

KARL BINSWANGER: UNTERSUCHUNGEN ZUM STATUS DER
NICHTMUSLIME IM OSMANISCHEN REICH DES 16. JAHRHUNDERTS
(MIT EINER NEUDEFINITION DES BEGRIFFES »DIMMA«).

Dr. Dr. Rudolf Trofenik, München 1977, VI + 418 strana, 6 karata, 1 dijagram.
Diskusija o vjerskoj toleranciji u islamu i kršćanstvu

Informacije koje pruža ova knjiga i teze koje autor zastupa nalažu da se prikažu na neuobičajen način. One daju povod da se upozori na jedan akutan principijelni, a i na niz metodoloških problema u orijentalistici i historiografiji uopće. Zato i kao najprimjereniji osvrt smatram ocjenu koja će se kretati u okvirima šire diskusije, a neće, gdje bude potrebno, zadirati ni od polemike. Najprije, dakle, o vršinama djela.

Knjiga K. Binswanger bez sumnje predstavlja važan doprinos orijentalistici i historijskoj znanosti ako se procjenjuje *ukupni rezultat* autorovih *empirijskih istraživanja*. Prostudirana je veoma opsežna izvorna građa i konzultirana literatura, koja je predstavljena impozantnom bibliografijom (djelo zapravo predstavlja doktorsku disertaciju). Najveća je vrijednost rada svakako u tome da čitalac, i stručnjak i laik, može steći detaljan uvid u funkcioniranje određenih šerijatskopравnih principa u okvirima »manjinske politike« u Osmanskom Carstvu. To su principi na kojima se ima zasnivati odnos pripadnika nemuslimanskih monoteističkih vjera — u praksi Židova i kršćana — prema dominantnoj islamskoj zajednici (u obrnutom smjeru se obveze muslimana ne određuju!).

Rašireno je mišljenje da ovi principi postaju konkretno historijski djelotvorni u obliku brojnih »ugovora« koji se nude pokorenim nemuslimanskim zajednicama, te im za njihovu lojalnost i ispunjavanje porednih obveza jamče »zaštitu« i »slobodu vjeroispovijesti«. Pisac je uložio golem napor da pokaže neutemeljenost ovako idealiziranog shvaćanja »ugovora« (u literaturi: contract, Vertrag, traité) — arapski *dimma*, »zaštita« — te ga pokušao nanovo definirati kao *sredstvo za konverziju*. Pri tome je, međutim, uspio osvjetliti jednu njegovu značajnu funkciju, a ta je u tome da se *dimma može* od strane islamske vlasti *legitimno* iskoristiti kao poduga islamizacije. Nužno je, eto, već ovdje upozoriti na bitnu razliku između željenog i ostvarenog, tj. definicije koja želi *dimmi* pripisati fatalni apsolutno integrativni značaj i stvarno vrijednog rezultata analize koji i protiv piščeve volje ističe njen ograničeno integrativni karakter koji u danim uvjetima može postati apsolutan. No o tome više kasnije.

U uvodu (str. 1—39) pisac raspravlja o »uvjetima *dimme*« (šurūt ad-*dimma*) koje su razradile glavne islamske vjerskopравne škole, odnosno njihovi osnivači u razdoblju klasičnog arapskog halifata. Nije mu bilo teško uvjerljivo predočiti *dimmu* kao »protektorat za izrabljivanje« i instrument kojim se zimiye (ar. *dimmi*, osm. tur. *zimmi*, »štićenik«, *zimija*) dovode u takav položaj da im je vjerski integritet stalno narušavan nametanjem ponižavajućih propisa. Tih propisa ima mnogo i raznovrsni su; pisac ih dijeli na više skupina i razvrstava prema specifičnoj namjeni, vremenu i mjestu primjene, povezanosti s određenim tipom postupka kojim se želi obratiti nemuslimane itd. Nema smisla da ih sve opisujem jer će ih ionako biti dovoljno spomenuti.

Npr. poseban tip i slaba kvaliteta odjeće, zabrana zidanja novih kulturnih građevina, zabrana liturgijskog pjevanja, zabrana javnog pijenja vina, zabrana pokazivanja križeva ili svinja, zabrana jahanja konja u gradu, sklanjanje s puta muslimanu i još štošta sličnog. Što se nemuslimanska zajednica više smanjuje i osipa, diskriminativne mjere postaju restriktivnije te islamizacija postaje neizbježan ishod. Posebno je važno da povreda »ugovora« od strane zimija vodi njegovu dokidanju, čime nemusliman može biti podvrgnut kazni od koje ga može spasiti — upravo konverzija. Prijestupi koji vode dokidanju »zaštite« doduše su pobrojani i fiksirani (odreda teški delikti, veleizdaja, nagovor na apostaziju, blasfemija i sl.), ali optužbu podižu, o njenoj osnovanosti raspravljaju i na koncu presuđuju isključivo muslimani.

