

Zašto Islamska država ipak jest takozvana: odgovor na tekst Borisa Havela

Vedran Obućina

Daeš stavlja naglasak na vlast kao čistu silu, što je u suvremenome međunarodnom poretku zastarjeli i u načelu nesuvereni oblik političke uprave. Stoga se Daeš nikako ne može smatrati državom kao svakom drugom, iako je prisutno nastojanje da se medijskom propagandom stvori privid te državnosti. Ovakva simulirana državnost nema gotovo nikakvog utemeljenja u realnome razvoju događaja

U prošleme broju *Političkih analiza* objavljen je tekst Borisa Havela pod naslovom *Islamska država nije samo "takozvana": političko-vjerska propaganda i pitanje autentičnosti kalifata* (usp. Havel 2015). Tekst je iznimno aktualan i progovara o sadržaju ideologije jedne od najopasnijih terorističkih skupina na svijetu. Autor suvereno vlada općim i posebnim pojmovljem islamske povijesti i politike te izvodi zaključke na temelju usporedbe povijesti ranog islama i trenutnog terorizma. Dakle, velik dio Havelova teksta činjenično je ispravan, no postoje neki snažni elementi koji bi se trebali nadopuniti kako bi se shvatila cjelokupna slika ovog fenomena.

Pitanje naziva

Prije svega, Havel bez ustručavanja prihvaća naziv Islamska država i time ulazi u srž problematike državnosti. Islamska država, koju ovdje ipak valja označiti takozvanom, započela je svoj životni put kao Organizacija džihadističke baze u Mezopotamiji, a potom kao Al Qaida u Iraku (1999. – 2006.), Islamska država Iraka (2006. – 2013.), Islamska država Iraka i Levanta (2013. – 2014.) te naposljetku kao Islamska država (2014.). Kako je naziv ovdje semiotički upotrijebljen u svrhe političke propagande, legitimno je da se upotrebljava strategija negiranja islamskog imena arapskim akronimom Daeš ili Daiš, odnosno da se Islamska država naziva takozvanom. Prije svega, ona nema obilježja državnosti niti je priznata kao međunarodni subjekt, a uređenje se može lako nazvati takozvanim sve do trenutka kada se ono ne obistini. Teško je povjerovati da će netko

Demokratsku Republiku Sjevernu Koreju doista smatrati demokratskom, iako to stoji u njezinu ustavu i imenu, pa je tako nerealno da se Daeš smatra državom samo zato što ova organizacija to tvrdi. Iako se akronim Daeš odnosi na realni naziv, podjednak na engleskom jeziku, postao je nepopularan među samim teroristima jer u međunarodnom prostoru ne ostavlja mogućnost instrumentalizacije islamskog imena. Većina bliskoistočnih, ali i ostalih (primjerice bosanskohercegovačkih) medija koristi ime Daeš ili Daiš, što prihvaća i autor ovoga članka. Pritom valja primijetiti korištenje ovih arapskih naziva. Poimanje države nije istovjetno u mnogim muslimanskim društvima i temelji se na arapskoj riječi za vladavinu (*davlat, dolat*), umjesto više usredotočene riječi za republiku (*džomhurija*). Nije slučajnost da su republikanski poredci i oni s osnovom na socijalističkom razvoju nakon Drugoga svjetskog rata koristili naziv *džomhurije* za svoje zemlje, kao što je slučaj Alžira, Gadafijeve Libije, Egipta, Turske, Irana itd. Tradicionalnije verzije državnosti nazvane su *davlat* ili *dolat* i u nabrojanim zemljama ne koriste se kao naziv za državu, nego za vladu. Stoga je važno uvidjeti razliku između *davlat al-islamije* (islamska država, Daeš) i *džomhurije eslami* (islamska republika, u ovome slučaju samo Iran), jer prva govori o sirovoj moći, dok druga govori o legitimitetu i pitanju suverenosti. Daeš stavlja naglasak na vlast kao čistu silu, što je u suvremenome međunarodnom poretku zastarjelo i u načelu nesuvereni oblik političke uprave. Stoga se Daeš nikako ne može smatrati državom kao svakom drugom, iako je prisutno nastojanje da se medijskom propagandom stvori privid te državnosti. Ovakva simulirana državnost nema gotovo nikakvog utemeljenja u realnome razvoju događaja.

