

UDK: 821.111.09 Ali T.
Pregledni rad
Primljeno: studeni 2013.

Adnan TATAR
Fakultet političkih nauka
Skenderija 72, BiH - 71000 Sarajevo
adnantatar@live.com

POLITIČKO ČITANJE ISLAMSKOG KVINTETA TARIQA ALIJA

Sažetak

Islamski kvintet jedna je od najprodavanijih i najpopularnijih zbirki romana. Međutim, njegove istinske vrijednosti umnogome nadilaze dokoličnu narav beletrističkog teksta isijavajući, emanirajući i tjerajući na razmišljanje i promišljanje svakog tko se s njima suoči. Naše nastojanje tendira da iz Islamskog kvinteta ekstrapolira osnovne pouke, poruke i mišljenja, a koja možemo pretvoriti u svojevrsnu teoriju države, društva, nauke i filozofije. Zbog toga je Islamski kvintet izniman epski koncept koji u sebi sadržava i estetsko i etičko, transcendentno i profano, jasno i nejasno, pozitivno i negativno, individualno i kolektivno, civilizacijsko i barbarsko, antičko, srednjovjekovno i moderno kao svoje emanacijske karakteristike egzistencijalnog traženja smisla života i njegova o(be)smišljavanja. Razmatanje nekih od interesantnih tema poput, križarskih pohoda, dekadencije islamskog svijeta, pada islamske Španjolske ili politike i društva u modernom svijetu, govori nam o jednoj drami identiteta koja se kontinuirano nastavlja stalno se suočavajući s novim izazovima individualnoj sudbini i sudbini cijele zajednice.

Ključne riječi: *Tariq Ali, Islamski kvintet, koncept političkog, država, društvo, nauka, modernost, orijentalizam.*

El Biruni, Kitab es Seidana: Znanosti su došle u arapski jezik iz različitih krajeva svijeta; on ih je uljepšao i unio u srca ljudi, a čari su toga jezika strujale kroz njihove vene i arterije.

Uvod

Razumijevanje političke zbiljnosti i njezine teorijske apstrahiranosti nadilazi koncepte i koncepcije k-institucionalizmu referirane teorije opojmupolitičkogkojaseprotežeisvojuimaginacijsku recepciju umnogome može ekstrapolirati iz književnosti, filozofije,

prirodnih nauka, antropologije, teorije jezika i tehničkih nauka, iz njih ekstrahirajući bitne strukturne elemente i razmišljanja koje politička teorija nadalje razrađuje i koristi u opisu političkih fenomena i njihovu razumijevanju. U obzorima veza književnosti i politike, ova prva posebno je važna ne samo kao u historijskoj perspektivi izvanredan način prenošenja artikuliranih političkih poruka¹ već i kao djelatni konstruirajući razum političke zbiljnosti i njezinih političkih koncepcija koje svoje korijene duguju književnosti, poeziji ali i drugim granama i poljima naučne misli. Zbog toga smatramo da je političko studiranje književnih djela jedan od elemenata kojim nauka o pojmu političkog dolazi iz drukčije perspektive / fenomenološkog pristupa, u *media res* društveno-političke zbilje.

Tariq Ali rođen je 1943. godine u Lahoreu, današnji Pakistan. Potječe iz ljevičarske porodice te je tokom studiranja bio prisiljen emigrirati u Englesku. Dugogodišnji je urednik *New Left Review* i veliki protivnik imperijalizma i fundamentalizama u svim njegovim invarijacijama i oblicima. Islamski kvintet strukturiran je u pet romana koji počinju s padom posljednje islamske državnice u Španjolskoj. Od priče o Granadi u romanu *Sjena narova drveta*, preko *Knjige Salahudinove* i *Sultana u Palermu*, kao priče o muslimanskom gradu biseru, Ali nas upoznaje s civilizacijama (pred)modernog doba i njihovim međusobnim odnosima, stanju i odlikama. *Kamena žena* je priča o osmanskoj državi i društvu s kraja XIX. stoljeća, dok je *Noć zlatne leptirice* knjiga o izazovima XX. stoljeća koja je završetak panorame epskih razmjera, plijeneći izazovima s kojima se susreću glavni likovi o kojima Ali pripovijeda, a čiji smisao uokviruje, postavlja i nedvojbeno razlučuje osnovne postavke njegovih političkih polazišta i stavova, kao i njihovih antipoda.

Smještajući radnju svojih romana u ključne periode historije, obilježene epohalnim prevratima i strahovima - od Granade, Sicilije, Bliskog istoka, Istambula do Lahorea, Pariza, Londona i Pekinga - govori o uzrocima, krizi, životu i ljubavi ispreplećući sudbine svojih glavnih ličnosti sa sudbinskim izazovima pred kojima se nalaze cijela društva.

¹ Od Heinea, Disraelija, Carlylea, Namika Kemala, Černiševskog, Dostojevskog, Gogolja, Andrića i Krleže pa do Kundere, Pamuka, Kadera Abdolaha i Tariqa Alija, književnik nije bio samo djelatni izraz suptilnog duha sklonog nekoj književnoj formi nego i djelatni mislilac na pozornici kojemu je književni izraz dopuštao da na artikuliran i dostatan način predstavi, postavi i problematizira političke, sociološke, filozofske i druge probleme fenomena koji su ga doticali. Postavljajući stvari na takav način, jasno je kako književnici, pjesnici i esejisti nisu puki 'pisari' nego mislioci, čak što više, ljudi čija razmišljanja imaju specifične političke i druge ideje i razmatranja.

Romani koji kombiniraju pristup historijsko-epohalnog kretanja i ljudskih sudbina, istovremeno govore o važnosti epohe, doba, ali i o vrijednosti čovjeka kao pojedinca. Čini se da Tariq Ali ne želi fukoovski istaknuti neizbježnost sudbinskog (strukturalno-diskurzivnog utjecaja moći) i svojim ličnostima u romanu često nudi „drugi prostor“;² koji nije samo u promjeni geografskog mjesta stanovanja, nošnje ili vjere, nego utjecanje prema budućnosti – kao kartezijanska mogućnost da spoznaju istinsku slobodu, da spoznaju sami sebe.

Tariq Ali nema intenciju *prima facie* isticanja vojne moći islamske civilizacije ili kršćanske Europe,³ već govori o onome što je izgubljeno kada su se dvije granične civilizacije okrenule jedna protiv druge u jednoj milenijskoj priči koja ipak nije samo naracija (Lyotard: priča o nasilju, koja je i sama nasilna) o krvniku i žrtvi, vojnoj snazi i slabosti već prije svega priča (u ovom slučaju čitaj: storijska, priča o komunikaciji i životu) o čovjeku, kulturi, komunikaciji, nauci, životu ljudi koji pate i ljudi koji vole. Islamski kvintet nije puko propitivanje uzroka dekadencije, on ima jedan dublji i svrhovitiji cilj. Alijev naum je jasan: pokazati vrijednost komunikacije iza koje se promalja civilizacija. Ova njegova tendencija slična je u akademskom smislu djelu Iana Almonda, *Dvije vjere, jedna zastava*,⁴ koje ističe da se historija ne da trpati u hermetički zatvorene posude, već da ona ima svoje rukavce, tokove i „devijacije“ od bilo koje jednolike

2 Konceptija ‘drugog prostora’ u fukoovskom poimanju predstavlja mogućnost preuređenja vlastitog života-prostora-mjesta razmještanjem djelovanja njegove strukture (vjeru, ljubav, novac, moć, poziciju, obrazovanje, državu, druge ljude) tako da njegov život oni oplemene, a ne da uslijed svoje loše topozicije pojedinosti života diktiraju, podrede život sam.

3 Kada se spominju pojmovi poput islamske civilizacije, kršćanske civilizacije, Zapada, Istoka, Orijenta, Okcidenta i drugih imaginacija koje se koriste u političkim teorijama, prije svega treba biti pažljiv i oprezan ne upadati u generalizacijsku apstrakciju, a posebno zapadati u jukstapozicijsku imaginaciju konflikata islama i kršćanstva, Zapada i Istoka kao usudbenih eshatoloških danosti. Mi držimo da je Huntingtonova teza o sukobu civilizacija kao zaokruženih, tektonskih, objektivnih, jasno zaokruženih koncepata, produkt imaginacije/zamišljanja (što ne znači da je koncept apsolutno nerelevantan, već relativno/kontekstno eksplikativan) zemljo-opisa koji kao *egzistencija* nije ništa drugo do pluralnost, heterogenost, plurisomnost po sebi i time daleko od organske, čvrste, nedvosmislene, jedinstvene, k biologiji percipirane jedinke u recepciji Huntingtonovih civilizacijskih krugova. Za kritiku tih Huntingtonovih stavova vidjeti: Edward W. SAID, „Clash of Ignorance“, *The Nation*, 4. 10. 2001. Preuzeto s: <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance> (12. 7. 2010.).

4 Ian ALMOND, *Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians across Europe's Battlegrounds* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.).

definicije povijesnog kretanja. Ian Almond želi pokazati kako jasna linija sukoba, nesuradnje, netolerancije između kršćanstva i islama nije nešto što odgovara povijesti koja u svojim pričama, sokacima i vijugavim pritokama govori o zajedničkim naporima, životu, borbi, ljubavi i težnjama. Od hiljada Arapa koji su se u srednjem vijeku borili pod zidinama Milana i Bologne do ogromnog broja kršćana (u ovom slučaju, protestanata) koji napadaju Beč s Osmanlijama 1683.

Govoreći u naraciji o padu Jeruzalema koji je zaprepastio islamski svijet u Prvom križarskom ratu, *Anno domini* 1099., a koji se tad nalazio na vrhuncu moći,⁵ Tariq Ali slika nihilizam s kojim se suočila jedna civilizacija ali ne samo kao susret sa stranim osvajačima već i njezino unutrašnje destruiranje (čitaj: odsutnost horizonta) i susret s vlastitim slabostima, prijemcima koji su je opterećivali i razarali. Suptilno govoreći o dekadentnosti koja je došla tako uočljivo 1099. godine, sam mislilac šalje poruku, ali ne samo kao pouku Istoku (misli se prije svega na islamski svijet) nego i Zapadu koji plijeni u svojem arogantnom, zavodljivom (čitaj: imperijalnom) poništavanju drugih.

Predstavljajući osnovne teze Kvinteta u četiri osnovne cjeline, pokušavamo obuhvatiti osnovne misli, ideje, dijaloge i stavove, o državi, društvu, razvoju nauke i političkoj filozofiji predstavljajući ih ne samo kao puke romaneskne dijaloge nego kao razmišljanja i promišljanja o uzrocima i posljedicama „sukoba civilizacija“,⁶ odbacivanja razuma i autarkičnog zaokreta po civilizacije kao nosioce napretka i emancipatorskog toposa *homo fabera*. U razmatranjima o državi pokušavamo objediniti osnovne strukturne aspekte propasti islamske civilizacije kao plodonosnog *logosa* kroz aspekte karaktera vladavine, političkog državištva i nesposobnosti izgradnje stabilne, kontinuirane politike i pravne države.

Da bismo precizirali jedno političko čitanje, potrebno je uz dekonstrukcijsku recepciju formalno institucionalnih / državotvornih uzeti u obzir i društvene aspekte analize, uz njihove konekcije i korelacije s političkim aspektima Kvinteta, koji zavise od aspekata društvenosti poput solidarnosti, institucije ropstva i kastinskog

⁵ Vidi: Tariq ALI, *Knjiga Salahudinova - Druga knjiga Islamskog kvinteta* (Sarajevo: Buybook, 2010.).

⁶ U Alijevoj konceptualizaciji nasilnog civilizacijskog dodira, nastojeći abolirati civilizaciju od generalizacijske etikete imperijalnog, konstatira da se radi o sukobu fundamentalizama kao aberacijskih fenomena same civilizacije koji po svojoj suštini nisu produktivni već rudimentarni fenomen civilizacijskog *bildunga*. Više u: Tariq ALI, *Sukob fundamentalizama: Križarski ratovi, džihad i suvremenost* (Zagreb: Profil, 2010.).

mentaliteta. Društveni aspekt neraskidivo je vezan s poukama koje Kvintet prezentira u odnosu prema nauci u društvu, sveobuhvatnoj percepciji svijeta i percepciji percepcije tog svijeta i njegovih nada, padova, i njegove fobije od vlastitog propadanja. Osnovno pitanje koje čitamo u Islamskom kvintetu jest razlog muslimanske zaostalosti u odnosu na Zapad. Kao pronicljiv mislilac Ali shvaća da danas problem nije samo u zaostalosti islamskog svijeta nego je „Islam... ogledalo u kojem Zapad projicira vlastitu krizu identiteta.“⁷ Tako se pokazuje da ispod krize jedne civilizacije leži dublja, potpunija i za čovječanstvo opasnija dekadencija povlačenja humanizma pred imperijalizmom samog Zapada. Prve civilizacije danas koja se ponosi svojim tako uzvišenim čovjekoljubljem a čije ideale čini se da sama derogira pred apetitima imperijalnih ambicija. Također, sukob fundamentalizama kao ideoloških oblika mišljenja u današnjem svijetu govori da se radi o jedinstvenom svijetu sučeljavanja ekstrema a ne o borbi prvog, drugog i trećeg svijeta. Upravo u svijetu a ne u „svjetovima“ nalaze se snage negacije i umovi afirmacije istovremeno dijeleći istu sudbinu, probleme i, ono što je Fukuyama posebno odbacivao, zajedničku historiju.

1. Razmišljanja o državi i poimanje vlasti

Razmišljajući o uzrocima islamske dekadencije u odnosu na Zapad, za Tariqa Alija država je kategorijalna činjenica i osnovni aspekt, oslonac i argument ovog stoljetnog usporavanja. Prije svega, hegelovski rečeno, država to je um. Um je subjekt. Subjekt je ne trpeći, već stvaralački agens historije. Upravo u ovom nizu jednostavnih premisa dolazimo do logičnog zaključka da je odsutnost države kao čvrste, stabilne, kontinuirane, strukturirane, westfalske ako hoćete, tvorevine osnovni uzrok dekadencijske oseke islamskog svijeta u odnosu na Zapad. Osnovni aspekt države, njezina institucija, kao nešto što je *in-stitutio* (lat.) postavljeno u status, u pravila, u regule, u zakone, u norme, jest funkcionalni i strukturni aspekt *sine qua non* jedne države. Po Malufu Arapi već u vremenu dolaska Franda⁸ (križara) tapkaju u mjestu živeći na slavi proteklih vremena. I mada

⁷ Olivier ROY, *Sekularizam u suočavanju s islamom* (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2012.), 15.

⁸ Franci su bili arapski pseudonim za sve križare. Arapi izvorno križarske ratove nisu opisivali tim pojmom, već oni govore ... „o franačkim ratovima ili najezdama. Reč kojom označavaju Franke poprima različite oblike, u zavisnosti od regije, autora i vremenskog razdoblja: Farand, Farandat, Ifrand, Ifrandat...“ Amin MALUF, *Krstaški ratovi u očima Arapa* (Beograd: Laguna, 2006.), 9.

su još prednjačili u odnosu na Franđe, boljke od kojih su patili, poput nesposobnosti da izgrade stabilne institucije, došle su u potpunosti do izražaja tek u vremenu križarskih pohoda i kasnije mongolskih razaranja. „U Jerusalimu se smena vladara odvijala uglavnom bez potresa... U muslimanskim državama nije bilo ničeg sličnog. Po smrti monarha, cela monarhija je bila ugrožena, a svaki prenos vlasti izazivao je građanski rat.“⁹ Ovo „odsustvo stabilnih i priznatih institucija nije moglo ostati bez posljedica na slobode“,¹⁰ odnosno na osnovne pretpostavke za naučni, društveni i političko-filozofski razvoj, konceptualizaciju i razumijevanje svijeta života i njemu imanentnih društveno-političkih odnosa.

Dijalog u romanu *Sultan u Palermu*, između Sultana Rujarija (Kralja Rogera II.) i službenog državnog geografa, mislioca i filozofa Muhameda al-Idrisija, nudi nam uvid u poimanje važnosti zakona i njegovih odredbi. Sultan Rujari govori Muhamedu Idrisiju kako „u vašoj vještini upravljanja državom postoji jedna duboko ukorijenjena slabost. Precjenjujete moć Božije Riječi i mača, ali potcjenjujete neophodnost zakona, naročito kad se radi o vlasništvu.“¹¹ Nemoj me pogrešno razumjeti: zakon je samo oruđe koje vladar koristi po želji, ali stvara osnovu za stabilnost.“¹² Hermeneutička didaktika ovog dijaloga ima nekoliko pozicija s kojih mora krenuti, ali ni jedna ne smije ispustiti važnost odsutnosti makijavelističkog realizma i Kantova koncepta *rechtstaat*.¹³

⁹ A. MALUF, *Krstaški ratovi u očima Arapa*, 302.

¹⁰ A. MALUF, *Krstaški ratovi u očima Arapa*, 303.

¹¹ U ovom slučaju ne treba previdjeti liberalne nazore da je vlasništvo još za Johna Lockea, Alergona Sidneyja, Johna Stuarta Milla i druge liberale ne puki izvor imetka, materijalne imučnosti čovjeka već njegov prostor lične slobode. Kao takav on predstavlja osnovu njegove društvene i političke konstrukcije građanina republike. Više o odnosu vlasništva, slobode i liberalizma vidjeti u: John GRAY, *Liberalizam* (Zagreb: Politička kultura, 1989.); Slaven RAVLIĆ, *Suvremene političke ideologije* (Zagreb: Politička kultura, 2003.); Michael FREEDEN, *Političke ideologije: novi prikaz* (Zagreb: Algoritam, 2006.); Endru HEJVUD, *Političke ideologije* (Beograd: Zavod za udžbenike, 2005.).