U prvom poglavlju »Što pružaju odredbe džimne integraciji zimija?« (str. 40—207) pisac je zaočupljen fenomenom teritorijalne dezintegracije nemuslimanskih zajednica pod pritiskom odredaba džimne. Glavni negativni moment on vidi u činjenici nepostojanja »geta« i zbog toga *izmiješanog življenja* različitih vjerskih skupina. Iako se u gradovima Osmanskog Carstva kao njihova upadljiva karakteristika zatječu *mahale* (mahallât, »četvrti«) koje su konfesionalno obilježene, Binswanger upozorava da one ne nastaju planski i odjednom, već da se s vremenom razvijaju, i to tako da se u kršćanske gradove usađuju islamske jezgre (»nuclei«) u obliku džamija oko kojih niču muslimanske četvrti, te od vjerski jedinstvenog naselja nastaje podijeljeno. Tada pak nastupa situacija u kojoj zimije mogu biti primorani da se isele zbog zatvaranja, rušenja ili »islamiziranja« njihove kulturne građevine. Muslimani, naime, podnose tužbu da zimije »nedotičnim vladanjem« u blizini džamije ometaju vjernike, vlast potvrđuje istinitost navoda, crkva prestaje funkcionirati a zimije moraju iseliti. Grupa se razbija i mnogi nužno konvertiraju. Pisac je te pojave posebno pomno istraživao na primjeru Istanbula, a napose Galate (pa odatle zna izvoditi općevažeće sudove za cijelo Carstvo, pa i za islamsku državu naprosto, o čemu će još biti riječi). Kako jedan od »vrjeta džimne« glasi da zimije ne smiju muslimanima davati povoda za »slutnju«, a uvredom se lako može nazvati svašta, autor naglašava slučaj ikada blizina crkve i službe u njoj izazivaju uznemirenost muslimanskog susjedstva. Zabranjeno je, naime, održavati »službu božju i okupljanja (!) u crkvama (...) koje se nalaze u muslimanskim četvrtima« (str. 33). A crkva se, prema Binswangeru, može zateći u muslimanskoj četvrti jedino tako da se u kršćanskom naselju sagradi džamija i oko nje nikne muslimanska kolonija. To opet završava iseljavanjem, iseljenci u novom prebivalištu ne smiju podizati novu crkvu i kraj je poznat. Zabrana zidanja novih kulturnih građevina potpomaže islamizaciju i ondje gdje se zimije ne moraju seliti, jer tako eventualni prirodni priraštaj nemuslimana naprosto nema kamo u crkvu, kad broj crkava stagnira ili opada.

Pisac nadalje dokazuje kako elementi komunalne samouprave mahala nisu instrument čuvanja vjerskog identiteta zimija, jer ne izrastaju na statusu »štitenika«, već služe funkcioniranju mahale kao *socijalne* jedinice. U takvim okolnostima nema prepreke diskriminativnim mjerama da učine svoje. Na to se nadovezuje (inače posvuda u knjizi ponavljana tvrdnja) kako mnogi mjerodavni pravnici (fuqahâ) na tekstu Kur'ana zasnivaju tezu da zimije ne treba samo staviti u podređeni položaj, nego ih treba i u svakom pogledu ponižiti i ponižavati, dokle god su to što jesu. O smislu i značenju odgovarajućeg mjesta u Kur'anu Binswanger se definitivno ne izjašnjava, ali ipak po-

kazuje sklonost ekstremnom tumačenju nekih islamskih pravnika (Uvod, 18—23; v. Q IX, 29).

Drugo poglavlje — »Društveni okoliš zimija« — sastoji se uglavnom od preporučavanja i citiranja izvještaja raznih putnika koji su sa Zapada stizali u Tursku i ondje dalje boravili, napose u 16. stoljeću. Iz tih se izvještaja razabire da su zimije izvrgnuti neprestanim šikanacijama. One se temelje na poznatim šurūṭ ad-dimma direktno ili indirektno. U prvu skupinu ubrajaju se dužnost aktivnog pomaganja državi (odredba ratnopravnog pomijekla, u miru se svodi na obvezu ugošćavanja i davanja konja ili kola glasnicima) i dužnost iskazivanja poštovanja prilikom susreta s muslimanom (ovo, dakako, u obrnutom smjeru ne obvezuje muslimana). Od otkimanja hrane i neplaćanja za nju ili batina zbog neiskazanog štovanja prave zaštite nema, jer se — opet prema »uvjetima« — zimija ne smije fizički suprotstaviti, a na sudu njegovo svjedočenje ne vrijedi. Među šikanacijama koje se indirektno daju izvesti iz »uvjetima« određenog statusa zimija (trajno poniženje) ističu se »časćenje« — iznuđivanje novčanih i drugih »darova«, te prisiljavanje zimija da se ponašaju prema »islamski« shvaćenim biblijskim principima, tj. da na svako nasilje »ponude i drugi obraz« (ako im tako vjera nalaže, što onda radošno ne prihvaćaju teror, a ako im to nisu vjerski principi ponašanja, »što još onda čekaju...«?).

Tako je autor u prva dva poglavlja ocrtao elemente jedne pravne i društvene strukture koja tako reći automatski i nužno narušava i uništava vjerski identitet zimija i neprestano incira islamizaciju. U trećem i četvrtom poglavlju pisac donosi panoramu najrazličitijih »trikova« kojim su se služili islamski revnitetli i koristoljupci da zimije bilo obrate, bilo na kakav drugi način eksploatiraju. No sve će se te »nepodopštine« pokazati dobro utemeljenim u samoj prethodno prikazanoj strukturi, u osnovnom statusu zimija.

Naslov je trećeg poglavlja rječit: »Prozelitske makinacije« (str. 272—317). Žrtvama prozelitskih trikova Binswanger smatra, osim ratnih zarobljenika, sve »renegate« iz redova zimija. U nekoliko preliminarnih napomena pisac praktički isključuje dobrovoljnu konverziju. Tako bi i težnja za stjecanjem poreznih olakšica bila uvjetovana podređenim položajem zimija, pa je, prema Binswangeru, i taj stimulans za islamizaciju u osnovi posljedica nužde i svojevrne prisile. »Stvarno vjersko uvjerenje kao temelj za prihvaćanje islama može se u izvorima jedva nashutiti« (str. 276). Ako pak netko nije u uvjetima nužde i poniženja koje nameće sam sistem rezignirao i prešao na islam, taj ostaje izložen opasnosti da učini ovaj korak uhvaćen u zamku revnitetlja. Ubije li jedan zimija drugoga bez svjedoka muslimana, može ga spasiti konverzija. Prema iskustvima putnika, neke su situacije osobito pogodne da se nemusliman dovede u situaciju u kojoj će povrijediti »uvjete zaštite« i biti primoran izabrati konverziju kao manje zlo: rasprava s muslimanom o vjerskim pitanjima (ako hvali islam, Muhameda ili čak samo muslimane, onda priznaje istinitost islama, a tko to čini i sam je musliman, a ako kritizira — »zna se«); izgovaranje islamskog Vjerovanja (šahāda), makar i kao mehaničko ponavljanje; posjet džamiji (»htio se obratiti«); nošenje bijelog turbana (»samo ga musliman smije nositi«); blud s muslimankom (revnitetelj namješta »prijetelju« bludnicu koja će ujutro izjaviti da je muslimanka, nastaje »vjerski« skandal, jedini izlaz postaje obraćenje) i slično.