Pitanje ratnog uspjeha

Jedna od stavki tradicionalnog utemeljenja Islamske države kao države koja nije takozvana, a koju Havel navodi u svojem tekstu, jest i sposobnost ratovanja, odnosno širenje Islamske države ratom. Tu se može uvidjeti koliko je Islamska država

Suvremeni islamski kalifat nije nastao na temelju osvajanja, već na temelju objave

upravo takozvana. Geneza Daeša mnogo nam govori o sposobnosti održavanja ove teze. Suvremeni islamski kalifat nije nastao na temelju osvajanja, već na temelju objave. Proglasio ga je Abu Bakir al-Bagdadī nakon molitve u džamiji u gradu Mosulu, a sebe je ujedno proglasio kalifom Ibrahimom. Dakle, kalifat nije nastao na temelju vojnog pohoda poput, primjerice, Saudijske Arabije koju je obitelj al-Saud stvorila osvajачkim pohodima po Hidžazu i Nedždu. Područje kojim je zagospodario Daeš jest pustinjsko-dolinsko područje zapadnog i sjeverozapadnog Iraka i istočne Sirije, na kojemu obitava većinsko sunitско stanovništvo. Suniti su, nezadovoljni koalicijskom vladom Iraka, odlučili napustiti svoja mjesta u središnjoj vladi u Bagdadu te su kao izraz protivljenja šijitskoj arapskoj većini i kurdskoj autonomiji prihvatili

radikalne salafističke organizacije i terorističke skupine na svom teritoriju kao jamstvo otpora nedodirljivosti vlasti u Bagdadu. Jedina realna ofenziva Daeša bila je prema sjevernoiračkim gradovima Zumaru, Sindžaru i Vani, odakle su protjerani jezidi, ali uz pomoć unutarnje potpore sunitских Arapa u tim gradovima. Ista situacija odvijala se u Raki, a jedina prava bitka bila je za

Uz to, globalna prisutnost Daeša nije posljedica osvajanja, već jednostavnog samovoljnog pridruživanja drugih terorističkih skupina Daešu, čak i ako nemaju sklonost da na svom teritoriju ostvare državnost

kurdski grad Kobane. Trenutačno stanje na terenu pokazuje da su strateške pozicije Daeša i njihova vojna sposobnost neodržive za bilo kakvu (čak i simuliranu) državnost. Neodrživa je pozicija vojnog širenja ako se borci Daeša nalaze ispred Alepa, Bagdada, Erbila i Damaska, a ne u njima, i to iz jednostavne činjenice što ovi borci nemaju temeljnih borbenih sposobnosti da uđu, zauzmu i brane osvojena područja. Čak i izvan urbanih sredina borci Daeša ne mogu prodrijeti u irački Kurdistan jer se ne mogu boriti protiv kurdske gerile (*pešmerga*) u planinskom okruženju ili boraca Hezbolaha na visoravnima južne Sirije. To su područja gdje borbu preuzimaju daleko manje formacije Džabhat al-Nusre (sirijskog ogranka Al Qaide) i Ahrar al-Šama (sirijskih militantnih salafita). Unatoč osvajanju vojnih baza, zračnih luka i pokušajima ostataka Sadamove baasističke zapovjedne hijerarhije da uvježba daešovce, oni nisu sposobni pokrenuti tenk ili oklopno vozilo, podići zrakoplov ili formirati brigadu ili četvu. S takvim (ne)sposobnostima Islamska država doista jest takozvana jer nema nikakvog utemeljenja državnosti u sigurnosno-vojnom pogledu. Simulakrum napada na Daeš samo je posljedica većih geopolitičkih igara u sve više multipolarnom svijetu, u kojemu je Daeš tek pijun u novoj šahovskoj igri Bliskog istoka u kojoj se sučeljavaju regionalni vitalni interesi i svjetski geopolitički položaji. Uz to, globalna prisutnost Daeša nije posljedica osvajanja, već jednostavnog samovoljnog pridruživanja drugih terorističkih skupina Daešu, čak i ako nemaju sklonost da na svom teritoriju ostvare državnost.

