

ALI ABDURAZIK I TEORIJA ODVOJENOSTI ISLAMA I POLITIKE: KRITIČKO VREDNOVANJE

Seid Halilović

*Grupa za savremeno religijsko mišljenje,
Centar za religijske nauke „Kom”, Beograd, Srbija*

Godinu dana nakon što je Ataturk ukinuo instituciju halifata, islamski učenjak s tradicionalnog univerziteta *al Azhar* Ali Abdurazik objavljuje ne tako obimnu knjigu *Islam i osnove vlasti* i pokreće novu i dinamičnu raspravu potpuno neočekivanih razmera o odnosu između islama i politike. Istaknuti profesori *al Azhara* hitno zasedaju i donose odluku da se Abduraziku, zbog stavova koje je izneo u knjizi, oduzme titula islamskog klerika. No, uprkos tome, njegova knjiga postaje u decenijama koje su nailazile jedno od najpopularnijih štiva savremenih muslimanskih mislilaca u egipatskim naučnim i političkim krugovima i šire. Detaljnom analizom sadržaja ove knjige uočavamo da Abdurazik uporno želi da pokaže da halifat nije imao nikakvu korist za muslimane, već da je predstavljao izvor permanentne nepravde i zla. On zaključuje da vlast, državu pa čak i sudstvo ne treba povezivati s religijom jer su to isključivo politički fenomeni. Takođe, insistira na tome da je verovesnik Muhamed bio isključivo duhovni vođa i da nikada nije razmišljao o političkoj vlasti ili državi. Zato on izričito tvrdi da su politika i religija nespojive i upozorava muslimane da moraju slediti novije rezultate ljudskog razuma iz oblasti političke nauke ukoliko žele da u svojim društvima učvrste temelje i strukturu vlasti. Ipak, primećujemo da Abdurazik usled svojih učestalih, i uglavnom objektivnih, kritika na račun halifa i njihove politike u raznim istorijskim periodima, zanemaruje to da se u *Kuranu* i islamskim predanjima u mnogo navrata jasno govori o vlasti, sudstvu, odbrambenim pitanjima, ekonomskoj kontroli i o uređenju unutrašnje i međunarodne politike, odnosno da se poučava o drugačijoj politici koja vodi ka večnom blaženstvu. O takvoj politici, čija krajnja svrha jeste prosvetljenje čoveka i društva, opširno su pisali baštinici briljantne političke

filozofije i političke jurisprudencije u islamu oslanjajući se na kognitivni kredibilitet religijskih tekstova i različitih kategorija teorijskog i praktičnog razuma.

Gljučne reči: *islam, religija, politika, vlast, reformizam, sekularizam, politička filozofija, politička nauka, jurisprudencija, Ali Abdurazik*

O Abduraziku i njegovoj knjizi „Islam i osnove vlasti”

Prilično kasno se u islamskom svetu počelo govoriti o odvojenosti religije i politike. Mislioci koji bi zauzeli takav stav zapravo bi promovisali tvrdnju da političke odluke pređašnjih i novijih muslimanskih vladara nemaju nikakve veze s čistotom vere. Ali Abdurazik je bio na neki način prvi islamski učenjak koji je želeo jasno da dokaže da halifat i islam, odnosno politiku i religiju, ne treba razumeti kao dva međusobno povezana fenomena. U složenoj istorijskoj epizodi kada je ukinut osmanlijski halifat, on piše čuvenu ne tako obimnu knjigu *Islam i osnove vlasti* i podvrgava kritici osnovna usmerenja ukupne muslimanske jurističke tradicije o pitanju odnosa između islama i političke vlasti. Zanimljivo je da Abdurazik, kao neko ko je svoja saznanja o islamu stekao na čuvenom islamskom univerzitetu *al Azhar*, u navedenom delu ostaje privržen tradicionalnoj metodologiji jurističke analize islama, politike i halifata. Tako on u kontekstu svog jurističkog i istorijskog diskursa dolazi do negativnog odgovora na pitanje da li su religija i politika međusobno povezane. Abdurazik odlučno insistira na tome da religiju treba odvojiti od politike, te da studijama o političkim pitanjima nije mesto ni u islamskoj jurisprudenciji (*fikh*), niti u bilo kojoj drugoj religijskoj saznanjnoj disciplini. Zapravo, porukom da muslimani kao verujuće društvo ne treba da razmišljaju o svom političkom uređenju Abdurazik želi da obznani pionirsku ideju da se o pitanjima države i politike mora razmišljati samo političkim razumom – bez ikakve podrške *šerijata* (Fejrahi 2009: 325).