U četvrtom, kratkom poglavlju »Invania« (str. 318—325) nabrajaju se slučajevi koji uvjetuju dokidanje zimijskog statusa, a ne mogu se lako doka-

zati, npr. pogrdna islama. Ako se na sudu dokaže neistinitost optužbe, tužitelj ipak traži — i dobiva »zadovoljštinu« u novcu. »Invania« je polatinjen osm. tur. arabizam havān preko ngrč. avanta = teški porezi, iznuđivanje novca, nepravda, zlostavljanje. (Usp. hs. avan, nevjera, izdajstvo; avanica, zlikovac, nitkov, nasilnik.)

U petom, posljednjem poglavlju »Nova definicija pojma dīmna« (str. 326—365) Binswanger rezimira dotadašnje izlaganje tvrdnjom: »Dīmna je dakle medij za konverziju« (str. 331). Ako se za ovo ne može optuživati Kur'an, ostaje činjenica da su rani islamski pravnici — i drugi poslije njih — jednu više teološki pojmljenu »zaštitu« učiniti državnopravnim pojmom. Kako Kur'an zauzima neprijateljski stav prema »krivotvoriteljima vjere«, to postaje neophodno da i šerijatskopravna razrada pojma »dīmna« učini razbijanje i potiskivanje vjerekog integriteta zīmija bitnim sadržajem institucije »zaštite«. Tako nema suprotnosti između tolerantnosti teorije i netolerantnosti prakse. Šikanacije su zakonite. Dīmna nije nikakav ugovor. U onom obliku u kojem je ponuđena (prilikom osvojenja) ona se uopće ne da realizirati! »Zaštita« je samo privremena i nema obligatni karakter: nevjernik, time što to jest, sklon je izdaji, a »ako se bojiš izdaje (izvjesnih) ljudi, tada im jednostavno otkazi (ugovor)« (Q VIII, 58). U ovome se dīmna podudara po smislu s ratno-pravnim pojmom mudārā, »vanika«. Princip mudārā znači da za primirja valja prikupiti snage kojima se ono može »prekrsiti« (jer se uistinu može prekrsiti samo ugovor dviju islamskih stranaka). Zbog svega toga dīmna se ukazuje kao privremeni, otkazivi protektorat za izrabijvanje, ponuđen u obliku koji olakšava osvojenje. »Dīmna služi — u svakom od svojih detalja — izrazito islamizaciji zīmija, ona je sama medij i instrument te integracije. Dīmna dakle regulira jednu vrstu koegzistencije, ali ne služi njenu održavanju, nego naprotiv njenu gašenju« (str. 352). Ona je »nastavljanje džihada (svetog rata, N. M.) drugim sredstvima« (str. 353).

U pogovoru (str. 366—401) Binswanger se »definitivno« obračunao s dobrim dijelom orijentalistike, koja, s pozicija »dogmatske islamofilije« govori o islamskoj toleranciji, ili barem o »većoj« toleranciji na islamskom Istoku nego li na kršćanskom Zapadu. Kako, prema autoru, dīmna mora svakako dovesti do islamizacije, to se činjenica da do islamizacije ipak nije svuda došlo ima tumačiti »retardirajućim faktorima«. Jedan je od tih faktora relativno kratko trajanje turske vlasti u nekim zemljama (npr. Ugarska), a drugi bi bio nedovoljan broj, »beznadna manjina« muslimana u nekim regijama, zbog čega se dīmna nije mogla provoditi restriktivno. Dakako, ti su faktori povezani: gdje je islamska vlast dugotrajna (npr. Grčka), ondje će i islamizacija bolje napredovati i restriktivna dīmna više dolaziti do izražaja. Tako opstanak većih skupina zīmija nije posljedica islamske tolerancije, nego tehničke nemogućnosti da se dīmna u svojoj biti primijeni. Pisac nadalje upozorava da su »uvjeti zaštite« u osnovi koncipirani za primjenu u gradskim sredinama, ali da su oni svakako morali djelovati i na selu — samo s »pomakom u fazi« (»wenngleich natürlich mit einer gewissen Phasenverschiebung«). Primjer za to bila bi Anadolija.

Napokon Binswanger želi razobličiti »uvriježene nesporazume, kriva tumačenja i greške u mišljenju«, »simptomatične za dosadašnju obradu problematike dīmne«. On dosta uspješno kritizira stvarnu sklonost orijentalistike

da čestim navođenjem »interesantnih paralela« (za svaki primjer islamske netolerancije odmah jedan primjer kršćanske) *moralno ispriča islam*. Posebno pri tome nastoji dokazati besmislenost tvrdnji C. Cahena, jednoga od najuglednijih islamista, da je islam »(...) pokazao više tolerancije«, da je kršćane mogao »napastovati, ali ih je tolerirao (...)« (str. 374). Tolerancija je moderan pojam, maltretiranje i tolerancija se isključuju. Pisac postavlja pitanje: kada na Zapadu kao izraz netolerancije ostaje samo *pogrom* (židova) kao pojava za usporedbu sa šikanacijama u okvirima *dimme*, može li se tvrditi da je stotinou »tolerantnih« *mučenja* još uvijek bolje od jednog »netolerantnog« pogroma? Konačno Binswanger konstruira čitav logički traktat sa silogizmima da bi dokazao kako Cahenovo razmišljanje nije ni formalnologički utemeljeno. Radi se o Cahenovoj usporedbi »kršćanske i islamske netolerancije«, koja se zaključuje tvrdnjom da je »islam pokazao više tolerancije«. Skratio bih Binswangerovu argumentaciju na bitno: kada se tvrdi da su oba člana netolerantna, ali jedan od njih manje, pa je stoga tolerantniji od onog drugog, onda se mora prihvatiti da je i drugi tolerantan, dapače da su oba tolerantna itd., a to proturječi ishodišnoj tezi o obostranoj netoleranciji! Nastaje začarani krug, »dedukcija grize svoj rep« (str. 380—383). Do pogrešnog zaključivanja dolazi zato što za Cahena tolerancija i netolerancija ne tvore suprotnost (kao za Binswanger!). Opisano umovanje ne vrijedi, jer nedostaje treća veličina, ona apsolutna, prema kojoj bi se ostale dvije mogle stupnjevati. Tolerancija se ne može kvantificirati, kao što se npr. može bogatstvo (str. 383).

