvorenom društvu. Pod zatvorenim pravom podrazumijevam pravni diskurs koji se zatvara pred različitim

2 Vidjeti moju knjigu o pojmu otvorene civilizacije: Recep Şentürk, *Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Dünya ve Topluma Doğru* [Otvorena civilizacija: Ka više civilizacijskom svijetu i društvu] (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010).

3 Vidjeti moje članke o univerzalističkom tumačenju islamskog prava: Recep Şentürk, „Sociology of Rights: Inviolability of the Other in Islam between Communalism and Universalism“, u *Contemporary Islam*, Abdul Aziz Said, Mohammed Abu Nimer i Meena Sharify-Funnk (ur.) (New York: Routledge, 2006), str. 24–29; „Sociology of Rights: *I am Therefore I have Rights*’: Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives“, u *Islam and Human Rights: Advocacy for Social Change in Local Contexts*, Mashood A. Baderin i dr. (ur.) (New Delhi: Global Media Publications, 2006); „Minority Rights in Islam: From *Dhimmi* to Citizen“, u *Islam and Human Rights*, Shireen T. Hunter i Huma Malik (ur.) (Washington DC: Center for Strategic & International Studies, 2005), str. 67–99; „Sociology of Rights: Human Rights in Islam between Communal and Universal Perspectives“, *Muslim World Journal of Human Rights*, 2:1 (2005), str. 1–30; Recep Şentürk, „*Adamiyyah and ‘Ismah*: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in the Classical Islamic Law“, *Turkish Journal of Islamic Studies*, 8 (2002), str. 39–70. Vidjeti također: Recep Şentürk, *İslam ve İnsan Hakları: Fikhi ve Sosyolojik Yaklaşımlar* (İstanbul: Etkilesim yayıncılık, 2007).

normativnim mišljenjima. Naše današnje pravo otvoreno je samo za sekularne ideje, a čvrsto je zaključano za religijsko mišljenje. To nazivam zatvorenim pravom. Naše pravo mora biti otvoreno za stavove koji dolaze s raznih stajališta, bila ona religijska ili sekularna.

Stoga pozivam: otvorimo naše pravo za druge glasove iz našeg društva i za glasove drugih iz drugih društava koje smo dosada ušutkivali zato što se zaista ne slažu s nama ili zato što brinemo da se neće slagati s nama. Tvrdim i da, kada jednom otvorimo pravo za različite glasove, shvatit ćemo da naše pravo nije izuzetno i da imamo više zajedničkog s drugim tradicijama nego što smo mislili.

Ovo se može ostvariti samo kroz komparativna pravna istraživanja usmjerena na sve pravne tradicije koje danas u svijetu postoje, posebno na univerzalne pravne tradicije. U Sjedinjenim Američkim Državama danas gotovo da i nema takvih akademskih nastojanja, a nema ih ni u drugim dijelovima svijeta. Otvoreno pravo odražava potrebu da se u dobu globalizacije omogući miroljubivi zajednički život različitih diskursnih zajednica u području prava, čime bi se ono obogatilo novougrađenim mišljenjima.

Ili će globalizacija odvesti do sukoba između različitih diskursa i diskursnih zajednica u pravnom području, ili ćemo se otvoriti jedni drugima tako što ćemo odbaciti uvjerenje u vlastitu izuzetnost (ekscjeptionizam). Otvoreno pravo traži jednu takvu demokratsku i pluralističku diskursnu zajednicu u oblasti prava. Globalnoj moći treba stajalište otvorenog prava da u oblasti prava stvori sklad, tj. jedinstvo znanja. Inače, umjesto da svakoj pravno-diskursnoj zajednici omogući da doprinese zajedničkom dobru globalnog društva, globalizacija će neminovno donijeti sukob među pravnim tradicijama i imati za posljedicu stišavanje ili potpuno uklanjanje drugačijih glasova, suprotnih stajališta i diskursnih zajednica koje ih zastupaju. Danas se zajedničko dobro više ne može definirati lokalnim terminima; mora se definirati na globalnom nivou. Ili je nešto dobro za cijelo čovječanstvo i svjetsko društvo ili nije ni za koga. Ovo je etapa do koje je brzi tehnološki razvoj doveo čovječanstvo. Danas je razdaljina, bila ona geografska ili društvena, uklonjena i svijet je postao malo selo. Pa ipak, mi, kao naučnici, kreatori politike i poslovni ljudi, tek treba da prihvatimo ovu radikalnu promjenu u potpunosti, da joj prilagodimo svoje mišljenje i djelujemo u skladu s njom.