Abdurazikovo učenje možemo razumeti i kao poziv muslimanima da pristupe procesu formiranja sekularnih vlada, a to je značilo da će uloga islama u politici pretrpeti fundamentalne promene ne samo u ondašnjoj Turskoj, nego i u arapskom svetu. Mogli su se dakle očekivati počeci utemeljenja sekularnih društava, prvenstveno po uzoru na politički proces koji je već realizovan u modernoj Evropi (Paić 2016: 6). Muslimanski sekularni mislioci s ushićenjem su sledili put kojim je u prvoj polovini XX veka krenuo azharski učenjak Abdurazik i ponavljali njegovu tvrdnju da se u islamu, kao čisto duhovnoj religiji, nedvosmisleno prihvata razdvajanje duhovnog od svetovnog. Popularno je uverenje da su oni u tome nesporno bili nadahnuti hrišćanskom

teologijom i zapadnim političkim mišljenjem (Espozito 2002: 313) iako to, dodajmo usput, ne znači da se hrišćanstvo uvek tumačilo kao religija individualnog usmerenja u okvirima čovekove privatnosti. Hrišćanstvo u svom pravom, izvornom i crkvenom smislu nužno podrazumeva zajedništvo koje se zasniva na integrativnim idejama hrišćanske naravi (Živković 2005: 120). No, to nije neposredni predmet naše rasprave.

Ali Abdurazik je rođen 1887. u selu Abu Džirdž kod grada Beni Mazar koji pripada egipatskom gubernoratu Minja. Još kao mlad naučio je *Kuran* napamet. Studirao je na *al Azharu* u Kairu i svoje znanje o islamu usavršavao je kod poznatih azharskih profesora, kao što su *šejh* Ahmed Abu Hatva i *šejh* Abu Alijan. Na egipatski univerzitet u Kairu upisao se čim je ovaj univerzitet otvoren 1908. i tamo je slušao predavanja o zapadnoj književnosti i civilizaciji, ne napuštajući *al Azhar*. Primarno je želeo da se upozna kako s religijskim, tako i s modernim naučnim disciplinama. Studije na *al Azharu* završava 1912. godine i odmah o trošku svoje porodice odlazi u Englesku, gde se upisuje na studije ekonomije na Univerzitetu u Oksfordu. Zbog izbijanja Prvog svetskog rata primoran je da se vrati u domovinu 1915. i iste godine počinje da radi kao šerijatski sudija.

Abdurazik će punih dvadeset godina držati predavanja o izvorima islamske jurisprudencije na doktorskim studijama Univerziteta u Kairu. Redovno objavljuje članke u novinama *as Sijasa* [Politika], koje izdaje Liberalna ustavna partija (*Hizb al ahrar ad dasturijjin*) u Egiptu. Osim poznate i već pominjane knjige *Islam i osnove vlasti*, napisao je još nekoliko knjiga: *Nade Alija Abdurazika*, *Konsenzus u islamskom šerijatu* i *Neka od dela Mustafe Abdurazika*. U poslednjoj knjizi, objavljenoj 1957. s predgovorom Tahe Huseina, Ali Abdurazik prikuplja i objavljuje radove svog uticajnog brata *šejha* Mustafe iz različitih novina i časopisa.