Kao još težu grešku autor zatim ističe takozvanu toleranciju prema nemuslimanima od strane pripadnika mističkih redova, derviša. Islamsko-kršćanski »sinkretizmi« nisu služili »pomirenju« u smislu održavanja obje vjere ili čak stvaranja neke nove, nego izravno islamizaciji zemlja. Da ne nabrajam još neka, ne toliko važna mjesta, gdje se pobija niz manjih »grešaka«, citirao bih piščevo zaključno upozorenje da se orijentalistika »mora čuvati da se ne izrodi u jednu tvrdokornu 'znanstvenu islamofiliju'; ona inače zaslužuje dražesno ime 'struke orhideja', ali ne ime jedne znanosti« (str. 401).

Ocjenujući Binswangerovo djelo, želio bih istaći da je njegova glavna vrijednost u otvorenom nušenju jednog mita koji je izrastao na svojevrsnom »kompleksu krivnje« zapadnjaka, proganjanih zlom savješću i sablastima inkvizicije, imperijalizma, rasizma i sl. Doista se u orijentalistici i odviše lako išlo u usporedbe koje nisu mogle ništa dokazati, osim želje pisaca da nađu ispriku za očito »nesimpatična« svojstva manjinske politike islamskih država. Nitko poput Binswangerova nije još dosada poduzeo tako cjelovito istraživanje institucije *dimme* i do te mjere ukazao na neke njene karakteristike. Ona je svakako bila korištena kao vrlo značajna poduga islamizacije. Taj njen vrlo zanemaren aspekt iznio je u punom svjetlu tek ovaj autor i time je dao krupan prilog znanosti. Doduše, mnoge su od ovih »neugodnih« pojava bile odavna svima poznate, ali ih se iznosilo nerado i umanjivao im se doprinos. Trebalo je da netko razbije kompleks krivnje u historiografiji. A takav slučaj nije samo na polju islamistike. I u drugim sferama orijentalistike još su vrlo snažno prisutni »orijentocentrizmi« svih vrsta (nasuprot lomačama, strojevima i plinskim komorama stoji jedinstvo s prirodom, meditacija, univerzalno bratstvo ... i, »objektivnosti radi«, ovdje-ondje poneka sitnija nepravda!). S obzirom na to Binswangerova knjiga ima i značenje koje prelazi uže okvire osmanistike i islamistike. To su, dakle, vrline djela. A sada nešto o onom drugom.

Ja sam od početka do kraja prikaza nastojao izostaviti ili barem ukloniti iz prvog plana sve one akcente u autorovu izlaganju koji bi zahtijevali konfrontaciju. To bi suviše opteretilo prikaz u kojem je bilo bitno pokazati ono što smatram točnim i uspješno postavljenim. Sada više nema potrebe da se suprotstave.

Kao što se moglo i naslutiti, Binswanger, pobijajući »dogmatike« koji islam predstavljaju boljim od kršćanstva, svim silama kuša predstaviti islam gorim. Od njegovih načelnih rezervi prema moralnom vrednovanju nije mnogo ostalo, štoviše, te su rezerve postepeno otpadale. Autor, koji na više mjesta zagovara »znanstveni«, moralno neutralni pristup — koji orijentalistici nedostaje! — brojnim akcentima i tumačenjima *cum ira et studio* na svoje po sebi egzaktne analize nadograđuje posve neuvijeni antiislamizam. Taj je stav posljedica ponekad neznanja, ponekad metodoloških promašaja, a najčešće razmjerno vještog *manipuliranja poluistinama*.

Tako Binswanger od početka odbacuje pojmove »trpljenja«, »podnošenja« pa i »tolerancije« zbog njihova navodno »kršćanskog« smisla. Drugdje mu je pak tolerancija neadekvatan pojam jer je odviše »moderan«. Pisac se očito zalaže za upotrebu ovoga pojma u apsolutnom smislu. Zapravo on želi uvjeriti čitaoca da se o toleranciji može govoriti samo u smislu kakav bi ona imala od epohe prosvjetiteljstva do Povelje Ujedinjenih naroda! Napadajući stavove C. Cahena, pripisuje mu da napušta »pojam tolerancije leksikona u optičaju« (str. 384). Dakako da većina leksikona govori o svim takvim pojmovima onako kako se danas misli i osjeća. No da je autor konzultirao npr. »Lexikon für Theologie und Kirche« (Freiburg im Breisgau 1966), t. 10, čl. »Toleranz«, saznao bi da je tolerancija antičko-srednjovjekovni pojam, koji ne odgovara modernom pojmu »vjerska sloboda«. Svaki bolji latinski rječnik ponudit će zainteresirane da *toleratio* znači *mogućnost podnošenja*: *quorum (dolorum) alia toleratio est verior*, Cic. de fin. 2, 94. Dakle, mogućnost podnošenja bola, nekog zla, upravo u skladu s autorovim navodima da zlimaje predstavljaju za muslimane smetnju samom svojom nazočnošću. A smetnja se može ili uništiti, ili učiniti neprimjetnom, već prema potrebi, zahvaljujući »lijekovima« — a to su »uvjeti zaštite«. A ako se baš silom hoće toleranciju definirati »kršćanski«, tako da »mogućnost podnošenja« bude *genus proximum*, a »s praštanjem i strpljivošću« *differentia specifica*, ne može se poreći da prvaci šerijatskog prava nisu — sa svog ideološkog horizonta — u ustanovi *dimme* vidjeli vrhunac islamske čovječnosti. Pa kad kršćanski srednjovjekovni autori rabe pojam tolerancije, a oni to čine, vidimo da se ta tolerancija ne razlikuje bitno od islamske. »*Utrum ritus infidelium sint tolerandi?*« pita Toma Akvinski (Summa theol. 2 II q. 10 a 11). Odgovor: treba ih tolerirati. Židovske zato što su njihovi obredi od starine nagovijestili našu vjeru (mada je Židovi kvare lkrivim tumačenjima), te je dobro da nam neprijatelji posvjedožuju vjeru. Obrede ostalih nevjernika (jasno je da se odnosi na islam) koji nisu ni istiniti ni korisni ne treba tolerirati, »osim možda radi izbjegavanja zla, tj. sablazni ili smutnji, ili smetnje spasu onih koji bi, *ako im se ne dodijava, mogli postepeno biti obraćeni na vjeru*«. Sud o židovskim obredima izlazi zapravo iz ranije konstatacije da vlasti s pravom toleriraju obrede nevjernika — koji su sami za se grijeh — da ne bi propalo i neko dobro, kako npr. Augustin veli da bi svijet rastrzala pohota kad bi se odstranile *bludnice*. Svako zlo za neko dobro. U židovstvu je inače doista dobro samo ono čega ima i u kršćanstvu, dok je ono specifično židovsko zapravo nevjerovanje. Pogane i

