
Sunitsko-šijitski odnosi u povijesti i suvremenoj bliskoistočnoj politici

BORIS HAVEL

Fakultet političkih znanosti, Sveučilište u Zagrebu

Sažetak

Sunitsko-šijitski odnosi posljednjih su desetljeća diljem Bliskoga istoka obilježeni oštrim, a povremeno i vrlo nasilnim sukobima. Istodobno je sadržaj tih sukoba na Zapadu uvelike nepoznat. Cilj je ovoga članka čitatelju približiti nastanak, teološka tumačenja i političke posljedice raskola islamskoga svijeta na sunitski i šijitski. Na temelju primarnih i sekundarnih sunitskih, šijitskih i znanstvenih izvora opisana su zbivanja iz ranoislamske povijesti koja su dovela do te podjele. Objašnjene su njezine političke i teološke posljedice. Navedeni su neki bliskoistočni procesi u kojima je sunitsko-šijitska podjela ključni čimbenik savezništava i neprijateljstava, te najvažniji razlozi zbog kojih do buđenja sunitskoga i šijitskog identiteta nije došlo prije 2. polovice 20. stoljeća.

Ključne riječi: ahl ul-bait, alaviti, Arapi, Druzi, fitna, haridžiti, imam, islam, ismailiti, kalif, kalifat, suniti, šijiti, zaiditi

1. Uvod: sunitsko-šijitski Bliski istok

Jedan od važnih kriterija savezništava i neprijateljstava među muslimanskim akterima bliskoistočnih procesa posljednjih nekoliko desetljeća pripadnost je sunitskoj odnosno šijitskoj zajednici. Sunitsko-šijitska podjela, štoviše, postala je odsudna odrednica niza zbivanja, sukoba i identiteta u islamskom svijetu. Premda njezini korijeni sežu u rani srednji vijek, politička relevantnost na razini koja obuhvaća skoro sva područja koja se tradicionalno smatraju bliskoistočnima¹ nikada nije

¹ “Tradicionalna definicija Bliskog istoka”, prema Kasapović (2016, str. 5), odnosi se na područja od Irana do Egipta i od Jemena do Sredozemnog mora. U ovome je članku stavljen naglasak na arapske zemlje Mašrika uz česte osvrte na perzijski Iran. Podrobnije o Iranu na hrvatskom jeziku vidi: Obućina, 2017.

bila veća. Saudijska Arabija i Egipat smatraju se najvažnijim sunitskim,² a Islamska Republika Iran najvažnijom šijitskom državom. Oko njih je okupljen i povremeno se međusobno sukobljava niz savezničkih sunitskih odnosno šijitskih država, skupina i pokreta.

Sunitsko-šijitska podjela okosnica je ili važan čimbenik političke nestabilnosti Sirije, Libanona, Iraka i Jemena. U Siriji se pad Asadova alavitskog režima koncem 2024. povezuje sa slabljenjem njegovih tradicionalnih šijitskih saveznika, Hezbollaha u Libanonu i Irana. Hezbollah je uz potporu Irana do jeseni 2024. vladao južnim Libanom poput “države u državi” (Kindt, 2009, str. 142; Kasapović, 2016b, str. 245) i predstavljao najveću prijetnju stabilnosti te zemlje poslije građanskog rata. Nakon svrgavanja Sadama Huseina 2003. Irak je preplavio val sunitsko-šijitskog nasilja i za sobom ostavio desetke tisuća žrtava. U Jemenu je šijitska milicija Ansar Allah, poznatija kao Hutiji, od sunitske međunarodno priznate vlade 2014. preotela glavni grad Sanu, što je dovelo do građanskog rata i humanitarne krize koja je u izvješću UNDP-a iz 2021. označena najgorom na svijetu (Hanna, Bohl i Moyer, 2021, str. 7).

Suparništva i neprijateljstva između sunitske i šijitske zajednice započela su u vrijeme vladavine prvih kalifa. Često su bila popraćena nasiljem, ali rijetko, ako ikad, u opsegu kakvu svjedočimo danas.³ Granice sukoba današnjih bliskoistočnih muslimanskih aktera – uz niz iznimki i, dakako, utjecaj drugih, nepovezanih procesa, interesa i razloga koji uvijek postoje jer se ljudski porivi i postupci nikad ne mogu svesti na jedan jedini čimbenik – slijede granice podjele na sunite s jedne strane i šijite s druge. Danas gotovo da nema bliskoistočne države i skupine u kojoj sunitski odnosno šijitski identitet nije važan ili odsudan faktor političkog pozicioniranja u kontekstu lokalnih i/ili regionalnih zbivanja. Osim Sirije, Libanona, Iraka i Jemena u kojima su obje zajednice važan politički i društveni akter pa su i sukobi najoštrije, on postoji u sunitskom Egiptu, Jordanu, Turskoj, Saudijskoj Arabiji i drugim arapskim državama Perzijskog zaljeva, većinski šijitskom Bahreinu i Iranu, i drugdje.⁴ Najvažniji vojni savez islamskih država, Islamska vojna koalicija za

² Hidžaz s najvažnijim islamskim svetim gradovima Mekom i Medinom nalazi se u Saudijskoj Arabiji. U Egiptu pak, najmnogoljudnijoj i vojno najsnažnijoj arapskoj državi, nalazi se Al-Azhar, najstarije islamsko sveučilište na Bliskom istoku i najuglednije na svijetu.

³ Prema Maghenu (2023, str. 407), “plamen neugasivog neprijateljstva koji je između sunita i šijita gorio stoljećima danas se uzdiže u visinu i žari vrućinom kao nikada prije u islamskoj povijesti”.

⁴ Šijitska zajednica u Iranu čini 89% stanovništva, Bahreinu 60-70%, Iraku 65-70%, Kuvajtu 20-30%, Saudijskoj Arabiji i Ujedinjenim Arapskim Emiratima 10-15%, Kataru 10% i Omanu do 5% (Matthiesen, 2013, str. 3). Države u kojima je šijitska zajednica neznatna ili o njoj nema točnih statističkih podataka, kao što su Egipat (1-2%) i Jordan (0,2%), ipak se na regionalnoj razini svrstavaju uz sunitski tabor.

suzbijanje terorizma (IMCTC), utemeljena 2015., koja danas obuhvaća 42 države članice, “temelji se na logici sunitsko-šijitske podjele” (Abuelghanam i Tahboub, 2018, str. 12).⁵ Iznimka je Azerbajdžan, šijitska država i članica IMCTC-a, čiji su odnosi sa sunitском Turskom tradicionalno saveznički, dok su sa šijitskim Iranom napeti. Sektaška⁶ je pripadnost podređena etničkoj, jer Azere i Turke veže zajedničko turskijsko podrijetlo i jezik. Šijiti su, osim u Iranu, Iraku i Azerbajdžanu većina i u Bahreinu, u kojemu je na vlasti sunitска kraljevska dinastija. Šijiti su predvodili bahreinski ustanak 1990-ih i prosvjede 2011.,⁷ ali su često prizivali demokratizaciju zemlje, a ne sektašku podjelu vlasti. Islamska država koja nije ni sunitска ni šijitska je Sultanat Oman, dom ibadijske zajednice koja se poziva na haridžitsko podrijetlo. Uz njih živi znatan broj sunita te šijitska manjina. U Omanu nema sektaških sukoba, a posljednji veći sukob, Dofarska pobuna (1963.–1976.), poglavito je bio ideološki.⁸ I među nedržavnim akterima valja spomenuti nekoliko iznimki. Kurdi, najbrojnija zajednica koja nema vlastitu državu, najčešće su suniti, ali su im glavni identiteti etnički i ideološki, ne vjerski ili sektaški, a sunitска Turska njihov je najveći protivnik. Druzi, koje se smatra šijitskom sljedbom (Lewis, 2004, str. 297; Kasapović, 2016b, str. 222),⁹ tradicionalno su odani državi u kojoj žive, Libanonu, Siriji i Izraelu (Havel, 2016a, str. 153).¹⁰ U stanovitoj je mjeri iznimka i Muslimansko bratstvo, sunitски revolucionarni pokret tradicionalno blizak šijitskom teheranskom režimu, s kojim dijeli ciljeve “ustopave islamske države, vjerskog prozelitizma i jedinstva muslimana” (Badawi i al-Sayyad, 2019, str. 2; usp. Helfont, 2009).

⁵ Ovdje valja spomenuti “Ammansku poruku” čiji je cilj zbližavanje islamskih sljedbi, o čemu vidi podrubnicu 13.

⁶ Oblik “sektaški” koristi se u nedostatku pridjevskog oblika hrvatske riječi “sljedba”, sukladno jezikoslovnim načelima proširenosti i potvrđenosti. Značenje pojma “sljedba” u ovome je članku “utruta staza, pravac kretanja, škola mišljenja”, kako je na Hrvatskom jezičnom portalu objašnjena latinska etimologija riječi *secta* (<https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search>). Riječ se koristi bez pejorativne ili druge konotacije (sljedbom se, primjerice, kadgod naziva kršćanstvo u hrvatskom prijevodu Novoga zavjeta) i općenito boljeg pojma (usp. Haddad, 2017).

⁷ Matthesen (2013, str. 29) piše da su Saudijska Arabija i Bahrein “stvorili sektaški Perzijski zaljev” kako bi u vrijeme Arapskog proljeća zaštitili vladarske dinastije zaljevskih država od “legitimnih zahtjeva” stanovništva, te su se tada “čvrsto svrstali uz ratobornu zapadnjačku retoriku prema Iranu”.

⁸ Oman se smatra jednom od najstabilnijih država Bliskog istoka i Sjeverne Afrike (<https://www.fitchsolutions.com/bmi/country-risk/domestic-political-risks-oman-will-remain-among-lowest-mena-03-07-2024?fSWebArticleValidation=true>, pristupljeno 11. 4. 2024.).

⁹ Druzi, “tajna i ezoterična sljedba” proizišla iz ismailitskog ogranka islama (Ostrovitz, 1983, str. 272), sebe ne smatraju šijitskom sljedbom, nego posebnom vjerskom i etničkom zajednicom. Sljedbenici su al-Hakima, šestoga fatimidskog kalifa koji je nestao početkom 11. stoljeća.

¹⁰ Tijekom 2025. došlo je do niza sukoba između nove vlasti u Siriji i Druza, koje su potaknuli sunitски džihadisti.

2. Identiteti prije rasplamsavanja sunitsko-šijitskih sukoba

Najmanje do sredine dvadesetog stoljeća sunitsko-šijitsko neprijateljstvo nije bilo prepoznato kao znatnija pokretačka sila među bliskoistočnim muslimanima. Iz današnje se perspektive doima neočekivanim što je tako važna, duboka i, kako ćemo vidjeti, od davnina oštra podjela naizgled utihnula, njezina relevantnost za šira bliskoistočna zbivanja postala skoro zanemariva,¹¹ a identiteti nenametljivi. Lewis (2004, str. 157) u opisu arapskih identiteta početkom 20. stoljeća navodi religijske, državne, dinastijske, etničke, ideološke i nacionalne, dok sektaške niti ne spominje. Halm (2004, str. vii) pak uočava da je “malo tko osim nekoliko stručnjaka uopće zamijetio šijite prije Islamske revolucije u Iranu”. Glavni predmet zapadnih analiza bliskoistočnih društava prije 1979. bili su tada prevladavajući identiteti i procesi, a oni su se više oslanjali na ideje poniknule u Europi nego na pripadnost sljedbi.