Islamska pravna tradicija postavila je presedan u teoriji i praksi otvorenog prava iz kojih možemo izvući koristi i danas. Globalne sile moraju također naučiti lekcije iz ovog naslijeđa. To moraju i univerzalistički orijentirani pravni naučnici. Takvo je bilo pravo Osmanskog carstva, koje je vladalo golemim geografskim područjem, sa živopisnim mozaikom kultura i religija. Svaka muslimanska denominacija, *mezheb*, prakticirala je vlastito pravo. To su činile i nemuslimanske denominacije u područjima građanskog i ličnog prava. Dobro poznate škole prava (hanefijska, malikijska,

šafijska i hanbelijska) jedna su pored druge, u istom društvenom miljeu, prakticirale vlastite tradicije. Jevrejska zajednica provodila je jevrejsko pravo. Pravoslavna zajednica provodila je pravoslavno kršćansko pravo. Slično tome, Armeni, Kopti i drugi, svi su provodili svoja prava. Ovo je jedna od tajni koja otkriva kako su Osmanlije mogle vladati tolikim geografskim prostranstvima kojima su prethodno harali beskrajni sukobi i ratovi. Osmanlije su naslijedile ovu tradiciju od prethodnih muslimanskih carstava. U Indiji je Mogulsko carstvo omogućilo Hindusima da prakticiraju svoje pravo, u Iranu su Sasanidi omogućili zoroastrijancima i manihejcima da očuvaju svoje pravne tradicije. Ako idemo vremenski još unazad – Abasije, Emevijske, četverica pravednih halifa (Ebu Bekr, Omer, Osman i Ali) i, na vrhuncu, poslanik Muhammed – svi su doprinijeli razvoju jednog takvog pluralističkog pravnog sistema. U takozvanom Medinskom ustavu vidi se da se poslanik Muhammed zauzimao za jedan inkluzivni pristup prema Jevrejima i kršćanima u Medini. U osnovi ovog pravnog pluralizma nalazi se bogata pravna filozofija, a njeno je porijeklo u islamskoj teologiji i pravu, koje ću ovdje samo kratko analizirati, zbog vremenskih ograničenja.

U svojoj knjizi *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition 400–1400* Marcia L. Colish judaizam, islam i kršćanstvo naziva „sestrinskim civilizacijama“. Drugi historičari nauke potvrdit će njen stav. Historičari religije složiti će se i sa Colish kada svrstavaju ove tri religije u abrahamske religije ili u zapadne religije. Nažalost, ono što su historičari nauke i religije općenito i odavno uočili, historičari prava i naučnici iz te oblasti tek treba da otkriju. Stručnjaci u oblasti prava, bili oni sekularisti, Jevreji, kršćani ili muslimani, kada se radi o njihovim vlastitim tradicijama, skloni su ekscepcionalizmu.

Ako su islamska i zapadna civilizacija sestrinske civilizacije, ako je islam zapadna religija, a islamska filozofija zapadna filozofija, zar onda ne bi trebalo i islamsko pravo smatrati zapadnim pravom? Jednostavno rečeno, islamsko pravo, po mom mišljenju, nije sasvim izuzetan pravni sistem, nego dio zapadne pravne tradicije, zato što proistječe iz islama, koji historičari religije jednoglasno prihvataju kao zapadnu ili abrahamsku/ibrahimovsku religiju. Međutim, zbog ekscepcionalističkog stava muslimanskih ili nemuslimanskih stručnjaka prema islamskom ili zapadnom pravu, mi ne možemo vidjeti njihove zajedničke religijske, historijske, filozofske i normativne karakteristike. Ovo ne znači da su ti pravni sistemi identični i da među njima nema izrazitih razlika. Sve što želim reći jeste da ne treba preneglašavati razlike između pravnih sistema u tolikoj mjeri da zaključimo da su svi oni jedinstveni i izuzetni.