Židove ne treba tjerati da se obrate, no treba ih prisiliti da ne ometaju vjeru *blasfemijama, zlim nagovorima ili otvorenim progonima*. »Zato Kristovi vjernici često ratuju s nevjernicima ne zato da bi ih prisilili vjerovati (...), nego zato da ih spriječe ometati vjeru Kristovu« (isto, q. 10 a 6). Što je to ometanje Kristove vjere, verbalno ili tvorno, i kako ga spriječiti odlučuju dakako kršćani. Za muslimansku napast su nadležni vladari i križarske vojske, a za židovsku protukršćansku ratobu naći će lijeka ulična gomila. Na to drugo Toma, dakako, nije mislio. Za nj se prije svega radi o legitimiranju mjera koje poduzimaju vlasti. Država doista neće propustiti da zabranjuje gradnju novih sinagoga, proglašava ništavnim svjedočenje Židova protiv kršćana, propisuje ponižavajuće odijevanje, uništava židovske spise kao bogobužne itd. Nabrajati se može još dugo. Kad Binswanger tvrdi kako kršćanstvo ne poznaje dimnu, te u njegovim okvirima ima samo — i to ne prečestih — pogroma, onda ga valja upozoriti da obrati nešto pažnje drugom tomu enciklopedije »Encyclopaedia Judaica« (Berlin 1928) gdje je u većini članaka (koji počinju s »Juden« (-gesetze, -eid, -hut, -verfolgungen itd.) predočena svojevrsna *kršćanska dimna* kao nužna posljedica praktičnog života, koja za svoje opstojanje ne treba specijalne teorije. Svjetovni zakonodavac može donositi propise sasvim lijepo u skladu s orkvenim shvaćanjem tolerancije, Sv. Toma kaže: »Ako se heretike ne tolerira, nego ih se pogubi (...)« (isto, q. 11 a 3). »Tolerirati« se dakle može na bezbroj načina, izuzevši ubojstvo. Za Binswanger se maltretiranje i tolerancija isključuju, a za Cahena i sv. Tomu ne!

Tolerancija je dakle arhaičan pojam i ne može (kako bi Binswanger htio) imati ništa zajedničko s »ljubaviju prema bližnjem«, »pravdomošću«, »ravnopravnošću« i sl. bilo u specifično kršćanskom, bilo u građansko-demokratskom smislu. Kada Cahen, O. Rescher ili F. Taeschner — za Binswanger a sve sami »dogmatski islamofili«, a na njihovoj liniji bit će, valjda, i sv. Toma! — »brkaju« toleranciju i netoleranciju, onda je njihov najveći grijeh u tome što nisu predviđjeli da će se naći jedan K. B. kome neće biti jasno nešto što je odavna opće mjesto. Tolerancija i netolerancija su *aspekti jednog te istog odnosa*. Tolerantan/netolerantan može biti car, papa, sultan ili haifa, upravo time što podnosi (»tolerira«) — dotle dok mu to nalažu okolnosti — neko zlo; nastojeći da ga svede na »podnošljivu« mjeru. Ustav jedne demokratske države ne može nikoga i ništa »tolerirati«, baš zato što nije netolerantan. Naravno, moderni svijet je tek općenito skloniji alternativni sloboda — uništenje, a antička i srednjovjekovna društva (ne)toleranciji. Pa i to važi samo za pravnu sferu. Npr. Kir, kralj kraljeva, u jednom trenutku doista uspostavlja vjerske slobode u državi. Nasuprot tome, postojanje »domorodačkih rezervata« pod okriljem modernih demokratskih država može se smatrati primjerom sporadično još žive (ne)tolerancije. No pri svemu tome ostaje činjenica da su doista moderne koncepcije takve koje hoće prevladati opoziciju »većina — manjina« s *onnu stranu* arhaičnog kompleksa tolerancija/netolerancija. Nevolja je samo u tome što jezik po inerciji zadržava mnogo preživjeloga, pa se onda jedni neadekvatno izražavaju, a drugi na to odgovaraju bojovnim traktatima.