¹² Tariq ALI, *Sultan u Palermu - Četvrta knjiga Islamskog kvinteta* (Sarajevo: Buybook, 2010.), 45.

¹³ U Prvom odsjeku djela *Zasnivanje metafizike morala* Imanuel Kant kaže: „...praktičan zakon je objektivni princip...“ (Immanuel KANT, *Zasnivanje metafizike morala* [Beograd: Dereta, 2008.], 27) iz čega proizilazi da se „...moralno interesovanje sastoji... isključivo u poštovanju prema zakonu.“ (I. KANT, *Zasnivanje metafizike morala*, 29). Tako je zakon u europskoj kontinentalnoj filozofiji osnova slobodne vladavine i Kantova vjera u republikansko uređenje proizilazi iz slobode izbora koju ima suveren – narod. Više o ovome pogledati u: Imanuel KANT, *Um i sloboda* (Beograd: Ideje, 1974.) i Imanuel KANT, *Zasnivanje metafizike morala* (Beograd: Dereta, 2008.).

Niccolò Machiavelli¹⁴ nije poimao državu i vlast isključivo kao vladavinu u sjeni straha, mača i terora. Naprotiv, vladar kao „lav i lisica“ pretpostavlja uvjetovanost mača i vladavine ognjem, samo i samo uslijed nemogućnosti vladavine lukavstvom odnosno mogućnošću da vlastitu volju pretočimo u zakon, red, poredak, smisao i djelatno funkcioniranje društva. Nasuprot ovom, sam islamski svijet još od ranih dana bolovao je od „institucije građanskog rata“ kao modusa rješavanja pitanja nasljedstva i vlasti. Upravo su ovakvi diskontinuiteti u državnom, društvenom i političkom smislu onemogućavali održanje politike, zakona i institucije izvan sjene oružja budući da su vladari više mislili na održanje vlasti, što je moguće uvijek lakše postići silom i prisilom nego pokušajem izgradnje trajnih institucija zasnovanih na odanosti državi a ne pojedinačnom vladaru.

Da bismo razumjeli suštinu vrijednosti zakona, kao normi i regula ponašanja, pa čak i onda kada je on instrument vladara, naglasit ćemo da su još Ibn Džubejr i ljetopisac Osama ibn Munkid, uvidjeli sposobnost Ifrandža/Franaka/križara da pravedno vladaju i izgrade državu, institucije, sistem, kontinuitet jasne i čvrste politike i njihove ciljeve. Čak piše kako su i muslimani pod upravom Frandža jako napredni a sami Frandži, iako imaju poimanje pravde koje bi u nekim vidovima nazvali barbarskim, njihovo društvo ima prednost *djelitelja prava*. U islamskom svijetu samovolja vladara nema nikakvih ograničenja, a kod Franaka to nije slučaj.¹⁵

Osmanska država kao posljednje veliko islamsko carstvo u jednoj važnoj dimenziji odgovara Hegelovu tipu istočnih despocija budući da je sam sultan, kalif mogao da „*skoro preokrene tok vremena*“, razrješavajući, pogubljujući i spašavajući po vlastitom instinktu provodeći zakon. Upravo je pretpostavljanje zakona subjektivnoj volji ne samo vladara nego i njegovih podčinjenih, uspostavljalo pravdu kao režim lične vladavine a ne kao vlast odgovornosti, dužnosti i prava. Najekstremniji primjer destruirajuće prakse podlaganja, zakona ličnoj

¹⁴ Niccolò Machiavelli (1469.-1527.) rođen je u Firenci. Bio je povjesničar, diplomat i pisac najpoznatiji po svojem djelu *Vladalac* u kojem iznosi teoriju prema kojoj vladar treba upravljati državom u cilju njezina jačanja, bez obzira na sredstva kojima će to postići. Makijavelizam je upravo izveden iz ove ideje apriornosti interesa države po kojem se zakonom koristi kad je moguće a silom kad je nužno. Ipak Machiavelli ističe da je „...najbolja tvrđava koja postoji, to je ne biti omrznut od naroda...“ (Nikolo MAKIJAVELI, *Vladalac* [Beograd: Beoknjiga, 2009.], 94), dok je nesretan onaj koji svoje postupke poduzima ne uzimajući u obzir vrijeme u kojem ih provodi. Tariq Ali se često poziva na makijavelizam kroz likove Kvinteta, stoga ne treba zanemariti njegove osnovne principe i ideje.

¹⁵ Ibn Džubejr i ibn Munkid prema A. MALUF, *Krstaški ratovi u očima Arapa*.

volji vladara jest autarkična politika Kineskog Carstva od XV. do XX. stoljeća. Iako je Osmansko Carstvo, za razliku od Kineskog, importiralo vrijednosne i naučno-tehničke kreacije Zapada s vremena na vrijeme, mogućnost utjecaja volje sultana na život svojih podanika od razvoja štamparija do zabrane uličnih satova zorno pokazuje koliko je ukupni razvoj države ovisio na kraju o ličnoj percepciji jednog čovjeka ili njih nekolicine.

Pokazujući nemogućnost izgradnje stabilnih institucija države kao osnovni segment islamskog višestoljetnog tapkanja u mjestu, važan, možda presudan aspekt, nalazimo u kritici dinastičkog poretka, uspostavljenog još od vremena Muavije ibn Ebu Sufjana, namjesnika Damaska, koji je okrunivši se za kalifa 661. godine uspostavio Umajadski/Emevijski Kalifat ili dinastiju Umajada/Emevija.¹⁶ Ebu Sulejman u deformaciji diskursa iznosi iznimno značajan događaj koji ide u prilog tezi o mistifikaciji politike i njezinoj povratnoj političkoj mistifikaciji zbilje. Jednom prilikom, „Kada se Muavija ibn Ebi Sufjan popeo na minber da govori o prihodima ummeta i o državnoj blagajni muslimana i kada je tu imovinu nazvao Allahovom imovinom (*malullah*) nastojeći tom terminu pridodati određenu svetost, ustao je Ebu Zerr el-Gifari...“¹⁷, ashab poslanika Muhameda a.s., i odgovorio mu da to nije Allahova imovina nego ... „je (to) imovina muslimana (*malu-l-muslimin*).“¹⁸ Na prvi pogled ova (ne)bitna razlika ne upada u oči međutim ona krije suštinsku razliku u karakteru vladavine te odnosu prema državi, njezinu stanovništvu i prihodima. Prije svega promatrajući Muavijin stav „divinizacija“ blagajne u stvari je uvod u njezinu „privatizaciju“, tj. njezino prisvajanje. Postavljanje Boga za zaštitnika blagajne znači istovremenu apologiju svih mogućih troškova koje ona financira budući da joj je dan metafizički karakter nepogrešivosti. S druge strane Ebu Zerr ima jasnu intenciju i uočava posljedice ove „lažne ispravnosti“ budući da ummet ima pravo za ta dobra pozivati na *odgovornost!* Suština ovog događaja koji

¹⁶ U povijesnoj perspektivi, ne samo da je uspostava nasljedne dinastije uzrokovala degradaciju islamskog koncepta države, zasnivavši je na jednoj autoritarnoj koncepciji vladavine, vrijeme stolovanja Muavijinog sina Jezida I., doba je velike šizme u islamu, nastale ubojstvom sina Alije ibn Ebu Taliba, Huseina 680. godine. Malo se zna danas da su dvije najveće grupacije muslimana, ši'at Ali, što znači Alijeva stranka ili pristaše i sunije s druge strane, nastale izvorno na političkom sukobu izazvanom borbom oko karaktera vlasti a ne teološkom konfliktu unutar ranog islamskog svijeta.

¹⁷ Abdulhamid Ahmed EBU SULEJMAN, *Kriza islamske civilizacije: korijeni u kulturi i odgoju* (Sarajevo: El Kalem; CNS, 2010.), 69.

¹⁸ A. A. EBU SULEJMAN, *Kriza islamske civilizacije*, 69.

spominje Ebu Sulejman direktno je povezana s Alijevim stavovima o dinastičkom kao „nedodirljivom“ poretku a odatle kao onom koji, odbacujući svu odgovornost za vlastite postupke, državne poslove izjednačava s ličnim, personalnim zahtjevima, kapricom i potrebama. Čini se da je Farabi imao intenciju pokazati kako razvoj znanosti kao eksperimentalne tako i teorijske, socijalne investicije i infrastruktura nemaju alternativu a njihov razvoj je moguć jedino, pogađate, uz odgovornost i kontinuitet politika koje pridonose stabilnosti, postojanosti i sigurnosti države, društva i njihova progresa. Društvena odgovornost državnih službenika čini se da je onaj meritum koji dijeli netiransku vlast od one tiranske.¹⁹

Kroz roman *Knjiga Salahudinova* upravo se iščitavaju kritički obzori dinastičkog poimanja državnog kao nasljednog/ličnog/porodičnog vlasništva ili baštine. Emevijska/Umajadska vlast bila je bazirana na plemenskoj/krvnoj pripadnosti a ne na ashabima, tj. drugovima.²⁰ Može se dirkhemovski postaviti teza da su Emevije/Omajadi organsku solidarnost drugarske odgovornosti ashaba podredili mehaničkoj solidarnosti krvnog/plemenskog srodstva. Srodstvo kao takvo ne samo da isključuje šuru – vijeće o izboru novog vladara i javno diskutiranje o politikama države nego u državotvornom djelovanju izgrađuje *solidarno nepovjerenje* prema širem društvu u odnosu prema razmjerima unutar plemenske/klanske solidarnosti s kojih određena grupa ljudi nastupa kako bi obranila osvojene pozicije moći.

Ali kroz naratora Ibn Jakuba govori o Salahudinovoj svjesnosti ovog problema dinastičkog prenošenja vlasti koje je umjesto kontinuiteta često donosilo diskontinuitet, a umjesto jakog oca na prijestolje je dolazio raskalašeni ili slabi sin (čitaj: onaj koji nema vladarske sposobnosti). Alijeva interpretacija i simbolika Salahudina, kao jedinog mogućeg oslobodioca Al-Qudsa/Kadisije/Jeruzalema,

¹⁹ Razmatrajući sekularizam u suočavanju s islamom, Olivier Roy ističe kako je depolitizacija religije i demistifikacija politike ključni aspekt sekularizacije kao koncepta konstrukcije realne političke odgovornosti i politika oslobođenih eshatoloških ciljeva i njihovih fundamentalnih neprijemčivosti u odnosu na zbiljnu nužnost pragmatičnosti. Čak što više Roy tvrdi da ovaj koncept nemiješanja religije u politiku ne šteti religiji budući da, kako on tvrdi, pretjerana politizacija religije vodi njezinoj društvenoj delegitimizaciji, te je stoga ono i s pozicije religije dugoročno neodrživ koncept. Više u: O. ROY, *Sekularizam u suočavanju s islamom*. Za koncepciju društveno-političke odgovornosti razvijane kroz nesekularnu koncepciju političkog vidjeti u: Adnan KHAN, *Arapsko proljeće* (Sarajevo: Dobra knjiga, 2012.).

²⁰ A. A. EBU SULEJMAN, *Kriza islamske civilizacije*.

poentirana je iz vojno-političke tradicije Kurda. Plemenski zakoni Kurda nisu bili ušančeni na dinastičkom konceptu vlasti i sam vladar je uvijek onaj koji u *realnim* odnosima moći ima auru *ultima potentia* (čitaj: vojskovođa). Očigledno je da kroz ovu prizmu možemo čitati razumijevanje same kritike dinastizma, kao ideje i poretka, budući da je ona odbacivala sposobnost/meritokraciju naspram nasljedstva/nevrokracije. Dajući antidinastizmu dodatni impuls kontinuiteta, Ali govori kako ni sam Sultan Nurudin, niti njegovi vojni emiri poput Salahudinova amidže Širkuha nisu vjerovali u nasljedni autoritet, te upravo zbog toga sam Salahudin moli u romanu svojeg brata Al-Adila (1145.-1218.) da zaštiti njegove sinove nakon njegove smrti. Povijesno, Al-Adil je kasnije nakon kratkog građanskog rata zauzeo Damask i pokazao se mnogo boljim upraviteljem nego je to bio i sam Salahudin. Međutim čak i ovaj prividni slučaj kontinuuma obilježen je redovnim diskontinuitetima (čitaj: ratovima za naslijeđe) apsolutno neposredno prije svakog preuzimanja moći bilo da je riječ o Salahudinovu pobjeđivanju Fatimidija, Nurudina ili njegovih nasljednika i/li čak Al-Adilovo detroniziranje Salahudinova sina.

Poseban segment antidržavotvorne politike kod Alija utjelovljuje lična vladavina podređena sitnim interesima imanentno-nagonskog libida naspram interesu zajednice, države i sposobnosti kreiranja dugotrajnih ciljeva i prioriteta jedne državotvorne politike. Čini se da je Alijev simbolički ustroj metafora kao mobilnih vojski istine upravo inficiran zaključcima suprotnim od onih koje je Friedrich Nietzsche imao o islamu kao konceptu države i društva gdje postoji odsutnost žensk(og)astog (čitaj: slabog), a da je cjelokupna europska povijest islama u državnom/sistematskom obliku prestala postojati u onom trenutku kada su postelju izjednačili s upravom a intrigu s informacijom istovremeno hvaleći strast, a ne slušajući razum i ozbiljnost. Naum je jasan, treba pokazati obrazac koji se ponavlja. Ne samo da su islamski emiri pozvali kršćane na Siciliju i svojom razjedinjenošću omogućili *reconquistu* u Al-Andalusu nego je to obrazac koji se ponavlja od prvog križarskog velikog uspjeha, zauzimanja Antiohije, pa sve do povijesti u doba zrele moderne. Simbolički opisi radosti bagdadske kalifa kada Franci ponovo zauzimaju grad Akru od Ajubida, a isključivo zbog vlastitog straha od Salahudina, semantički govori o „obogaljujućoj snazi antisolidarnosti“ koja se ne samo radovala padu Akre već i djelatno sudjelovala u ratovima protiv Salahudina onemogućavajući ga da povede „oslobodilački pohod“. Uspostava arapske države iz 1958. godine, kada je proglašena Ujedinjena Arapska Država, i/li „platforma iz 1963.“, koja je objedinjavala glavne gradove nekadašnjih kalifata

(Umajadi, Abasidi, Fatimidi) Damask, Bagdad i Kairo, propadala je svaki put zbog nekonzistentnosti politika i ličnih interesa „emira“ koji nisu bili spremni staviti se u službu općih interesa osim ako se ti opći interesi ne budu poklapali s ličnim megalomanskim aspiracijama i težnjom k slavi. Kako je fatimidijski vezir Širkuh pozvao Amalrika, kralja Jeruzalema, da mu pomogne istjerati Damašćane, Ajubide, tako je i irački premijer Nuri es-Said u strahu od Naserova utjecaja i moći pozvao Britance i Francuze da ga „umire“, što je rezultiralo Sueskom krizom 1956. godine.

2. Islam i demokracija

Vjerojatno najvažnije pitanje akademskih rasprava tokom zadnjih par desetljeća bilo je sposobnost islamske (pri čemu se posebno ističe arapska) civilizacije i njezinih kultura, društava i država da slijede demokratske obrasce uređenja države i njoj imanentne autonomne sfere civilnog/građanskog društva. Kako nam to pokazuje Asef Bayat u svom djelu *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, u popularnom razumijevanju, muslimanski Bliski Istok je zaleđen u vlastitim tradicijama i historiji. Zemlja džamija i minareta, žena pod velom, despotskih režima i pustinjskog pijeska.²¹ Mnogi su poput Bernarda Lewisa, Samuela Huntingtona ili čak Kemala Ataturka smatrali sam islam neprijateljem demokratske forme vlasti. U tezi o „sukobu civilizacija“ Huntington je tvrdio da su same granice islama krvave te da problem nije u islamskom fundamentalizmu već u samom islamu. Postoje oni koji smatraju da je islam neprijemčiv za demokraciju. Međutim, zar nisu pape sve do Drugog vatikanskog koncila 60-tih godina, osuđivali modernu biblijsku kritiku, demokraciju i pluralizam zajedno s pravom na razvod i abortus, uz neizostavni aspekt prava žena. Danas, kada pogledamo, vidimo kako kršćansko-demokratske stranke ne samo da osvajaju vlast već su i najveći podupiratelji demokracije, liberalizma i države socijalnog blagostanja.²² Osim toga „kada su bila moćna, muslimanska carstva su bila otvorena, pluralistička i prihvaćala su strane kulture i civilizacije. Kada su bili značajna, bilo je malo straha od gubitka identiteta, vjere i ponosa. Ali, poraženi, muslimani su se

²¹ Asef BAYAT, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Stanford: Stanford University Press, 2009.).