Protivim se pravnom ekscepcionalizmu na svim stranama. Tvrdim: ne samo da pravne tradicije koje potječu iz zapadnih religija kao što su judaizam, kršćanstvo i islam nego svi univerzalni pravni sistemi, bilo da su religijski ili sekularni, imaju veliki broj zajedničkih obilježja i struktura. Po mom mišljenju, sve su civilizacije

sestrinske civilizacije. Da, kad je riječ o relativno bliskoj prošlosti, mi smo potekli od Abrahama/Ibrahima, ali kad se radi o dalekoj prošlosti, mi potječemo od Adama/Adema. Ibrahimova djeca jesu samo jedan ogranak Ademove djece. Smatram, kao i muslimanski pravni stručnjaci starih vremena, da je univerzalno zajedničko tlo na kojem se ujedinjuju svi pravni sistemi – *ademijja*, to jest čovječanstvo. Ebu Hanife i njegovi sljedbenici ustanovili su da je *el-'isma el-ademijja*, nepovredivost ljudskog bića, pravo svakog čovjeka. Zato su, bez obzira na njihove suštinske i urođene razlike kao što su rod, rasa, religija, klasa, nacionalnost i etnička pripadnost, svi – ljudi. Drugim riječima, to što je neko čovjek, ljudsko biće, temelj je ljudskih prava i dužnosti. Tako univerzalistička škola islamskog prava pristupa Drugom na individualnom nivou.

Zbog pravnog ekscjepcionalizma nastale su podjele među pravnim tradicijama, a stručnjaci ne prepoznaju njihova zajednička obilježja. Predstavnici svake tradicije tvrde da ljudska prava izviru upravo iz njihove tradicije i da stoga u pravnim stvarima treba spriječiti mišljenje i glas drugih pravnih tradicija. Takvi pokušaji da se monopoliziraju ljudska prava nisu dali nikakve rezultate osim odbacivanja drugih, koji su se zbog toga osjećali odsječenicima, isključenima i ušutkanima. Osim toga, to protivrječi samoj tvrdnji o univerzalizmu.

Prvi put u ljudskoj historiji, u naše vrijeme javlja se podjela između religijskih i sekularnih pravnih tradicija. Sljedbenici sekularnih pravnih tradicija toliko se ponose sobom i toliko su samopouzdana da pokušavaju potpuno monopolizirati diskurs ljudskih prava, ne dajući mjesta predstavnicima religija. To čine i sljedbenici religija, odbacujući jedni druge i one iz sekularnih pravnih tradicija. Katastrofalne posljedice ovih podjela svima su nam sve uočljivije.

Kada posmatramo islamske pravne tradicije, vidimo da su muslimanski pravници iz klasičnog doba bili saglasni da sve pravne tradicije u svijetu imaju iste temeljne principe: pravo na nepovredivost života, imetka, razuma, vjere, časti i porodice. Oni tvrde da ovih pet principa predstavljaju „zakonske aksiome“ (*ed-darurat eš-šer'ijja*), koji su zajednički svim pravnim sistemima širom svijeta. Ova se prava, također, nazivaju *pet osnovnih pravnih principa (el-usul el-hamsa)*. Ovi učenjaci tvrde da se svi muslimani i nemuslimani slažu o ovim principima. Također tvrde da sve dok se pravni sistemi slažu oko ovih principa, mogu da se mimoilaze oko *manje važnih pitanja (furu' el-fikh)*. S ovog stajališta postoje dva nivoa prava: univerzalno i relativno.

Ovdje je očito da muslimanski pravници nisu mislili da je islamsko pravo nekakav izuzetan pravni sistem i da svoju snagu izvodi iz te izuzetnosti. Umjesto toga, oni su naglašavali da islamsko pravo nije izuzetak od pravila i da snaga islamskog prava izvire iz njegove saglasnosti s univerzalnom jezgrom principa koja je zajednička svim pravnim sistemima.

Ovi pravници slažu se također da provođenje tih principa u praksi predstavlja

„intencije prava“ (*mekasid eš-šeri'a*) i da je razlog njihovog postojanja legitimna država. S ovog stajališta, politička legitimnost izvodi se iz zaštite ljudskih prava. Pretpostavlja se da svi pravni sistemi, bili oni muslimanski ili nemuslimanski, teže ostvarivanju ovih ciljeva u praksi, čemu država služi kao instrument.