Pitanje tradicije kalifata

Havel odlično povezuje tu ideju s vremenom ar-Rašiduna, odnosno četvorice kalifa, ali je izostavio neke važne napomene. Ovo je životno važno vrijeme za razvoj islama sve do današnjeg vremena, s napomenom da je današnji islamistički pokret u svom temelju moderan pokret. Takozvani politički islam¹ ili islamizam jest "oblik instrumentalizacije islama od strane pojedinaca, skupina i organizacija s političkim ciljevima" (Ayoob 2007). Također valja priznati da je "islam oblikovan

političkim više nego obrnuto" (Dalacoura 2000: 879). Političko je u političkome islamu određeno modernom državom i pojavilo se usred državnih struktura koje su oblikovale kolonijalne i postkolonijalne europske sile. Te (polu)kolonije naslijedile su strukturu moderne države, od sustava upravljanja do birokracije. Unutar takva sustava politički je islam proaktivna, a ne reakcionarna sila; to je "moderna ideologija u sukobu s ostalim modernim ideologijama i vjerska ideja koja je internalizirala mnoge aspekte moderne i traži djelovanje u modernom svijetu (dok) pokazuje da je religija prilagodljiva ideološkim promjenama i da je u trajnoj dijalektici s društvom" (Nasr 2001: 14). U svojemu temelju islamizam podržava etatizam, s time da država mora biti islamska. Islamizam nije prijetnja državi, već sekularizmu. Kako je onda moguće da se ona povezuje s ar-Rašidunima? Ova poveznica temelji se također na modernoj ideologiji salafizma. Utjecajni protukolonijalni mislitelji, poput Džamala Aldina al-Afganija (1837. – 1897.), Muhamada Abduha (1849. – 1905.) i Rašida Ride (1865. – 1935.), smatrali su da je vrijeme za racionalizaciju kuranskih metafora i alegorija te ostalih kontroverznih stajališta. Bili su i vrlo kritični prema političkom stvaralaštvu muslimanskih vladara te su tražili da se uz racionalizaciju i tehnološku modernizaciju društvena uprava vrati u vrijeme proroka Muhameda i ar-Rašiduna, odnosno u vrijeme prve tri generacije muslimana (*salafa*). Stoga se taj pokret naziva salafizmom. Salafisti su pozivali na integraciju islamskog prava i prijanjanje *ulema* uz njega, odnosno na to da se islam oslobodi "željeznog stiska *ulema* i njihovoga tradicionalističkog razumijevanja *šerijata*" (Aslan 2005: 232).² Salafističke su se ideje kasnije proširile i stekle veliku podršku u Muslimanskom bratstvu koje je 1928. u Egiptu osnovao Hasan al-Bana na temelju "striktnog sljedbeništva islamskog učenja i praksi" (Zahid 2010: 70). Konzervativnija načela i težnja za moći vodili su, posebice nakon utjecaja Sejeda Kutba, prema prihvaćanju nasilja kao legitimnog načina ispunjavanja salafističkih ideja. Iako je Muslimansko bratstvo kasnije odbacilo nasilje, razne neosalafističke organizacije nastajale su diljem islamskog svijeta, a u sprezi s najkonzervativnijim sunitskim učenjem, vahabizmom, službenom islamskom denominacijom Saudijske Arabije, postale su osnovicom terorističkih skupina s islamističkim predznakom. S obzirom na ovaj tijek razvoja islamizma i zahtjeve moderne države, utemeljenje Daeša valja promatrati u salafističkom nazoru, a ne na načelima zajednice kakva je doista postojala u vrijeme *salafa* i koja je posredovana samo hadisima. Uz to, Daeš te hadise većinom krivo tumači, pa samim time nije prihvaćen kao muslimanski pokret. Nekritičnost prema važnosti hadisa djelomično je prisutna i u Havelovu tekstu. Pozivajući se na hadise, potrebno je naznačiti da postoje tri vrste hadisa. Prvi su važeći (zdravi) *sahih* hadisi, potom *daif* (slabi) i *mavdu* (izmišljeni). Radi se o sustavu usmenog prenošenja iskustva i potvrdi tog iskustva među sljedbenicima (*musafiri*) i pobornicima (*ansari*) iz vremena Proroka, a većinu hadisa prihvaćaju i suniti i šijiti. Hadise može tumačiti jedino islamski teolog ili *mudžtehid* te na temelju toga donositi zakonodavne prijedloge i tvrdnje, a takvih nema u redovima Daeša.