Ali Abdurazik je jednom prilikom morao da napusti svoje radno mesto, i to već 17. septembra 1925. godine nakon okončanja disciplinskog postupka koji je pokrenut protiv njega na *al Azharu* povodom objavljivanja knjige *Islam i osnove vlasti*. Tada je obznanjeno da se Abduraziku zbog ove knjige oduzima titula klerika. Titula mu neće biti vraćena sve dok njegov brat *šejh* Mustafa Abdurazik (1885–1947) ne dođe na čelo Univerziteta *al Azhar*, decembra 1945. godine¹. Nešto kasnije, Ali Abdurazik će najpre kratko obavljati

1 *Šejh* Mustafa, istaknuti mislilac, književnik i poznavalac islamske jurisprudencije i teologije, nasledio je na tom mestu reformističkog rektora *al Azhara* Mustafu al Maragija (1881–1945). Važno je napomenuti da je *šejh* Mustafa nekoliko puta bio biran i za ministra za zadužbine Egipta, kao prvi azharski učenjak na toj funkciji. Dva brata, Mustafa i Ali, potiču iz bogate porodice, a njihov otac Hasan Abdurazik bio je jedan od osnivača partije *Hizb al umma*, kao i novina *al Džarida* u kojima se energično propagirao plan reforme društva i obrazovanja u svetlu ustava.

funkciju ministra za zadužbine u Vladi Ibrahima Abdulhadi-paše, tačnije od decembra 1948. do jula 1949, a biće biran i za poslanika u oba predstavnička doma u tadašnjem Egiptu, te za člana Akademije arapskog jezika u Kairu. Umro je 23. septembra 1966.

Značaj Abdurazikove knjige *Islam i osnove vlasti* ne može zanemariti niko ko stručno prati sudbinu ukupnog savremenog muslimanskog mišljenja. Ideje koje su promovisane u ovoj knjizi na koncu prve četvrtine XX veka bile su najpre primarno i oštro odbačene kao uzrok odvajanja od izvornog islama, međutim, kako je vreme prolazilo, one su prerastale u dominantni diskurs sekularnih mislilaca u islamskom svetu (Mozafari 2009: 4). Mnogima je danas nezamislivo da je uopšte moguće osporiti sazajnu platformu ove knjige, koja pripada nekolicini najreferentnijih dela iz novije istorije arapskog i muslimanskog intelektualnog stvaralaštva. Dakle, jedna relativno kratka knjiga u kojoj su hrabro i provokativno izložene sasvim precizne ideje pokrenula je lavinu komentara, pohvala, najoštrijih kritika ili pokušaja da se autorova suštinska zamisao koriguje i proširi. Mnogo je spisa ugledalo svetlo dana na tragu knjige *Islam i osnove vlasti*, i zbog toga Abdurazika možemo s pravom svrstati u grupu najčitanijih arapskih mislilaca u nekoliko poslednjih decenija, zajedno s piscima kao što su Taha Husein ili Kasim Amin. Abdurazik je, kao što smo spomenuli, ostavio za sobom i druga dela, ali danas ga skoro niko ne poznaje osim po kontroverznoj knjizi u kojoj se crta jasna granica između religije i političke vlasti.

Abdurazik je objavio svoju knjigu, o kojoj će se eto toliko dugo diskutovati – 1925. godine. U predgovoru koji piše Amar Ali Hasan za aleksandrijsko izdanje knjige iz 2011. čitamo popularnu analizu konteksta dešavanja koja su inspirisala Abdurazika da se lati pera. Naime, Ataturkovu odluku da se ukine islamski halifat 1924. egipatski muslimani ispratili su podeljeni u različite tabore pošto su odmah o tom ključnom pitanju pokrenuli dugu i žustru raspravu na najobuhvatnijem društvenom nivou. Na Univerzitetu *al Azhar* Ataturk je očekivano najoštrije kritikovan, a traženo je da se organizuje i konferencija na kojoj bi se široko raspravljalo o nastaloj krizi. Čuli su se i glasovi da bi kralja Fuada I Egipatskog (1868–1936) trebalo imenovati za halifu svih muslimana. S druge strane, nimalo nemoćna nije bila ni opoziciona politička struja u kojoj su svestrano napadali instituciju halifata i izražavali želju da ona više nikada ne zaživi. Tu struju predvodili su lideri egipatske Liberalne ustavne partije, a među njima je bilo i nekoliko članova Abdurazikove porodice. Zato ne treba da nas čudi to što je Abdurazik jedan od prvih primeraka svoje knjige poklonio svom velikom prijatelju, uticajnom političaru i piscu Muhamedu Huseinu Hajkalu (1888–1956), glavnom i odgovornom uredniku lista *as Sijasa*, glasila navedene partije. Upravo u tom listu objavljeno je nekoliko polemičkih kolumni u korist autora i sadržaja knjige

Islam i osnove vlasti, što je znatno pomoglo najširoj promociji knjige (videti: predgovor Abdurazik 2011: 36).