Institucionalno, pod islamskom vlašću, svi pravni sistemi učestvuju u općoj politici budući da im je dat status „milleta“, to jest religijske zajednice koja ima pravo na autonomnost i glas u politici. Ovo ne isključuje mogućnost da su postojale neke prakse koje se, sa savremenog stajališta ljudskih prava, čine diskriminatorskim. Sistem milleta može se posmatrati kao institucionalna forma međunarodne ekumenske politike u srednjem vijeku. Sve dok su ove zajednice bile zadovoljne što im je omogućeno prakticiranje vlastitog prava, islamsko carstvo je bilo stabilno. Istanbul je tokom skoro pet stoljeća bio sjedište poglavara muslimana, pravoslavnih kršćana, Armena i Jevreja. Osmanski halifa okupljao je šejhu-l-islama, pravoslavnog patrijarha, armenskog patrijarha i glavnog rabina, koji su vršili pravne funkcije svaki za svoju zajednicu. Ukratko, islamsko pravo uvijek je podržavalo određenu vrstu međunarodne ekumenske politike u oblastima u kojima je vladalo, pa čak joj davalo i neku institucionalnu formu. Međutim, sistem milleta početkom 20. stoljeća ustupio je mjesto pozitivističkom pristupu pravu, koji je standardizirao pravo i stavio ga pod isključivu kontrolu sekularnog mišljenja. Od tada su religijsko pravo i moral isključeni iz zvaničnih međunarodnih političkih i pravnih organizacija.

## 2. Univerzalistički islam u Turskoj: izgradnja zajedničke budućnosti čovječanstva

Najbolji način da se razumije islam u današnjoj Turskoj jeste da se posmatra kroz prizmu dijalektike univerzalizma i komunalizma. Univerzalizam je, kako ga ja definiram, uvjerenje da je svaki čovjek nepovrediv zato što je ljudsko biće; ljudima je sudbina zajednička; a i univerzalisti iz drugih kultura i društava također zagovaraju ljudsku nepovredivost koliko i mi. Ukratko, univerzalizam znači smatrati cijelo čovječanstvo Sebstvom na najvišem nivou. Nasuprot tome, u komunalizmu, u njegovim različitim oblicima, čovječanstvo se dijeli na Sebe i Druge; komunalizam zastupa samo prava Sebstva zbog vlastitog ekskluzivizma; a dobru budućnost namijenio je samo njemu. Jer, u komunalizmu, preko religije, etničke pripadnosti, državljanstva, jezika ili geografije povlači se granica između Sebe i Drugih.

Ovaj konflikt između univerzalizma i komunalizma postojao je u svim društvima, ali ga je globalizacija ojačala i produbila. Ovakav razvoj prisililo je sva društva da se jasno sporazumijevaju s drugim društvima i kulturama. Podjela između univerzalista i komunalista jeste novi rascjep u svijetu. On je lahko uočljiv u Ame-

rici, Evropi, Turskoj, kao i u drugim dijelovima svijeta. Komunalisti se posvuda usredotočuju na interese Sebstva, na račun Drugog, zbog uvjerenja da je to dvoje uzajamno isključivo.

Kada s ovog stajališta posmatramo današnju Tursku, vidimo da većina Turaka usvaja univerzalistički pristup, zagovara članstvo Turske u EU i savez sa SAD-om te poboljšanje odnosa sa zemljama Istoka, kao što su muslimanske zemlje, Kina i Japan. Međutim, ipak postoji jedna manja grupa komunalista koja zastupa turski nacionalizam i odbija prijateljske odnose s vanjskim svijetom, npr. tako što odnose sa SAD-om i EU predstavlja kao zavjeru protiv Turske.

Sociološki govoreći, očekivano je da postoji podjela na univerzaliste i komunaliste u turskom društvu, slično kao u drugim društvima. Međutim, ovdje se krije jedna ironija. Do osamdesetih godina 20. stoljeća univerzalizam su zagovarale sekularne elite, a komunalizam se pripisivao religioznim intelektualcima i političarima.

Ironično, od osamdesetih godina prošlog stoljeća zamijenili su mjesta. Religijski segment društva, intelektualci i političari sve su više postajali univerzalisti, tako što su odbacivali svoje prigovore protiv EU i saveza sa SAD-om. Nasuprot njima, sekularna elita, tradicionalni pobornik vesternizacije i prijateljskih veza s vanjskim svijetom, posebno sa Zapadom, postala je komunalistička – zagovara turski nacionalizam, djeluje protiv članstva u EU i optužuje religijske intelektualce i političare za služenje stranim interesima i izdaju države. Također se suprotstavlja ekonomiji slobodnog tržišta i kapitalu iz svijeta, dok religijski političari nastoje privući svjetski kapital u Tursku i integrirati je u globalno tržište.