Kada Binswanger dokazuje kako Cahen, ne razlikujući mučenje i toleriranje, ne zna misliti logički, tada zaboravlja neke stvari o kojima inače govore srednjoškolski udžbenici logike. Ako naima tražimo »treću poredbenu veličinu«, »apsolutnu« toleranciju prema kojoj bi se islamsku i kršćansku netoleranciju moglo kvantificirati (pa da se vidi koja je veća), onda se nije

teško doviniti spoznaji da optuženi autori, ukoliko razlikuju »islamsku toleranciju« i »toleranciju u pravom smislu«, pod ovom drugom zapravo razumijevaju nešto poput »slobode, jednakosti i bratstva«. Uzmemo li slobodu kao A, a manjinsku politiku srednjega vijeka zajedno s njenim novovjekovnim prežicom kao ne-A, dobit ćemo takozvane *kontradiktorno koordinirane pojmove*: sloboda i nesloboda, emancipirana manjina koja više i nije manjina i manjina koja uvijek dok je nekakav tutor — ma koliko »snishodljivo« — *tolerira*, čami na nekom od međustupnjeva u rasponu od slobode do uništenja. Sami ekstremi izlaze iz okvira manjinske politike; slobode doista ima onda kada je manjinski status kao takav prevladan, dok progrom i ubojstvo ne pripadaju više u sferu netolerancije nego zločina. Unutar kompleksa (ne)tolerancije i te kako je moguće stupnjevanje, ako već nije moguća brojčana kvantifikacija. Tako je sa svim pojmovima takve vrste. Na primjer:

K. B. daje *idealnu* definiciju dimme.

Orijentalistika ne daje *idealnu* definiciju dimme. Dakle, orijentalistika daje definiciju koja je:

- | | |
|------------------|-----------------|
| — gotovo idealna | — upotrebljiva |
| — oštroumna | — dosta slaba |
| — vrlo dobra | — pristrana |
| — dobra | — smiješna itd. |

Binswanger pak znade samo za orijentalistiku čije teze valja »zbrisati« (slobođnije prevedeno »ersatzlos streichen«, str. 127).

Postužimo li se, dakle, bilo slobodom bilo uništenjem (kao »trećom veličinom«, lako ćemo odrediti »mjesto na ljestvici« (ne)tolerancije svakoga pojednog postupka vlasti prema manjini. Devširme (danak u krvi) jest mjera kojom se dimma primiče negativnom ekstremu više negoli kršćanska manjinska politika. Uništavanje židovskih spisa je opet mjera kojom kršćanska manjinska politika više odstupa od pozitivnog ekstrema negoli dimma itd. Samo, *nemoguće* je konstatirati neku ukupno historijski pozitivniju ili negativniju bilancu bilo kršćanstva bilo islama. »Bolje« je, odnosno »gori« čas jedan, čas drugi te konačni rezultat nije podjednak, nego jednostavno neodredljiv. Toliko o »teoriji«. Preostaje nam da razmotrimo neka »opipljivija« pitanja.

Binswanger veli da Cahen ističe bitno društvene faktore koji ubrzavaju islamizaciju, ali na koncu o njima ništa ne govori. Iako je Cahenov tekst zapravo članak — natuknica u »Islamskoj enciklopediji« (EP II 229), ipak bi bilo bolje da je posvetio dužnu pažnju tim faktorima. Binswanger nudi svoju koncepciju po kojoj postoji samo jedan »socijalni faktor«, a taj je, naravno, dimma, restriktivna manjinska politika. Dobrovoljne konverzije nema, ona je uvijek nasilna, makar ponekad to bila i neizravno. I takav žimija koji konvertira a da mu nije oduzeta crkva, podmetnuta blasfemija, propisana bijedna odjeća i sl. obraćen je zapravo silom, jer je on već time što je žimija u podređenom položaju, pod pritiskom i ako ništa drugo, barem plaća džiziju (glavarinu). Ako se dakle čovjek nada da će popraviti financijski i društveni status, znači da ga na to tjera nevolja, tj. dimma, a kad nje ne bi bilo, ostao bi u vjeri predaka. Za slučaj dobrovoljne islamizacije Binswanger je uspio naći jedan jedini primjer, gdje je čovjeka intelektualna meditacija navela da napusti kršćanstvo (a i taj nije bio žimija!). Na to možemo primijetiti da onaj koji »renegira« s razloga socijalne promocije svakako to ne čini (i u tome Binswanger ima pravo) iz uvjerenja da je nova doktrina koju će usvojiti

»točnija« s obzirom na teološki moment. No golemu većina novomuslimana sasvim pouzdano nije ništa *razumjela* u guštiku teoloških doktrina, bilo svoje dotadašnje, bilo nove vjere, niti je sebi ikada postavljala pitanja o nečemu što je ni najmanje nije zanimalo jer je prelazilo njeru rasudnu moć. Zanimje tako napuštaju jednu *tradiciju*, a ne vjeru koja bi nadošla nakon meditacije ili javljanja »unutarnjeg glasa«. Obrnuto, rijetko će tko iz redova teološki obrazovanih zanimja čija je vjera stvarno intimno proživljena konvertirati, ma koliko ga zlostavljali i »zavodili« dimma i revnitelji! Konačno za onodobni mentalitet, čiji se tragovi pružaju i mnogo kasnije, pa se osjećaju i danas, zemaljski realiteti korespondiraju nebeskim. Bogaćenje i napredovanje na društvenoj ljestvici znak je Božje milosti, i tako su vrata u konverziju uvijek odškrinuta na temelju jednog iskrenog osjećanja a ne prizemnog oportunizma. Ovoj koncepciji ne može uvijek uspješno konkurirati ona druga — »konzervirajuća«, tj. da Turci gazduju po volji božjoj, zbog »naših grijeha«, pa treba nekako izdržati do velikog obrata. *Subjektivno* većina »renegata« sigurno nije osjećala neku neiskrenost u svom koraku. Karijerist uopće ne vjeruje u ono što zastupa. Kada ambiciozni stranac ili ugledni zanimja preko noći postane paša, utjecajni činovnik i sl., onda to pristaje u Binswangerovu shemu. Ali, većina je novih muslimana rala!

Besmisleno je proglasiti oslobođenje od džizije motivom za konverziju masa, kao da se time postiže značajno financijsko rasterećenje. Džizija otpada, ali novi musliman mora sada plaćati islamski zekât (»milostinja«). Pogotovo je ta prednost sumnjiva u slučaju velikog broja sandžaka u evropskom dijele Turske, gdje je džizija ubirana od kuće, a ne od glave. Tako postati od *kršćanske rafje muslimanskom rafjom* donosi malu, a ponekad baš nekakvu *financijsku prednost*.