Vjerojatno najvažniji takav proces i identitet odnosi se na nacionalizam. Nacionalizam, koji Kedourie (1961, str. 9) smatra “doktrinom izumljenom u Europi početkom devetnaestog stoljeća” Bliskim se istokom proširio kao plod europske kolonijalne politike i političke misli, a među Arapima se u stanovitoj mjeri razvio kao reakcija na turski. Prethodili su mu tradicionalni identiteti oblikovani oko plemenske, klanske i obiteljske pripadnosti (*asabijah*¹²) i suparništava (Salzman, 2008, str. 210-212).

Nacionalizam se u arapskim zemljama bivšega Osmanskog Carstva najprije pojavio u obliku panarabizma, a uz njega su, uz muslimane, pristajali i kršćani. Središte rane panarapske misli koja je obuhvaćala zemlje Plodnog polumjeseca sjeverno od Egipta bila je Sirija. (U Egiptu je, zbog manje razine političkog natjecanja s Osmanskim Carstvom, nerazvijenog osjećaja pripadnosti arabizmu, ranije ostvarenoga stanovitog stupnja državnosti i ranijoj izloženosti europskom kolonijalizmu, početkom 20. stoljeća bila prihvaćenija ideja egipatskog patriotizma i panislamizma.) Sa širenjem kolonijalne vlasti i intelektualnog utjecaja europskih zemalja, Bliskim su se istokom proširile i druge ideologije poniknule iz europskih intelektualnih tradicija, poput liberalizma, humanizma, sekularizma, individualizma, nacizma, komunizma i socijalizma. Do kraja 1960-ih mnoga su arapska društva bila razmjerno ili vrlo otvorena za zapadnjačku misao, zbog koje su u stano-

¹¹ Iznimke su i ovdje prisutne, osobito u iračkoj politici gdje je “sunitsko-šijitski antagonizam bio konstanta tijekom mandatnog razdoblja” (Kedourie, 2004, str. 252). No šijiti su, nakon neuspjelih pobuna početkom 1920-ih, uvelike napustili političke borbe i posvetili se skrovitosti i duhovnosti, a sektaški su sukobi na neko vrijeme utihnuli.

¹² *Asabijah* je društveni pojam koji je razvio Ibn Khaldun u glasovitom djelu *Mukadima* (*Proslava*). O *asabijahu* na hrvatskom jeziku vidi: Havel, 2016b.

vitoj mjeri zapostavljali dio autohtonih identiteta uključujući sektaške. Usto, neki od najvažnijih muslimanskih aktera toga doba ciljano su suzbijali sektaške podjele kako bi se islamska društva jedinstveno suprotstavila europskom kolonijalizmu i cionizmu. Primjer je Opći islamski kongres (Mervin, 2013, str. 17) što ga je veliki jeruzalemski muftija hadži Emin el-Huseini priredio u Jeruzalemu 1931. Nekoliko godina poslije el-Huseini je objavio fetvu kojom je alavite priznao muslimanima (Talhamy, 2010, str. 191) što je, barem privremeno, donijelo prekretnicu na bolje u statusu te zajednice unutar *umme*. Prekretnice glede prihvaćanja europskih ideologija i vrijednosti u arapskim su društvima dijelom uslijedile kao reakcije na poraze od Izraela u ratovima 1948. i 1967. (Ajami, 1984). Privlačnost ideje povratka vlastitim korijenima, potrage za vlastitom slavnom prošlošću i obnove iskonskog islamskog svjetonazora od 1970-ih zahvaća mnoge dijelove islamskog svijeta. Na tome se valu istodobno osnažuje sunitski odnosno šijitski identitet, te se razabiru međusobne razlike, raste zazor, produbljuje nepovjerenje i s vremenom zaoštava neprijateljstvo.¹³

Zato se može ustvrditi kako se svaka faza suvremenoga sektaškog identiteta među bliskoistočnim muslimanima, uključujući njegovo zanemarivanje, potiskivanje, suzbijanje, preporod i rasplamsavanje, u određenoj mjeri može protumačiti u okviru procesa povezanih s kolonijalnim osmanskim i zapadnjačkim utjecajima, od kojih su najvažniji opisani u 5. poglavlju ovoga članka. Uvodno pak valja naglasiti kako su korijeni tih identiteta dublji i stariji i od kakve političke interakcije Istoka sa Zapadom¹⁴ i isključivo su plod sporova unutar rane arapske muslimanske zajednice. Zbog toga je nužno osvrnuti se na početak i razvoj sunitsko-šijitskog raskola te na njegova tumačenja u sunitskoj i šijitskoj tradiciji relevantna za današnja politička previranja.

¹³ U svrhu suzbijanja toga neprijateljstva jordanski je kralj Abdullah II. 2004. pokrenuo projekt unutarmuslimanskog pomirenja poznat kao "Ammanska poruka", a njezine tri ključne točke o međusobnom prihvaćanju sunita, šijita i ibadija te zabrani međumuslimanskih optužba za otpadništvo od vjere prihvatilo je preko pet stotina vodećih islamskih teologa iz preko osamdeset zemalja, među kojima su bosanskohercegovački profesor Enes Karić i bivši reisul-ulema Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini Mustafa Cerić (<https://ammanmessage.com/grand-list-of-endorsements-of-the-amman-message-and-its-three-points>, pristupljeno 22. 6. 2025.). Uvodno o "Ammanskoj poruci", uključujući njezine najvažnije političke i teološke aspekte, vidi: Haddad, 2017. Duderija smatra da Ammanska poruka spada u rijetka "službena institucionalna nastojanja" promicanja ekumenske unutarmuslimanske misli (<https://melbournesiareview.edu.au/how-progressive-cosmopolitan-and-social-justice-oriented-islam-can-help-overcome-sectarianism>, pristupljeno: 24. 6. 2025.).

¹⁴ Interakcija islamskoga svijeta s kršćanskim nije beznačajna za oblikovanje dijela islamske misli uključujući sektašku, ali to pitanje nadilazi opseg ovoga članka.

3. Povijesni okvir: izbor i vladavina rašidunskih kalifa

Raskol *umme*¹⁵ na sunitski i šijitski dio zbio se u vrijeme prvoga kalifata, oformljena poslije smrti muslimanskog poslanika Muhameda, i odnosio se na pitanje njegova sljednika kao političkog vođe zajednice (Lewis, 1998, str. 126; Nakash, 2006, str. 4). Kronološki¹⁶ podatci o Muhamedovu životu, poslanju, smrti i najbližim suradnicima (*sahaba*) koji su ga naslijedili u ovome se pregledu poglavito oslanjaju na primarna vrela. To su djela Ibn Ishaka¹⁷ i Tabarija¹⁸, najvažnijih sunitskih ranoislamskih povjesničara, Yakubija¹⁹, kojega se često smatra najranijim šijitskim

¹⁵ *Umma* je “sveopća islamska zajednica” (Lewis, 1988, str. 32). U islamskim tekstovima na hrvatskom i bošnjačkom jeziku uvriježeno je pisati *ummet*, što je turski oblik arapske riječi *ummah*. U ovome su članku arapska imena i nazivi poglavito preslovljeni izravno iz arapskoga prema Havel i Kasapović, 2016.

¹⁶ Najvažniji sveti tekstovi Kur’an i hadisi velikim dijelom nisu kronološki pisani. Kur’an kao svetu knjigu prihvaćaju i suniti i šijiti, premda postoje razlike u tumačenju. Šijiti upućuju na njegov “egzoterični i ezoterični aspekt” (Tabatabai, 1971, str. 83; 1975, str. 75), dok srednjostrujaške sunitske škole naglašavaju egzoteričnost Kur’ana i njegove “poruke čovječanstvu”, premda postoji “mistični aspekt” koji se lako izgubi u prijevodima (Abdul-Raof, 2001, str. 183). Hadisi čine golem književni opus, a razlučivanje kanonskih i nekanonskih hadisa u sunitskoj odnosno šijitskoj tradiciji složeno je pitanje koje nadilazi opseg ovoga članka. Uvodno, mnoge su zbirke hadisa zajedničke sunitima i šijitima, osim što šijiti, za razliku od sunita, prihvaćaju i one hadise koji se pripisuju imamima (Prevoditeljjev uvod u Tabatabai, 2003, str. 15; vidi i Amir-Moezzi i Jambet, 2018, str. 45-53).

¹⁷ *Sirat Rasul Allah* (*Život Allahova poslanika*) autora Muhameda ibn Ishaka (704.–767.) napisan je nepuno stoljeće nakon Muhamedove smrti. Ibn Ishakova biografija (*Sira*) sačuvana je u obliku u kojem ju je priredio Ibn Hišam (umro 833.) pa se u nekim Muhamedovim biografijama koje se pozivaju na nju kao autor *Sire* pojavljuje Ibn Hišam, ali riječ je o istom djelu. *Sira* predstavlja ne samo najvažniji primarni izvor o Muhamedovu životu (Busse, 1998, str. 7) nego i “praktično jedini izvor o Muhamedovu životu sačuvan unutar islamske tradicije” (Crone, 1980, str. 4). Od ovdje korištenih primarnih vrela (Ibn Ishak, Tabari, Yakubi i Mufid), Ibn Ishakova *Sira* jedina je prevedena na bošnjački jezik. *Poslanikov životopis* autora Ibn Hišama u prijevodu Mustafe Prljače objavljen je 1998. (Bemust, Sarajevo) i 2022. (Kupola, Sarajevo).

¹⁸ Tabarijeva (oko 839.–923.) *Povijest proroka i kraljeva* (*Ta’rih ar-rusul ual-muluk*) drugo je najvažnije djelo u kojemu su opisana zbivanja ranoislamskog razdoblja, te osim Muhamedova života, na koji se odnosi oko jedna desetina cjelokupnog djela i uvelike se oslanja na *Siru*, obuhvaća i zbivanja iz razdoblja vladavine prvih kalifa. I Ibn Ishak i Tabari bili su sunitski muslimani, ali njihov utjecaj nije zanemariv ni među šijitima. To se osobito odnosi na Tabarija jer je s razmjernom naklonošću opisao Alijev život i bitke.

¹⁹ Yakubi ili Ibn Wadih al-Yakubi (oko 840.–897.) bio je zemljopisac i povjesničar, u čijem se najpoznatijem historiografskom djelu *Ta’rih* (*Povijest*) razaznaje naklonost prema šijitskom shvaćanju najvažnijih tema ranoislamske povijesti. Često ga se smatra šijitom, što valja uzeti sa stanovitim oprezom (podrobnije u Anthony, 2016).

povjesničarem, te Mufida,²⁰ šijitskog životopisca dvanaestorice imama, rođena u istom desetljeću u kojemu je dvanaesti imam nestao u stanje “velike skrovitosti”.