²² Više o razvoju demokršćanskih stranaka i odnosu službene Crkve prema liberalno-demokratskom poretku u Paolo POMBENI, „Ideologija kršćanske demokracije“, Michael FREEDEN, *Političke ideologije: novi prikaz* (Zagreb: Algoritam, 2006.), 119-135.

suočili s pitanjima identiteta i vjere: da li biti moderan znači samo onu slobodu govora, odijevanja i mišljenja, življenja i djelovanja koju uživaju pobjednici?“²³ Tariq Ali uopće ne problematizira u dijalogima ovo pitanje kao neka druga, a razlog je jednostavan, reforme su nužne samo je pitanje na koji način ih oprostori u životu islamskih kultura. Za samu državu nije bitan sadržaj dogme, govori Olivier Roy,²⁴ nego način njezina interpretiranja odnosno političkog instrumentaliziranja a „...razvoj imperijalnog islama i židovsko-kršćansko-islamska koegzistencija stvorili bogatu islamsku civilizaciju i vjersku i kulturnu sintezu i razmjenu.“²⁵ Muhamed Khatami govori o dijalogu civilizacija koji nije niti nekritička zavisnost od Zapada niti njegovo dogmatsko kritizertstvo. Abdurrahman Wahid razmatra pitanja islama kao demokratskog, pluralističkog i inkluzivnog.²⁶ Ipak je danas jasno da se islam senzibilizirao demokratski ili kako tvrdi Bayat „post-islamistički“²⁷. Ovaj postislamizam ne znači neislamski a pogotovo ne antiislamski koncept, već sugerira odbacivanje homeinijevsko-kutbovske²⁸ paradigme o islamskoj državi. Iznimno bitan segment razmatranja o Orijentu je latentni rasizam orijentalizma. Predstavljajući njegovu imaginacijsku pseudopercepciju, u kojoj on može biti samo

23 John L. ESPOSITO, *Nesveti rat: teror u ime islama* (Sarajevo: Šahinpašić, 2008.), 106.

24 O. ROY, *Sekularizam u suočavanju s islamom*.

25 J. L. ESPOSITO, *Nesveti rat*, 104.

26 Abdurrahman WAHID, „Islam, Nonviolence and National Transformation“ *Social Alternatives* 19,2 (2000.), 8-10; Abdurrahman WAHID, „Religion, Ideology and Developement“ *Archipel* 30 (1985.), 263-274. Preuzeto sa: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arch_00448613_1985_num_30_1_2258; (17. 11. 2013.)

27 Asef BAYAT, „The Post-Islamist Revolutions. What the Revolts in the Arab World Mean“, *Foreign Affairs*, 26. 4. 2011. Preuzeto s: <http://www.foreignaffairs.com/articles/67812/asef-bayat/the-post-islamist-revolutions> (10. 8. 2013.).

28 „Sejid Kutb u svojim učenjima svijet ... predstavlja u crno-bijelim suprotnostima“ (J. L. ESPOSITO, *Nesveti rat*, 48), slično Ibn Tayimiyahu ili Martinu Luteru. Ta manihejska, dualna, binarna koncepcija svijeta podijeljena u sukob dobra i zla antipodna je demokratskom pluralizmu na koji gleda s krajnjim prezirom a koji, u nedostatku argumentacije kako sam Ebu Sulejman primjećuje, anatemizira vjerskim dogmama u strahu od otvorenosti, razgovora, komunikacije, dijaloga, tolerancije, razumijevanja kao smisla civilizacije. O utjecaju Kutbovih djela na misao ajatolaha Ali Hamneija i njegovu skeptičnost prema zapadnim liberalnim demokracijama vidjeti: Akbar GANJI, „Who Is Ali Khamenei?: The Worldview of Iran's Supreme Leader“, *Foreign Affairs*, 25. 8. 2013. Preuzeto sa: <http://www.foreignaffairs.com/articles/139643/akbar-ganji/who-is-ali-khamenei> (10. 9. 2013.). Utjecaj na sunitske fundamentalističke koncepcije države vidjeti u J. L. ESPOSITO, *Nesveti rat*.

jadan poput Zločeste Lateef²⁹ ili divljački nasilan poput terorista samoubojice, Olivier Roy govori o karikaturi u časopisu Cites, ... „na naslovnici svog specijalnog izdanja (L'Islam en France, 2004.) objavio je karikaturu na kojoj musliman okreće leđa republici, naslovnica koja je zanimljiva zbog svoje dvosmislenosti: sudeći prema odjeći i fizičkom izgledu, fundamentalist je, očigledno, Arap s Bliskog Istoka, ali ako zadržavajući shemu crteža zamijenite muslimansku kapicu kipom i Kur'an Torom, dobili biste antisemitsku karikaturu iz 1930-ih: osobu s kukastim nosom, neuredne brade, tamnoputu, koja nosi svetu knjigu i okreće leđa plavoj i zaobljenoj Marianne, koja maše ustavom.“³⁰ Razmatrajući rasizam u diobi Orijent/Okcident, jasno je kako osim što islam može biti tretiran samo u „specijalnom“ izdanju (čitaj: ne u uobičajenom, normalnom), Ali želi izbjeći ovaj imperijalni diskurs moći istovremeno produbljujući svoj Orijent životnošću, problematičnošću i razumnošću koji je nešto više od Disraelijeve, Joyceove ili Lewisove definicije istočnog (grieha). Doživljavajući Orijent kroz Islamski kvintet, mi ga skoro dodirujemo, ali ne samo njegov bol nego i njegovu snagu, moć i rasprostranjenost. Njegovu razjedinjenost i njegove sličnosti kao dijela svijeta a ne njegov prostor za dokolicu, razbibrigu i mitološku projekciju drugog, stranog i odbojnog.

Možemo reći kako se Derridina pretpostavka da bi pozivanje na demokraciju u državama islamske kulture izazvalo ozbiljne potrebe i nemir³¹ u stvari pokazala, kao i ona Huntingtonova, pojam ex-katedra koju ne prati društvena realnost. Ovi stavovi spadaju u onu misao orijentalizma koji su dobrano upregnuti u zaprege imperijalnih kočija rekao bi Edward Said.³² „Naučne tvrdnje“ poput ovih u stvari kriju u sebi duboki imperijalno-rasistički nagon čak i kod humanističkih intelektualaca poput Jacquesa Derride. Islamski svijet pojmljen Derridinim lećama filozofskih opservacija u djelu *Odmetničke države: dva ogleda o državi*, u stvari je Joyceova paradigma „plitkog istoka“ koji uopće nije važan zbog sebe samog i čovjeka s Orijenta, nego zbog akademske uobraženosti mišljenja koje, sažalijevajući se nad Istokom, kao da kukaju nad *predodređenjem*³³ gubavca. Istovremeno je ova misao lažnog humanizma, a suštinski misao georasizma, i sama *nolens-volens* postala alat imperijalnih napora koje trebaju upravo „na nezavisnom

29 Više o liku Zločeste Lateef vidjeti dalje u tekstu.

30 O. ROY, *Sekularizam u suočavanju s islamom*, 25.

31 Vidjeti Jacques DERRIDA, *Odmetničke države: dva ogleda o državi* (Beograd: Beogradski krug, 2008.), 51.

32 Edward W. SAID, *Orijentalizam* (Sarajevo: Svjetlost, 1999.).

33 O usudbenosti kao perenijalnoj sudbini predodređenja naspram ideje subjekta kao *homo fabera* vidjeti fusnotu 100.

intelektualnom nivou“ pripremiti Okcident duhovno za njegovu „uzvišenu“ (čitaj: fundamentalističko-manihejsku) imperijalnu misiju „oslobođenja Istoka“ (čitaj: njegove kolonizacije, pljačkanja, kontrole, prisvajanja ili privatizacije njegovih dobara).

Sam islam nije monolitan niti je položaj svake grupe i odnosa prema drugima monolitan, ali je postojala „jedinствена моć arapske kulture da u sebe upija druge kulture...“³⁴ stoga nam je validno zaključiti da za razvoj svojeg demokratskog potencijala treba „samo“ da preuzme pluralni koncept/okvir klasičnog islamskog društva. O kojem Lewis kaže sljedeće: „Islamsko društvo u klasičnom razdoblju složeni je razvitak, koji je sjedinjavao u sebi mnoge elemente različita porijekla: kršćanske, židovske i mazdaističke ideje o proročanstvu, državnoj religiji, zagrobnom životu i misticizmu, sasanidsku i bizantinsku upravnu i imperijalnu praksu. Možda je najvažniji bio biljeg helenizma, osobito u nauci, filozofiji, umjetnosti i arhitekturi, a donekle i u literaturi. Helenistički je utjecaj bio toliko velik, da se Islam opisivao kao treći potomak helenističkog naslijeđa, zajedno s grčkim i latinskim kršćanstvom.“³⁵

Al Farabi (872.-950.) u svojoj *Raspravi o nazorima stanovnika Savršene države* kritizira u to vrijeme postojeće državne sisteme. Razlog našeg invociranja Farabijeve skepse prema islamskim emiratima i sultanima, uglavnom dinastijama, jesu česta spominjanja *mašša'un* ili peripatetičara u Kvintetu kao onoj struji političke, socijalne i naučne misli koja je u alijevskoj vizuri nepravedno zapostavljena a na čijim su vrijednostima Europljani krenuli u vlastiti civilizacijski iskorak. Ne samo da je Al Farabijeva kritika države kao res-rojalistice, tj. kao privatne stvari/svojine monarha napuštena već je težnja za političkom demokracijom (parlamentarizam, slobodni i fer izbori, nezavisno sudstvo) prepoznata i od islamskih alima-pravnika-teologa kao ono što Zapad čini jakim i otpornim i koje mu omogućava da sam sebe liječi i popravlja, što prepoznaje i Youssef al Qaradawi, a kao onaj comteovski san u Islamskom kvintetu, o redu i poretku sposobnom na: samoprilagodbu, reformu i napredak. Osnovna funkcija kontinuiteta je dosljednost politike. Jedan od osnovnih (geo)političkih i (geo)strateških principa jest nedopuštanje prvenstva ličnog interesa ili afekta da odvede cijelu državu u rat, a da ne postoje makijavelistički, realpolitički razlozi i pretpostavke za vođenje tako zahtjevnih politika. Egipatski predsjednik „Naser (upravo je bio: A.T.)...zatočenik svoje

³⁴ Bernard LEWIS, *Arapi u povijesti* (Zagreb: Kultura, 1956.), 65.

³⁵ B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 62.

sopstvene retorike³⁶ kada je dopustio da ga plima javnog mnijenja, naspram realnih mogućnosti uvuče u najrazorniji rat protiv Izraela u arapskoj historiji koji je tada zauzeo Golan, Sinaj, i kontrolirao *de facto* cijelu tzv. Cisjordaniju. *Knjiga Salahudinova* upravo, kako Ali želi, nudi odgovore na potrebu makjavelizma u islamskoj državi, ali ne samo kao principa vanjske već i djelatne unutrašnje politike.

Ideja *Knjige Salahudinove* nije samo fabularizacija života vladara iz naslova već i njegova cjelokupna životna priča (čitaj: filozofija, pristup, interpretacija) koja svoj suštinski začetak ima s velikim sultanom Nurudinom, nasljednikom Zengija od Mosula. Čini se kako je država Ajubida imala svoj kontinuitet i prije same vladavine Salahudina Ajubija, a to je upravo zasluga njegova prethodnika. Nurudin je imao *viziju* uspješnog rata protiv Franaka kroz ujedinjenje Damaska i Kaira kao geostrateških fokalnih mjesta te je beskompromisnim ratovima s Francima omogućio Salahudinu da naslijedi i vodi državu koja je imala idejno-materijalno moćne stupove na kojima bi počivala, Kairo i Damask. Osim snage moći, kroz spoj Levanta i Misira, Salahudin je uz svoje savjetnike Imadudina, kadiju Al-Fadla i potpuno trezvenog i odanog Šadija upotpunjavao jednu cjelokupnu institucionalnu potenciju Salahudinove vladavine. Priča o toj trojici ljudi nije puka priča o meritokraciji već i o makjavelistički, državničkoj sposobnosti iskorištavanja najboljeg od svojih podanika/suradnika. U osnovi, svaki čovjek je imao vlastite slabosti, ali su državničkom smjelošću Salahudina retopozicionirani tako da je svaki od njih mogao najviše doprinijeti bilo da se radi o presuđivanju i sudstvu, koje je vodio Al-Fadl, nevjerojatnoj hermeneutici i pamćenju Imamudina ili suštom grubom, banalnom, bukvalnom realizmu Šadija koji je, ne dopuštajući iracionalnom i libidovskom da se uzdigne iznad realnog i razumnog, upravo treći i možda najznačajniji aspekt Salahudinove ličnosti, one koja je ne samo puko retorički dopuštala kritiku već je živjela i tražila. Ali stalno naglašava Salahudinovu „...jednostavnost i skromnost, jer razlika između njega i bagdadskih halifa kao i njegovih kairskih prethodnika nije mogla biti veća.“³⁷

Međutim povijesno još je važniji lik Salahudinova brata Al-Adila koji skoro pa u majmonidesovskoj liječničkoj maniri prevencije,³⁸ rješava problem smisla križarskih ratova okrećući križare

³⁶ Amin MALUF, *Poremećenost sveta – kad se civilizacije iscrpe* (Beograd: Laguna, 2009.), 141.

³⁷ T. ALI, *Knjiga Salahudinova*, 75.

³⁸ Suština Ibn Majmonove/Majmonidesove medicine bila je u prevenciji bolesti a ne u liječenju njihovih posljedica.

protiv Istočnog Rimskog Carstva.³⁹ Tako je diplomacija Al-Adila s venecijanskim duždom 1202. godine omogućila da križarski ratovi kao efektivna politika kršćanske Europe krahira dovodeći je do besmisla na zgarištima Kostantinopola. Ona je sa spaljivanjem, pljačkanjem i destrukcijom Kostantinova „drugog Rima“ dovedena do nulte točke, pozicije u kojoj ratnički nagon jedne civilizacije počinje prijetiti istoj civilizaciji.⁴⁰ Iako će se i kasnije nastaviti križarski pohodi u islamskom svijetu, islamski svijet izgradit će novu silu koja će ih odagnati, a na krilima *robova* sam užas razaranja donijeti i do pred vrata Beča.

Ono što je omogućilo i posljednjoj islamskoj državi, Osmanskom Carstvu, da preživi sve do 1923. godine jesu politika dekapitacije konkurenata za prijestolje koja se, kako kaže turski historičar İlber Ortaylı, tek u XVII. stoljeću zamijenila praksom zlatnog kaveza, a u XIX. stoljeću institucionaliziranjem primogeniture.⁴¹ Osnovni cilj ove, na početku surove političke prakse nalazimo u ideji suzbijanja opasnosti od građanskih ratova između konkurenata za prijestolje. Jasno je da su Osmanlije, za razliku od drugih islamskih država, shvatile opasnosti diskontinuiteta vlasti kroz građanske ratove te je kratki period interregnuma nakon smrti Bajazita i jedini takav period u osam stoljeća te države. Osmansko Carstvo uspjelo je biti dosljedno i sposobno planirati politike Carstva, kako unutrašnje tako i vanjske, čime je ono bilo ne samo činilac već i konstituent – tvorac historije. Ipak i ono je propalo ne mogavši više kontrolirati svoju sudbinu i prepuštajući se ličnoj volji i htjenjima pojedinaca i grupa naspram potreba reformi koje nisu više samo bile vojno-tehničke ili naučno-tehnološke prirode, nego zahtijevale konstituciju nove identitetsko-društvene osnove.

Jedna od osnovnih zamjerki koju Amin Maluf i Tariq Ali, između ostalih izvode, jest nemogućnost islamskih emirata, sultanata, kanata, hordi, taifa, kalifata da se konstituiraju kao centralizirano-

39 Kako govori Bernard Lewis u svojoj knjizi *Arap i povijesti* (1956.), iako se Ajubidska/Ejubidska država opet raspala pod unutrašnjim i vanjskim naletima (Timur-lenke) po Lewisu Saladin je omogućio da se ako ništa u Egiptu stvori „snažna ujedinjena monarhija, glavna muslimanska sila na Bliskom Istoku, glavni bedem Islama protiv Zapada, o koji, su se razbili opetovani pokušaji kasnijih križarskih vojni da ponovo zauzmu Svetu zemlju.“ B. LEWIS, *Arap i povijesti*, 71.

40 Historijski najzorniji primjer naroda ratničke kulture koja se okrenula protiv samog sebe jesu Vikinzi koji, osvajajući korištenjem vodenih putova širom Europe, u jednom trenutku postaju plijen vlastite ratničke strategije u onom trenutku kada njihova mjesta/gradovi akumulirajući ogromno bogatstvo postaju dovoljno primamljiv mamac za druge Vikinge željne ratnog plijena.

41 İlber ORTAYLI, *Osmanlije - posljednja imperija* (Sarajevo: Connectum, 2013.).

teritorijalne države. Već ranije smo inicirali važnost institucionalnog i kontinuiranog u razumijevanju ideja poretka i napretka. Ipak u našem poimanju izgrađivanje centralizirane države nije bilo strano ni islamskom svijetu pa su tako: Osmanlijsko Carstvo, Safavidska Perzija, Moguli, Uzbečki i Krimski Kanat, Maroko za vrijeme Moulay Ismaila, pa i Umajadski i Abasidski kalifati imali snažnu centralnu vlast i politiku centralizacije. Ako bismo bez dublje analize zaključivali, mogli bismo konstatirati da, iako su u nekim aspektima islamske države zaostajale (institucionalna stabilnost i zakonska osnovanost), centralna vlast, dvor, nije se razlikovao u odnosu na države kršćanske Europe. Međutim jedna institucija koja je za islamska društva i države imala vitalan značaj je institucija ropstva. Prije svega treba razjasniti da se i Bernard Lewis i Halil Inalcik slažu kako je rob kao živuće oruđe u islamskom svijetu imao drukčiju ulogu i suštinski bolji položaj u odnosu na kršćansku Europu ili antički Rim ili Grčku. Tako su robovi, u zavisnosti od svojih mogućnosti i sposobnosti ali i drugih događaja, mogli zauzimati funkcije od ratara i radnika na plantažama do namjesnika, emira ili samih sultana.