Oštre kritike ubrzo su usledile. Poznati *šejh* Rešid Rida (1865–1935) pisao je da Abdurazikovu knjigu treba smatrati krajnje opasnom novotarijom jer autor kao šerijatski sudija i verski učenjak s *al Azhara* u njoj obelodanjuje nešto zbog čega „će biti suštinski poništeni propisi islama i *šerijata* [...] te će u potpunosti biti dopušteno da se čini greh prema Bogu i verovesniku u slučaju šerijatskih zemaljskih propisa, uključujući sve individualne, političke, društvene i kaznene propise...” (Rida 1925: 104). Ovaj uticajni *šejh* pozvao je učenjake *al Azhara* da ne ćute, posebno zbog toga što je autor jedan od njih, nego da jasno obznane šta iz perspektive islamskih učenja misle o ovoj knjizi „kako autor i svi koji ga podržavaju ne bi pomislili da njihovo ćutanje znači da oni sve to odobravaju ili pak da su nemoćni da to opovrgnu” (isto).

Komisija istaknutih verskih učenjaka *al Azhara* ubrzo je formirana i izrečeno je nekoliko ozbiljnih optužbi protiv Abdurazika, od kojih izdvajamo sledeće:

- Ali Abdurazik u knjizi *Islam i osnove vlasti* poistovećuje *šerijat* s isključivo duhovnim verskim normama koje ni na koji način nisu u dodiru s propisima i zakonima života na ovom svetu.
- On smatra da u toku misije verovesnika Muhameda nije formulisan zakonodavni sistem na način da se o tome otklone sve sumnje i nejasnoće.
- Autor knjige ističe da je verovesnikova misija glasila: uspostaviti *šerijat* bez zemaljskih propisa i zakona.
- On ne prihvata da posao sudija u islamu ulazi u okvire *šerijata*.
- Abdurazik obznanjuje da vlast halifa od samog početka nije mogla biti verska vlast (videti: predgovor Abdurazik 2011: 35–36).

Šejh Muhamed al Hidr Husein, Alžirac rođen u Tunisu, koji će biti i rektor Univerziteta *al Azhar* od septembra 1952. do januara 1954, napisao je knjigu *Opovrgavanje knjige „Islam i osnove vlasti”*. On izričito poručuje: „Abdurazik razume islam, kada je pitanje države i odnosa s politikom posredi, upravo onako kako se u toku evropske renesanse razumevalo katoličko hrišćanstvo. Otuda, njegova knjiga prvenstveno promovise zapadnjaštvo, a ne potrebu reforme unutar islama” (isto: 48). Živa diskusija o Abdurazikovoj knjizi u krugovima verskih učenjaka dugo je potrajala i samim tim privukla pažnju vodećih egipatskih političara. Relativno brzo rasprava o ovoj kratkoj knjizi dospće u žižu sukoba dve egipatske partije – *Vafd* i Liberalne ustavne partije¹.

1 Podsetimo da je *Vafd*, kao politička liberalna organizacija koja je osnovana u Egiptu 1918, bila jedna od vodećih partija u ovoj zemlji u periodu između dva svetska rata, tačnije od

Glasoviti egipatski političar Saad Zaglul (1858–1927), lider partije *Vafd*, jednom prilikom je na pitanje o Abdurazikovoj knjizi odgovorio: „Pažljivo sam pročitao tu knjigu kako bih shvatio da li je ona ispravno ili pogrešno u ovoj meri kritikovana. I onda, najpre sam se čudio kako je moguće da verski učenjak piše na ovaj način o jednom ovakvom pitanju. Znaite, mnogo sam ranije čitao šta su o islamu pisali orijentalisti i svi drugi, međutim, ne sećam se da je iko toliko oštrim rečima napao islam kako je to učinio i pisao *šejh* Ali Abdurazik” (isto: 42). Zaglulove reči imale su posebnu težinu s obzirom na to da je on bio jedan od najuticajnijih političkih lidera u novijoj istoriji Egipta¹.