Može se reći da je predsjednik Özal bio taj koji je promijenio pravila igre i iscrtao novu granicu u turskoj politici. Pod njegovim vođstvom, nakon duge samoizolacije, Turska se otvorila vanjskom svijetu i uspostavila bliske međunarodne odnose sa zapadnim zemljama. Također, pod njegovim vođstvom, njegova stranka desnog krila je usvojila univerzalizam i progresivizam, koji su tradicionalno bili svojstvo lijevog krila.

Zbog promijenjenih pozicija na političkoj i intelektualnoj sceni morala su se postaviti sljedeća dva pitanja. Prvo: je li islamski univerzalizam nekakvo pragmatično odstupanje od islama? Ovo tvrde religijski i sekularistički komunalisti. Drugo: šta je podstaklo većinu turskih muslimana da prihvate univerzalistički pristup? Kada kažem muslimana, ne mislim islamista, nego na svakog ko svjedoči islamsku vjeru, bez obzira na političko mišljenje. Na ova pitanja odgovorit ću tako što ću, posmatranjem historije islamske misli i prakse, pronaći korijene univerzalizma u Turskoj. Takav zadatak može nam pomoći da otkrijemo latentne kulturne i društvene faktore koji su vodili turske muslimane da, svjesno ili nesvjesno, zauzmu univerzalističko gledište.

### 3. Historijski korijeni univerzalističkog islamskog mišljenja u Turskoj

Ove korijene možemo naći još kod Ebu Hanife, koji je tvrdio da su „ljudska prava data cijelom ljudskom rodu“ (*el-'isma bi el-ademijja*). Ovaj pristup nazivam univerzalističkim stajalištem. S ovog stajališta, ljudska prava rađaju se s čovjekom, ona su prirodna, nestečena i neotuđiva. Ademovim potomcima pripadaju ova prava svugdje u svijetu, bez obzira na njihovu rasu, rod, jezik ili religiju.

Sljedeći citat istaknutog hanefijskog pravnika Sarahsija (u. 1090) sažeto objašnjava ovo stajalište:

Nakon što je stvorio ljude, Bog im je milostivo podario razum i moć da izvršavaju obaveze i prava (*zimma*, ličnost), kako bi bili spremni za dužnosti i prava koja je Bog odredio. Potom im je On darovao pravo na nepovredivost, slobodu i vlasništvo, kako bi živjeli tako da mogu obavljati dužnosti koje su preuzeli na sebe. Dakle, ova dužnost, slobode i vlasništvo postoje u čovjeku čim se rodi. Umobolnik i dijete, razboriti i odrasli – jednaki su kad je riječ o ovim pravima. Ovako mu je data prava ličnost, jer Bog čovjeka čim se rodi zadužuje pravima i obavezama. U ovom pogledu, umobolnik i dijete, razumni i odrasli jednakopravni su.<sup>4</sup>

Prema univerzalističkoj školi, svaki čovjek ima *zimmu* samim tim što pripada ljudskom rodu. Termin *ehl ez-zimma*, stoga, doslovno važi za sve ljude, širom svijeta, zato što su svi ljudi rođeni sa *zimmom*. Zato se *zimmom* može nazvati urođeno ili prirodno pravo. Činjenica da se tako uobičajeno nazivaju nemuslimanske manjine ne znači ništa drugo nego ponavljanje i potvrdu pismenog ugovora da su jednaki s muslimanima u uživanju ovih prava. To znači i da oni također imaju pravo da budu pravni subjekt i da prihvataju svoju odgovornost. To se, u tom aspektu, može smatrati i proglasom jednakosti između muslimana i nemuslimana. Međutim, i drugi nemuslimani, koji nemaju sporazum s muslimanskom vlašću, također zvanično prihvataju i evidentiraju svoju pravnu i društvenu odgovornost za svoja djela. S ovog stajališta, ugovor *zimmije* samo je jedan čin kojim obje strane prihvataju svoja prava i dužnosti. To je tako zato što su nemuslimanima već data sva prava koja mogu posjedovati zato što pripadaju ljudskom rodu i što im potpisivanje sporazuma s muslimanima ne donosi nikakva nova prava. Ugovor sa *zimmijama*, međutim, služi kao potvrda obiju strana da prihvataju ova prava i dužnosti. Iz toga također sli-