Halil Inalcik u svojim istraživanjima potvrđuje teze Bernarda Lewisa o ropstvu i njegovoj ekonomskoj, socijalnoj, vojnoj i političkoj bitnosti za carevinu, sultana i društveno uređenje. Tako on kaže da, „the absolute power of the ruler, ... rested upon his having slaves in his service in the army and the administration.“⁴² Inalcikova teza ide upravo u prilog Alijevu stavu da su države stvarane kao lično vlasništvo, a institucije postavljane kao statusne privilegije odabranih. Kako je jedan vladar doživljavao poraz, zajedno s njim morala je biti zbrisana i cijela institucionalizirana vlast - od vojnih, političko-administrativnih i upravnih oblasti - kako bi se s novim emirom, sultanom, vladarom, izgrađivao novi državno-vlasnički odnos prema novim, odabranim robovima/podanicima. Ovaj problem generirao je dvije značajne implikacije. Prvo, diskontinuiranost državnih institucija i njihova odsutnost te drugo, ličnu/personalnu dominaciju naspram zakonske prisile, i konstantnu potragu za novim izvorima robovske radne snage. Upravo je i sam Salahudin, ono što nam Ali prešućuje u romanu, da bi učvrstio svoju vlast u Egiptu poubijao i protjerao desetine hiljada

⁴² Ističući važnost robova kao činilaca u povijesti, Bernard Lewis govori kako su oni „...ljudi bez domovine, koji nisu imali nikakvih mjesnih, plemenskih, obiteljskih, nacionalnih ili religioznih veza, pa su zbog toga bili privrženiji središnjoj vlasti.“ B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 68. Halil INALCIK, „Servile labor in Ottoman Empire, Abraham ASCHER – Béla K. KIRÁLY – Tibor HALASI-KUN (ur.), *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds: The East European Pattern* (New York: Brooklyn College, 1979.), 25-52.

crnih robova koji su služili kao vojska odana Fatimidijama i njihovim vezirima. Ono što je značajno jest da je Salahudin vlast podijelio svojoj braći, rođacima i prijateljima pokušavajući institucionalizirati novi sistem odanosti. U odnos nove odanosti nikako nisu mogli biti uključeni crni robovi vojnici Fatimidija, te su shodno toj procjeni morali biti uništeni, a njihovo bogatstvo, posjedi i funkcije podijeljeni novim vjernim podanicima. Važnost institucije ropstva za islamski svijet podcrtat ćemo jednom zanimljivom činjenicom. Kada je 1291. godine pala Akra, posljednje uporište Franaka na Orijentu, zauzeli su je Mameluci, čiji se status može objasniti kao: robovi-ratnici-gospodari.⁴³ Povijesno karakteristična skupina koja je izgradila vlastiti sistem fanatične odanosti statusu (čitaj: robovskom položaju) a dominantno su je činili robovi kavkaskog porijekla.

Upravo je dokidanje ovog robovskog sistema koji je kontrolirao vojsku i administraciju zato bilo ne samo važno kao aspekt modernizacije već i iznimno opasno budući da je trebalo ponovo izgraditi novi sistem državne uprave, a da se istovremeno ne ugrozi, primjerice, sigurnost cijelog Osmanskog Carstva dokidajući njegove čuvare, janjičare.⁴⁴ Dijalog koji opisuje teškoće jednog takva suočavanja s prošlošću prožima cijelu treću knjigu Islamskog kvinteta. U *Kamenoj ženi* opisuje se doba smutnje, slutnje i sumnje koje obuzima osmansko društvo pred neizvjesnom budućnošću. Sijelo na kojem Iskander-paša inicira raspravu o uzrocima raspada Carstva možda i najbolje govori o težini problema, a istovremeno ideja o nužnosti promjena ali i o upitnosti/neizvjesnosti što bi same promjene mogle donijeti.

Dok sin Iskender-paše Halil optužuje dekadentnost sijedih brada koje su zbog straha za vlastite pozicije moći odbijali bilo kakve inovacije

⁴³ Mameluk je (arapski: mamlūk [jednina], mamālīk [množina], znači „vlasništvo“ ili „posjedovani rob“ kralja) arapska oznaka za robove. Činili su ih „uglavnom kipčaćki turci sa sjevernih obala crnoga mora, kasnije je među njima bilo mongolskih vojnih bjegunaca i ljudi drugih rasa, najv(iše A.T.) Čerkeza...“ (B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 72), ali i robova iz drugih europskih naroda.

⁴⁴ Janjičari (osmanski turski: *jeniçeri*, što znači, nove trupe) vojni su red formiran 1383. godine za vrijeme sultana Murata I. Regrutiranje se vršilo po sistemu *devşirme* kao „periodična regrutacija neoženjene muške djece koje je Carstvo uzimalo od kršćanskih seljaka“ (Benjamin BRAUDE – Bernard LEWIS, *Kršćani i Jevreji u Osmanskoj carevini: Funkcionisanje jednog pluralnog društva* (Sarajevo: CNS, 2009., 26), dok 1863. godine sultan Mehmed IV. nije ukinuo ovaj sistem regrutacije. Vojni red konačno je ukinut 1926. godine iz razloga zloupotrebe moći, vojne neučinkovitosti i visokih troškova održavanja što je postalo ozbiljan teret narušenom financijskom stanju osmanske države. Više o ovome u: John Patrick Douglas BALFOUR KINROSS, *The Ottoman Centuries: The Rise and Fall of the Turkish Empire* (London: Perennial, 1977.).

(npr: otvaranje štamparija), etiketirajući ih kao novotarije (čitaj: širk, inovjerje, grijeh koji izopćava iz vjere⁴⁵), Iskender-pašin brat Mehmed smatra da je problem dublji, čak: sistemski. Njemački barun Jakob von Hassberg, Mehmedov ljubavnik, nudi argumentaciju. Govoreći o lancu pravde izgrađenom na slijepoj odanosti, Nijemac (čitaj: Europljanin) govori kako on nije namijenjen da riješi probleme, nego da bude učinkovit. Čak što više pogađajući ga u samo središte, kaže: „Zasnovan je bio na danku u krvi.“⁴⁶ Janjičari, koji su pripadali državi, toliko su dobro vršili svoju ulogu da su, slično Egipatskim Mamelucima, akumulirajući ogromnu moć, na kraju počeli misliti da sama država pripada njima. Historijski je točno da se opiranje reformama nastavilo sve do 1926. godine. Sultan Selim III., zvani Surovi, u nemogućnosti provođenja svojih reformskih programa zbog protivljenja etabliranih struktura moći, bio je prisiljen abdicirati 1807. godine. Čak i kada je sultan Mahmud II. provodeći vojne reforme ukinuo janjičare, nije se ostalo na pukom uklanjanju njihovih vojnih i drugih privilegija, već se nastojalo zatrti klicu njihova postojanja obrušivši se na mezare i nadgrobne spomenike poginulih i umrlih janjičara. Ovaj kulturocid, dekonstrukcija vlastite prošlosti, nudi važan uvid u percepciju reformskog procesa ne samo kao pukog tehničko-administrativnog već sistemsko-kolektivnog procesa i njemu imanentnog poretka. Bila je potrebna rekonstrukcija poretka koju je istovjetno slijedila dekonstrukcija starih rezona lojalnosti, časti i smisla kako bi se sistem „*ispraznio*“ i time pripremio za konzumaciju novih (Zapadnih) vrijednosti. Nijemac, barun, govori da je Turcima potreban Macchiavelli prije svega. On europski (čitaj: realistično,

⁴⁵ Razmatranje problematika anateme posebno je značajno za predmoderna društva. Kako Charles Taylor u svojem djelu *The Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.) tvrdi da suštinski u srednjem vijeku biti vjernik nije bilo pitanje izbora, već pitanje nužnosti društvene inkluzije i prihvaćenosti. Razumijevajući anatemu / ekspulziju u takvu okrilju, sasvim je jasno da izopćavanje iz vjere nije puko karakteriziranje jednog čovjeka kao nevjernika, nego njegovo markiranje kao ne-pripadnika, ne-podanika, odatle ne-člana zajednice (u Tenisovu smislu), odatle i onog koji ne dijeli zajedničke vrijednosti zajednice (čitaj: prava na milost), odnosno onoga na koga se ne aplicira solidarnost jedne zajednice, time izopćavajući čovjeka izvan sigurnosti običajnog prava odnosa između zajednica i unutar same zajednice. Na taj način pojedinac je u općoj opasnosti da bez zajedništva postane lak plijen, žrtva, budući da kao nevjernik njegovo eliminiranje neće biti promatrano kao prijetnja zajednici čiji je član bio nego aspekt kaznenog discipliniranja i opomena svim drugim članovima koji se usude narušiti norme zajednice, pri kojoj se javlja egzistencijalna nepostojanost izvan zaštite vlastitog etnosa, klana, ohlosa, stratuma i kaste.

⁴⁶ Tariq ALI, *Kamena žena – Treća knjiga Islamskog kvinteta* (Sarajevo: Buybook, 2010.), 60.

logično⁴⁷), sagledava stvari, razumije važnost izgradnje države, ali se ne okreće starini i prošlosti kako bi zacrtao novu budućnost, već je zacrtava kao nešto novo, novi doseg, novu percepciju, novo uređenje i društveno strukturiranje.

Lik Salmana i njegov dijalog s Nilofer podcrtava prijepor unutar težnje za modernošću: „To što ćemo se riješiti brada i evnuha veliki je korak naprijed, ali zamijeniti ih vojskom možda nas neće odvesti onoliko naprijed koliko nam je potrebno ako želimo ikad da sustignemo naše protivnike.“⁴⁸ Ovdje se javlja važno, možda krucijalno pitanje islamske civilizacije koje razmatra Tariq Ali. Može li se uvesti liberalna tehnologija bez liberalne ideologije, koja podrazumijeva ne samo legitimnost vlasti već i nova, moderna spremišta identiteta nacije/države? Može li se angažirati Descartes oficir ali ne i Descartes građanin, kao što su to pokušale Osmanlije? Čak što više, pitanje je da li je ovaj prvi uopće mogao nastati bez drugog? Kakve posljedice može proizvesti dajući reformske procese jednoj obrazovanoj, ali zatvorenoj i posebno obučenoj (čitaj: ustrojenoj) grupaciji ljudi povezanih po odanosti statusu a ne demokraciji, parlamentu ili bilo kojoj drugoj civilnoj sferi razvoja odnosa prava državi i društvu?

Povijesno vojska je bila *spiritus movens* posljednjeg državnog udara 1908. godine i pokazalo se da učenje francuskog, engleskog ili njemačkog jezika samo za vojne tehnike, tehnologije i prakse nije moguće razdvojiti od ljudske težnje da sazna što je to filozofsko-sociološki stvorilo svu tu civilizacijsku premoć Zapada. Čini se da je Ali svjestan da Atatürkova reforma a suštinski revolucija, nije bila samo neko, već vjerojatno jedino rješenje u pokušaju stvaranja ne pukih institucija već stvaranja novog čovjeka. A za politički program je suštinski bitno što taj novi čovjek u stvari nije bio podanik imperije već građanin nacije.⁴⁹ Sam roman obiluje spominjanjima Augustea Comta, francuskog filozofa. Posebno su vojni činovnici opčinjeni njegovim idejama. Iako je imao jako čudnih ideja, uključujući i stvaranje nove religije, proglašavajući sebe istovremeno njezinim vrhovnim svećenikom, Comte je mnogo važniji zbog jedne druge ideje. Stvaranje sistema, države, organizacije, institucije koja će biti sposobna spojiti dvije magične pojave: poredak oličen u sigurnosti i napredak oličen u mogućnosti države da evoluira i da se automodernizira

⁴⁷ Ovaj „logični“ (čitaj: logocentrični) pogled na svijet koji baštine mnogi likovi Islamskog kvinteta nije iznenađujući budući da je i sam Tariq Ali kao ljevičar, baštinik aristotelijanske tradicije u kojoj aristotelijansko znanje kroz angažirano djelovanje ističe da ljudi mogu imati znanje, prenositi ga i djelovati po svojem logosu. Zahvalan sam anonimnom recenzentu za ovaj uvid.

⁴⁸ T. ALI, *Kamena žena*, 183.

⁴⁹ O izgradnji moderne Turske kao nacionalne države vidjeti više u: Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, ²1968.).

pri tome izbjegavajući nepravilnosti, neizvjesnosti i diskontinuitete revolucionarnih djelovanja.⁵⁰ Upravo Ataturk stvarajući državu ima u perspektivi comteovski cilj: „izgraditi sistem koji će izgrađivati ljude odnosno njegove vođe“.⁵¹ Ipak jasno je da takav modernizacijski poduhvat poduzet sredstvima, kapacitetima i snagom vojske ima mogućnost za uspjeh. Ono što brine Salamana i Nilofer je pretvaranje cijele države u vojni kamp, istovremeno zamjenjujući jednog tiranina drugim.

Tariq Ali u posljednjoj knjizi Islamskog kvinteta naglašava opasnosti od destruktivne i dekadentne uloge vojske. Tako govoreći o četiri raka koja izjedaju Domovinu, jedan od njih je i vojska, a druga tri su Amerika, mule i korupcija. Vojska sama po sebi možda može slomiti stari poredak, ali njezina avangardna uloga, u kojoj je ona sama sebi korektiv i kontrolor, može implicirati jednako razorne posljedice za političku kulturu, autokratsku maniru ponašanja i istinu shvaćenu kao komandnu naredbu.⁵² S druge strane ona zaista može donijeti jedinstvo i centralizaciju te efikasnost i reformu. Postavlja se ključno pitanje: Koliko moći oficir Descartes (ne samo po efektivnoj vlasti već i njezinim načinima funkcioniranja) treba akumulirati na uštrb Descartesa građanina?

„Početkom jedanaestog stoljeća islamski je svijet naočigled nazadovao.“⁵³ Osnovni uzrok tog nenapredovanja prije svega, bila je destrukcija države. Stvaranje odanosti bazirane na sistemu ropstva pokazalo je da, „snažna vlast ne znači snažnu državu“.⁵⁴ A islamske države su postupno umjesto trgovačko-novčane stvarale feudalno-kmetsku privredu.⁵⁵ Prestavši da bude trgovačka država, uz dvorsko rasipništvo

50 Više o ovome u: „Comte i ideja poretka“, Slaven RAVLIĆ, *Suvremene političke ideologije*, 126-133.

51 John Patrick Douglas BALFOUR KINROSS, *Ataturk The Rebirth of A Nation* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.).

52 O određenim posljedicama i razlozima protiv „vojne“ demokracije i njezine političke uloge vidjeti u Adnan TATAR, „Nevolje sa ‘vojnom’ demokratijom“, *Republika* (Beograd), br. 558-559, 1. 10 - 31. 10. 2013. <http://www.republika.co.rs/558-559/22.html>.

53 B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 67.

54 O. ROY, *Sekularizam u suočavanju s islamom*, 91.

55 Ako se vratimo Hegelovoj „Filozofiji historije“ u njegovoj imaginaciji pojedine civilizacije upravo u zavisnosti od svoje „svjetsko historijske uloge“ imaju i svoja dominantna zanimanja. Tako su za razliku od civilizacija stepa i visoravni koje se bave stočarstvom, narodi riječnih dolina oni koji se bave zemljoradnjom odnosno ratarstvom. Najpotentnije civilizacije su s druge strane one koje su trgovački orijentirane budući da, koristeći otvorenost vodenih putova, one baštine tradicije otvorenog uma i avanturističkog duha spremnog na izazove. Stoga je emaniranje Boga u povijesti ili jedna teodiceja u hegelijanskoj fenomenologiji duha oprostorena kroz ove narode slobodnog, osvajačkog i poletnog duha. Više u: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Filozofija povijesti* (Beograd: Berdfin; Banja Luka: Romanov, 2006.).

i pomanjkanje organizacije u središtu, kulture i društva islamske civilizacije sve više su postajale statične, a odatle sterilne i neplodne za duhovno-materijalne iskorake.

3. Društveni aspekti političkih pouka Kvinteta

3.1. Solidarnost

Osim nesposobnosti da izgrade državu i njezine institucije, u političkoj misli Tariq Alija nepostojanje solidarnosti drugi je veliki razlog nesposobnosti islamskih država da se odupru pred naletom reconquiste i njihova postajanja plijenom kolonijalnih osvajanja. Isticanje vrlina solidarnosti jednog društva u Islamskom kvintetu Ali semiotizira kroz ličnosti Al Zindika u romanu *Sjene narova drveta* i Štićenika iz romana *Sultan u Palermu*. Figurirajuće ličnosti koje nisu puki negodujući skeptici, prezirući likovi, nego persone/individuumni ljudi (čitaj: angažirani mislioci) koji razumijevaju stanje naroda i vrijeme u kojem se nalaze. Obojica ističu solidarnost i njezino centralno značenje, čija je odsutnost ne samo dovela do pada Al-Andalusa i Siqqiliye nego bez nje ne postoje bilo kakvi izgledi da se očuva vlastiti identitet a kamoli da se digne ustanak protiv nevjerničke vlasti. Zato i drugi važni islamski umovi koje Tariq Ali predstavlja, poput geografa Muhameda al Idrisija, razumijevaju i shvaćaju važnost solidarnosti.⁵⁶

Genealoški korijen arapske riječi *insan* znači čovjek, označava bivanje u zajednici odnosno združenost. Kako je još Ibn Haldun opisivao *asabiju*, njezina etimologija i simbolika izviru iz riječi *ahi*, koja znači „moj brat“ ili označava relaciju „bratstvo“. Možemo reći kako je zajednica, zajednica odnosa među ljudima, koji govore o uzajamnoj odgovornosti jednih za druge. Tako postavivši etimologiju zajednice i solidarnosti kao njezine unutrašnje veze, kohezije, čvrstine, ljepila, jasno je zašto Ali postavlja haldunovsku tezu, koja implicira da

⁵⁶ Prisustvujući jednoj džumi u centralnoj gradskoj džamiji u Palermu, al-Idrisi, doživljava snažno iskustvo „podnevnog skupa petkom (koji, A.T.) pruža pravovjernima mogućnost da crpe snagu jedni iz drugih. Oduvijek je to shvaćao, ali je tek nedavno i sam doživio to osjećanje. Ustvari, baš prije dvije nedelje, kad mu je saopćeno kakva je sudba predstoji Philipu.“ (Tariq ALI, *Sultan u Palermu - Četvrta knjiga Islamskog kvinteta* [Sarajevo: Buybook, 2010.], 112.) Upravo je doba najavljenog suđenja prvaku muslimana na otoku Phillipu al-Mahdiju doba nesigurnosti, sumnje i straha. Zato iskazujući da strah dotiče i velikog učenjaka al-Idrisija, kraljeva prijatelja i savjetnika, Ali želi istaći koliko je zajednica i njezina unutrašnja kohezija važan instrument sigurnosti i nade koja je potrebna svim ljudima a ne samo kao duhovna težnja koja karakterizira običan puk.

gubitak solidarnosti jedne zajednice u stvari ne vodi ničemu drugom do destrukcije same zajednice. Imajući u vidu ove osnovne teorijske postavke o značaju solidarnih veza unutar zajednice, ne može biti nejasno zašto je Salahudin za Alija toliko uspješan vladar. Zahtijevajući da vojnici i zapovjednici jedu iz istih posuda i istu hranu kako bi se izgradilo povjerenje i solidarnost među njima kao najmoćnije oružje, Al Naser⁵⁷ shvaća moć vrijednosti zajedništva naspram vrijednosti moći pukih brojeva. Jedino „ta solidarnost im je pružala kolektivni identitet...“⁵⁸ kao dovoljno velik oslonac da mogu poraziti neprijatelja. Osmanski slučaj je također indikativan budući da je jedino vojska baštinila zajedništvo. Svjesna svoje uloge u vremenu kraja jedne imperije, ona kao cjelina, zajednica, bratstvo i odgovornost, ničeanski rečeno: *nosilac plamena*, bila je sposobna da uoči neprijatelja i da ga porazi ne obraćajući pažnju na sporedne, unutarnje, lične, personalne razmirice, neslaganja i nedostatnosti jednog kolektiva obuzetog vlastitim nedaćama i razmiricama. Ovakva konceptualizacija solidarnosti kao *spiritusa movensa* kolektivne moći jednog vojnog ili društvenog organizma zalječuje i još jednu iznimnu slabost islamskih društava, a koja se odnosi na nedostatak discipline. Upravo je nedostatak discipline uzrok nedostatka solidarnosti, ili nedostatka vjere u zajedničke ciljeve i uzajamnu odgovornost, te predstavlja svojevrsni skok iz stanja reda i poretka u stanje obuzetosti isključivo vlastitim, ličnim, personalnim i egoističnim interesom.