Muslimanski poslanik Muhamed umro je 632., iznenada, nakon kratke bolesti, trećega mjeseca islamskog kalendara, jedanaeste godine po hidžri (Ibn-Ishak, 2004, str. 678-683; Tabari, 1987-1997, sv. IX, str. 163-184; Yakubi, 2018, str. 731-732). Kako nije imao muškog potomka nego samo kći Fatimu (Yakubi, 2018, str. 734), zajednica se našla pred neočekivanom ali žurnom zadaćom pronalaska novog čelnika. Širenje teološke poruke i političke moći islama bilo je izvanredno uspješno i valjalo ga je sačuvati i nastaviti. Tijekom medinskoga razdoblja (622.–632.) većina je hidžaskih arapskih plemena prihvatila Muhamedovu vjeru i vlast, no taj se zalet nakon njegove smrti počeo gubiti. Dio plemena koja su već prešla na islam odmetnuo se. Neka su ustoličila svoje plemenske proroke, a neka su se vratila lokalnim vjerovanjima iz vremena *džahilije*²¹. *Ummi* je prijetilo rasulo.

Novoga čelnika odabrali su Muhamedovi najbliži suradnici, uglednici među muhadžirima²² i ansarima²³, a najvažniji je glas bio onaj Omara ibn al-Hataba (Tabari, 1987-1997, sv. IX, str. 188-189; Yakubi, 2018, str. 742-743). Izabran je Abu Bakr, otac Muhamedove žene Ajše, jedan od prvih obraćenika na islam i Muhamedov suputnik tijekom *hidžre*. Abu Bakr je preuzeo naslov *halifat rasul Allah* (nasljednik Allahova poslanika), odnosno kalif. Bio je to nov, skroman naslov, različit od prijašnjih plemenskih i monarhijskih, koji se s vremenom pokazao “uspješno višeznačnim” (Lewis, 2004, str. 291). Uvjet za njegovo stjecanje bila je prisega zajednice na vjernost (*baj’ah*) i obveza njezina vođenja ispravnim putem (Bearman *et al.*, 1986-2004, sv. IV, str. 937). Položaj kalifa kao vrhovnog zapovjednika islamske države otad se, u sunitskoj predaji, povezuje sa suglasnošću (*idžma*) *umme* oko njegova izbora. Važno vrelo toga načela je hadis prema kojemu je Muhamed rekao: “Moja se zajednica (*umma*) ne će složiti oko zablude” (Goldziher, 1981, str. 50). Abu Bakr je postao i prvi od četvorice rašidunskih kalifa, “onih koji ispravno vode”, čija se vladavina među sunitima smatra najuzornijom u povijesti.

Za Abu Bakrov se odabir, usprkos kasnijem šijitskom protivljenju, može ustvrditi da se pokazao razboritim. Tijekom dvogodišnje je vladavine uspješno vodio Ratove *ridde*, suzbio pobune odmetnutih arapskih plemena i veći dio Arapskog poluotoka pridružio novonastalome islamskom imperiju (Tabari, 1987-1997, sv. X, str.

²⁰ Mufidova (948.–1022.) *Knjiga životopisa dvanaestorice imama (Kitab al-iršad)* ubraja se u najranija i najvažnija historiografska i teološka vrela šijita dvanaestnika.

²¹ *Džahilija* je predislamsko razdoblje, doba “neznanja”.

²² Muslimani koji su zbog islama izbjegli iz Meke u Medinu, usp. Kur’an 59, 8; 9, 100.

²³ Oni koji su dočekali Muhameda u Medini, prihvatili njegovu poruku i pružili mu utočište, usp. Kur’an 9, 100.

41-189). Prije smrti 634. Abu Bakr je za nasljednika imenovao Omara, po mnogima najvažnijega kalifa u povijesti islama. Tijekom desetogodišnje Omarove vladavine muslimani su izvojevali važne pobjede nad sasanidskim i bizantskim vojskama, a islamska se vlast proširila daleko od arabijskih područja te je obuhvatila krajeve od Perzije na istoku preko Iraka, Sirije, Palestine i Egipta do dijelova sjeverne Afrike. Omar je za upravitelje nad novozaposjednutim zemljama postavio emire, mahom vojskovođe zaslužne za njihovo osvajanje, te je posebnim sporazumom pravno uredio položaj pokorenih domicilnih kršćana i Židova (Stillman, 1979, str. 25-26). Zbog sjajnih vojnih pobjeda kojima je islam proširen diljem Istoka, u sunitskoj mu je tradiciji dodijeljen počasni naslov Faruk, čije je etimološko značenje “spasitelj” (Crone i Cook, 1977, str. 5). Prvi je prozvan “zapovjednikom vjernih” (*amir ul-muminin*), kako se otad oslovljavaju svi kalifi u sunitskoj tradiciji, ali u šijitskoj samo Ali ibn Abi Taleb. Omar je ustrojio *šuru*, izborni kolegij čija je zadaća izbor sljedećih kalifa, što je osnažilo primjenu načela *idžme*. *Šura* je poslije Omarove smrti izabrala trećega kalifa Usmana ibn Affana (644.–656.).

Usman je bio pripadnik umajadskoga klana i staroga mekanskog plemstva iz doba *džahijje* koje je za njegove vladavine “ponovno steklo prijašnji položaj” (Sharon, 1986, str. 128). Na visoke je položaje postavio ljude iz svojega klana, što je raspirilo nezadovoljstvo među muslimanima koji su ga optuživali za nepotizam. Vladao je dvanaest godina, a u njegovo je vrijeme, prema Tabariju, prikupljen i standardiziran kur’anski tekst (Abdullah, 2006, str. 36). I Yakubi (2018, str. 759-762) prenosi tradiciju prema kojoj je Usman tražio od Abu Bakra da se Kur’an prikupi i zapiše nakon što je u jednom od Ratova *ridde* izginuo velik broj *hafiza*, ali navodi da je to, nakon Muhamedove smrti, učinio Ali ibn Abi Talib. Usmana su nakon opsade njegova uporišta ubili pobunjenici iz Egipta i Iraka. Nakon Usmanove smrti 35. godine po Hidžri (656.), četvrtim i posljednjim rašidunskim kalifom postao je Ali ibn Abi Talib.

Ali ibn Abi Talib (oko 599.–661.) ključna je osoba za razumijevanje ranoislamске povijesti i sunitsko-šijitskoga raskola. Tijekom dvadeset četverogodišnje vladavine trojice prvih kalifa bio je, prema šijitskom tumačenju, spriječen vladati i provoditi zakon, te je živio oprezno, povučeno i skrovito (Mufid, 1981, str. 5). Njegovu važnost u vjerskom, pravnom i vojnom smislu prepoznaje većina pisaca ranoislamске povijesti, uključujući sunitske. Bio je Muhamedov prvi rođak, sin Muhamedova strica i muž njegove kćeri Fatime. Prvi je muški obraćenik na islam (Ibn-Ishak, 2004, str. 114; Yakubi, 2018, str. 617), a prema šijitskoj predaji jedina je osoba rođena u mekanskom svetištu Kabi (Mufid, 1981, str. 1). Naučio je čitati i pisati, te je služio kao jedan od trinaestorice koji su zapisivali Muhamedove objave (Yakubi, 2018, str. 689; usp. Ibn-Ishak, 2004, str. 504), što je pridonijelo njegovu ugledu poznavatelja vjere i zakona. K tomu je bio “najveći ratnik ranoislamskog razdoblja” (Tabatabai, 2003, str. 137). Sudjelovao je u svim važnim bitkama u vrijeme Mu-

hamedova života, uključujući devet bitaka u kojima se poslanik borio (Ibn-Ishak, 2004, str. 660; Tabari, 1987-1997, sv. IX, str. 117; Mufid, 1981, str. 44-106). To su Bitka kod Badra 624., prva velika bitka muslimana i mekanskih Kurejšita nakon koje Ibn Ishak (2004, str. 341-342) prenosi Alijev nadahnut spjev, Bitka kod Uhuda (625.), Bitka kod opkopa (Handak) i susljedne bitke protiv Banu Kurejze i Banu Mustalika (627.), Bitka kod Hajbera (629.) te osvajanje Meke, Bitka kod Hunejna²⁴ i Bitka kod Taifa (630.). U ranoislamskim je vrelima zabilježena Alijeva hrabrost na čelu vojske i u dvobojima. Prije Bitke kod Badra Ali je izazvao najboljega kurejšitskog ratnika na dvoboj i ubio ga (Tabari, 1987-1997, sv. VII, str. 53). Drugoga je porazio prije Bitke kod opkopa (Tabari, 1987-1997, sv. VIII, str. 18-19; Yakubi, 2018, str. 649). Tijekom opsade utvrđenog Hajbera odvalio je teška kamena gradska vrata, za čije je podizanje bilo potrebno pedeset ljudi (Mufid, 1981, str. 252), te se prvi probio u grad (Yakubi, 2018, str. 655-656). Na Muhamedovu zapovijed nije sudjelovao samo u njegovu posljednjem pohodu, u listopadu 630. Muhamed je tada poveo vojsku na bizantsku posadu utaborenu na granici sa Sirijom u Tabuku (Ibn-Ishak, 2004, str. 660), a Alija je ostavio u Medini dodijelivši mu ulogu svojega opunomoćenika “kao što je Aron bio Mojsiju” (Ibn-Ishak, 2004, str. 604; usp. Mufid, 1981, str. 108). Ni u jednoj bitki Ali nije ustuknuo, niti je ikad Muhamedu bio neposlušan, zbog čega je poslanik za njega rekao: “Ali nikada nije odvojen od istine, niti je istina od Alija” (Tabatabai, 1971, str. 191-192). U baštinu Aliju Muhamed je ostavio svoj glasoviti mač Zulfikar (Yakubi, 2018, str. 699-700), o čemu je sačuvana predaja prema kojoj “nema mača do Zulfikara, ni junaka do Alija” (Ibn-Ishak, 2004, str. 756). U jednom od posljednjih govora pred zajednicom, održanom tijekom Oproštajnog hadža u mjestu Gadir Kumm, Muhamed je, prema Mufidu (1981, str. 4), rekao: “Nad koga se god proteže moja vlast, proteže se i Alijeva”. Yakubi (2018, str. 370-371) prenosi Muhamedove riječi: “Kome god sam ja zaštitnik, i Ali je zaštitnik” te kao i Mufid (1981, str. 124) izdvaja dvije stvari važne za vjeru: prva je Allahova knjiga, a druga je *ahl ul-bait*. Ta je poruka zabilježena u hadisima koji se nazivaju *takalain* (“dvije važne stvari”) što ih prihvaćaju i suniti i šijiti (Momen, 1985, str. 16-17), no prema Ibn Ishaku i Tabariju druga je stvar *sunna*, poslanikova tradicija (Ibn-Ishak, 2004, str. 651; usp. Tabari, 1987-1997, sv. IX, str. 113),²⁵ a ne *ahl ul-bait*. Nakon Muhamedove smrti, dok su prvaci *umme* raspravljali o nasljedniku, Ali je bio u njegovu domu i pripremao mu tijelo za ukop (Tabari, 1987-1997, sv. X, str. 3; Yakubi, 2018, str. 732; Mufid, 1981, str. 133-135). Kad je Abu Bakr imenovan kalifom, Ali nije bio nazočan. Prisegnuo mu je na vjernost (*baj'ah*) tek

²⁴ Tijekom Bitke kod Hunejna (Kur'an 9, 25) muslimani su upali u zamku, nastala je pomutnja i većina se vojske povukla. Muhamed se s desetak suboraca našao u pogibli, okružen neprijateljima. Jedan od suboraca koji je ostao uz njega bio je Ali (Yakubi, 2018, str. 664).