4 Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Sarahsi (u. 490. god. po H.), *Usul es-Sarahsi*, Abu al-Wafa al-Afghani (ur.) (Istanbul: Kahraman yay, 1984), str. 333–334. Orginal citata na arapskom glasi: „Li enna Allah te'ala lemna halaka el-insan li haml emanetihi ekremehu bi el-'akl ve ez-zimma li jekune biha ehlen li vudžub hukukillah te'ala alejhi. Summe esbete lehu el-'isma ve el-hurrijja ve el-melikijja li jebka fe jetemekkene min eda' min ma hummile min el-emana. Summe hazihi el-emana ve el-hurrijja ve el-melikijja sabita li el-mer'i min hin juledu, el-mumejjiz ve gajr el-mumejjiz fih i sevaun. Fekezalike ez-zimma es-saliha li vudžub el-hukuk fiha sabit lehu min hin juledu jesteve fih i el-mumejjiz ve gajr el-mumejjiz.“

jedi da prava *zimmija* ne može odbaciti nijedna vlast, bila ona religijska ili politička.

Abdulaziz el-Buhari (u. 1330) definira ljudsko biće ukazujući na svrhu zbog koje je neki čovjek (*adami*) stvoren: „Svrha (smisao) čovjeka (*adami*) je ono za što je stvoren, a to je klanjati se Bogu i biti Njegov namjesnik na Zemlji, kako bi uspostavio Njegov zakon (prava) i iznio breme božanskog povjerenja.“<sup>5</sup>

Džizja nije cijena koja se plaća za zaštitu života. To je zato što je život čovjeka izvorno nepovrediv. Rat se dopušta samo u svrhu odbrane od napada. Kada prestane napad, prvobitna se nepovredivost vraća. Također, dopuštenje da se ubije nemusliman [u ratu] jeste kazna koju je taj zaslužio po općem pravu. Stoga je nemoguće ukinuti nepovredivost zbog novca/poreza.<sup>6</sup>

Ebu Hanifin utjecaj potrajao je do početka 20. stoljeća. Naprimjer, al-Miydani (u. 1881), sirijski učenjak iz Damaska, krajem 19. stoljeća napisao je da je čovjek slobodan (nepovrediv) već time što postoji (*el-hurr ma'sum bi nefsihi*).<sup>7</sup>

Drugi osmanski pravnik iz 19. stoljeća, Ibn Abidin (u. 1836), pisao je: „*El-ademijj mukerremun ve lev kafiren*.“ To znači: „Čovjek ima dostojanstvo, čak i kada je nevjernik.“<sup>8</sup> *Kerema*, što se može prevesti i kao dostojanstvo i kao čast, jedna je od ključnih riječi u islamskom pravu. *Kerema* je iznad nivoa „nepovredivosti“, zato što naglašava dostojanstvo i čast ljudskog bića, a ne čovjekovu nepovredivost.

Za razliku od univerzalističkog tumačenja islamskog prava, neki pravници iz šafijske i drugih islamskih pravnih škola tvrde: „Ljudska prava potječu ili iz vjere ili iz ugovora“ (*el-'isma bi el-iman ev bi el-eman*). Ja ovaj pristup nazivam komunalističkim stajalištem, zato što se usredotočuje samo na prava građana muslimanske države. Građanstvo se, prema nekim pravnicima, može steći putem islamske vjere ili ugovora sa *zimmijama*, što je uporedivo sa stjecanjem državljanstva neke zemlje prihvatanjem uvjeta kao što je plaćanje poreza. Po njihovom mišljenju, svrha je pod islamskim zakonom ostvariti jedinstvo na teritoriji islamske države, a ne i svjetsko jedinstvo čovječanstva.

5 Alauddin Abdulaziz ibn Ahmed el-Buhari, *Kešf el-asrar 'an Usul Fehr el-islam el-Bezdevi Muhammed al-Mu'tasim billah al-Baghdadi* (ur.) (Bejrut: Dar el-kitab el-arebi, 1417/1997), IV, str. 393–394.