Ovim se približavamo pitanju islamizacije na selu. Binswanger je istakao (str. 369—370) da su odredbe dimme sa svojom ulogom medija integracije bez izuzetka skrojene za primjenu u urbanoj sredini, ali da i na ladanju proces mora ići svojim tokom, mada nešto sporije. Sporost islamizacije pisac pripisuje ravnodušnosti pravnika prema seoskoj sredini i, još više, nepovoljnom omjeru među konfesijama. To je u skladu s njegovim tezom da je restriktivna dimma neprovediva dok muslimani čine »beznadnu manjinu«. No isto tako tvrdi da zanimje postaju manjina upravo zbog politike dimme, ubacivanja islamskih »nukleusa« koji će razjedati kompaktnu blokove zanimja. A muslimani su, na početku, *uvijek* »beznadna manjina«! Slijedeći piščevu logiku, trebalo bi se pitati što za nj znači »restriktivna dimma«, kad je po sili njegovih formula dimma čisto nasilje. Da možda ne pomišlja na kakvu »nerestriktivnu«, »tolerantnu« dimmu? Osim muslimanske manjine, drugi »retardirajući faktor«, koji uostalom uvjetuje prvi, jest kratko trajanje islamske vlasti. Autor kao primjer uzima Ugarsku, gdje su nemuslimani u velikoj većini, a turska vlast traje relativno kratko. To je točno utoliko, ukoliko su ti faktori imali nekog utjecaja na konfesionalnu strukturu sela. Međutim što se tiče gradova — a pisac veli da se njegove analize samo na gradove i odnose — Turci nisu nimalo oklijevali da u njih usađuju »jezgre«. Za prilično *kratko* vrijeme — oko 120 godina — nakon osvojenja moći će Evlija Čelebi uživati promatrajući cvatuće muslimanske mahale u ugarskim gradovima, gdje se govori uglavnom »bošnjачki«, ali mjestimice i *mađarski*. Da li su muslimani u nekom ugarskom gradu već bili postigli većinu, ne znam, ali je prema navedenom broju muslimanskih mahala islamski element svakako bio vrlo prisutan i ni u

kojimi slučajju »beznadna manjina«. Dimma je dakle obavila svoje veoma brzo! Ništa je nije moglo »retardirati«.

Binswangerova šablona postaje još nakaradnija kad usvaja pretpostavku H. J. Kisslinga, po kojoj je dugotrajna osmanska vlast uzrok jačem prelaznju na islam Grka i Albanaca, a kraće razdoblje turske dominacije odgovorno za skromniju islamizaciju Hrvata i Mađara. Naveo bih ovdje samo primjer iz požeškog sandžaka, gdje u gradovima za ciglih *dvadesetih* godina (prema defterima 1545—65) muslimani kao civilno stanovništvo postižu većinu od 58,4%. U isto vrijeme u požeškom kadiluku muslimani postaju gotovo polovica seoskog stanovništva, a sedamdesetih godina i *apsolutna većina*. Najljepše je to da se islamizacija ove mase, uglavnom sirotnog svijeta, zbiva *bez niza tipičnih odredbi »restruktivne dimme«*: jašu se konji, nosi se odjeća poput turske, zvo- ne zvona. Broj orkava i samostana se, naravno, drastično smanjio, ali kao što se jasno vidi u defterima, »jednim udarcem«, bez ikakve analogije s Binswan- gerovim primjerom u Galati koji bi imao biti *univerzalnim modelom*. Očito je da svećenstvo nije ni čekalo Turke, a i stanovništvo se prilično razbjeglo. Osim toga, kad cilva nestaje kao feudalac (a s njom i svjetovno plemstvo), crkveni i vjerski život mora siromašiti i opadati. Što će tu dimma?

Što ćemo pak reći za Bosnu, gdje se muslimanska većina javlja još u šesnaestom stoljeću? Prema (uglavnom još neobjavljenim) istraživanjima N. Filipovića, tamo nailazimo na upravo »*spektakularni*« (Filipović) proces isla- mizacije vlaških masa. Tko bi njima implantirao islamske »*nukleuse*« i pod- metao im »*invaniju*«? Još smo daleko od konačnog odgovora, koji u ovom slučaju sigurno ne mogu pružiti K. B. i njegove magične formule.

Još nekoliko primjedaba. Nema slučaja da kršćanska manjina vrši pri- tisak na muslimansku većinu da konvertira, veli Binswanger. Tu je on isklju- čio Iberski poluočak, valjda zato što su kršćani bili većina na ukupnom pro- storu. No položaj muslimana u području gdje su činili većinu, nimalo slučajno, ne zanima ga. Također nije smatrao potrebnim da se osvrne na položaj musli- mana u križarskim državama u Siriji i Palestini. Svaki će pregled povijesti križarskih država reći kako je nakon uvodnog pokolja zavladała »*tolerancija*«, i to takva da se nekršćanski element potiskivao u gradovima, a dobro tretirao u pozadini — sasvim po piščevoj paradigmi! Naposljetku valja podsjetiti na sudbinu muslimana u bivšem Kazanjskom i Astrahanskom hanatu u 16. i 17. stoljeću. Ruše se džamije, kristijanizacija postaje uvjet napredovanja, osni- vaju se kršćanski »*nukleusi*« itd. A to nam je odnekuda već poznato ... Prema K. B. međutim slijedi da Rusija ili nije u Evropi, ili nije bila kršćanska! Per- fidija islama tjera zimiye na izmiješano življenje s muslimanima, pa islamski nukleusi polako stežu razbijene grupe zimiya u smrtni zagrljaj, kaže Binswan- ger, te dodaje da je geto kao »*manje zlo*« spasio Židove na Zapadu kroz srednji vijek. Budući da se prvi geto pojavio 1517. u Veneciji, a sporadični pokušaji separacije Židova od kršćana dotle nisu dali većeg rezultata, što li je onda spasilo Židove? Nema pravog islamsko-neislamskog sinkretizma, derviši samo dovode nesretne zimiye u klopku, nastavlja Binswanger, komentirajući mi- sionarsku djelatnost mevlivijskog reda u Anadoliji. Anadolija je Anadolija. No religije muslimana i zimiya susretale su se i drugdje i ti su susreti stvarali sinkretizme. Da li je K. B. čuo za sikhizam? Osim toga, ako je hamzevijska hereza na Balkanu učinila kršćane dobrim muslimanima, zašto je vlast is- trijebila ovaj red kao neislamski? Konačno, kad L. Revesz kaže da je u Ugarskoj »*kršćanskoj raji*« bio otvoreniji put do najviših nadležstava negoli u