²⁵ Vidi i Tabari, 1987-1997, sv. IX, str. 82-83.

šest mjeseci poslije, nakon Fatimine smrti, pošto je, prema Tabariju (1987-1997, sv. IX, str. 196-198), izgubio naklonost zajednice. Prema Yakubiju pak, dio je muhadžira i ansara odmah htio prisegnuti na vjernost Aliju, a ne Abu Bakru. Jedan je od njih opjevao Alija kao “najboljega poznavatelja Kur’ana i *sunne*, posljednjega koji je bio u prorokovoj prisutnosti, kome je Gabriel pomogao u pranju prorokova tijela, u kojemu prebiva sve dobro i u kojega zajednica ne sumnja” (Yakubi, 2018, str. 744). No Ali je svoje pristaše spriječio u pobuni i pozvao ih da Abu Bakru prisegnu na vjernost. Omar i njegovi ljudi su pak dočuli da se u Fatiminu i Alijevu domu okupljaju muhadžiri i ansari koji pristaju uz Alija, napali su ih i nadjačali, te su ovi, pod pritiskom, jedan po jedan ipak prisegnuli na vjernost Abu Bakru. Ali je to učinio nakon šest mjeseci ili četrdeset dana (Yakubi, 2018, str. 747).

Alijev izbor za kalifa i *amir ul-muminina* uz pobunjene Egipćane i Iračane podržali su, ili su mu ubrzo prisegnuli na vjernost, mnogi pripadnici hašemitskog klanu, ansari i dio muhadžira. Važan čimbenik njegova imenovanja bilo je starješinstvo u vjeri jer pojam *ahl ul-bait* u to vrijeme vjerojatno još nije postojao. No za razliku od prve trojice kalifa, velik dio *umme* nije prihvatio Alijevu vlast; “nije ga imenovala *šura* i nije uživao jednodušnu potporu *umme*” (Sharon, 1983, str. 41). Nakon Usmanova ubojstva Ali je upozoren kako će svatko tko prihvati prisegnuti mu na vjernost biti pod sumnjom da je ubojica (Tabari, 1987-1997, sv. XV, str. 237-238), što se i dogodilo. Aliju se odbio pokoriti rođak ubijenog kalifa Usmana Mu‘auija ibn Abu Sufijan, koji je u to vrijeme bio upravitelj u Damasku i uživao potporu Sirijaca. Ali mu je pokušao oduzeti vlast ali je Mu‘auija pod izgovorom da traži kažnjavanje Usmanovih ubojica koje Ali štiti, pokrenuo pobunu protiv njega. Time je započela prva *fitna*, ili prvi “građanski rat” kako se često prevodi, među muslimanima. Prva bitka između Alijevih pristaša (*ši‘atu Ali*, od čega dolazi šijitsko ime) i protivnika zbila se u kasnu jesen 656. kod Basre. Poznata je kao Bitka deve, jer je u njoj Muhamedova udovica Ajša jašući na devi poticala čete protualijejskog saveza. Alijeva je vojska odnijela pobjedu, ali se sukob nastavio. Drugo veliko sučeljavanje zbilo se u ljeto 657. kod Sifina blizu Eufrata, u sjevernom dijelu današnje Sirije. Tijekom tromjesečnih okršaja na obje je strane poginuo velik broj sudionika, ali nije bilo pobjednika. Ali ibn Abi Talib naposljetku je pristao na pregovore s Mu‘auijom, zbog čega su njegov tabor napustili pripadnici sljedbe haridžita. Jedan je od njih u siječnju 661. Alija smrtno ranio otrovanim nožem u džamiji u iračkoj Kufi, kamo je Ali iz Medine izmjestio sjedište kalifata. Četvrti rašidunski kalif i prvi šijitski imam vladao je četiri godine i devet mjeseci (Tabari, 1987-1997, sv. XVII, str. 213-227). Prije nego što je umro Ali je potvrdio da će ga na čelu zajednice naslijediti stariji sin Hasan (Tabari, 1987-1997, sv. XVII, str. 218), drugi šijitski imam.²⁶ No

²⁶ Primarni izvor za uvid u živote imama od drugoga (Hasana) do dvanaestoga (Mahdija) je Muftić, 1981, str. 279-554.

pod Mu'aujinim se pritiskom i nasiljem (Yakubi, 2018, str. 883) Hasan povukao u Medinu, gdje je umro 670., prema Yakubiju (2018, str. 898) od posljedica trovanja. Treći je imam postao njegov mlađi brat Husein. Mu'auija se 661. "okrunio" (Havel, 2018, str. 131) u Jeruzalemu (Tabari, 1987-1997, sv. XVIII, str. 6), te nastavio vladati u Damasku, čime je započelo umajadsko razdoblje. Zapovjedio je da se Ali ibn Abi Talib proklinje prije svečane molitve u džamijama diljem Iraka, što je zaustavio tek osmi umajadski kalif Omar ibn Abdelaziz (717.-720.), glasovit po pobožnosti i pravednosti,²⁷ u pokušaju da izmiri zavađene zajednice (Yakubi, 2018, str. 896-897, 1019). Prije smrti 680. Mu'auija je za nasljednika imenovao sina Jezida, koji nije naslijedio očeve vladarske sposobnosti,²⁸ diplomatske vještine i pobožnost, ali jest častohleplje i okrutnost. Odmah je poslao glasnika namjesniku u Medini i zapovjedio mu da dozove Huseina kako bi mu prisegnuo na vjernost, a odbije li, neka ga ubije (Yakubi, 2018, str. 930). Husein se zbog toga povukao u Meku. Ondje mu je stiglo izaslanstvo iz Iraka s porukom: "U ime Allaha, Milostivog, Samilosnog! Huseinu ibn Aliju od njegovih pristaša²⁹ koji su vjernici i muslimani: brzo dođi jer te ljudi čekaju, a nemaju imama doli tebe. Požuri! Požuri! Mir!" (Yakubi, 2018, str. 931). Računajući na njihovu potporu, Husein je napustio Hidžaz i došao u Irak. No Iračani koji su ga dozvali nisu se pojavili. Jezidova je vojska kod Karbale zaskočila Huseina i njegovu malobrojnu pratnju. U potresnoj bitki koja se odigrala desetoga (*ašura*) dana arapskoga mjeseca muharema ubijen je Husein (Tabari, 1987-1997, sv. XIX, str. 160; Yakubi, 2018, str. 935), vrhovni mučenik šijitskog islama, i većina odraslih muškaraca s njime. Šijiti otad obilježavaju njihovo mučeništvo na dan Ašure, najvažniji blagdan u šijizmu. Huseinova je glava zajedno s glavama drugih ubijenih i preživjelim zarobljenicima poslana kalifu Jezidu u Damask.

Huseinov sin Ali ibn Husein u vrijeme je bitke kod Karbale bio bolestan. Zbog toga je preživio pokolj, te je okovan i s ostalim zarobljenicima poslan u Siriju. Jezid ga je ugostio srdačno i oslobodio, vjerojatno pod pritiskom podanika, među kojima se širilo nezadovoljstvo zbog ubojstva poslanikova unuka Huseina i Jezidova zla postupanja s njegovom odsječenom glavom (Tabari, 1987-1997, sv. XIX, str. 170-176). Ali ibn Husein, četvrti šijitski imam, vratio se u Medinu, gdje se do smrti 713. posvetio tugovanju, pobožnosti i brizi za sirotinju pa je stekao glas "svjetla svijeta, ljepote islama i ukrasa štovatelja" (Yakubi, 2018, str. 1016-1018). Nije se miješao

²⁷ Suniti smatraju da je Omar ibn Abdelaziz bio najpravedniji umajadski kalif (Osman, 2013, str. 292).

²⁸ Nedugo poslije Jezidove smrti, Sufjanidi, vladarska kuća Mu'auije, Jezida i Jezidova sina Mu'auije II. izgubila je vlast te su Umajadskim Kalifatom ovladali Marvanidi, koji su se održali do abasidskog prevrata 750.

²⁹ Tj. njegove stranke (*šija*).

u politička nadmetanja, s čime je nastavila većina njegovih potomaka.³⁰ Iznimka je bio njegov sin Zeid ibn Ali, koji je pokrenuo neuspješan ustanak protiv Umajjada i od kojega su nastali zaiditi, te stariji sin šestoga imama Džafera as-Sadika Ismail ibn Džafer. Šesti je imam Džafer as-Sadik (702.–765.) živio u vrijeme Abasidskog prevrata, ali je odbio poziv vođe ustanika Abu Muslima al-Horasanija da se priključi rušenju umajadske vlasti i postane kalifom (Tabatabai, 1975, str. 53; Maghen, 2023, str. 456). No njegov se sin Ismail uključio u političke borbe, zbog čega je, moguće je, isključen iz slijeda dvanaest imama. Prema Lewisu (2003, str. 26), “iz ne sasvim jasnih razloga, ali vjerojatno zbog povezanosti s ekstremnim dijelovima [šijitske zajednice], razbaštinjen je, te je većina šijita priznala njegova mlađeg brata Musu al-Kazima kao sedmoga imama”. Ta većina su šijiti dvanaestnici ili imamiti, danas najbrojnija šijitska zajednica na svijetu koja uključuje Perzijance, Azere i šijitske Arape u Iraku, Siriji i Libanonu. Od Ismaila su pak nastali ismailiti ili sedmaci, iz čije se zajednice u 10. stoljeću razvio Fatimidski Kalifat, a u 11. stoljeću asasi. Većina ismailita danas živi u indijskom Gudžeratu i Pakistanu, a manje skupine u istočnoj Africi i dijelovima Bliskog istoka. Sedmoga je imama (745.–799.) nakon smrti naslijedio sin mu Ali ar-Rida (766.–818.), osmi imam šijita dvanaestnika. Od osmoga do dvanaestog imama u šijizmu više nije dolazilo do većih raskola (Tabatabai, 1971, str. 76).