Naravno, nisu bile malobrojne ni poznate ličnosti u Egiptu koje su snažno podržavale Abdurazika. Jedan od njih bio je markantni pisac i intelektualac Taha Husein (1889–1973) koji je jednom govorio: „Ljudi s *al Azhara* – a znajmo da *al Azhar* i vera nisu isto – okomili su se na jednog čoveka i izbacili ga iz svoje grupe. A zar to nije dovoljno da se Ali [Abdurazik] baš time ponosi? Da, jer kakvu je uopšte štetu nanelo Aliju to što je izbačen iz grupe azharskih verskih učenjaka? Ili, kakve bi koristi imao Ali da je ostao u njihovoj grupi? [...] Čudi me što ljudi s *al Azhara* nisu presudili da tvoja knjiga mora biti spaljena...” (isto: 43–44). Ovakvi glasovi jasne podrške nesumnjivo su predstavljali veliko ohrabrenje za Abdurazika koji nije posustao ni u najtežim trenucima svoje intelektualne borbe. U intervjuu od 14. avgusta 1925. na pitanje novinara da li presuda učenjaka *al Azhara* znači da je on napustio islam, Abdurazik ljutito odgovara:

Ne, nipošto! Tom presudom izbačen sam iz kolegijuma verskih učenjaka *al Azhara*, a to je više naučni nego verski kolegijum. Taj kolegijum nije formirao islam kao vera, već je on plod jedne zakonske uredbe čiji je cilj bio da se rešavaju određene organizacione potrebe, a to ne donosi nikakvu versku posebnost. Prema tome, nipošto ja nisam manje privržen lepoti vere, bogoslužnja i islama od onih učenjaka koji su presudili da moram napustiti njihov kolegijum (isto: 34–35).

1922, kada je Velika Britanija priznala nezavisnost Egipta, pa sve do Egipatske revolucije 1952. S druge strane, spominjanu Liberalnu ustavnu partiju osnovala je grupa nezadovoljnih političara koji su napustili upravo partiju *Vafd* 1922. godine.

1 Zaglul je bio predsednik Vlade od 1924, a potom i predsednik Poslaničkog doma. Opšte nemire u Egiptu koji su doveli do Egipatske revolucije 1919. izazvalo je upravo odsustvo Zaglula. Kada se vratio iz egzila, vodio je egipatske nacionalne snage sve do izbora 12. januara 1924. Tada je došlo do pobeđe partije *Vafd* s ogromnom većinom i dve nedelje kasnije Zaglul je formirao Vladu.

Abdurazikova teorija odvojenosti islama i politike

Abdurazik nije dovodio u pitanje činjenicu da islam predstavlja jedinstvenu religijsku celinu i da muslimane otuda treba smatrati zajednicom koju karakteriše jedinstvo. On ističe da je verovesnik Muhamed bio na čelu strukture takvog religijskog jedinstva i da je pozivao da se ono ljubomorno čuva i osnažuje. Međutim, prema njegovom mišljenju, primarno je značajno da shvatimo da li je verovesnik utemeljio ili bar počeo da utemeljuje još dodatno političko jedinstvo svoje zajednice koje bi se razlikovalo od spomenutog religijskog jedinstva. Ako nije, onda je on realno imao samo ulogu verovesnika, a ako jeste, onda je bio i vladar, sultan, ili emir – kako god to nazvali. Poslednje bi značilo da je verovesnik predvodio zajednicu koja je imala puno političko i građansko jedinstvo, a upravo na to misle stručnjaci političkih nauka kada govore o pojmovima kao što su kraljevstvo, vlada ili država. Abdurazik piše:

Ono što je važno jeste da razumemo da li je verovesnik predvodio narod samo u okviru svoje verovesničke misije, ili je to pak činio kao vladar. Da li određene obaveze u okviru liderstva koje je verovesnik sprovodio u svom životu treba smatrati obavezama političke države ili obavezama verske misije božjeg vesnika? Da li strukturu jedinstva na čijem čelu se nalazio verovesnik treba tumačiti kao jedinstvo vlasti i države ili pak kao čisto versko a ne političko jedinstvo? Konačno, da li je on bio samo verovesnik ili je bio istovremeno i vladar i verovesnik? (Abdurazik 2011: 95)