to doba u Kraljevstvu do Beča, Binswanger bi htio da ovaj autor najprije *dokaže* da su »seljaci Kraljevine imali isti povod (nezakonite dodatne dažbine, N. M.) da se s pritužbama obrate Beču« (str. 396). Teško znanosti! Ako se ne varamo, Ugarski sabor je nakon Dózsine bune 1514. predao kmetove gospodi »u trajno ropstvo«. Zemaljski je gospodin postao takav »car i bog« kakav spahija nikada nije mogao biti. Pa neka seljaci izvole u Beč.

Da čitaocima ne dosadi možda pomalo suhoparna znanstvena analiza, Binswanger se pobrinuo da u svoj tekst uvrsti i mali izlet u područje osjećajnosti. Tako nas na stranicama 250—254, kuša rasplakati analogijama između šikanacija na osnovi dimme i tupljenja koje spominje Propovijed na gori (Mt. 5, 40, 11, 41, 5, Lk. 6, 28). On ne zna postoji li kauzalna veza između »uvjeta dimme« i evanđelja, »ali nam se paralele i izopačavanja čine apsolutno vrijedni spomena«. Opstojanje zimija je proživljena Propovijed na gori (»Dimmi-Dasein ist gelebte Bergpredigt«). Ganuti smo ...

Na kraju bismo mogli zaključiti: dimma je institucija (kojoj nije cilj »zaštita«, »dobrosusjedstvo«, »simbioza« ili neka slična floskula, ali ni neumitna konverzija zimija. *Stvarni je cilj dimme da stabilizira prevlast islama, potiskujući koliko može ona obilježja i manifestacije neislamskih religija koja su specifično nemuslimanska.* To je u skladu s islamskom predodžbom o »islamskoj« jezgri židovstva i kršćanstva u učenju Mojsija i Isusa koju njihovi sljedbenici kvare. Time otporna moć zajednice zimija biva oslabljena, mnogi konvertiraju, ali to nikako nije dovoljno da bi osnovna masa stanovništva promijenila vjeru. Dimma stavlja zimije u podređeni položaj i prije svega onemogućuje stvaranje nemuslimanske elite, jake više klase. Tako se potencijalna elita stalno prelijeva u muslimansku zajednicu, i krijepi je (devširme, karijeristi i »žrtve revnitelja«). Dalje od toga dimma ne djeluje. Ona uvelike uvjetuje izvjesnu socijalnu i kulturnu *nivelaciju* mase zimija (nema plemstva, smanjeno i slabo obrazovano svećenstvo i sl.). Vjerski život postaje oskudniji i primitivniji, ali se obnavlja i održava, a kada se masovno gasi, onda to u pravilu nije zbog dimme. »Stvaranje prozelita« se *može pravdati* šerijatom, ali šerijat *ne nalaže* »podmetanja«. Nikakve makinacije ne mogu prouzročiti dramske promjene u vjerskoj strukturi stanovništva izvan gradova, ma koliko dugo trajala islamska vlast. Dok je društvo općenito u usponu, zimije su (ne)tolerirani na onaj način koji značenje te riječi implicira. Istina je da dimma želi pomiziti zimije — zvona, križevi, svinje itd. po islamskom shvaćanju pervertiraju vjerozakon kojeg bi se oni trebali držati — no baš to i jest jedini cilj dimme, a ne neki konfesionalni genocid. Pridodu li prvome socijalni faktori, desit će se i ovo drugo, ali samo onda. Nije slučajno da korjenite promjene u vjerskoj strukturi nastupaju upravo onda kada cijelo društvo trpi od poremećaja i kriza. Dekadencija klasičnog arapskog halifata od 11. st. nadalje (nazadovanje i slom poljoprivrede rubnih zona, beduinizacija, vanjske invazije, neredi i prevrati, opće siromašenje društva, militarizacija) najteže pogađaju upravo zimije u njihovu »prekarnom« statusu: prirodno je da će se prvi slomiti onaj koji je manje privilegiran. Dimma samo olakšava proces, ona ga ne može sama po sebi izvršiti. To su oni »esencijalno društveni faktori« koji su za Binswangera misterij.

Sto se tiče Osmanskog Carstva, Binswanger je impresionirao primjer Istanbula daleko preko granica svoje vrijednosti kao modela. Tamo je, dakako, maltretiranje zimija moralo imati svoje najizrazitije pojavne oblike. U Rumeliji pak islamizacija teče glavnim strategijsko-trgovačkim putovima,

zahvaća i preobražava gradove (dimma!), a na ladanju se, nimalo slučajno, podudara s pravcima kretanja i kolonizacije *stočara*: turskih, na sjever do Dobrudže i na zapad do Makedonije, te albanskih i južnoslavenskih dalje na zapad i sjeverozapad. Nevjerojatno ali istinito, golema literatura u Binswangerovoj bibliografiji na kraju knjige ne uključuje ni jednog jugoslavenskog autora osim H. Kaleshija (a i ni on mu baš nije po volji). U Anadoliji je pak izuzetno snažna koncentracija turkmenskih stočarskih masa. Inače znamo da su anadolski zimiye Grci i Armenci, ponižavani, obraćani i (ne)tolerirani, ipak nekako preživjeli epohu dimme — da bi ih na koncu »uklonio« moderní nacionalizam, u osvít epohe »prave tolerancije«.

Binswangerovu knjigu dakle vrijedi čitati. Naučiti se može mnogo u svakom pogledu, podjednako onog korisnog i inspirativnog kao i onog drugog.

Nenad Močanin