Deveti je imam bio Muhamed ibn Ali al-Dževad (811.–835), a deseti Ali ibn Muhamed al-Hadi (828.–868.). Godine 869. u Samarri se rodio Muhamed al-Mahdi, jedanaesti potomak Alija ibn Abi Taliba i dvanaesti imam šijita dvanaestnika. Kad je Mahdi bio petogodišnji dječak, od posljedica je trovanja umro njegov otac Hasan al-Askari (845.–874.), sin al-Hadijev i jedanaesti imam. Mahdi je tada preuzeo naslov imama i nastavio s pobožnim životom u stanju skrovitosti (*al-gaibah as-suhra*), bez izravne veze sa sljedbenicima, uz iznimku rijetkih pojavljivanja pred četvoricom glasnika. Godine 941. započelo je stanje njegove “velike skrovitosti” (*al-gaibah al-kubra*), koja traje do danas. Za šijite dvanaestnike dvanaesti je imam taj “skriveni imam” koji nije umro, nego se čeka dan kad će mu Allah dopusti da se očituje (Tabatabai, 1971, str. 211) i “zemlju ispuni pravdom” (Ajami, 1992, str. 21), što će označiti početak eshatološkog doba (Sharon, 2004, str. 102; Mufid, 1981, str. 541-554). Drugi šijiti, kao što su zaiditi (sljedbenici petoga imama), ismailiti (sljedbenici sedmoga imama) i Druzi (sljedbenici fatimidskog kalifa al-Hakima), vjeruju u “parusiju onoga imama kojega smatraju posljednjim u svojem nizu imama” (Goldziher, 1981, str. 192).³¹

³⁰ Općenito se smatra da je šijitski politički kvijetizam počeo nakon Huseinova mučeništva kod Karbale (Ajami, 1992, str. 141; Amir-Moezzi, 2012).

³¹ O ostalim šijitskim sljedbama vidi: Tabatabai, 1971, str. 75-85 i 1975, str. 68-76.

Prema šijitskoj su historiografiji svi imami osim dvanaestoga umrli kao *šehidi*, mučenici vjere, a većina je otrovana na zapovijed umajadskih i abasidskih kalifa. Ti su imami oduvijek istinski duhovni i politički vođe *umme*, jer se vodstvo (*imamat*) prenosi nasljedno, kroz lozu Alija ibn Abi Taliba (Tabatabai, 1975, str. 164), što je “božanski predodređeno” (Kohlberg, 2020, str. 172). Zato su prva trojica rašidunskih³² kalifa, te susljedni umajadski, abasidski i drugi kalifi, koji su na položaj zapovjednika vjernih dolazili spletkama, nasiljem ili nasljedstvom, bili nezakoniti prisvajajući vlasti. Prema sunitskoj se pak tradiciji legitimna vlast temelji na suglasnosti *umme* (*idžma al-umma*), ali se ni kalifima koji su do vlasti došli spletkama, nasiljem ili nasljedstvom ne uskraćuje odanost. Obrazloženje se, između ostaloga, temelji na hadisima prema kojima je za muslimana bolje pokoriti se vladaru s kojim je u nesuglasju, pa i strahovladi, nego izazvati prevrat (*fitnu*) i umrijeti u *džahiliji* kao poganin (Goldziher, 1971, str. 94).

4. Razlozi vjerskog neprijateljstva

Važna poruka u hereziografskom tumačenju raskola unutar *umme* iz sunituskoga očišta (Kenney, 2002, str. 141) sadržana je u hadisu prema kojemu je Muhamed rekao: “*Umma* će se podijeliti u sedamdeset tri sljedbe; sedamdeset dvije gorjet će u paklu a jedna će stići u raj. To je *džama ‘a*”³³. Suniti, što je skraćeno od *ahl ul-sunna ual-džama ‘a* ili “narod tradicije i zajednice” odnosno “oni koji slijede poslanikov *sunnet* i čuvaju muslimansko jedinstvo” (Abdallah, 2006, str. 45; usp. Nasr, 2007, str. 38), sebe smatraju zajednicom predodređenom za raj. U napomeni uz ovaj hadis urednik piše da se pojam “sljedba” odnosi na one koji su uveli promjene. Promjena ili novotarija, na arapskome *bid‘a* (Goldziher, 1981, str. 232; Lewis, 1988, str. 103; Khairi Abdul Kadir *et al.*, 2017), što se kadgod interpretacijski prevodi i kao “krivovjerje” (Cook, 2004, str. 139, 385) ili “subverzija” (Ajami, 2022, str. 65), jedan je od najvećih grijeha u islamu, suprotnost *sunni*, normativnoj tradiciji i ortodoksiji, protiv koje je Muhamed upozoravao i što je zabilježeno u sunitskim hadisima.³⁴ Šijite je za uvođenje promjena (*bid‘a*) optuživao Ibn Tajmija (Al-Jamil, 2015, str. 232-235), a poslije selefijski sunitiski teolozi (Litvak, 2009, str. 295-297).

³² Prema šijitskom su tumačenju suniti prvu četvoricu kalifa nazvali Rašidunima kako bi ih odvojili od umajadskih kalifa, koji su na *ummu* svalili nesreće i živjeli bezbožno (Tabatabai, 1975, str. 52).

³³ Hafiz Abu Dawud Sulaiman bin Ash‘ath i Abu Tâhir Zubair ‘Ali Za‘i, 2008, sv. V, str. 156 (hadis 4597). Buhari i Muslim ovaj hadis ne prenose. Za druge inačice vidi: Abdallah, 2006, str. 44-45.

³⁴ Usp. Goldziher, 1981, str. 232; Hafiz Abu Dawud Sulaiman bin Ash‘ath i Abu Tâhir Zubair ‘Ali Za‘i, 2008, sv. V, str. 162 (hadis 4607).

Novotar se može prometnuti u začetnika *fitne* (Bearman *et al.*, 1986-2004, sv. II, str. 931). Sadržaj riječi *fitna* i njezina uporaba u islamskoj historiografiji obuhvaća ali i nadilazi ovozemaljska zbivanja. Ona jest započela i očitovala se kroz borbu za političku vlast nad *ummom* te susljednim ratom koji se može smatrati “građanskim”, ali njezino je izvorno značenje “ispitivanje” i “kušnja”, te se u kur’anskom tekstu koristi u smislu izazova vjeri i vjernicima.³⁵ Kroz *fitnu* su potkopane najviše političke i duhovne vrijednosti islama; ona je suprotnost slozi (*idžma*)³⁶ i spasenju te je zaprjeka političkim i duhovnim ciljevima *umme*, koji su nerazdvojivi. Prema Abdul-Wahhabu (1996, str. 130), “*fitna* je *širk*”.³⁷ U modernoj se islamskoj političkoj misli *fitna* koristi i u smislu kršćanskoga prevratničkog djelovanja protiv muslimanskih društava (usp. Al Faruqi, 2003, str. 2).

Jedan od najpoznatijih novotara ranoislamske povijesti bio je Abdullah Ibn Saba preko kojega je “svijet potonuo u kaos i pojavile se pogubne novotarije” (Tabari, 1987-1997, sv. XV, str. 225). Ibn Saba je u mnogim vrelima opisan kao jemenski Židov, a na islam je prešao u vrijeme Usmanove vladavine, te je “započeo teološke spekulacije” (Tabari, 1987-1997, sv. XV, str. 225; Momen, 1985, str. 46, 66). Prema Brilllovoj *Enciklopediji islama* on je “navodni utemeljitelj šijizma” (Hodgson, 1986-2004, sv. I, str. 51). Sudjelovao je u uroti protiv kalifa Usmana (Tabari, 1987-1997, sv. XVI, str. 104) i prema sunitskim je vrelima započeo divinizaciju četvrtoga kalifa Alija. Ibn Saba i njegovi sljedbenici (*sabaija*) smatrali su Alija mesijanskom figurom, Božjim sinom, besmrtnikom koji će se ponovno vratiti i uzvišenim bićem stvorenim prije svijeta. Dio tih tumačenja prihvatile su rane šijitske sljedbe, ali su srednjostrujaški šijitski teolozi poslije odbacili Ibn Sabin nauk (Friedlaender, 1910; Momen, 1985, str. 46). Imam Ali ibn Abi Talib nije dopuštao da ga se štuje kao božanstvo, te je neke sljedbenike Ibn Sabe dao pogubiti spaljivanjem. No njihov se nauk počeo širiti te je iz njega poniknuo ekstremni šijizam, *gulat*, nauk onih koji “prelaze mjeru” (Goldziher, 1981, str. 185; Momen, 1985, str. 176; Halm, 2004, str. 154; Al-Qadi, 2016; usp. Yakubi, 2018, str. 710), a po nekim sunitskim tumačenjima i sam šijizam (Anthony, 2011, str. 1-3), što šijiti smatraju uvjedom (Momen,

³⁵ *Fitna* se u Kur’anu spominje na više od 30 mjesta. Korkut je u prijevodu Kur’ana prevodi različito, primjerice: “zlostavljanje (*fitna*) je teže od ubijanja” (2, 191), “borite se protiv njih sve dok mnogoboštva (*fitna*) ne nestane” (2, 193), “A Mi smo u iskušenje (*fitna*) doveli i one prije njih” (29, 2), “Imanja vaša i djeca vaša su samo iskušenje (*fitna*)” (64, 15) itd. Vidi i Tabari, 1987-1997, sv. XVII, str. 36, podrubnica 147.

³⁶ Usp. Tabari, 1987-1997, sv. XVII, str. 16 i podrubnica 67.

³⁷ *Širk* je “najgori oblik nevjere”, “suprotnost islamu” (Bearman *et al.*, 1986-2004, sv. IX, str. 485-486) i u islamu se smatra najvećim grijehom. Odnosi se na vjerovanje da je netko poput Boga, na mnogoboštvo i općenito na krivovjere. Spominje se na nekoliko mjesta u Kur’anu, primjerice u suri 4, 48 kao neoprostiv grijeh: “Allah neće oprostiti da Mu se neko drugi smatra ravnim (*širk*)”.

1985, str. 46). Iz te tradicije podrijetlo vuku alaviti, odnosno nuseiriti (Halm, 2004, str. 156-158), kojima pripada dinastija donedavnih vladara Sirije.