Na ova osnovna pitanja u našoj raspravi Abdurazik nudi odgovore za koje sam kaže da neće biti nimalo popularni. On čak predoseća da će njegovi odgovori u prvom mahu muslimanima biti odbojni i pored svih dokaza koje on iznosi. Kada u njegovoj knjizi nailazimo na podnaslov „Liderstvo verovesnika i liderstvo vladara” (isto: 88), odmah dobijamo utisak da ćemo čitati ključne stranice knjige. Autor bez odlaganja objašnjava da verovesnik zbog svoje verovesničke misije mora imati ulogu lidera i dominantnog autoriteta u narodu, ali da to nikako neće biti povezano s načinom na koji vladari obavljaju funkciju lidera u državi. Zato se čitaoci upozoravaju da uoče jasnu razliku između ove dve kategorije liderstva jer su one, prema mišljenju autora, suštinski odvojene. Analize u nastavku teksta nižu se redosledom koji ilustruje Abdurazikovu izrazitu reformističku hrabrost. Poruke su mu nedvosmislene: Bog šalje verovesnike s jasnim ciljem da ljudi čuju i slede božje zapovedi. Zato verovesnici moraju biti obdareni posebnom moći kako bi im govor i dela bili uticajni i kako bi ih ljudi s radošću prihvatili. To znači da

neko ko je izabran za verovesnika mora biti istaknuti član svoga društva. U stvari, verovesnik mora imati leaderski kredibilitet koji prevazilazi okvire odnosa između vladara i ljudi, pa čak i odnosa između roditelja i deteta. Verovesnik će u svojoj zajednici rukovoditi poslovima nimalo manjih razmera nego što su političke obaveze vladara, s tim što će on imati i čitav spektar dodatnih obaveza. Jer, on je zadužen kako za naše materijalno stanje, tako i za zagrobni, večni, život. Mora prodreti u dubine ljudskog duha i ukloniti sa srca sve zastore duhovne tmine. Drugim rečima, verovesnik se stara o svim materijalnim i duhovnim aspektima života naroda, razmišlja o telu i duši, odnosno o ukupnim zemaljskim i nebeskim kontekstima ljudskih odnosa. On je rukovodilac kako u materijalnom svetu, tako i u svetu metafizičke večnosti. A to je moć koja verovesniku dolazi s neba, od Boga, zajedno sa svetlošću nebeskih anđela i s porukama neposrednog božjeg otkrovenja. Abdurazik uporno napominje da spomenuta moć koju imaju verovesnici ne može ni na koji način podsećati na moć vladara i sultana, pa je zato ne treba tumačiti onako kako tumačimo pojam vlasti. On objašnjava da ovde nije reč o liderstvu vladara i sultana, već o liderstvu koje znači: iskreno pozivati Bogu i obznaniti božje poruke, kao iskonske poruke vere i verovesništva, a ne kao poruke ove ili one vlasti. Zato Abdurazik ponavlja u svojoj knjizi po ko zna koji put da se ove dve kategorije liderstva ne smeju mešati, jedno je liderstvo verovesnika kao nekog koga Bog šalje ljudima, a sasvim drugo je liderstvo vladara, emira i sultana. Evo njegovih reči:

Odista, Muhamed je isključivo bio verovesnik koji je imao jasnu i čistu misiju da poziva u veru, bez ikakve dodatne namere da formira državu i da dođe na vlast. Verovesnik islama nije imao vlast, nije vladao. On nije planirao da utemelji državu onako kako bi se to u političkoj nauci podrazumevalo pod pojmom države ili sličnim pojmovima. On je bio samo verovesnik, poput predašnjih verovesnika božjih, njegove blažene braće. Nije bio vladar, nije osnovao državu i nije pozivao ljude da prihvate njegovu tobožnju vlast (isto: 87–88).