Umjesto toga, postoji metoda imitacije i *tekfira*. Prema široko rasprostranjenom uvjerenju, osobe koje imaju intelektualnu sposobnost i želju trebaju se posvetiti izučavanju islamskog

zakona razumom, a dužnost je ostalih da slijede one koji poznaju te zakone, *mudžtehide* i *fakihe*, u djelovanju koje se zove *taklid*.³ To slijeđenje u vjeri razlikuje se od slijepe imitacije načela vjerskog znanja koje je zabranjeno u samome Kur'anu: "Ne povodi se za onim što ne znaš" (Kur'an 2000: 17: 36). Pritom

Hadise može tumačiti jedino islamski teolog ili mudžtehid te na temelju toga donositi zakonodavne prijedloge i tvrdnje, a takvih nema u redovima Daeša

šijizam ne dozvoljava *taklid* za mrtvim *mudžtehidom*, osim ako o njemu ne raspravlja *mudžtehid* koji je živ. Ovakav pristup omogućuje stalno propitkivanje i obnavljanje znanja, političkih odluka i zakonodavstva u šijitskome svijetu. Kao posljedice *idžme*, odnosno konsenzusa mišljenja, u sunizmu je odlučeno da osoba može pratiti jednu od četiri škola (hanafi, maliki, šafi'i ili hanbali). Slobodno promišljanje i zaključivanje (*idžtihad*) ili *taklid* neke druge škole smatra se nedopuštenim, pa se sunitski svijet temelji na procesu donošenja odluka starom preko tisuću godina. S obzirom na ovu važnu osobinu, vidljivo je da je Islamska država doista takozvana jer nema *mudžtehida* i nijedne škole koja prihvaća njezino djelovanje.

Nasuprot tomu, Daeš koristi *tekfir* kao simulaciju prvog kalifa i prvog kalifa. Abu Bakir koristio je *tekfir* u svoje dvije godine vladavine kako bi konsolidirao kalifat nakon smrti proroka Muhameda, pa se u svrhu simulacije tog povijesnog događaja i vođa Daeša prozvaao Abu Bakirom (iz Bagdada). Ideja *tekfirizma* u suvremeno doba izravno je povezana s neosalafističkim nasiljem. Kao poznati egipatski romanopisac, Sejed Kutb proveo je neko vrijeme u SAD-u, gdje je proučavao načela slobode, individualizma i materijalizma kao temelje američkog društva. Smatrao je da ova načela proizvode društvene probleme, konsumerizam, seksualnu diskriminaciju i promiskuitet te da vode svijet u stanje *džahilije*, odnosno vrijeme neznanja i ignorancije prije islama (Aslan 2005: 239, Zahid 2010: 87). Prema tom uvjerenju, *džahilija* je posljedica čovjekova zanemarivanja božanskih zapovijedi. Kutbova misao jest da samo islam može osigurati pravdu jer su "sami temelji islama jednakost, socijalna kohezija i zajednica" (Cook 2012: 85). Kutb je radikalizirao osnovnu ideju Muslimanskog bratstva te doveo u poziciju potrebe prihvaćanja apsolutne suverenosti Boga i obnove *tekfira*. Pod *tekfir* se podrazumijeva ekskomunikacija velikog broja muslimana koji se ne slažu s pojedinim idejama. Ova orijentacija izravna je posljedica povratka u stanje *džahilije*, prema kojemu muslimansko društvo i dalje živi u ignoriranju istine, pa se time musliman može smatrati nevjernikom (*kafir*), što vodi anatemi. Budući da nisu narod Knjige (židovi, kršćani i zoroastrijanci), protiv njih je moguća oružana borba u korist totalnoga islama. *Tekfir* je prvi upotrijebio Abu Bakir nakon što su arabijska plemena odlučila prestati slijediti političku osnovicu mlade islamske vlasti i prestala plaćati *zekat*, kao pravedan porez.⁴ U suvremenoj simulaciji