Šijizam je, prema Lewisu (2004, str. 296-297) “intelektualna snaga koja je izazivala postojeće ortodoksije”. Prema šijitskom shvaćanju, Ali ibn Abi Talib morao je biti postavljen na čelo *umme* odmah nakon Muhamedove smrti, ne samo zato što ga je Muhamed bio imenovao za nasljednika nego i zato što je Allah njega i njegove potomke predvidio za vječne imame. Ostali kalifi, osobito Abu Bakr, Omar i Usman, zato su privravnici vlasti, te ih se u šijitskim vjerskim obredima poznatima kao *tabara* proklinje kao neprijatelje *ahl ul-baita* (Howarth, 2005, str. 23, 162; Maghen, 2023, str. 404-407, 482), što podrazumijeva i da su Allahovi neprijatelji. Šijitska dogma o imamima razvila se iz izvornoga političkog raskola u složenu teološku dogmu koja u nekim aspektima podsjeća na kršćanstvo (Crone, 2005, str. 124, 206-207; Maghen, 2023, str. 116-120; Ajami, 1992, str. 135), što je bio jedan od razloga protušijitske polemike iz pera Ibn Tajmije (Rapoport i Ahmed, 2015, str. 15). Imamu se pridaju “natprirodna svojstva koja ga uzdižu iznad ostatka čovječanstva” i koja nisu samo pitanje “nasljedne i prirodne” vlasti, nego same njegove biti i prirode (Goldziher, 1981, str. 183). Tabatabai (1971, str. 193), primjerice, piše da Ali “s očista ljudske savršenosti nije imao nedostataka”, dok Mufid (1981, str. 229-267) prenosi predaje o čudesima kojima je Ali nadmašivao obične ljude, poput natprirodnih znanja što ih je posjedovao od dječastva, pomicanja sunca unatrag, razgovoru s ribom itd. Među značajkama koje *ahl ul-bait* i imame odvajaju od drugih ljudi su još nepogrješivost (*'isma*) i bezgrješnost (Boozari, 2011, str. 95).³⁸ Maghen (2023, str. 406) šijizam opisuje kao sljedbu koja “praktički štuje panteon od četrnaestero polubožanskih Arapa”.³⁹ Šijiti sebe ne bi tako opisali, ali vjerovanja u imame kao osobe božanskog nadahnuća, ako ne i božanske prirode (Momen, 1985, str. 101) ostavljaju dojam nedorečenosti,⁴⁰ koja je dovoljna da za sunite bude sablažnjiva. Štoviše, pretjerano “uzdizanje *ahl ul-baita*” može biti nelagodno i muslimanu šijitu (Petersen, 2023, str. 64). S druge strane, privlačnost i uvjerljivost šijitske tvrdnje kako je Ali ibn Abi Talib uzvišena, eshatološka ličnost kojoj su pohlepni nametljivi ljudi preoteli božansko imenovanje, zbog čega je golem dio *umme* skrenuo u prizemne, sebične borbe i odvojio se od Allahova puta, postaje shvatljiva uzmu li se u obzir poslanikove riječi o Aliju, poput onih u Gadir Kumu, te napadna suprot-

³⁸ U sunitskom islamu postoji doktrina o pravednosti Muhamedovih najbližih sljedbenika (*'adalat as-sahaba*), ali ne u smislu njihovih natprirodnih moći, nego vjerodostojnosti kao prenositelja hadisa. Podrobnije u Osman, 2013.

³⁹ Uz dvanaest imama, to su još Muhamed i Fatima.

⁴⁰ U srednjostrujaškoj sunitskoj misli, prema Litvaku (2009, str. 294), postoji “ambivalentan pogled glede položaja šijita” te ih se smatra “zabludjelim muslimanima” ali ne i potpunim otpadnicima od vjere.

nost između raskalašenih umajadskih i abasidskih kalifa s jedne strane i pobožnih, smjernih, duhovnošću prožetih imama Alijeve loze s druge.

Maghen (2023, str. 395-402), u zanimljivoj interpretaciji šijitske nadgradnje izvorne islamske samopercepcije, objašnjava kako je islam prisvojio judeokršćansku tradiciju, preinačio je, njezin ključni narativ i svetopisamski tekst protumačio kao krivotvorinu te sebe proglasio nositeljem izvorne monoteističke misli koju je Bog od iskona predao ljudima. Judeokršćanska vjera u takvu je islamskome shvaćanju kobno odstupanje od pravovjerja. Ključne osobe, poput Abrahama, Mojsija, Davida, Salomona, Ezre ili Isusa zapravo su bili muslimani, ali su Židovi i kršćani njihov nauk prometnuli u krivotvorje. Šijitska je misao nastavila slijediti tu logiku supstitucije. “Nedugo nakon što je islam preinačio judeokršćanski ep”, objašnjava Maghen (2023, str. 399), “šijizam je preinačio islamski ep”. Predstavio je svoje viđenje nepatvorenog islama, prema kojemu je šijizam bio izvorna Allahova poruka, a sunizam se prometnuo u odstupanje od nje. Muhamed je bio šijit i Alijev pristaša, ali su suniti krivotvorili Kur’an, ili su iz njega izbacili neke riječi, ili su ga krivo protumačili. Islam je “kreativno preradio judeokršćansku svetu povijest”, ali nije prihvatio povijesno utemeljene dijelove sadržane u Bibliji, nego je zadržao ključne biblijske ličnosti i izumio vlastite događaje “više-manje iznova” te ih je “smjestio unutar prisvojene judeokršćanske tradicije”. I kao što je “islam primijenio sve te kreativne metode da bi stvorio novi narativ, šijitski je islam nastavio i stvorio novi narativ *unutar* toga novog narativa” (Maghen, 2023, str. 402).

Ovako postavljen okvir razvoja šijitske misli objašnjava napetosti i zazore koji postoje između dvije zajednice. Muslimani su već od medinskoga razdoblja vodili džihad, sveti rat, protiv mekanskih mnogobožaca, potom protiv Židova u Medini i Hajberu te naposljetku protiv kršćana. Premda su Židovi i kršćani jednobošci, prema islamskom nauku štovatelji istoga Boga⁴¹ i sljedbenici niza istih proroka kao i muslimani, džihad je bio legitiman način borbe protiv njih jer su iskvarili izvornu božansku poruku, biblijski nauk i sveta pisma. Istom logikom, premda štiju istoga Boga i priznaju iste proroke, suniti iz šijitskog očišta postaju legitimna meta džihada jer su iskrivili izvorni kur’anski nauk i *ahl ul-baitu* oduzeli prvenstvo koje mu od iskona pripada. Početak abasidskog ustanka protiv Umajada bio je šijitski džihad, tijekom kojega je osveta krvi mučenika *ahl ul-baita* bio važan poticaj u boj (Sharon, 1983, str. 105),⁴² kao što su bili i ratovi Fatimida protiv Abasida te Sefevida protiv Osmanlija. Tijekom povijesti su ipak suniti češće napadali šijite, što se uvelike

⁴¹ Sura 29, 46.

⁴² Nositelji abasidskog prevrata izvorno su bili šijiti, premda je nakon svrgavanja sunitske umajadske dinastije na vlast došla sunitska abasidska dinastija (usp. Tabatabai, 1975, str. 52-53). Tijekom prvih stoljeća islama šijiti nisu sunite nazivali “sunitima” nego *bakrijama* po Abu Bakru.

može objasniti omjerom snaga i brojnošću. Danas je to poglavito vidljivo na nedržavnoj razini: većinu terorističkog nasilja posljednjih desetljeća čini sunitsko nasilje nad šijitima, koje provode terorističke skupine poput Al Kaide, Islamske države i Talibana. Prema istraživanju Global Extremism Monitora, šijiti su tijekom 2017. bili žrtve 95% sektaškog nasilja u svijetu.⁴³

Osim u neprijateljstvima na bojnopolju, sunitsko-šijitski raskol očitovao se u islamskoj književnosti, historiografiji i teologiji. Lewis (1998, str. 123) navodi kako su polemični tekstovi protiv drugih muslimanskih sljedbi, najčešće između sunita i šijita, “daleko opširniji i razrađeniji nego bilo koja polemika protiv nemuslimana”. Među najvažnije protušijitske teologe ubraja se Ibn Tajmija koji je, primjerice, nuseirite (alavite) smatrao gorim hereticima od Židova, kršćana i mnogobožaca, a štetu što su je nanijeli muslimanskoj zajednici većom od one što su je prouzročili Mongoli i križari (Talhamy, 2010, str. 179).

5. Zatišje u sektaškim sukobima

Razumijevanje povijesnih i teoloških napetosti između sunitske i šijitske zajednice bitno pridonosi razumijevanju današnje političke dinamike među njima, ali i otvara pitanje zatišja, ili privida zatišja, u toj dinamici na početku europske kolonizacije osmanskih bliskoistočnih zemalja. Ako su suprotnosti između sunita i šijita politički i teološki tako duboke, kako je moguće da su se tek posljednjih desetljeća razbuktale u sukob? Bez odgovora na to pitanje, današnji se sektaški sukobi lako mogu zanemariti, protumačiti kao rubna i prolazna pojava, ili kao koprena iza koje se skrivaju neki sasvim različiti porivi. Četiri se čimbenika mogu izdvojiti kao ključna za razumijevanje zatišja u sektaškom identitetu, aktivizmu i nasilju koje je obilježilo prvu polovicu dvadesetog stoljeća.

Prvi je osmansko nasljeđe. Velik dio Bliskog istoka od ranoga je 16. stoljeća bio pod vlašću sunitskoga Osmanskog Carstva koje je, nakon ranih progona i ratova sa šijitima,⁴⁴ suzbijalo sukobe među sljedbama, kao i među etničkim i vjerskim zajednicama. Šijiti nisu bili prepoznati kao *millet*, manjinska zajednica s vlastitim zakonima i tradicijama, kao što je bio slučaj s kršćanskim denominacijama i Židovima, jer takav status nije dodjeljivan islamskim sljedbama.⁴⁵ Osmanlije su vladali

⁴³ <https://institute.global/insights/geopolitics-and-security/how-islamist-extremists-target-civilians>, objavljeno 18. 9. 2018. (pristupljeno 17. 4. 2025.).

⁴⁴ Sultan Selim I. je po osvajanju sirijskih zemalja progonio šijite, osobito nuseirite (alavite) na temelju fetve (Talhamy, 2010, str. 182), a sljedeća dva stoljeća Osmanlije su bili u ratu sa Sefevidima, šijitskom perzijskom dinastijom, do njezina sloma 1736.

⁴⁵ Litvak (2009, str. 294) objašnjava zašto je izgledno da su Osmanlije šijite smatrali dijelom *umme* i “grješnim muslimanima” (2014, str. 70), a ne otpadnicima. S druge strane, šijiti se nisu primali u javne službe (Ajami, 1992, str. 35).

golelim područjima i stanovništvom koje je bilo multietničko i multikonfesionalno, pa je suzbijanje sukoba između tih zajednica bilo pitanje očuvanja stabilnosti Carstva. Loše postupanje središnje vlasti prema šijitima nije bilo rijetkost, ali progoni i nasilja širih razmjera jesu. Pokolj u Karbali i Nadžafu početkom 19. stoljeća počinili su pripadnici vehabijskog pokreta, s kojima su Osmanlije bili u sukobu. Posljednje godine Osmanskog Carstva mnoge su etničke i vjerske zajednice dočekale u stanju međusobne napetosti, ali sukobi su se rasplamsali tek s njegovim urušavanjem. Godine 1915. počeo je turski genocid nad Armencima, 1916. arapski ustanak, a 1919. kurdski ustanak. Poslije Prvoga svjetskog rata arapska su društva prožimala ambicije oslobođenja od kolonijalne vlasti (osmanske, a potom britanske i francuske) i nacionalnog ostvarenja, što su vrijednosti koje su nadilazile sektašku, pa čak i religijsku muslimansko-kršćansku podjelu. Tijekom 1920-ih rasplamsao se niz sukoba od Mezopotamije do Palestine, ali ključni raskoli nisu bili sektaški, nego muslimansko-kršćanski, drusko-kršćanski ili arapsko-židovski. Većina se tih sukoba privremeno smirila tijekom 1930-ih.