3.2. Ropstvo

Jedan od osnovnih oblika predmoderne kulture predstavlja njezin unutrašnji ustroj, djelatnosti i produktivnost koja se značajno oslanjala na robovsku radnu snagu, kao predmoderne oblike proizvodnje novih materijalnih uvjeta života. Međutim, čini se kako su cijela društva patila od sablaznog podaničkog mentaliteta. Ovim hegelijaskim logičkim sistemom, teza i antiteza, gospodara i robova, islamski a posebno arapski svijet nije uspio iznaći način, model razvoja, koji bi utjelovio slobodu za pojedinca kao člana jedne zajednice.⁵⁹ U tom procjepu između straha od dekadencije i straha

⁵⁷ Nadimak Salahudina Ajubija i znači „onaj koji donosi pobjedu“.

⁵⁸ T. ALI, *Knjiga Salahudinova*, 254.

⁵⁹ Značajan aspekt neslobode nalazimo kod Hosen Mahmuda (Hosen Mahmud ABDURRAHMAN, *U ozračju šejhu'l-ekbera Mujiddina ibn 'Arebija: odbrana ili optužba njegovog naukovanja* [Sarajevo: Sedam, 2010.]) koji propituje zanimljiv slučaj Mensura Haladža, islamskog mislioca, koji je pogubljen u Bagdadu za vrijeme kalifa Muktedira u X. stoljeću.

od slobode „izlaz“ je pronađen u odbacivanju lične odgovornosti, društvenoj zatvorenosti i odricanju prava na mišljenje, promišljanje, razmišljanje, stvaralački rad kao nešto što nije puki jezični obrat, igra značenja već nagon stvaranja nove vrijednosti koja nije isključivo idejna, vrijednosna, već ona koja marksovski rečeno utemeljuje čovjeka kroz njegovo materijalno biće (čitaj: materijalno blagostanje). U situaciji isključivih totalnih koncepcija vlasti kroz objedinjavanje despotske političke vlasti i vrhovnog vjerskog autoriteta društvo je konstantno penetrirano totalitarnom moći. Iz toga proizlazi da su dinastički poredci monolitne, unisone, monokratske vladavine koje nisu dozvoljavale, iz razloga sigurnosti dinastičke vlasti, razvoj alternativnih izvora moći, a koje su logikom moći sile i/li vrijednosne prisile svoju poziciju religijskog autoriteta koristile kao izvanredan mehanizam supresije različitih, kritičkih i drukčijih stavova, ponašanja i mišljenja. Nastanak diobe javnog i privatnog kao sfere zaštite pojedinca logikom zakonske vrijednosti i protuteže totalnoj moći vladara u toj društvenoj perspektivi nije mogao nastati.⁶⁰ Takva društva i države, emirati, sultanati kao državnopravni oblici fokusiraju se na ličnost vladara a ne na zakonitost statusnog definiranja. Razvijajući servilan, podanički, robovski mentalitet, ova društva gmižu u okovima dnevnog preživljavanja kao umjetnosti pukog opstanka. A tamo gdje nema sigurnosti, nema ni razmišljanja koje ide korak dalje od briga o pukim biološkim potrebama ljudske egzistencije.

Robovi kao imenovani nositelji političkih funkcija, što je po Lewisu⁶¹ karakteristično obilježje Osmanlija i islamskih emirata, ima svoje dodatne implikacije. Iako je, kako Ibn Haldun kaže, abasidska

⁶⁰ Razmatrajući odnos javnog i privatnog Benjamin Konstant ističe kako „u antičkoj republici građani su zaista izravno participirali, ali nisu imali slobodu od polisa, njihova privatna uvjerenja i mišljenja bila su zajednička svim ostalim, građanima, nije postojala privatna sfera.“ (Konstant u: John SCHWARZMANTEL, *Doba ideologija: političke ideologije od Američke revolucije do postmodernih vremena* [Zagreb: AGM, 2005.], 43.) Iz toga proizilazi jasan stav suvremene Zapadne teorije o društvu i državi da kao protuteža naspram vlasti države mora postojati civilno društvo ili ono što Tocqueville naziva srednjim asocijacijama kao onim interesno-vrijednosnim skupinama koje omogućavaju pojedincu zaštitu od totalne moći suverene države. Više o ovom pogledu na razumijevanje ograničenja vlasti u republikanskom uređenju države i stavovima Humea, Fergusona, Konstanta, Tocquevilla i drugih u značajnoj studiji Johna SCHWARZMANTELA, *Doba ideologija: političke ideologije od Američke revolucije do postmodernih vremena*.

⁶¹ Bernard LEWIS, *Race and Slavery in the Middle East* (New York: Oxford University Press, 1994.).

dekadencija islamskog svijeta izliječena ropstvom,⁶² samo ropstvo kao oblik besprijekorne odanosti jest važno, ključno i iznimno bitno za stabilnost vladavine. Međutim, ropstvo po svojoj latinskom korijenu „*servile*“ govori o podaništvu, servilnosti, kao mentalitetima identiteta nespremnog na samoinicijativno, inovativno djelovanje (čitaj: radikalnu reformu). Iako broj robova u odnosu na broj stanovnika nije u islamskom svijetu bio tako izražen kao u antičkom Rimu, Ateni ili Sparti,⁶³ upotreba robovske radne snage bila je od vitalnog značenja za mnoge islamske države. Od masovnog uvoza Zanj robova⁶⁴ oko X. stoljeća u južni dio Mezopotamije, gdje su bili oslonac za masovnu proizvodnju pamuka, riže i drugih esencijalnih proizvoda za abasidsku dinastiju, pa do krimске trgovine robljem, može se nedvojbeno tvrditi da je potražnja za robovima bila konstantna i da su robovi bili čak i u Osmanskom Carstvu, po Inalciku, *vitalna institucija sistema*.⁶⁵ U državama kakav je Krimski kanat cjelokupna država ovisila je o trgovini robljem za koju Kizilov kaže: „slave trade was a cornerstone of the Crimea’s economy...“.⁶⁶ Ovisnost o robovskoj radnoj snazi nužno je morala imati svoje razarajuće efekte s procesom daljnjeg opadanja moći islamskog svijeta u cjelini budući da su se tradicionalni izvori za tržišta robova zatvarali s konsolidacijom *drugih* država. Razarajuće posljedice ropstva ne samo da možemo gledati kroz ekonomske aspekte nedostatka

62 Veliki uspjesi Mameluka koji su ne samo uništili male kršćanske države Antiohije, Akre i drugih gradova nego su 1260. godine u jednoj historijski iznimno važnoj bitci kod Ajn Džaluta u Palestini potpuno uništili Mongole najavljujući kraj njihove najeзде. Kada se uzmu u obzir ti uspjesi, nije nimalo čudno što je Ibn Haldun smatrao da su robovi spasili islamsku civilizaciju od abasidske dekadencije dajući joj nov elan, snagu i polet. Po Inalciku egipatski Mameluci su *ghulam* ili *kul* sistem upotrebe robovske radne snage od administrativno-političkih do poljoprivrednih i vojnih svrha razvili do neviđenih razmjera. (više u H. INALCIK, „Servile Labor in the Ottoman Empire“; Bernard LEWIS, *Race and Slavery in the Middle East*; Mikhail KIZILOV, „Slave trade in The Early Modern Crimea From The Perspective of Christian, Muslim and Jewish Sources“, *Journal of Early Modern History* 11 [2007.], 1-31.).

63 Broj robova u Istanbulu u odnosu na broj stanovnika iznosio je 1/5, i to u zenitu ekspanzije tržišta robljem za vrijeme vladavine Sulejmana I. Zakonodavca. (H. INALCIK, „Servile Labor in the Ottoman Empire“. Vidjeti poglavlje „In the Service of the State and Military Class“.)

64 Zanj na arapskom znači ‘zemlja crnaca’ i odnosi se većinom na područje jugoistočne Afrike. Ime otoka Zanzibar, također potječe iz korijena ove riječi, a sam je dugo vremena bio važno trgovačko odredište za promet robovima sa područja tzv. Svahili obale.

65 Inalcik tvrdi da su: „dve bazične institucije klasičnog Osmanskog carstva bile su njen robovski i timarski sistem. Ove institucije su određivale vojni i politički poredak države, njen fiskalni sistem i oblike uživanja zemlje – uslovljavale su celokupno njeno društveno i političko ustrojstvo.“ Halil INALDŽIK, *Osmansko carstvo: Klasično doba 1300-1600* (Beograd: Utopija, 2003.), 72.

66 M. KIZILOV, „Slave trade in The Early Modern Crimea“, 2.

radne snage nego i kroz razumijevanje svijeta i vremena u kojem se nalaze. Indikativan dokaz ove neosviještenosti i zatvorenog mentaliteta nespremnog na preuzimanje i učenje pozitivnih zapadnih praksi bilo je i odbijanje marokanskog sultana 1842. godine da ukine i zabrani ropstvo. Ova inicijativa bila je potaknuta od britanske imperije koja je težila međunarodnoj aboliciji ropstva u to vrijeme.⁶⁷ Zanimljivo je kako je sam marokanski sultan Abd al-Rahman ibn Hisham (1778.-1859.) odbio britansku inicijativu braneći ropstvo idejom prirodnih prava, koje je poput svjetlosti dano jasno i nedvosmisleno a koje svoju utemeljenost vuče još od Adema. Ovakvi primjeri su najbolji pokazatelj zbog čega u romanu *Kamena žena* njemački barun, gost u kući Iskander-paše, smatra da islamska društva imaju problem stalno se okrećući nazad, a ne postavljajući nove ciljeve ispred sebe koji bi zadali novi horizont i perspektivu. Imajući u vidu da ova kako kaže Ebu Sulejman „*psihologija robova* koji su postali poslušni i koji su kleknuli pred zlostavljanjem svojih gospodara“⁶⁸ predstavlja jedan oblik strukturiranja političke kulture islamske civilizacije koja nije htjela priznati kako je jedino psihologija slobodnih ljudi, ljudi oslobođenih „paklene retorike“ (čitaj: priča o božjoj kazni i srdžbi u nedostatku valjane argumentacije), mogla ponuditi reforme odozdo, iz društva, a ne instaliranje reformi odozgo iz sistema, kao što su reforme Mehmeda Alija u Egiptu (XIX. stoljeće), tanzimatske reforme u Osmanskom Carstvu i dr. Mentalitet straha od odgovornosti koji je vodio posebno arapska društva tako je bio izražen da su osmanska, francuska i britanska administracija u Egiptu bile većinom popunjene Turcima ili Tatarima i njihovim potomcima a ne Arapima.⁶⁹

3.3. Odnos prema ženi

Status žene i njezino političko, socijalno, bračno/porodično, obrazovno i svako drugo mjesto u društvu predstavlja jedan iznimno važan aspekt i pouku kojom Tariq Ali nastoji prožeti Islamski kvintet. Odnos prema ženi u svakom dobu ima svoje ambivalentne emanacije, ali suštinski postoji jedna jako izražena nit. Na jednoj strani ističe socijalne

⁶⁷ Na zahtjev generalnog konzula u Maroku, sultan odgovara s vidljivim čuđenjem, kako kaže Lewis, i tvrdi sljedeće: „the traffic in slaves is a matter on which all sects and nations have agreed from the time of the sons of Adam... up to this day“, te da on (Sultan) „not aware of its being prohibited by the laws of any sect, and no one need ask this question, the same being manifest to both high and law and requires no mare demonstration than light of day“, završava Lewisov citat. (prema Bernard LEWIS, *Race and Slavery in the Middle East*, vidjeti Poglavlje 1)

⁶⁸ A. A. EBU SULEJMAN, *Kriza islamske civilizacije*, 148.

⁶⁹ Više u: B. LEWIS, *Arap i povijesti*.

marginaliziranosti ili neiskorištenosti žena, njezinih potencijala te na drugoj stani njezin neposredan utjecaj, moć i potencijal. U *Knjizi Salahudinovoj* izmišljeni likovi Džemile i Halime, Salahudinovih žena, žele prikazati puninu života jedne srednjovjekovne žene koja se suočavala s velikim nedaćama, odbacivanjima ali i mogućnostima i sposobnošću ravnim samom Salahudinu. Kroz Džemilu, ženu izrazitih misaonih sposobnosti, Ali ističe važnost Farabija, Ibn Sine i Ibn Rušda, ali ne samo u kontekstu njihove rezigniranosti svođenjem uloge žene na biološko-reproduktivno-servilnu. U romanu *Kamena žena*, lik Iskender-pašine kćerke Nilofer posebno je bitan budući da on pokazuje buntovništvo spram utvrđenih pravila napuštajući porodicu i udajući se za grčkog učitelja. Možemo zaključiti kako je poruka ovog Niloferina postupka simbolički korak „ocoubojstva“ kao nužne simboličke slike lomljenja starog lanca uvriježenih pravila.⁷⁰ Na određeni način ovaj Niloferin postupak najavljuje novo društvo i kemalističku perspektivu koja će doći donoseći nove obzore, ali ono što Ali izbjegava kazati - donoseći i nove okove. Iako su Ataturk i Reza Pahlavi zabranili nošenje zara i feredže, ta reforma prije svega je koristila ženama iz gornje klase, elite. Za žene iz niže i srednje klase ona je bila traumatična budući da simbolički elementi modernosti koje je promovirao Šah, nisu izmijenile vrijednosni odnos prema ženi kao takvoj niti u svojem okrilju niti u okrilju vjerske vrhuške. Odnos prema ženi nije zavisio samo od zakonsko-institucionaliziranog poimanja žena. One nasuprot uvriježenom mišljenju nisu bile samo „okovane vjerskom nošnjom“ nego su dalekosežniji i veći problemi bili vezani uz patrijarhalno-falocentrično običajno pravo koje je na ženu gledalo iz domena libidovskog, egzotičnog i estetičkog te tako žene „bez obzira kojoj klasi pripadale, njihove muške kolege smatraju lutkama i predmetima“.⁷¹ Ovaj odnos neravnopravnosti nije bilo moguće

⁷⁰ Nadahnjujući lik Nilofer ne samo kroz kritiku starih za razvrat, nemoral i uskogrudnost („Moj je djed volio vino, lov i bludničenje, i to baš tim redosljedom.“ (T. ALI, *Kamena žena*, 36), ona istovremeno nudi i autokritiku i autokorekciju vlastitih stavova budući da, ostavljajući grčkog učitelja, ona ne želi da do kraja života provede kao „buntovnica“, tj. živeći u inat drugima, nego se vraća kući gdje je priznata kao nezavisna žena koja sa svojim životom konačno može uraditi što želi.

⁷¹ Haleh ESFANDIARI, *Reconstructed Lives: Women and Iran's Islamic Revolution* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.), 85. Marokanska intelektualka i borac za prava žena Fatima Mernissi u knjizi *Žene i Islam* također nastoji razbiti kontuzije i konfuzije koje producira falo-filetična svijest islamskih društava i alijevski raščarava mističnu predodžbu o muškom svijetu islama. Kako ona kaže, to što se prava žena predstavljaju kao problem za neke suvremene muslimane nije ni zbog Kur'ana ni zbog Poslanika, ni zbog islamske tradicije, već naprosto zato što se ta prava sukobljavaju s interesima muške elite. Prema Mernissi, elitistička frakcija nas pokušava ucijeniti da je njihov egoistički, uveliko subjektivni i skroman pogled na kulturu i društvo zasnovan na svetosti. Više u: Fatima MERNISSI, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (Oxford: Basil Blackwell, 1991.).

izmijeniti pukom promjenom regulative prema nošnji, obrazovanju i politici, patrijarhalni um baštinio je najvažniji od svih ideoloških aparata, porodicu. Tako su žene iz loše situiranih porodica naspram proklamirane ravnopravnosti ostale prikovane socio-ekonomskim mogućnostima društva da podrži emancipatorske reforme zacrtane u pozitivnom pravu.