prvoga kalifata Daeš koristi modernu, Kutbovu verziju *tekfira*. Iz istog razloga ciljevi napada Daeša prvenstveno su muslimani, dok se drugi protjeruju ili im se nameće *džizja* (porez za nemuslimane). Danas je *tekfir* rijedak među muslimanima, pogotovo nakon institucionalizacije četiriju sunitskih škola i šijizma, a pogotovo nije moguć u obliku kakav traži Daeš.

Pitanje Prorokovih nasljednika

Naposljetku, u tekstu se mora spomenuti jedna omaška koja je osnova mnogih politoloških rasprava u islamskome svijetu. Havel piše da "Muhamed nije ostavio nikakve naputke glede svojega nasljednika" (2015: 28). Prema hadisima prihvaćenima i među sunitima i među šijitima, to nije točno. Također, s politološkog aspekta ovo je možda najvažnije pitanje, jer je jaz između sunita i šijita prvenstveno političke, a ne vjerske prirode. Stoga, iako su sunizam i šijizam suprotstavljeni jedan drugomu u nekim važnim povijesnim aspektima, oni su "ujedinjeni u prihvaćanju Kur'ana kao Riječi Božje i u temeljnim načelima vjere" (Tabataba'i 2005: 23). To je potvrdio i šejh Šaltut, vjerski vođa sveučilišta al-Azhar u Kairu, najstarije i najpoznatije teološke institucije sunitskog islama, koji je izdao povelju prema kojoj su svi muslimani slobodni da prate bilo koju školu islama (Subhani 2013: 23–24), a da istovremeno budu prihvaćeni kao muslimani. Šijizam se temelji na posebnoj dimenziji islama i Kući proroka, ali podjednako se posebnosti denominacija mogu staviti u stranu, jer se pozicije obiju škola mogu protumačiti na razini ezoterizma koji nadilazi razlike i ujedinjuje ih prema unutra. Ovaj ezoterizam, posebice poimanje ljubavi, oduvijek je bio važan dio šijizma i šijitske teologije. Sufističkim i gnostičkim učenjima proširio se Sjevernom Afrikom, Malom Azijom i Balkanom, a utemeljen je na božanskoj mudrosti naslijeđenoj od proroka i imama. Doista, sunitsko-šijitska podjela puno je više

Nije točna tvrdnja da Muhamed nije izabrao nasljednika. Taj je nasljednik prihvatio svoju vjersku dužnost, ali ne i političku, iako se ummet složio da on ima pravo na političku vlast. To se naposljetku pokazalo i biranjem Alija za četvrtog rašiduna

povezana s političkim nasljedstvom nego s teološkim razlikama (Sachedina 1981: 4). Ipak, to je nasljedstvo duhovnog oblika, jer se treba podsjetiti da imam Husein nije putovao u Irak prije svoje pogibije da bi osvojio područje i vojno se borio protiv Umajada u Siriji. Umjesto toga, njegov je cilj bio da se "muslimani podignu protiv moći Umajada, da ih se diskreditira i da im se oduzme legitimnost vladanja" (Asifi 2012: 67). Imam Ali, poznat kao *Amir al-Mu'minin* (Zapovjednik vjernih, što je ujedno titula koju sebi daju mnogi teroristički vođe), nakon smrti proroka Muhameda nastavio je živjeti povučeno kako bi