6 Vidjeti Recep Şentürk, „Minority Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen“, u *Islam and Human Rights* Shireen T. Hunter i Huma Malik (ur.) (Washington, DC: Center for Strategic & International Studies, 2005), str. 67–99.

7 Al-Miydani, *el-Lubab fi eš-šarh el-kitab*, Muhammad Muhyiddin Abdulhamid (ur.) (Cairo, 1383/1963), vol. IV, str. 128.

8 Ibn Abidin, *Radd el-muhtar 'ala ed-durr el-muhtar šarh tenvir el-absar* (Bejrut: Dar el-kitab el-'ilmijja, 1415/1994), IV, str. 159–165.

## 4. Upravljanje raznolikošću preko mnoštva ili mnogostrukosti

Dati prikaz pokazuje da je islamsko pravo osiguralo pravnu osnovu potrebnu za upravljanje raznolikošću, kako bi se, pod islamskom vlašću, postiglo jedinstvo u društvu; ono je dalo pravni okvir jedinstva u raznolikosti. Međutim, ovo nije potpuna slika, što se uočava ako zauzmemo šire gledište u islamskom mišljenju.

Sada želim skrenuti pažnju na dva različita načina upravljanja raznolikošću: mnogostrukost i mnoštvo. Islamsko pravo i filozofija usvajaju prvi, dok današnja zapadna kultura, koja se uobičajeno naziva postmodernizmom, usvaja drugi. To su, može se reći, dvije različite strategije usklađivanja društvenih i kulturnih razlika kako bi se postiglo jedinstvo u raznolikosti.

Mnogostrukou strukturu islamske misli moguće je objasniti na primjeru islamskog prava. Prethodni prikaz islamskog prava i univerzalnih ljudskih prava odražava samo jedan nivo pristupa drugima u društvu, bili oni muslimani ili nemuslimani. Međutim, postoji drugi nivo mišljenja i diskursa u islamskoj misli u Turskoj i muslimanskom svijetu: *tesavvuf*, općepoznat kao sufizam. Cilj prava jeste uspostava pravde ('*adl*), a sufizam ili *tesavvuf* ima za cilj ići dalje od prava, ka ljubavi. Pravo traži reciprocitet ('*adl* i *kisas*), dok *tesavvuf* traži oprost ('*afv*) i davanje (*ihsan*). Ovo se može tumačiti kao nadilaženje prava kako bi se dosegnuo viši nivo razumijevanja odnosa s drugim ljudima, posebno s onima koji krše nečija prava. Oprost i davanje zahtijevaju jedan nivo razumijevanja koji je viši od reciprociteta. Međutim, ova dva nivoa ne isključuju jedan drugog kao nelegitimne, pošto su spojeni u mnogostrukom sistemu znanja.

Dok je pravo područje objektivnog znanja i nauke ('*ilm*), *tesavvuf* je područje duboko doživljenog i iskustvenog znanja koje se naziva '*irfan* ili *ma'rifa*. To je ono što poznati osmanski učenjak Taşköprülüzade pokušava pokazati u svojoj knjizi *Mevzuat el-'ulum*,<sup>9</sup> kada discipline svog vremena svrstava u dvije kategorije: prvu, u koju spadaju one koje zahtijevaju teorijsko razmišljanje i drugu, u koju spadaju one koje zahtijevaju duhovno pročišćenje.<sup>10</sup>

Može se reći da strukturu osmanskog mišljenja i diskursa karakterizira mnogostrukost sljedećih područja:

1. *meratib el-vudžud*: mnogostrukost postojanja (ontologija);
2. *meratib el-ulum*: mnogostrukost znanja (epistemologija);
3. *meratib el-usul*: mnogostrukost metodologije;
4. *meratib el-me'ani*: mnogostrukost značenja i
5. *meratib el-hakaik*: mnogostrukost istine.

9 Ebu el-Hajr Isamuddin Ahmet Taşköprülüzade (968/1561), *Mevuatü'l-'ulum*, Kemaletin Mehmed Efendi (prev.) (Dersaadet: İkdam Matbaası, 1313).