Drugi je čimbenik muslimanska usredotočenost na europske osvajače čija je vlast zamijenila osmansku. Šijitski i sunitiski vođe u vrijeme sukoba s britanskim ili francuskim vlastima jedni su druge nerijetko pozivali na zajedništvo, koje je bilo prirodna reakcija na sramotu poraza pod rukom *kafirâ*. Primjer je spjev proširen u vrijeme protubritanskih pokreta u Iraku 1920-ih koji glasi:

“Ne govori o džafelijama i hanefijima,⁴⁶
ne govori o Šafiji ili Zeidu,⁴⁷
jer sjedinjuje nas Muhamedov šerijat,
a on odbacuje zapadnjački mandat!” (Nakash, 1994, str. 70).

Treći je čimbenik ono što Kedourie (2004, str. 324) naziva “islam bez dogmi” koji je obilježavao velik dio muslimanskih društava nakon Prvoga svjetskog rata.⁴⁸ Studenata teologije na Al-Azharu 1920-ih bilo je tek nekoliko stotina ili tisuća godišnje.⁴⁹ Glavno središte šijitskog učenja u iranskom Komu 1920. je nalikovalo na ruševinu u kojoj vlada “intelektualna glad”, a 1941. u blizini je čak otvorena trgo-

⁴⁶ Džaferijska i hanefijska škola najvažnije su škole u šijitskom dvanaestničkom odnosno sunitском pravu.

⁴⁷ Šafija i Zeid utemeljitelji su sunitске odnosno šijitske zaiditske pravne škole.

⁴⁸ To je bilo stanje koje je obilježilo i veći dio prethodne povijesti. Ibn Khaldun (2015, str. 309) stoljećima ranije uočio je da “običan narod nema velike potrebe za službom vjerskih dužnosnika” (prijevod na hrvatski: L. R. King, 2005., *O, Jeruzaleme*, str. 56, u prijevodu Zvezdane Vlahović-Fujimura). Za nešto kasnije razdoblje u Libanonu vidi: Ajami, 2022, str. 112-113.

⁴⁹ Dodge (1961, str. 162-163) navodi 11.157 upisanih 1928.–1929. od osnovnoškolaca do studenata, koji su tek od 1930. razvrstavani po studijskim smjerovima.

vina alkoholnim pićima (Fischer, 2003, str. 109, 112). Religijska uvjerenja među mnogim muslimanima bila su postojana i snažna, ali uvelike utemeljena na lokalnim i obiteljskim tradicijama, nerijetko izmiješana s kršćanskim i drugim neislamskim običajima.⁵⁰ Neobrazovanost i nepismenost bili su sveprisutni,⁵¹ pa je znanje o složenijim vjerskim pitanjima i komparativnim sektaškim razlikama bilo rijetko, zbog čega sektaški zavori nisu bili važniji od primjerice religijskih, etničkih ili staleških.⁵²

Četvrti je čimbenik odnos političkih snaga i stav prema vlasti unutar sunitske i šijitske zajednice na početku 20. stoljeća, zbog kojih su sukobi dviju zajednica bili rijetkost. Šijiti su tijekom većeg dijela povijesti bili “politička oporba” (Halm, 2004, str. 1),⁵³ manjina podložna sunitskoj vlasti s kojom se nisu zavađali,⁵⁴ a često ni tražili državnu službu osim ako to nije bilo nužno za dobrobit zajednice (Boozari, 2011, str. 38). Teolozi šijita dvanaestnika razvili su pravnu misao prema kojoj je u doba Mahdijeve odsutnosti svjetovna vlast “inherentno nepravedna pa time i nezakonita” (Amanat, 2009, str. 182; usp. Amir-Moezzi, 2012), što je među dvanaesticima poticalo eshatološke čežnje, a ne političke ambicije. Njihova je zajednica bila posvećena obrednom žalovanju nad mučeništvom imamâ i politički pasivnom čekanju Mahdijeva dolaska. Njegovo će doba nastupiti po Božjem naumu i kalendaru, a mišljenje da se može ubrzati ili potaknuti mačem, političkim aktivizmom ili zaposjedanjem vlasti bilo je rijetko. U dvadeseto su stoljeće suniti i šijiti ušli identitetski, sektaški, društveno i staleški podijeljeni, ali zbog šijitske političke

⁵⁰ Teufik Canaan u djelu iz 1927. opisuje običaje palestinskih muslimana koji su obredno posjećivali neke kršćanske crkve uključujući Crkvu Svetoga groba, vjerovali da napitak s prahom kamena iz betlehemske Špilje mlijeka pomaže dojiljama, zavjetno krstili dijete ili ga odijevali u redovničke haljine da bi ga zaštitili od smrti (Canaan, 1927, str. 98-99, 110, 181-185) itd.

⁵¹ Antonius (1939, str. 38) navodi kako je 1930-ih potražnja za knjigama bila toliko neznatna da ni u Damasku ni u Alepu nije bilo knjižare.

⁵² Nakash (2006, str. 111) primjerice piše o “kulturološkim, klasnim i doktrinarnim rascjepima” koji su postojali između sunitske i šijitske zajednice tijekom prve polovice 20. stoljeća. Valja napomenuti i kako je uvid u identitete unutar bliskoistočnih muslimanskih zajednica tijekom prvih desetljeća 20. stoljeća ograničen i uglavnom se temelji na usmenoj predaji.

⁵³ Prema Ajamiju (1992, str. 57) šijitska je povijest uglavnom bila “povijest pravednosti i kvijetizma”. Odmak od političkog kvijetizma obuhvaćen je pojmom *vilajatu l-fakih* (vladavina islamskog pravnikâ) na kojemu počiva teološko-politička teorija Islamske Republike Iran (uvodno o tome pojmu u Amir-Moezzi i Jambet, 2018, str. 105-127; na hrvatskom Obućina, 2017, str. 84-98), što nadilazi opseg ovoga članka.

⁵⁴ Čak je i Sefevidsko Carstvo, najveći politički pothvat šijita prije Islamske revolucije 1979., proizišlo iz sufijskog pokreta, koji su šijiti dvanaestnici preuzeli nakon što je stekao političku vlast (Momen, 1985, str. 100). U vrijeme slabljenja osmanske vlasti i arapskog buđenja, šijiti “niti su vodili niti su lažirali vođenje kakve protukolonijalne borbe” (Ajami, 1992, str. 57).

povučenosti i kvijetizma koji je nerijetko graničio s krotkošću, ne i opterećeni bilo povijesnim sjećanjima, bilo neposrednim iskustvom sukoba i nasilja potaknutima sektaškim razlozima.⁵⁵

6. Zaključak

Bliski istok desetljećima je “najkompleksnija regija u suvremenom svijetu” (Kasapović, 2016a, str. 4), što će jamačno i ostati u predvidljivoj budućnosti. Složeni i slojeviti lokalni i regionalni religijski, sektaški, plemenski, etnički, nacionalni, ideološki i drugi identiteti sve snažnije određuju dinamiku odnosa različitih bliskoistočnih zajednica jednih prema drugima i prema ostatku svijeta. Povijesna sjećanja, vjerski zanosi, pitanja časti i sramote, gospodarski probitak, izvanjski utjecaji, nova odmjeravanja snaga, dinastijska nadmetanja, društvene podjele i eshatološka iščekivanja isprepliću se i stvaraju političko klupko čiji budući raspleti imaju potencijal da najkompleksniju regiju u suvremenom svijetu prometnu u još kompleksniju.

Nastanak sunitskoga i šijitskog ogranka islama jedan je od najvažnijih događaja ranoislamske povijesti. Tumačenje objave, shvaćanje duhovnosti, stvaranje i širenje islamskoga imperija, baština rašidunskih kalifa, islamske pobjede i porazi, prijelaz na Umajadski i Abasidski Kalifat, interakcija islamske misli s neislamskim idejama, uređenje statusa nemuslimana, oblikovanje zakonodavstva i niz drugih procesa u islamskom svijetu s tim su raskolom povezani do razine koju je teško prenglasiti. Njegova relevantnost za historiografiju islama, kao i za izučavanje islamske civilizacije i teološke misli, među znanstvenicima je općenito prepoznata. No to se ne može uvijek ustvrditi i kad je riječ o prepoznavanju važnosti korijena sunitsko-šijitske podjele za istraživanje današnjih političkih previranja. Loš ili polovičan uvid u povijest i dubinu sunitsko-šijitskog raskola može se povezati s nekim od najgorih političkih prosudba zapadnih sila o Bliskom istoku, među kojima se ističe invazija na Irak 2003. Ma koliko da je budućnost Bliskog istoka nepredvidljiva, uvelike će je odrediti usklađivanje sunita i šijita s novom političkom stvarnošću (Nasr, 2007, str. 253) čije je oblikovanje u tijeku. Uspješnost će interakcije izvanjskih aktera s bliskoistočnim društvima uvelike ovisiti o upoznavanju sunitskih i šijitskih identiteta, stajališta, strahova, nezadovoljstava, vizija, čežnja i ambicija. Stoga, kao i u brojnim drugim pitanjima vezanima za procese u islamskim društvima, olako odvajanje teološkoga od političkoga, osobnoga od kolektivnoga ili povijesnoga od aktualnoga, prema obrascu primjenjivu u zapadnome svijetu proisteklu iz kršćanstva, humanizma i liberalizma, valja izbjegavati u širokom luku.

⁵⁵ U Iraku, primjerice, 1920-ih, šijitske su prosvjede vodili političari, a ne klerici (Momen, 1985, str. 261).

LITERATURA

- Abdallah, Ssekamanya Siraje (2006) "Ibn Taymiyyah on the Hadith of the 73 Sects", *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam*, 7 (1), str. 35-62.
- Abdul-Raof, Hussein (2001) *Qur'an Translation: Discourse, Texture and Exegesis*. New York: Routledge.
- Abdul-Wahhab, Muhammad bin (1996) *Kitab At-Tauhid. The Book of Monotheism*. Riyadh: Dar-us-Salam Publications.
- Abdullah, Saeed (2006) *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge.
- Abuelghanam, Debbie i Naser Tahboub (2018) "Mixed Messages: Iran versus Saudi Arabia and GCC", *Contemporary Review of the Middle East*, 5 (4), str. 365-386.
- Ajami, Fouad (1984) *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ajami, Fouad (1992) *The Vanished Imam: Musa Al Sadr And the Shia of Lebanon*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ajami, Fouad (2022) *When Magic Failed: A Memoir of a Lebanese Childhood, Caught Between East and West*. New York: Post Hill Press.
- Al-Jamil, Tariq (2015) "Ibn Taymiyya and Ibn al-Mutahhar al-Hilli: Shi'i Polemics and the Struggle for Religious Authority in Medieval Islam" u Yossef Rapoport i Shahab Ahmed (ur.) *Ibn Taymiyya and his Times*. Karachi: Oxford University Press, str. 229-246.
- Al-Qadi, Wadad (2016) "The Development of the Term *Ghulat* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya" u Etan Kohlberg (ur.) *Shi'ism*. London: Routledge, str. 169-194.
- Al Faruqi, Ismail Raji (2003) *Islam and the Problem of Israel*. Kuala Lumpur: The Other Press.
- Amanat, Abbas (2009) *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. London: I.B.Tauris & Co Ltd.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali (2012) "The Roots of Political Shi'isms" u Touraj Daryaei i Mateo Farzaneh (ur.) *Encyclopaedia Iranica, Vol. XIV, Fasc. 2*. New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, str. 146-154.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali i Christian Jambet (2018) *What is Shi'i Islam? An Introduction*. New York: Routledge.
- Anthony, Sean W. (2011) *The Caliph and the Heretic: Ibn Saba' and the Origins of Shi'ism*. Leiden: Brill.
- Anthony, Sean W. (2016) "Was Ibn Wāḍiḥ al-Ya'qūbī a Shi'ite Historian? The State of the Question", *Al-'Usur al-Wusta*, 24 (1), str. 15-41.