Čini nam se da Abdurazik na nekoliko strana u ovom delu knjige *Islam i osnove vlasti* jednostavno nije želeo da budućim čitaocima ostavi mogućnost različitih tumačenja ideje o odvojenosti islama od politike. Nije mogao biti izričitiji ni u svom sledećem zaključku:

Verovesnik Muhamed starao se o svojoj zajednici kao duhovni staratelj, a to je povezano s verom srca i s istinskom i potpunom pokornošću Bogu. Zbog toga, ljudi su verovesniku bili pokorni čak i u svom fizičkom životu. Suprotno tome, vladari se staraju o ljudima u okvirima materijalnog starateljstva. Oni pokoravaju njihov fizički život i ni na koji način ne

dolaze u dodir s njihovim dušama. U slučaju verovesnika, reč je o starateljstvu koje označava želju da se ljudi okrenu Bogu i da se upute ka Njemu. A u slučaju vladara, reč je o starateljstvu u kome se rukovodimo interesima razvoja zemaljskog života. Prvo je povezano s verom, a drugo sa zemaljskim životom. Prvo se sprovodi radi Boga, a drugo samo radi ljudi. Ono prvo jeste religijsko liderstvo, a ovo drugo je političko liderstvo. A koliko je zaista ogromna razlika između politike i religije! (isto: 93)

Abdurazik je ubeđen da u kuranskom tekstu ne postoji nijedan argument kojim bi se moglo potvrditi popularno verovanje da muslimanska zajednica mora imati na svom čelu vladara, odnosno halifu. On energično tvrdi da bi tradicionalni islamski učenjaci u svim prilikama navodili one kuranske rečenice za koje bi smatrali da sadrže jasan argument u korist spomenutog verovanja. Međutim, prema njegovom mišljenju, takvih rečenica u *Kuraniu* očigledno nema, a nema ni rečenica koje bi mogle makar pomalo da liče na argument, jer bi i u tom slučaju mnogobrojni „ostrášćeni pobornici halifata” učinili sve da to što liči na argument predstave kao čvrsti kuranski argument. Abdurazik dodaje da su neki razumniji pređašnji učenjaci ipak shvatili, kao i on, da u kuranskom tekstu nije moguće pronaći nikakav argument o tome da uspostavljanje vlasti jeste verska obaveza pa su upravo zbog toga pokušali da iznesu drugačije argumente: ili bi govorili da će nam dovoljan argument biti to što u ovom pitanju imamo jasan konsenzus svih istaknutih islamskih učenjaka, ili bi pak formulisali različite racionalne i filozofske argumente u korist svog verovanja (isto: 25). Bilo kako bilo, Abdurazik ne posustaje u svojim daljim naporima. On tvrdi da vlast kao versku obavezu u *šerijatu* ne spominje u svojim predanjima ni verovesnik Muhamed. Pa čak i onda kada nam verovesnik zapoveda da moramo slediti vladara koga smo prihvatili, to ne znači da vladara moramo slediti zato što nam je to verska obaveza. Abdurazik objašnjava da ovu Muhamedovu zapoved i uopšte pitanje vlasti i halifata u islamu treba razumeti onako kako hrišćani razumeju popularno predanje o tome da je caru carevo, a Bogu božje. Abdurazik primećuje da Isusova poruka „caru carevo” za hrišćane očigledno ne znači to da je Isus želeo kazati da vlast caru pripada po zakonu vere, te da ga hrišćani moraju slediti zato što im je to verska obaveza. Otuda, spomenutu Muhamedovu zapoved takođe ne treba tumačiti kao šerijatsku normu prema kojoj bi se muslimani verom obavezali da imaju vladara na čelu svoje zajednice. Prema Abdurazikovim objašnjenjima, to je kao kada nam se u islamu zapoveda da poštujemo i pomažemo siromašne, ali to naravno ne znači da bismo po *šerijatu* morali imati siromašne u svojoj zajednici (isto: 30–31).

Dakle, Abdurazik je potpuno ubeđen da se u kuranskom tekstu i u verovesnikovim predanjima nedvosmisleno opovrgava popularno mišljenje da