Okovi moderne imaju tretman u romanu *Noć zlatne leptirice*. Opisujući životne izazove jednog mladića iz Lahorea, koji konačno obilazeći London, Pariz i Peking ponovo dolazi u Domovinu, uz njegovu priču Ali vezuje i priče iz ženske perspektive. Tako prikazujući ambivalentnost položaja žene u modernom svijetu, bilo u Lahoreu, Parizu ili Pekingu, sasvim je jasno da Ali kroz likove Jindie, Zeynab i Zločeste Lateef nastoji personificirati ženske uloge danas, ali i što je mnogo važnije, predstavljanje same ženske uloge u modernom svijetu.

Dok je Zločesta Lateef – madam Auratpasand, žena pakistanskog generala, u potrazi za slavom i novcem na Zapadu svjesna da je iskorištavana i eksploatirana kao suradnik Francuske obavještajne službe da bi poslužila interesima ratne propagande u ratu protiv terora (čitaj: ne-Zapada), Zeynap je nezavisna žena koja je po želji svojeg brata udana za Kur'an kako on ne bi morao plaćati miraz za nju. Ona je svjesna da se prave vrline muslimanke ne mogu gledati po njoj samoj već u smionom suočavanju s nevjerojatnim nevoljama, islamističkom tiranijom kao u slučaju Lateef. U stvari Zapadu i ne treba slobodna, nezavisna, voljena muslimanka poput Zeynab ili Jindie, nego mu treba priča o ugnjetavanju Lateef skoro kao apologija vlastite savjesti da bi se nastavilo dalje dronovanje waziristana, pendžaba, jemena, somalija i drugih „istočnih“ ne-mjesta, podobnih za pražnjenje vojnih magazina i angažiranje domaćeg viška birokrata u programima obnove.⁷² Kritika imperijalističke eksploatacije žene radi njezine propagandne instrumentalizacije ima posebno važan odjek kod Alija kao filozofa, mislioca, pisca i ljevičara.

Tariq Ali s druge strane ne želi okriviti ni „svete spise“, nego

⁷² Raskrinkavajući ovu propagandno-imperijalnu zloupotrebu svega, Ali kroz pripovjedača Dare u romanu *Noć zlatne leptirice* kaže: „A sada je otvorena sezona lova na islam. Svakovrsno smeće je bilo sasvim uredu, dok god su mu meta Poslanikovi sljedbenici a još bolje ako to smeće dolazi od lijepih žena koje je na Zapadu lakše marketinški plasirati.“ (T. ALI, *Sultan u Palermu*, 205) Nekada su to bile antikomunistička sjećanja ili holokaust u svoje vrijeme, a danas je islam točka referencije za odbacivanje ili suosjećajnost. Ovo se govori o Zločestoj Lateef „jer ju je trebalo iskoristiti da na najsladi i najblaži mogući način, opravdava svaki zločin Zapada u muslimanskim zemljama kojem je trebalo opravdanje...“ (T. ALI, *Sultan u Palermu*, 219)

krivi ljude koji iz iste, materijalističke sitnoprofitnosti orobljavaju svoje sestre, majke, rođakinje i žene! S druge strane napuštajući svijet islamskih fundamentalista, Anjum, bivša djevojka Zahida, uspješnog ortopeda koji ima veliku karijeru na Zapadu, u Engleskoj je udana za vjerskog fundamentalista, ovaj put kršćanina. Iznenadni susret dvoje bivših ljubavnika ostavlja na Zahida snažan utjecaj o turobnom životu Anjum i fundamentalista. Alijevo pokazivanje ekstrema Orijenta i Okcidenta jedan je od načina njegove kritike fundamentalizama. Sama *Reconquista* u Španjolskoj ili na Siciliji, križarski ratovi na Bliskom istoku, ratovi protiv „terora“ nisu ništa drugo do sukobljavanje fundamentalizama koji žele apologirati svoje zločine navlačeći odoru civilizacije. Upravo je Alijev naum spasiti civilizaciju od njezinih aberacijskih percipiranja i postuliranja govoreći o prosperitetu zajednice različitih.

3.4. Kastinski mentaliteti

Hegel je još u svojoj Filozofiji povijesti kazao kako kastinski duh (za njega indijski) nije onaj koji je prijemčiv za političke revolucije koje ravnodušno prolaze pokraj njega „jer njegova se sudbina ne mijenja“.⁷³ Moderna je u političkom smislu, ma koliko se tome opirao Burke, s Francuskom revolucijom 1789. iznjedrila političku aktivnost mase a maksima te aktivnosti bilo je kartezijansko *sapere aude!* - Usudi se pitati! To više nije puka promjena sistema, vlasti ili zakona već promjena identiteta. Za tu tvrdnju posebno je zgodna anegdota o Ataturkovu iskustvu kao vojnog atašea Osmanskog Carstva u ambasadi u Sofiji gdje je tokom njegova posjeta jednom restoranu neki bugarski seljak oštro protestirao budući da ga nisu htjeli uslužiti jer se radilo o restoranu za visoko društvo. To je na Ataturka ostavilo tako snažan dojam da je smatrao kako želi da turski seljak upravo bude takav – spreman boriti se za svoja prava a ne pasivni podanik države.

Kastinske predrasude kao pogled na svijet negiraju i vjersku, etničku, zanatsku ili imovnu realnost pretpostavljajući čovjeka današnjice sudu nepromjenljive historije njegovih djedova. Ovo omeđavanje, orobljavanje, mentalitetom tradicije kao česterstonovske vladavine mrtvih posebno je važan segment društvene stratifikacije koji ne dopušta društvenu fluidnost i meritokratsku definiciju čovjeka kao osobe određenih sposobnosti, kvaliteta i znanja. Naspram ovog nekrokratski mentalitet, mentalitet kastinskog suda, definira čovjeka onim nepromjenljivim, njegovom prošlošću. Najbolje iskazivanje ovog

⁷³ G. W. F. HEGEL, *Filozofija povijesti*, 149.

mentaliteta predstavlja u *Kamenoj ženi* Mahmud-paša, Iskender-pašin otac, čovjek koji je izmijenio knjigu svojeg porodičnog stabla da se ne bi saznalo da mu je predač bio čistač balege, iako je to bilo općepoznato. Upravo je ovakav oblik rezoniranja obilježen kastinskim duhom – (kaste za razliku od klasa predstavljaju društvene formacije iz kojih je prelazak iz jedne u drugu sistemski onemogućen, nekada državnim a nekada običajnim pravom) kao vid palanačkog duha gdje mi nismo mi, nego naši preci, jedan je od djelatnih oblika predmodernog vremena koje cijeni, vrednuje i sudi po prošlosti, a ne po sadašnjosti ili po sposobnosti. Jedna nekrokratska filozofija učmalosti kao duh kulture koja ne može razumjeti čovjeka kojeg gleda kroz njegovo djelo, već kroz vječiti stereotip prošlosti (čitaj: neizmjenljive sudbe odnosno fatalnog određenja *homo suyet-a/podanika*). Ne percipirajući čovjeka kao subjekta, homo fabera, krojača svoje sudbine, već ga vječito teži opteretiti vlastitim marginalnostima i usudom predodređenja. Cijela islamska civilizacija boluje od „prošlosti“ koja se ne proučava, već se živi. Upravo ova desubjektivizacija čovjeka neizmjenljivim „što-on-jest“ baca ga u ambis argumenata vječitog regresa. U XXI. stoljeću islamski svijet još nije napustio takva viđenja *homo sapiensa*, koji u njegovoj vizuri uvijek ostaje nečiji – rob a ne svoj – slobodan. U romanu *Noć zlatne leptirice* dah mogulskog društvenog uređenja i kastinskog sistema umnogome obilježava i današnji Pakistan, u kojem caruju kaste koje se sada drukčije zovu kao: vojska, mule, plemenske zajednice i njihovi vođe. Zato je danas i svijet zemalja Zaljeva, po postocima u svijetu najbrojniji po incestnim i srodničkim brakovima nastalim iz perspektive krvnog srodstva koje ne dopušta subjektu, građaninu, da izvrda ispod plašta plemena i klana, ne dopuštajući mu da stekne autentično iskustvo, što je po Levinasu jedino moguće kroz upoznavanja drugog.

U modernoj drami identiteta, koja je nekako uvijek tragično inducirana, javlja se ne samo traganje za slobodom nego i bijeg od pretjerane slobode shvaćene kao neobuzdanosti i poštovanja granica autonomije / slobode drugih. Ova tortura hedonističke slobode bez principa odgovornosti za Jindinu kćerku Neelam, čiji je muž živio hedonističkim načinom života, i u alkoholiziranom stanju dolazio pred vlastitu djecu dovodeći druge raspuštene žene i praveći „žurke“, nužno implicira da „svaka sloboda vodi u moralnu korupciju“.⁷⁴ Ali snažno iskazuje identitetske prijepore koji raskidaju čovjeka te postavljaju brojna pitanja. Ključno pitanje koje leži pred svijetom jest upravo

⁷⁴ Tariq ALI, *Noć zlatne leptirice – Peta knjiga Islamskog kvinteta* (Sarajevo: Buybook, 2010.), 30.

suočavanje sa samom slobodom, kao pravom - odgovornošću naspram pojedinačnogprava ili insistiranja na odgovornosti u dobu robotiziranog kapitalizma. Između tradicije i modernosti, religije i ireligioznosti, celibata i promiskuitetnosti obična ljudska osoba nalazi se u vlastitoj šizofrenoj dilemi što učiniti sa samim sobom. Tendencija odbacivanja slobode kao dekadencije jako je čest, štoviše, shvatljiv način, metoda, razumijevanje društva i života uopće, u cilju zaštite vlastite ličnosti od drugih koji vlastito ponašanje tumače i brane: slobodom, izvrgavajući jedan humanistički pojam u njemu stranu konstelaciju moći i torture. Naravno da se propituje sam društveno-politički milje u Pakistanu i u cijelom svijetu nakon 11. septembra 2001. godine, te o potrazi za identitetom, prapočetcima, izvornošću čija je jedna od posljedica i u okretanju religiji (čitaj: zatvaranju kao reaktivnog ali i pozitivnog traženju autentičnog sebe, kao one kjerkegorovski jedino moguće slobode) u strahu od nasilništva apologiranog slobodom.

4. Kraj duha istraživačkog poleta i propadanje naučne misli

„Da li su islam i modernost nespojivi?“⁷⁵

Jedna od najvećih nesreća koja je zadesila islamsku civilizaciju do kraja izvrgnutu s križarskim pohodima i mongolskim najezdama, nije sama uzrokovala, ali je u znatnoj mjeri ubrzala marginalizaciju jedne riznice znanja. Poseban aspekt u Islamskom kvintetu zauzima odnos prema znanju i nauci kao strukturiranom, raščarljivom, promišljenom (čitaj: aristotelijanskom, prosvjetiteljskom) pogledu na svijet. U svojem prosvjetiteljskom diskursu Tariq Ali insistira na tome kako je odbacivanje naučnog mišljenja bilo ne možda jedini ali jedan od glavnih uzroka propasti islamske civilizacije u smislu njezine sposobnosti produkcije i projekcije nove naučne misli.

Ipak sasvim se sigurno može reći da nije moguće islamski svijet nakon Averoesove / Ibn Rušdove smrti (1198.) proglasiti dobom mraka. Takve stavove možemo naći kod Corbina koji kaže: „neistinito da je ona (nauka A.T.) zaključena s Averoesovom smrću (1198)“⁷⁶. Slične nalaze u pogledu na historiju nalazimo kod Ilbera Oryatlja, turskog historičara, koji tvrdi kako je Osmansko Carstvo pokazivalo sposobnosti adaptacije, prilagodbe i učenja.

Tako je period tulipana u XVIII. stoljeću nakon bitke kod Pruta 1711. s Rusima i Požarevačkog mira 1718. s Austrijom, donio period

⁷⁵ J. L. ESPOSITO, *Nesveti rat*, 98.

⁷⁶ Henry CORBIN, *Historija islamske filozofije I-II* (Sarajevo: Veselin Masleša; Svjetlost, 1987.), 6.

dugo očekivanog mira uz razvoj draguljarstva, mode, stručnih škola (balistika, trigonometrija), razvoj štamparija.⁷⁷ Sama reforma školstva u Osmanskom Carstvu u XIX. i XX. stoljeću bila je laička a ne vjerska reforma, dok je period tanzimata poznat kao period osmanskog modernizma. Reforme koje su započele iz vojne sfere, ukidanjem starih vojnih redova (janjičara i spahija), reformom javne uprave i administracije, uvođenjem francuskog kaznenog prava, ideologije osmanizma, nastavljene su s procesima liberalizacije koji su doveli i do proglašenja ustava i sazivanja parlamenta.

Ipak, jasno je da islamski svijet nije zapao u mrak nakon smrti Ibn Rušda, ali je također točno kako je „islamski svijet u 15. stoljeću izgubio nadmoć u nauci“.⁷⁸ Samo je zastrašujuća vojna moć Osmanlija prikrivala „duboku slabost vojnog despotizma i trulog društvenog poretka“⁷⁹ na Bliskom istoku.⁸⁰ Islamski svijet kao civilizacijski izvor znanja, spoznaja, snage duha istraživanja⁸¹ prestao je biti uzor čak i mnogo prije nego što su vojske Osmanlija, Mogula, Safavida, Almoravida, Ajubida i dr. bile zaustavljene. Čini se da je Karlovački mir (1699.) kao historijski sporazum nametnuo nemilosrdan gubitnički mentalitet i modalitet i posljednjoj velikoj islamskoj državi.⁸² Svjedočanstvo

77 Osmanlije su počele štampati knjige u Carigradu 1728. godine tokom ere tulipana, dok je prva štamparija u arapskom svijetu otvorena 1822. godine u Egiptu od strane Mehmed Alija.

78 I. ORTAYLI, *Osmanlije - posljednja imperija*, 65.

79 B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 77.

80 Često se fokusirajući na vojne intervencije na tlu Europe, posebno zajedničke napore francuske i osmanske države da slome austrijsku državu, zanemaruju se osmanske intervencije u drugim dijelovima svijeta. Od ekspedicije Hajrudina Barbarose i njegova brata Harudja u Alžiru, iz kojeg su protjerali Španjolce, pa preko intervencija u istočnoj Africi gdje su pomagali islamsku državu Adal (današnji Džibuti) protiv Etiopljana i Portugalaca, vojnih intervencija u Indiji, obrane Ačeha, Malake, Diuja i drugih država koje su tražile zaštitu pred flotama prvenstveno portugalske kolonijalne imperije.

81 Istraživački duh, polet i poduzetnost, koji je krasio rani islamski svijet, omogućio je širenje trgovačkih, diplomatskih i drugih međunarodnih veza od Korejskog poluotoka i Kine, do današnje Indonezije, Indije, istočne Afrike te subsaharskih naroda s kojima je postojala živa komunikacija, trgovina, razmjena, ali su vođeni i ratovi.

82 Dominik Mojsi u *Geopolitici emocija* kaže: „Početak renesanse na hrišćanskom Zapadu podudara se s početkom propadanja islama.“ (Dominik MOJSI, *Geopolitika emocija* [Beograd: Clio, 2012.], 79) Po njemu preokret se dogodio 1683. godine nakon neuspjele opsade Beča, međutim i sam je svjestan da je postojao jaz u „pogledu razvoja vojne tehnologije, posebno vatrenog oružja“ (D. MOJSI, *Geopolitika emocija*, 80), što se pokazalo kao „ključni element prenosa moći sa islama na Zapad“. (D. MOJSI, *Geopolitika emocija*, 80)

osmanskog vojnog povlačenja na istok nije bilo rezultat ničega drugog do austrijske supremacije u oružju i modernim tehnikama/taktikama ratovanja.⁸³ Razlozi i uzroci ovog paradigmatškog zaokreta, kako smo već kazali, mogu se tražiti u vanjskim ali i unutrašnjim uvjetima u samom islamskom svijetu. „Razvitak statičkog društva i prevlast statičke formalističke teologije doveo je do opadanja nezavisne misli i istraživanja.“⁸⁴ Uz opadanje pismenosti, broja čitalaca „jedinstvena moć arapske kulture da u sebe upija druge kulture“⁸⁵ također je iščezla a zajedno s njom i intelektualno-civilizacijska prednost islamskog svijeta. Vezanost nauke s civilizacijom je neraskidiva i nerazlučiva, a još je Max Weber konstatirao da je civilizacija produkt znanosti, što implicira da bez razvoja znanstvenog istraživanja nema ni civilizacijskog *bildunga*.