"očuvao temelje islama" (Amini 2012: 76).⁵ To je glavna razlika između političkog i vjerskog šijizma. Momen (1985: 61) opisuju politički šijizam kao "uvjerenje su da članovi hašemitske linije ljudi najbolji za držanje političke vlasti u islamskoj zajednici", ali bez uvjerenja da postoji vjerska posebnost ove obitelji. Religijski šijizam smatra da je hašemitska kuća primila božansku inspiraciju i da je ona kanal Božjeg vodstva, bilo da drži vlast ili ne. Mnogi šijitski imami nisu imali političku vlast, ali su bili viđeni kao osobe s božanskom providnošću. Ali predstavlja intelektualnu i ezoternu stranu religije, ali i legalistički aspekt, jer je imao posvemašnje znanje vjerskog prava i bio je savršen sudac. Legitimnost Alija dobro je dokumentirana u hadisima, i sunitskim i šijitskim, dok Havel u svom radu govori kako Muhamed nije ostavio nasljednika. Prema tim hadisima, Ali je očuvan od greške i grijeha u svojim djelovanjima i govorima. Što god rekao i napravio, bilo je u najboljem prihvaćanju učenja religije (Tabataba'i 2005: 52–53). Mnogi hadisi hvale Alija za njegovu hrabrost i viteštvo u bitkama kod Badra, Uhuda, Hajbara, Handaka i Hunajna. Događaj kod Gadir Huma jest temeljni sunitiski i šijitski hadis koji govori o pravovaljanom nasljedstvu Alija. Na svom posljednjem povratku iz Meke u Medinu kod tog je mjesta Muhamed izabrao Alija za svojega nasljednika pred velikom skupinom ljudi (Tabataba'i 2005). Stoga nije točna tvrdnja da Muhamed nije izabrao nasljednika. Taj je nasljednik prihvatio svoju vjersku dužnost, ali ne i političku, iako se *ummet* složio da on ima pravo na političku vlast. To se naposljetku pokazalo i biranjem Alija za četvrtog rašiduna.⁶

Bilješke

- 1 Naziv "politički islam" u svojoj je biti besmislen jer islam jest sam po sebi političke naravi u širem smislu, s obzirom na to da se radi o sveobuhvatnoj religiji koja usmjerava osobni, privatni te javni život pojedinaca.
- 2 *Ulema* je naziv za islamskog učenjaka, poznavatelja islama i islamske teologije.
- 3 Za razliku od *muđžtehida*, učenjaka koji poznaje šerijatsko pravo, *fakih* je poznavatelj *fikha*, odnosno proširenog šerijatskog prava, tj. islamske pravne tradicije u širem smislu.
- 4 *Zekat* ili godišnja milostinja koju je dužan davati svaki musliman, jedan je od pet stupova islama, tj. jedno od temeljnih počela islamske vjere.
- 5 Naslov Zapovjednika vjernih nosi i marokanski kralj.
- 6 *Umma* ili *ummet* označava sveukupnu muslimansku zajednicu diljem svijeta, slično pojmu Crkva s velikim C u kršćanstvu.

Literatura

- Amini, I. (2012). *Principles of the Shi'ite Creed*. Kom: ABWA.
- Asifi, M. M. (2012). *Ashura*. Kom: ABWA.
- Aslan, R. (2005). *No god but God. The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York: Random House.
- Ayoob, M. (2007). *The Many Faces of Political Islam. Religion and Politics in the Muslim World*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Cook, S. A. (2012). *The Struggle for Egypt. From Nasser to Tahrir Square*. Oxford i New York: Oxford University Press.

- Dalacoura, K. (2000). Unexceptional Politics? The Impact of Islam on International Relations. *Millennium: Journal of International Studies*. 29 (3): 879–887.
- Havel, B. (2015). Islamska država nije samo "takozvana": političko-vjerska propaganda i pitanje autentičnosti kalifata. *Političke analize*. 6 (22): 27–35.
- Kur'an (2000). *Kur'an Časni*. Rijad: Ministarstvo za islamska pitanja, vakufe i misionarstvo Kraljevine Saudijske Arabije.
- Momen, M. (1985). *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven i London: Yale University Press.
- Nasr, S. V. R. (2001). *Islamic Leviathan. Islam and the Making of State Power*. Oxford i New York: Oxford University Press.
- Sachedina, A. (1981). *Islamic Messianism*. New York: State University of New York Press.
- Subhani, J. (2013). *Leading the Ummah*. Kom: ABWA.
- Tabataba'i, M. H. (2005). *A Shi'ite Anthology*. Kom: Al-Hoda.
- Zahid, M. (2010). *The Muslim Brotherhood and Egypt's Succession Crisis: The Politics of Liberalisation and Reform in the Middle East*. London i New York: I. B. Tauris. ■