10 Taşköprülüzade, *Mevuatü'l-'ulum*.

Sa sociološkog stajališta, ova mnogostrukost u strukturi mišljenja i diskursa sprečava da se intelektualna i teološka neslaganja pretvore u društvene i političke konflikte. Ta struktura omogućuje koegzistenciju različitih stavova u kulturi, bez njihove relativizacije. To čini tako što usvaja mnogostrukost. Za razliku od toga, mnoštvo postmodernizma vodi ka relativizaciji svih ideja i vrijednosti.

## Zaključak

U ovom članku pokušao sam odgovoriti na dva pitanja: Da li univerzalizam važi za islam ili on odstupa od islama? Koji su faktori koji omogućavaju da većina turskih muslimana prihvati univerzalistički pristup? U odgovoru sam pokušao skrenuti pažnju na hanefijsku pravnu misao i praksu otvorene civilizacije, od Indije do Andaluzije i do Osmanskog carstva.

Nisam pokušao dokazati da su svi turski muslimani univerzalisti. Umjesto toga, ustvrdio sam da u svijetu, i u Turskoj, postoji nova dijalektika, a to je konflikt između univerzalista, kojima je stalo do čovječanstva, i komunalista, kojima je stalo samo do njihove nacije.

U globalizacijskom dobu, ova nova dijalektika ima mogućnost definiranja međunarodnih odnosa širom svijeta. Zato univerzalisti iz svih kultura treba da saraduju na izgradnji zajedničke budućnosti čovječanstva. Inače, komunalisti će okrenuti svoja društva u pravcu sukoba. Budućnost međunarodnih odnosa bit će određena unutrašnjim konfliktom u svakom društvu, konfliktom između univerzalista i komunalista.

Ovo važi za Tursku koliko i za svaku drugu zemlju. Međutim, u ovom trenutku većina u Turskoj zauzima univerzalistički pristup i traži da učestvuje u aktivnostima izgradnje zajedničke budućnosti čovječanstva. Kao rezultat, Turska je jedina muslimanski većinska zemlja koja svoju sudbinu vidi u zajedništvu s nemuslimanskom Evropom.

Ukratko, islam, kako ga razumijevaju univerzalistički pravници, ima za cilj ujedinjenje čovječanstva (*ademijja*) oko univerzalnih vrijednosti, zajedničkih svim religijama, kulturama i civilizacijama. Danas postoji neodložna potreba za ovom vrstom jedinstva, a moderna Turska može igrati važnu ulogu u promoviranju ovih vrijednosti među muslimanima i nemuslimanima.

Želim zaključiti ovim riječima: da bi danas jedna međunarodna univerzalna politika bila moguća, moramo poduzeti sljedeće mjere. Prvo, naš sadašnji normativni sistem mora se otvoriti za druga mišljenja i glasove iz naše vlastite kulture i tradicije i za mišljenja i glasove drugih iz drugih pravnih kultura i tradicija, bile one sekularne ili religijske. Drugo, „istina“ se u pravnim i moralnim stvarima

mora posmatrati kao složena i mnogostruka. Drugim riječima, normativna istina ima mnogo nivoa, a svaki nivo mnogo dimenzija. Treće, po našem sudu, trebalo bi da koristimo višeznačnu i živu logiku, skupa sa sada korištenom binarnom logikom koja se zasniva na jednostavnoj dvojnosti – zakonito naspram nezakonitog, ispravno naspram pogrešnog – ne uvažavajući sive zone između njih. Četvrto, u vezi s pitanjem moralno dobrog i lošeg mora se zauzeti relacioni pristup, umjesto esencijalističkog, jer ovaj može proizvesti „relativni relativizam“ nasuprot „apsolutnom relativizmu“ postmodernosti, koji u konačnici vodi ka nihilizmu. Peto, mora se usvojiti antiekscjepcionalistički pristup, s naglaskom na zajedničke karakteristike različitih pravnih tradicija, kako bismo se suprotstavili ekscjepcionalizmu i zamijenili ga univerzalističkim stajalištem. Po mom mišljenju, ovo su mjere koje moramo poduzeti na putu ka *otvorenom pravu* i *otvorenoj civilizaciji*, koje mogu poslužiti kao osnova ekumenske politike na individualnom, komunalnom i međunarodnom nivou. To je ono što svijet može naučiti iz pluralističkog osmanskog iskustva, koje je stoljećima u miru udomljavalo nekoliko civilizacija, među kojima islamsku, jevrejsku, pravoslavnu kršćansku, armensku i druge.