Jedan od najvećih uzroka vezan je uz nemogućnost izgradnje države, kao stabilne, zakonite, institucionalne tvorevine koja prije svega baštini kontinuitet i postojanost vlastitih politika. Diskontinuitet vlasti, kako smo ga već opisali ranije, upravo je osnovni uzrok nemogućnosti prenošenja znanja i njegova humboldtovski rečeno *bildunga*. Tako je seldžučka država za vrijeme velikog vezira, Nizam al-Mulka izgradila veličanstveni „Nizamiyya Univerzitet“. Država je izdašno pomagala nauke tako da u to doba djeluju i veliki mislioci poput Abdulkadir Gilanija (1077.-1166.), Omera Hajjama (1048.-1131.), ali se ova država nakon Malik šaha (1072.-1092.) raspala u krvavom građanskom ratu. Vrijeme mira koje je krasilo njegova sina Nasir ad-Din Mahmuda I. (1092.-1094.) opet je i nakon njegove smrti skončalo u krvavom građanskom ratu.⁸⁶ Vodeći se ovim ali i drugim primjerima krvavog diskontinuiteta, jasno je da apsolutna nesigurnost kao obilježje anarhičnosti nije mogla poslužiti kao okvir za izgradnju

83 Ortayli govori kako su Osmanlije posjedovale vojne kapacitete i tehnologiju koja je bila ispred europske sve do prve neuspjele opsade Beča, za vrijeme Sulejmana I. 1529. godine. Međutim, njihova vojna moć, tehnologija i resursi polako derogiraju tako da je Veliki rat, koji završava mirom u Sremskim Karlovcima, rezultat ne samo vojnih sposobnosti Jana Sobijeskog i Eugena Savojskog nego po riječima austrijskog generala Bernardina Mendoze, uzrok osmanskih poraza, po njegovu mišljenju, isključivo leži u savršenijim oružjima njegovih vojnika. Vidjeti više u: Glyn Brian WILLIAMS, *The Sultan's Raiders* (Washington D.C.: Jamestown Foundation, 2013.).

84 B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 74.

85 B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 65.

86 „Poslije smrti Nizama el Mulka nastavilo se političko cijepanje Bliskog i Srednjeg Istoka“ (B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 62), upravo je to pouka dijaloga u romanu *Knjiga Salahudinova* koji ističu bitnost natpersonalnog, da smrt jedne osobe ne dovede do destrukcije cijelog sistema.

institucije(a) znanja. Državnost kao teritorijalna vlast pacificiranja vlastitog teritorija nije postojala. Stoga na svojem prostoru ona i nije mogla ponuditi okvir za razvoj nauke, ali ne kao pojedinačne djelatnosti nekog mislioca, filozofa, teologa, astrologa, već kao sistematiziranog, uobličenog nastojanja naučne zajednice i primjene njezinih rezultata istraživanja u državi i društvu.

Suočavajući se s unutrašnjom fragmentacijom, destrukcijom i kaosom, a nalazeći se pod udarom stranih osvajača, križara i Mongola, centralni dio islamskog svijeta našao se u smrtonosnoj borbi za goli opstanak.⁸⁷ Tražeći način da se obrani, traženi su i uzroci postojećeg stanja stvari. Među prvima koji su se našli na udaru kritika vjerskih autoriteta bili su filozofi. Ibn Tayimiyyah (1263.-1382.), haneblijski teolog koji je bio vatreni protivnik filozofije, pogotovo Farabija, Ibn Sine i Ibn Sab'ina i grčke logike ali i Ibn Arebija.⁸⁸ Abu Hamid Gazali (1059.-1111.) sa svojim napadima na filozofe i historijskim djelom o obnovi vjerskih nauka – *Ihjá'u Ulûmi'd-Dîn*, umnogome je utjecao na početak kraja racionalističke dominacije u islamskoj naučnoj misli i njezinu paradigmatičnom zaokretu.

U neznalačkom traženju spasa prvo su stradale knjige „prokletnika“, filozofa, pjesnika ali i druga brojna naučna djela i rasprave. Tako je *Sultan u Palermu* knjiga koja nudi mogućnost da

⁸⁷ Ova borba za opstanak iscrpljena vanjskim prijetnjama bila je nagrizana unutrašnjim sukobima i strašnim pustošenjima. Uništenje Abasida možda i nije samo po sebi bilo u pogledu faktičke moći toliki udarac 1258. godine, ali je označio kraj jedne ere. Beduinska plemena Hilal i Suleim s područja gornjeg Egipta sredinom XI. stoljeća kreću u razorni pohod sjevernom Afrikom do temelja rušeći i stari tunižanski grad Kairouan, što je po Lewisovoj ocjeni uzrokovalo i zaostajanje ove regije demografski i ekonomski. Uzimajući u obzir seriju pustošenja, koja u kataklizmičnim proporcijama završavaju Timurovim pljačkanjem Damaska 1400.-1401., islamski svijet nužno je tonuo na margine. U geostrateškim i geotrgovačkim promišljanjima otkrivanje vodenog puta za Indiju 1499. godine od portugalskog moreplovca Vasca da Game marginaliziralo je tranzitnu vrijednost Bliskog istoka a time i njegovu trgovačku moć, značenje i utjecaj.

⁸⁸ Esposito za njega kaže da: „možda nijedan srednjovjekovni teolog i aktivist nije imao toliki utjecaj na radikalnu islamsku ideologiju koliko Ibn Tayimiyyah (1268.-1328.)“ (J. L. ESPOSITO, *Nesveti rat*, 36) A vidno je da je slučaj Luthera u Europi po promišljanju analogan Ibn Tayimiyyahovom teološkom shvaćanju. Luther je u djelu *Werke* Turke i Tatare vidio kao božju kaznu zbog grijeha Katoličke Crkve i samog Pape, dok je Tayimiyyah živjevši u vrijeme križarskih pohoda i mongolskih najezdi s druge strane, njih smatrao božjom kaznom zbog napuštanja pravog puta vjere. Slične mentalitete u poimanju moderne patnje, posebno palestinskog naroda, baštini *Džema Islamija* koja smatra izraelsku okupaciju kao božju kaznu za skretanje od islama.

Ali kroz geografa Muhameda al-Idrisija kritizira rušilaštvo, koje je obuzelo islamski svijet, govoreći: „Puritanci su spalili učene knjige, zabranili filozofske rasprave, kaznili naučnike i pjesnike i tako otpočeli proces koji će omogućiti neprijatelju da prodre kroz pore naših slabosti i sve uništi. Sve su to učinili iz plemenitih pobuda.“⁸⁹ Slijedeći onu staru izreku da je put do pakla popločan dobrim namjerama, i to ne bez razloga, Ali osuđuje plitko, uskogrudno, suženo gledanje na stvari, njihove implikacije i inspiracije kao ozbiljan problem koji je dovodio do pokušaja društvene kontrarevolucije iako je ono što je stvarno trebalo bilo prorevolucionarno gibanje. Muslimanski svijet se povukao u sebe, zatvorio se, postao bojažljiv, defenzivan i netolerantan, odatle intelektualno-modernistički sterilan tako da je „u epohi krstaških pohoda, arapski svet, od Španije do Iraka, još uvek je rizničar civilizacije koja je u intelektualnom i materijalnom smislu najnaprednija na planeti. Kasnije se središte sveta odlučno pomera ka zapadu.“⁹⁰

Jedan zoran primjer civilizacije u zatvaranju, jeste nespremnost na učenje, razumijevanje i proučavanje velikih Drugih (susjeda/konkurenata). Islamski kvintet skoro pa kristalizira nedvosmisleni poruku: islamski svijet prosperirao je i razvijao se sve do trenutka dok je izgrađivao države te prikupljao i proizvodio znanje. Muslimani, općenito, nisu bili spremni učiti od Franaka niti jezik, politiku ni bilo što drugo o životu, državi, upravi i nauci, dok su Europljani od Arapa mnogo toga prihvatili i u Al-Andalusu i na Siqiliyi i na Bliskom istoku, istovremeno izgrađujući civilizaciju koja će cijeli svijet pretvoriti u svoju koloniju.⁹¹ S njegovim zatvaranjem dolazi i njegova stagnacija, marginalizacija i lagano propadanje. Taj unutrašnji barbarizam kako ga on (Tariq Ali) naziva kroz geografa Idrisija koji kaže, kao da „barbari (ni)su dovoljno zlo, pomisli on, ... mi imamo svoje barbаре koji pale knjige naših najvećih filozofa i kažnjavaju pjesnike.“⁹² Paljenje knjiga nije samo čin fundamentalističkog vjerovanja nego čin zaboravljanja,⁹³ čin pokušaja da se ne zna u nadi da će tegoba minuti zajedno sa znanjem

89 T. ALI, *Sultan u Palermu*, 76.

90 A. MALUF, *Krstaški ratovi u očima Arapa*, 301.

91 Anvar Ibrahim insistira da „Convivencia (suživot) aludira na duh koji je vladao Sicilijom u 12. vijeku za vladavine Rogera II, kao i na muslimansku vlast na Iberijskom poluotoku sa središtima u Toledu, Cordobi i Granadi... Bilo je to doba napretka i ostvarenja; cvjetaju umjetnost, književnost, poezija, astronomija i medicina.“ (Ibrahim u: J. L. ESPOSITO, *Nesveti rat*, 115-116)

92 T. ALI, *Sultan u Palermu*, 247.

93 O poetici ruševine i svojevrsnoj volji za neznanjem više u: Dževad KARAHASAN, *O jeziku i strahu* (Sarajevo: Connectum, 2007.).

koje ga opsjeda. Krajnji paradoks pepela knjige nije ni u čemu drugom, osim u pokušaju da se unište razlozi (čitaj: znanje i bogatstvo) zbog kojih su strane najezde upravo i nagrnule na bogate zemlje islamskog svijeta.

S druge strane, islamski odnos prema poročnoj inerciji ljudskog instinkta kvarnosti (Mill) bio je ne samo izazov djedovima već izazov vlastitim sinovima. Preciznije rečeno islamska društva njegujući tradiciju kao onu čestertonovsku „vladavinu mrtvih“, žrtvovala su budućnost svoje djece zatvarajući kanate na prozorima vlastitog svijeta i vlastite ugodnosti životne dokolice „starih običaja“. *Kamena žena* kao najbolji pokazatelj metafora lažne čovječnosti, patrijarhalnog svijeta lažne duhovnosti i unutarnje ojađenosti vlastitim demonima strasti i nemorala kao upravo onih moralnih etiketa koje Niloferin amidža Mehmed predbacuje svojem partneru Jakobu von Hassbergu. Čini se da je u ovom slučaju tehničko-znanstveni iskorak Zapada bio ne samo tlo njegove moralne dekadencije već i bijeg od nje znajući da je kretanje paradoksalni *movens* budući da ono u sebi može sadržavati i pozitivne (recimo: emancipatorske) i negativne (čitaj: nazadnjačke, neprogresivne, rizične) implikacije, tj. istovremeno ono je *heil* i *loss* (spas i propast). Što više može se reći kako su same tehnika i znanost spasonosne, bez konačnog spasa, one koje izbjavljaju i one koje guraju jedno društvo u nove okove.

Kada govorimo o tim primjerima, lako ćemo naći i u europskom diskursu posebno „Mlade Engleske“ Disraelija (1804.-1881.) i Carlylea (1795.-1881.) romantičarenje o herojskom viteštvu. Slične slike idealtipskog života nalazimo kod Adama Mickiewicza (1798.-1855.), poljskog pjesnika i filozofa poput Herdera⁹⁴, koji hvali Salahudinovu plemenitost razorno kritizirajući barbarizam i izvještačenost križara. I u Europi nalazimo dakle, nostalgične vizije boljeg društva, države i čovjeka, kao kod filozofa ruskih narodnjaka koji su u tradicionalnim ruskim seoskim zajednicama vidjeli prauzor / urtip, društva kojem treba stremiti. Međutim Englezi, Francuzi, Prusi, učeći na porazima, uvodili su nužne tehnologije, tehnike i društvene odnose koji su doprinosili državnom razvoju. Prusi su na primjer poslije poraza kod Jene 1806. shvatili da se slobodan seljak mnogo bolje bori od kmeta te su u sljedećim desetljećima proveli reforme koji su Prusku kopnenu armiju učinile glavnim instrumentom Bismarckove realpolitike željeza i krvi. Ono što s druge strane ove islamske države nisu razumijevale, jest da nisu učile niti poimale, Edgar Moren bi rekao, *duh vremena (Zeitgeist)*. Krimski Tataři nisu odbacili luk i strijelu sve dok ih nije

⁹⁴ Johann Gottfried von Herder (1744.-1803.).

uništila vojska ruske carice Katarine II. Velike (vladala od 1762. do 1796.). S druge strane Mameluci su 1517. godine zbrisani artiljerijom Selima I. Javuza (vladao od 1512. do 1520.), upravo onim oružjem koje su smatrali nedostojnim svojem duhu viteštva. Ono što se malo zna, jest da su „u Egiptu ... Osmanlije zadržali mamelučki poredak...“⁹⁵, čime Egipt i Levant jesu uključeni u tadašnju Osmansku carevinu, ali nisu i radikalno promijenili svoje društvene odnose.

S ovim razmatranjima dolazimo na predgrađe završne perspektive kritičke reminiscencije Islamskog kvinteta kao političko-filozofskih romana u kojima njegovi likovi vode žive i životne dijaloge u njima opredmećujući uzuse, koncepte i konstrukte uspona i pada društveno-političkih poredaka muslimanskih naroda.

5. Politička filozofija kao koncept i razumijevanje politike, društva i države

Jedan od historijskih prijevora u islamskom svijetu je traženje krivca za dekadenciju i propadanje islamskih država. Postoji jedna proširena i uvriježena teološka dogma (čitaj: prebacivanje odgovornosti) o teorijskom-filozofskom, i filozofsko-teorijska dogma o teološkom. Prvi krive filozofiranje za dekadenciju islamskih država, a drugi krive prve za „spaljivanje knjiga“ mnogo prije lomača inkvizicije kao primjer sloma naprednog duha u svijetu islama. Osnovni postulat koji nose obje struje jest u neprihvaćanju da drugi može dati išta korisno, svrhovito i značajno.

Tariq Ali, kroz ličnosti Al-Zindika iz Andalusa i Štićenika sa Sicilije, neupitno odbacuje Gazalijev napad na filozofe, mislioce i slobodare ističući da je upravo raznovrsnost davala islamskom društvu širinu dostatnu velike civilizacije. Ako bismo prihvatili Derridinu definiciju dekonstrukcije kao načina razobličenja nečega kao danog, nepromjenljivog, kao takva, onda možemo reći kako nije problem za islamski svijet bio to što je trgovina robovima cvjetala (pa čak i što su se mnogo humanije u većini slučajeva odnosili prema njima, za razliku od odnosa prema robovima u Europi), već što islamski svijet nije propitivao sam sebe. Kada je Kierkegaard govorio o slobodi, on smatra da sloboda nije puka mogućnost izbora, već sposobnost čovjeka da se suoči sa samim sobom, odnosno svojim najdubljim strahovima. U Derridinu dekonstrukcijskom aranžmanu to bi značilo da su islamski vladari, društva, alimi, zalimi, bili prepadnuti da ponude vlastita

⁹⁵ B. LEWIS, *Arapi u povijesti*, 75.

uvjerenja na ispit bojeći se za vlastite pozicije,⁹⁶ a istovremeno ne shvaćajući da moderno društvo ne može biti moderno bez njegovih mislećih pojedinaca kao individua i kao članova društvenih asocijacija, organizacija. Odsutnost djelatnog subjekta koji će izazvati službenu „definiciju“ prirode upravo je onaj aspekt koji Tariq Ali kroz Štićenika iz *Sultana u Palermu* i Al-Zindika u *Sjene narovog drveta* pokušava invocirati. *Sapere aude* kao da im je maksima, a vjerom u razum poput kartezijanskih i prosvjetiteljskih filozofa pokušavaju „zadatu definiciju prirode“ države, društva, ideje, odnosa, žena, braka, porodice, grada, vojskovanja, umovanja, čovjeka, Boga postaviti na način koji bi više koristio čovjeku, kao djelatnom subjektu/čovjeku onom koji oblikuje i onome koji dopušta da ga oblikuju (čitaj: uče). To što je islamski svijet prihvatio Gazalija naspram Ibn Rušda, nije samo pitanje filozofije ili pravedne vjere nego i pitanje nerazumijevanja potreba nauke koja se, odbačena formalnom vjerom, počela kuhati u skolastičkom loncu. Istovremeno filozofija nauke, tj. njezina epistemološko-metodološka osnova, napušta aristotelijansko-grčku/peripatertičarsko-racionalističku notu koja je inspirirala Descartesov kartezijanski zahtjev za metodičnošću (naučna skepsa-sumnja - metoda - realnost). Na Istoku se prihvaća jedna neoplatoničarska, a sa Suhrawerdijem i zoroastrijansko-perzijska misao mističnog koja je, govoreći o truljenju i duhovnoj praznoći drugih, sama trulila u metodičkoj nemoći da iznese na bilo koji put suštinskog napretka koji bi započinjao s propitivačkom iskrom-skepsom preko metode pa do zahtjeva za otkrivanje stvarnosti.

Jedan od najvećih umova uopće Ibn Haldun (rođen u Tunisu 1332. - umro u Kairu 1406.) nije imao nikog da bi ga „(na)slijedio, prije nego što su zapadnjaci otkrili njegove zasluge“.⁹⁷ Sam Ibn Haldun predvidio je kraj islamske filozofije koji u ovom alijevskom dosegu nije puki kraj skolastičkog vrćenja u krug, nego kraj promišljanja života i traženja uzroka problema i njegovih posljedica kao uma koji vodi istraživački polet duha nauke. U ovom slučaju problematizacije uzroka - posljedice, kao propitivanja društvenih zakonitosti i prirodnih pojava.

Ovo se prvenstveno odnosi na Abu Hamida Gazalija koji je svojoj razornoj kritici podvrgao prvenstveno filozofe odbacivši grčku logiku i uzročno-posljedične odnose. Naspram Gazalija, Ibn Rušd čvrsto

⁹⁶ Izvanredan primjer ovog odnosa nalazimo u knjizi *Kriza islamske civilizacije* od Ebu Sulejmana. Autor tvrdi kako su mnogi mislioci koristili (čitaj: zloupotrebljavali) vjeru i božje riječi, uz frekventno spominjanje pakla, šejtana i božjeg gnjeva onda kada im je nedostajalo argumenata za vlastite tvrdnje. Takav odnos zloupotrebe vjere direktno je pogađao društvo i odnos prema nauci prema kojoj se gledalo ne kao na izazov već kao na prijetnju.