- Antonius, George (1939) *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*. Philadelphia: J. B. Lippincott Company.
- Badawi, Tamer i Osama al-Sayyad (2019) “Mismatched Expectations: Iran and the Muslim Brotherhood After the Arab Uprisings”, *Carnegie Endowment for International Peace*, March, str. 1-6.
- Bearman, P. J., Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel *et al.* (ur.) (1986-2004) *Encyclopaedia of Islam, New Edition*. Leiden: E. J. Brill.
- Boozari, Amirhassan (2011) *Shi’i Jurisprudence and Constitution: Revolution in Iran*. New York: Palgrave Macmillan.
- Busse, Heribert (1998) *Islam, Judaism and Christianity: Theological and Historical Affiliations*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Canaan, Taufiq (1927) *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*. London: Luzac & Co.
- Cook, Michael (2004) *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crone, Patricia (1980) *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crone, Patricia (2005) *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Crone, Patricia i Michael Cook (1977) *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodge, Bayard (1961) *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*. Washington: The Middle East Institute.
- Fischer, Michael M. J. (2003) *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Friedlaender, Israel (1910) “‘Abdallāh b. Sabā, der Begründer der Ši’a, und sein jüdischer Ursprung”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, 24 (1), str. 1-46.
- Goldziher, Ignaz (1971) *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*, Translated by C. R. Barber and S. M. Stern, Volume Two. Albany: State University of New York Press.
- Goldziher, Ignaz (1981) *Introduction to Islamic Theology and Law*. New Jersey: Princeton University Press.
- Haddad, Fanar (2017) “‘Sectarianism’ and Its Discontents in the Study of the Middle East”, *Middle East Journal*, 71 (3), str. 363-382.
- Hafiz Abu Dawud Sulaiman bin Ash‘ath, Imam i Hafiz Abu Tāhir Zubair ‘Ali Za’i (ur.) (2008) *Sunan Abu Dawud*. Riyadh: Darussalam.
- Halm, Heinz (2004) *Shi’ism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Hanna, Taylor, David K. Bohl i Jonathan D. Moyer (2021) *Assessing the Impact of War in Yemen: Pathways for Recovery*. Sana'a: United Nations Development Programme.
- Havel, Boris (2016a) "Izrael" u Mirjana Kasapović (ur.) *Bliski istok: politika i povijest*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti, str. 109-175.
- Havel, Boris (2016b) "Postosmanski Orijent: od fragmentacije do asabijaha, s osvrtom na arapsko-izraelski sukob", *Europske studije*, 2 (3-4), str. 49-82.
- Havel, Boris (2018) "Jeruzalem u ranoislamskoj tradiciji", *Miscellanea Hadriatica et Mediterranea*, 5 (1), str. 113-179.
- Havel, Boris i Mirjana Kasapović (2016) "Napomene o transkripciji i transliteraciji" u Mirjana Kasapović (ur.) *Bliski istok: politika i povijest*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti, str. xii-xxii.
- Helfont, Samuel (2009) "The Muslim Brotherhood and the Emerging 'Shia Crescent'", *Orbis*, 53 (2), str. 284-299.
- Hodgson, M. G. S. (1986.–2004) "'Abd Allah b. Saba'" u P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth *et al.* (ur.) *Encyclopaedia of Islam, New Edition*. Leiden: E. J. Brill, str. 51.
- Howarth, Toby M. (2005) *The Twelver Shi'a as a Muslim Minority in India: Pulpit of Tears*. New York: Routledge.
- Ibn-Ishak (2004) *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's "Sirat Rasul Allah" by A. Guillaume*. Karachi: Ameena Saiyid, Oxford University Press.
- Ibn-Khaldun (2015) *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Princeton: Princeton University Press.
- Kasapović, Mirjana (2016a) "Bliski istok: povijest i značenje pojma" u Mirjana Kasapović (ur.) *Bliski istok: politika i povijest*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti, str. 4-46.
- Kasapović, Mirjana (2016b) "Libanon" u Mirjana Kasapović (ur.) *Bliski istok: politika i povijest*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti, str. 219-260.
- Kedourie, Elie (1961) *Nationalism*. London: Hutchinson & Co Ltd.
- Kedourie, Elie (2004) *The Chatham House Version and other Middle-Eastern Studies*. Chicago: Ivan R. Dee.
- Kenney, Jeff (2002) "The Politics of Sects and Typologies", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 6 (1), str. 137-146.
- Khairi Abdul Kadir, Firdaus, Asyraf Abd Rahman, Fadzli Adam, Rahimah Embong *et al.* (2017) "The Perspective of Traditional Muslim Scholars on Heretical Innovations", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 7 (8), str. 229-235.
- Kindt, Michael T. (2009) "Hezbollah: A State within a State" u Michael T. Kindt, Jerrold M. Post i Barry R. Schneider (ur.) *The World's Most Threatening Terrorist Networks and Criminal Gangs*. New York: Palgrave Macmillan, str. 123-144.

- Kohlberg, Etan (2020) *In Praise of the Few: Studies in Shi'ī Thought and History*. Leiden: Brill.
- Lewis, Bernard (1988) *The Political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lewis, Bernard (1998) *The Multiple Identities of the Middle East*. New York: Schocken Books.
- Lewis, Bernard (2003) *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. London: Phoenix.
- Lewis, Bernard (2004) *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*. New York: Oxford University Press.
- Litvak, Meir (2009) “‘More harmful than the Jews’: anti-Shi'ī polemics in modern radical Sunni discourse” u Mohammad Ali Amire-Moezzi, Meir M. Bar-Asher i Simon Hopkins (ur.) *Le shī'isme imāmīte Quarante ans après: Hommage à Etan Kohlberg*. Turnhout: Brepols Publishers, str. 293-314.
- Litvak, Meir (2014) “Encounters between Shi'ī and Sunni ‘Ulama’ in Ottoman Iraq” u Ofra Bengio i Meir Litvak (ur.) *The Sunna and Shi'a in History: Division and Ecu-menism in the Muslim Middle East*. New York: Palgrave Macmillan, str. 69-86.
- Maghen, Ze'ev (2023) *Reading Revolutionary Iran: The Worldview of the Islamic Republic's Religio-Political Elite*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Matthiesen, Toby (2013) *Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring that wasn't*. Stanford: Stanford University Press.
- Mervin, Sabrina (2013) “On Sunnite-Shiite Doctrinal and Contemporary Geopolitical Tensions” u Brigitte Maréchal i Sami Zemni (ur.) *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*. London: Hurst Publishers, str. 11-24.
- Momen, Moojan (1985) *An Introduction to Shi'ī Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven i London: Yale University Press.
- Mufid, Shaykh (1981) *Kitab al-Irshad: The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*. London: Muhammadi Trust of Great Britain and Northern Ireland.
- Nakash, Yitzhak (1994) *The Shi'is of Iraq*. Princeton: Princeton University Press.
- Nakash, Yitzhak (2006) *Reaching for Power: The Shi'a in the Modern Arab World*. Princeton: Princeton University Press.
- Nasr, Vali (2007) *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. New York: W. W. Norton & Company.
- Obućina, Vedran (2017) *Politički sustav Islamske Republike Iran*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu.
- Osman, Amr (2013) “‘Adalat al-Sahaba: The Construction of a Religious Doctrine’”, *Arabica*, 60 (3/4), str. 272-305.

- Ostrovitz, Nina Landfield (1983) "Who Are the Druze?", *World Affairs*, 146 (3), str. 272-276.
- Petersen, Jesper (2023) "Observing the Sunni-Shi'a Divide in Fieldwork: The When and Where of Muslim Identities", *Journal of Muslims in Europe*, 12 (1), str. 58-76.
- Rapoport, Yossef i Shahab Ahmed (ur.) (2015) *Ibn Taymiyya and his Times*. Karachi: Oxford University Press.
- Salzman, Philip Carl (2008) *Culture and Conflict in the Middle East*. Amherst: Humanity Books.
- Sharon, Moshe (1983) *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbāsid State: Incubation of a Revolt*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, E. J. Brill.
- Sharon, Moshe (1986) "Ahl al-bayt – People of the House", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8 (1), str. 169-184.
- Sharon, Moshe (ur.) (2004) *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Baha'i Faiths*. Leiden: Brill.
- Stillman, Norman A. (1979) *The Jews of Arab Lands: a History and Source Book*. Philadelphia: The Jewish Publication Society in America.
- Tabari (1987-1997) *The History of al-Tabari (Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk)*. New York: State University of New York Press.
- Tabatabai, Allamah Sayyid Muhammad Husayn (1975) *Shi'ite Islam. Translated and Edited by Seyyed Hossein Nasr*. New York: State University of New York Press.
- Tabatabai, Muhammad Husayn (1971) *Shi'a*. Qum: Ansariyan Publications.
- Tabatabai, Muhammad Husayn (2003) *A Shi'ite Anthology*. Qum: Ansariyan Publications.
- Talhamy, Yvette (2010) "The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria", *Middle Eastern Studies*, 46 (2), str. 175-194.
- Yakubi (2018) *The History (Ta'rikh): The Rise of Islam to the Reign of al-Mu'tamid. The Works of Ibn Wadiah al-Ya'qubi, an English Translation, Volume 3, Edited by Matthew S. Gordon, Chase F. Robinson, Everett K. Rowson and Michael Fishbein*. Leiden: Brill.

Boris Havel

SUNNI-SHIA RELATIONS IN HISTORY
AND CONTEMPORARY MIDDLE EASTERN POLITICS

Summary

In recent decades, Sunni-Shia relations across the Middle East have been marked by sharp and increasingly violent conflicts. At the same time, the nature of those conflicts remains largely unknown in the West. The aim of this article is to present the origins, theological interpretations and political consequences of the schism within the Islamic community between Sunnis and Shias. Based on primary and secondary Sunni, Shia, and scholarly sources, the article describes events from early Islamic history that led to this division, and its political and theological consequences. The article outlines some of the Middle Eastern processes in which the Sunni-Shia divide is a key factor in forming alliances and enmities, as well as some important reasons why this sharp identity division intensified only in the second half of the twentieth century.

Keywords: Ahl al-bayt, Alawis, Arabs, Caliph, Caliphate, Druze, Fitnah, Imam, Islam, Ismaili, Kharijites, Shia, Sunni, Zaidi

Boris Havel, izvanredni profesor, Fakultet političkih znanosti, Sveučilište u Zagrebu. E-pošta: boris.havel@fpzg.hr