⁹⁷ H. CORBIN, *Historija islamske filozofije*, 259.

vjeruje u smisao svih događaja viđen kroz četiri *cause* koje je osmislio još Aristotel u koje spadaju: materijalni, formalni, djelatni i svršni uzrok.⁹⁸ Ništa ne pokazuje Alijev prosvjetiteljski koncept bolje nego Štićenikovo oduševljenje pronalaskom Ibn Rušdova spisa *Nesuvislost nesuvislosti* kao vatrene obrane Razuma kao nezavisnog od božanske objave. Štićenik u slobodarskom i prosvjetiteljskom zanosu, govori: „Ja nisam od onih što vjeruju da Allah odlučuje o svakom našem djelu na Zemlji. Kad bi to bilo tako, on bi bio čudovište.“⁹⁹ Upravo taj slobodarski odjek moderne, hegelijanske okrenutosti subjektu, onom *homo faberu* ili kovaču vlastite sudbe, kao Štićenikovo prihvaćanje životnih izazova koji su ga odveli od ugone i uživanja k nelagodi i nedaćama, ali je to upravo put / život te i sami ljudi: „Da bi ljudi napredovali, moraju preuzeti sudbinu u svoje ruke.“¹⁰⁰ Nije usamljen Tariq Ali u kritiziranju kritike filozofije racionalizma od ortodoksno-tradicionalnih teologa. M. M. Sharif ističe kako su, „muslimani ... na nesreću, slijedili al-Gazalija, Autoritet islama, a malo pomalo zanemariivši studij nauka“.¹⁰¹ Ova obrana razuma ima svoja racionalna uporišta upravo u Gazalijevoj

⁹⁸ Osnovne četiri *cause* koje je razradio Aristotel jesu: *causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens* i *causa finalis*. Heidegger u svojem objašnjenju Aristotelovih uzroka tumači kako uzrok ne može biti bez-supstantivan, stoga on uvijek ima izvore, emanacije i produkte, baš kao i u našem tekstu. Više u: Martin HEIDEGGER, *Mišljenje i pevanje* (Beograd: Nolit, 1982.).

⁹⁹ T. ALI, *Sultan u Palermu*, 189.

¹⁰⁰ T. ALI, *Sultan u Palermu*, 195. Projicirajući određene ideje kroz Salahudinove stavove, savjete i odnos prema svijetu u potpunosti objašnjava njegova teza: „Vjeruj Allahu, al prvo priveži svoju kamilu“ (T. ALI, *Knjiga Salahudinova*, 42) koja pomaže Aliju da se izbori s fatalizmom predodređenja. U stvari radi se izvorno o Poslaniku Muhamedu koji je jednom prilikom savjetovao jednom beduinu koji je prije toga ušao u džamiju uzdajući se da će mu Bog čuvati njegovu neprivezanu devu. Po navodima Poslanik mu je tada savjetovao da se on uzda u Allaha, ali da prvo priveže svoju devu. U percepciji religije kao svojevrsnog postulata radne etike jasno je kako je sama islamska civilizacija prigrlila fatalizam, ističući predodređenje – Qada, naspram kreativnog subjekta koji iskiva vlastitu sudbinu – Qader. Sudbina se po Tabataiju spominje u Kur'anu u tri značenja. Prvo kao stvaranje, drugo kao obavezivanje i primoravanje i treće kao obavijest. Kao troznačna ona se suštinski razlikuje od Qade – predodređenog, koju poznaje samo Bog, dok se ljudski život odvija između vlastitih nastojanja (stvaranja), djelovanja s drugim ljudima i u objektivnim uvjetima te razumijevanju koje nije nužno vezano za obavijest, već koje ga svojim odlukama ne prisiljava na nužne radnje, razumijevanja i vječna tumačenja, već je potentno – tj. u mogućnosti preoblikovanja. (Više u: Allame TABATABAI – Mutahari MURTEZA, *Načela filozofije i metod realizma* 5 [Sarajevo: Mulla Sadra, 2007.]).

¹⁰¹ Mian Mohammad SHARIF, *Historija Islamske filozofije* I (Zagreb: August Cesarec, 1988.), 552.

nemogućnosti razaznavanja značenja nauke, njezine klasifikacije, metodologije i odnosa uzroka i posljedica. Tako on u prirodne nauke svrstava umijeće čarobnjaštva, alkemiju, astrologiju, što Ibn Rušd kategorično odbacuje kao pseudonauke.¹⁰²

Osim toga, kako spominje sam Corbin, Gazali je prizvao razum da bi napao sam racionalizam, što mu je jako dobro pošlo za rukom. Još je „Drugi učitelj“, tj. Al Farabi, zagovarajući nauku i eksperiment te klasifikaciju nauka a odbacujući gatke i astrologiju, predstavljao neizmjerljiv doprinos uzdizanju naučne misli islamske civilizacije. S druge strane sam Farabi svjestan je da razum jest krucijalan element naučne spoznaje, ali on ne odbacuje, već i zasluženno značenje pripisuje pitanju vjerovanja i uvjerenja u stvari koje ne možemo dokazati racionalnim argumentima i postulatima Aristotelove logike. Ibn Sina govori da je uzrok potpuna definicija, dok je posljedica krnja definicija uzroka ili samo njegova manifestacija.¹⁰³ Imamo osjećaj da je njegovo nastojanje razumijevanja u antipodnoj suprotnosti s nastojanjem skrivanja, nerazumijevanja i pseudoracionaliziranja svijeta upravo što Ibn Sina tvrdi da ono što definira treba biti jasnije od onoga što se definira.¹⁰⁴ Čini se kao da je cjelokupna nauka islamske civilizacije bila uhvaćena u vrtlog glasine koja nema metodološki koncept niti prati jasnu logiku. Objedinjujući aspekte državotvornosti, društvenosti i nauke u obzorima političke filozofije, jasno je da islamski svijet kroz Kvintet pokušava doživjeti svoje *kolo bola* kako bi raščarao predrasude i pred-razume prošlosti i osvjetlao put za budućnost.

6. Posljednja slika (čitaj: pouka) skeptika

Kroz ličnost slikara Platona, u *Noći zlatne leptirice*, koji poklanja voljenoj Zeynab Joyceova, „Uliksa“ kao prvi i posljednji dar, Ali pokušava istovremeno iskazati smislenost Joyceova djela o Orijentu kao nemjestu ili poligonu imperijalne eksploatacije Zapada, ali istovremeno dekonstruirajući samu šopenhauerovsko-joyceovsku fantaziju o Istoku kao ne-civilizaciji. Pokušavajući raščarati ove predrasude poput one Schopenhauerove iz *Uvoda u Prolegomenu*, da se islam ne uklapa u civilizaciju, Ali ne samo da ovo puko odbacuje kao netočno već da

¹⁰² Ibn Rušd/Averoes je svjestan ovog kontrapunkta da nedopuštanje ikakve moći razuma proteže tu moć i na vlastitu negaciju, zato Averoes odgovara Gazaliju s „Nesuvislost nesuvislosti“ (*Tahafut at-tahafut*) kako bi pokazao nužnost razuma, ne toliko kao principa spoznaje Boga već kao princip raščaravanja svijeta.

¹⁰³ Akbar EYDI, *Učenje o duši u djelu Ibn Sine* (Sarajevo: Mulla Sadra, 2010.).

¹⁰⁴ A. EYDI, *Učenje o duši u djelu Ibn Sine*.

je sama civilizacija nezamisliva bez kalkulacije njezina islamskog doprinosa. S druge strane islamska civilizacija se nastoji otkloniti izvan egzotičnih odbacivanja i hvalisanja civilizacije vraćajući je u „običan“ život. Crtajući orijent bojama životnih problema „istočnjaka“, ne samo da nastoji kritizirati imperijalizam nego izvan toga kruga pomodnog antiorijentalističkog antiorijentalizma Tariq Ali nudi Istoku razloge njegova „bola“ zbog njega samog.¹⁰⁵ Upravo na taj način Platonova slika krvno-gnojnih tumora na tijelu Domovine, koji predstavljaju Ameriku, vojsku, mule i korupciju, daje pravo Domovini da se suoči s vlastitim strahovima sadašnjosti. Zato simbolika posljednjih slika nudi uzrok i mogućnost iskupljenja ljudima koji stoje još nezahvaćeni u kancerogeno *kolo bola*, koje nije ništa drugo do nada u radikalnu reformu.

Posljednja slika koju je naslikao Platon nastoji zaokružiti Kvintet. Posljednje kao zadnje ne samo da predstavlja alibi za vapaj nad „našim bolom“ već i mogućnost novog početka. Slika na kojoj Ataturk, Ibn Rušd, Ibn Sina, Ibn Hazm, Abu-Ala Al Maari i Muhammed Idrisi stoje oko pjesnikinje Walade iz Kordobe u X. stoljeću govori o briljantnim umovima skepticizma oko čijeg otoka kruže spodobе nalik morskom poput smrti od kojih neke nose brade. Ističući i raskrinkavajući jedan mentalitet fatalizma te njemu imanentnog gmizanja u blatu trpećeg bistvovanja, ovaj alijevski „antifundamentalizam“ želi jasno opteretiti sve one koji Sveto slovo tumače i vlastito tumačenje ispostavljaju kao trajno, važeće i univerzalno. Upravo je ta utopijska vizija vječno-dorečenog mišljenja antipodna skeptičko-kritičkim ličnostima njegova romana. Ono što je još zanimljivije jest da, spodobе poput morskih pasa koje poput smrti kruže oko otoka od kojih neke imaju brade, implicira također, i da neke od njih nemaju brade. Dajući definiciju prijetnje razumu, jasno je da okrivljavanje puke brade za dekadenciju ne bi značilo ništa drugo do *reductio ad absurdum* budući da su i sam Salahudin, Al Farabi, Ibn Rušd, Badišah Akbar i dr. nosili bradu kao fizičku odliku. Istovremeno

¹⁰⁵ Kada Edward Said u svojem kolosalnom djelu *Orijentalizam* govori o onome što je između ostalog Orijent za Zapadnjaka, ne bez razloga, poziva se na Disraelijeva Tancreda, u kojem se kaže „da je Istok karijera“ (E. W. SAID, *Orijentalizam*, 18) kao ništa drugo do „potpuno iskušavanje strasti“ (E. W. SAID, *Orijentalizam*, 18), što Said odbacuje podcrtavajući da je to realni prostor, ne joyceovski orijentalni bordel, koji ima svoje kulture i nacije čije je on stalno mjesto boravka. (Više u E. W. SAID, *Orijentalizam*) Istok je više od turističkog boravišta ugode, razbibrige i egzotike mjesto ljudskog prebivanja koje ima implicitne težnje, emocije i sposobnost akumulacije a ne puke recepcije moći.

to znači da opasni mentaliteti nisu uvijek uočljivi golim okom pa čak nekada mogu doći u oblicima i (Zločest(a)-im) likovima kojima bi pripisali, *prima facie*, prosvjetiteljsku, emancipatorsku etiketu. Tako Platon u čijem se tretiranju marksizma i komunističke partije kao oblika religije vidi njegov kritičko-racionalistički antiutopizam. On je umjetnik koji upotpunjava Alijev koncept skeptika kao angažiranog mislioca sadašnjosti. Umjetnički dar, slikarstvo pruža konačan iskaz i konkluziju Islamskog kvinteta budući da njegova zadnja serija slika objavljena u Domovini upravo govori o ličnostima koje su se provlačile kroz pet djela, i što je još važnije govori ne samo o čemu treba već i geografski tamo gdje treba. Ove ličnosti cijelog Kvinteta koje obilježavaju vrijeme romana u kojem su se odigrali, odnosno onih egzistencija s ruba Historije kao službene priče koje su ponudile svijetu islama neku sliku izvan orto-tradicionalističke zatvorenosti i straha od „duhovne kompromitacije drugim“, zaboravljajući upravo da sam islamski svijet svoju ekspanziju duguje sposobnosti da resorbira, upija, preuzima, komunicira, prilagodi, prevodi, unaprijedi i raščara dotada percipirajuće horizonte, istovremeno otvarajući nove panorame gnoze. Kao ljevičar Ali izabire one ličnosti koje su se sposobne oprijeti nagonu mase te da, marksovski rečeno, prevladaju imaginarni odnos prema uvjetima vlastite egzistencije i ponude projekciju kritičkog i produktivnog odnosa prema sebi kako bi bila prevladana autodestruktivna i defetistička kvaziracionalizacija svijeta. Prva kao ona što je porodila sjeme vlastitog nihilizma (čitaj: beznađa) a druga, sjeme perenijalne (*perennis* lat. dugovječan) ojađenosti kroz figuriranje „istine“ o našoj patnji u kojoj vidi gotovo monaško trpljenje i čišćenje dobra, nadajući se izbavljenju u metafizičkom poimanju onostranosti.

Ibn Arebi (Mursija, 1165.-Damask, 1240.) je još odbacivao lažno „čišćenje“ koje je u stvari zasnovano na nihilističkom preziranju svega materijalnog. Moć Arebijeve misli i ličnosti koju Corbin opisuje kao „obalu mora bez granica, ... podnožje planine čiji se vrhunci gube u oblacima“¹⁰⁶ savršeno se poklapa s našim intencijama da se pokaže kako je sukob Gazali – Ibn Rušd ne samo nepotreban već pogrešan. Voditi se stvarima dogme u stvarima nauke i stvarima razuma u stvarima vjere, put je u nerazumijevanje, a iz nerazumijevanja može proisteći samo dekadencija i pogrešno shvaćanje. Arebi nam je bitan jer ne odbacuje razum, ali u pitanju vjere / spoznaje Boga razum je

¹⁰⁶ H. CORBIN, *Historija islamske filozofije*, 270.

bespokojan;¹⁰⁷ on također kritizira lažno „čišćenje“ koje odvodi u fatalizam, strah i odbacivanje nepoznatog, što je sasvim suprotno ideji naučne radoznalosti i istraživanja. Narodi islamskog svijeta danas boluju od ovih razdirućih bolesti budući da je izgradio rušilački, desakralizatorski i antihobesijanski pristup uklanjanju problema, ali s druge strane onaj mnogo važniji konceptualno svrhovitiji, pragmatično nužniji paradigmatički koncept o vlastitoj budućnosti i vlastitim željama još je uvijek izazov s kojim se suočavaju narodi i društva koja žele biti i političke zajednice. Kako kaže Filip Hiti, autor *Istorije Arapa*, vjerojatno najpoznatije ikad napisane, islamski Pirineji su omogućili renesansu Zapadne Europe.¹⁰⁸ Ali sama civilizacija, nekada bujna i produktivna, sama je zapala u ćorsokak neznanja, straha i tajnosti. Kao da to najbolje govori Šabestarijev Ružičnjak, poetski apsorbirajući našu analizu Islamskog kvinteta i njegovih pouka i poruka:

Svijet tvoj a ti nemoćan
Lišnijeg od tebe ne vidjeh.

Poput sužnja na jednom si mjestu
rukom nemoći sputao si svoju nogu.

Kao žena iza zastora sjediš,
sebe se zbog neznanja ne stidiš.

Junaci po svijetu u krvi lipte,
a ti, pokriven, ni da mrdneš.

Iz vjere nemoćnih što si razumio,
kada si neznanje sebi dozvolio.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Ibn Arebi, iako cijeneći misao Fahrudina Razija (1149.-1209.) i racionalist, govori u Risali upućenoj njemu kako „i znaj da racionalisti kad dosegnu krajnji cilj spoznaje nisu dalje odmakli od imitacije.“ (Hosen Mahmud ABDURRAHMAN, *U ozračju šejhu'l-ekbera Mujiddina ibn 'Arebija: odbrana ili optužba njegovog naukovanja*, 75) Budući da je ne samo stvarnost istinski podložna promjeni nego je i racionalna spoznaja Boga uvijek ostavljala mrlju na vjerničkom srcu. Pred kraj svojeg života Razi je prihvatio Ibn Arebijove teze čak spaljujući neke svoje spise. (H. M. ABDURRAHMAN, *U ozračju šejhu'l-ekbera Mujiddina ibn 'Arebija: odbrana ili optužba njegovog naukovanja*) Nije ni čudo što Ian Almond (*Two Faiths, One Banner*) pravi paralelu između Ibn Arebija i Derride budući da kritiziraju obojica vjeru u apsolutnu dostatnost razuma kao jedne prirode ne shvaćajući kontingenciju / utjecaj sredine u kojoj živi.

¹⁰⁸ Filip HITI, *Istorija Arapa* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1967.).

¹⁰⁹ Mahmud Šabestari (1288.-1320/1.), Ružičnjak, preuzeto prema: Allame TABATABAI – Mutahari MURTEZA, *Načela filozofije i metod realizma* 5.

A POLITICAL READING OF THE ISLAMIC QUINTET NOVELS OF TARIQ ALI

Summary

The Islamic Quintet is a best-selling and exceptionally popular collection of novels. However the real value of the work goes beyond that of a superficially elegant literary text: the novels radiate, emanate and demand contemplation and deliberation from anyone who reads them. This article seeks to extrapolate from the Islamic Quintet basic lessons, thoughts and maxims, which may be seen as a kind of theory of state, society, science and/or philosophy. Because of this the Islamic Quintet is an extraordinary, epical concept that contains the aesthetic and the ethical, the transcendental and the profane, what is clear and what is unclear, positive and negative, individual and collective, the civilized and the barbaric, the ancient, the medieval and the modern. These are its salient characteristics as an existential search for the meaning – or the meaninglessness – of life. A consideration of interesting themes such as the crusades, the decadence of the Islamic world, the demise of Islamic Spain and politics and society in the modern world, tell us about a drama of identity that continues, constantly confronting individuals and the destiny of whole communities with new challenges.

Key words: Tariq Ali, Islamic Quintet, political concept, state, society, science, modernity, orientalism.

Translation: Adnan Tatar and Kevin Sullivan