je verovesnik Muhamed, pored svoje verske misije, imao plan da utemelji novu političku državu. Abdurazik ide korak dalje i tvrdi da nam, osim *Kurana* i predanja, sam naš razum pokazuje da je Muhamedova verovesnička misija obuhvatala isključivo njegovo duhovno i versko liderstvo koje ni na koji način nije moglo biti obojeno željom za vlašću. Ilustrujući svoju sklonost da svrhu politike prvenstveno poveže s čovekovim požudama i hirovitom željom da se prigrabi vlast, što za naše konačne analize u ovoj raspravi nije nimalo nevažno, Abdurazik objašnjava da običnim sudom razuma možemo zaključiti da u periodu verovesnikovog života nije bilo nikakvih simbola vlasti i državnih interesa: „Tada nije bilo ni vlasti, ni države, niti bilo kakvih političkih namera ili interesa kojima se inače rukovode vladari i emiri” (isto: 105–106). Naravno, Abdurazik je svestan toga da je verovesnik Muhamed lično sprovodio određene aktivnosti koje neodoljivo podsećaju na simbole državnog uređenja. Takvi su, primera radi, bili ratovi koje je on vodio u ime islama (isto: 73), ili složeni finansijski postupci prikupljanja različitih kategorija dažbina, poreza i ratnog plena, te raspodele prikupljenih sredstava na određene kategorije ljudi. U tome su verovesniku pomagali njegovi mnogobrojni predstavnici i izaslanici. Sam Abdurazik prihvata da je rukovođenje finansijama državnički posao i štaviše jedan od najvažnijih elemenata vlasti (isto: 75). Međutim, on ističe da u ovim i u sličnim primerima samo na prvi pogled možemo prepoznati simbole vlasti i države. Prema njegovim rečima, detaljnijom analizom uočićemo da je verovesnik sve to činio isključivo s ciljem da učvrsti islam i svoju duhovnu misiju, ne razmišljajući nijednog trena o uspostavljanju vlasti i države (isto: 103).

Jedinstvo arapskog društva koje je obeležilo život verovesnika Muhameda nije bilo, prema Abdurazikovoj oceni, političko jedinstvo, niti se može povezati s bilo kojim segmentom države i vlasti. On objašnjava da to jedinstvo treba smatrati isključivo verskim jedinstvom na koje politika nije uticala, odnosno doživljavati ga kao jedinstvo vere i verskog puta, a ne države i vladarskog puta (isto: 112). Zatim dodaje da ondašnji Arapi, i pored toga što ih je sjedinio islam, nikada nisu prestali da zastupaju suprotstavljene interese različitih grupa kojima su bili bliski u svom političkom, građanskom, društvenom i ekonomskom životu. I to je bilo toliko izraženo da nas Abdurazik ubeđuje da su Arapi tada pripadali sasvim različitim državama, u meri u kojoj je uopšte moguće govoriti o državnom uređenju u ondašnjem nedovoljno razvijenom društvu. On piše:

U takvom stanju su bili Arapi i onog dana kada je verovesnik preminuo. Zapaženo je bilo njihovo obuhvatno versko jedinstvo, ali ispod plasha tog jedinstva postojale su skoro potpuno suprotstavljene države. To je zaista neupitna istina koju ne bismo smeli prenebrežnuti. Suprotstavljene

strane o kojima govorimo imale su svoje simpatizere u raznim arapskim skupinama čak i kada je verovesnik bio živ. Zato nemojmo dozvoliti da nas prevari slika koju nam predstavljaju istoričari o tobože složnoj zajednici iz onog vremena [...].

Čim je verovesnik preminuo, odmah su postali sve očigledniji uzroci suprotstavljenih interesa raznih arapskih skupina. Svaka skupina je ponovo počela da oseća svoje identitetske posebnosti i potrebu da se samostalno razvija. Malo-pomalo, javljala se zebnja da će u potpunosti nestati arapsko jedinstvo koje beše ustanovljeno dok je verovesnik bio živ (isto: 114–115).

Veoma hrabro i ispravno Abdurazik uvodi svoje čitaoce u epizodu tužnih događaja nakon smrti blaženog verovesnika Muhameda, međutim nama tek predstoji da u nastavku rasprave analiziramo da li su ovakva zapažanja dovoljna da bi se došlo do zaključka o odvojenosti politike i verovesništva. Bilo kako bilo, Abdurazik čvrsto veruje da su svi lideri muslimana posle smrti verovesnika bili isključivo politički lideri Arapa. Zapravo, on u početku trećeg dela svoje knjige *Islam i osnove vlasti* pravi jasnu razliku između dva početna perioda u istoriji islama, a to su periodi pre i posle smrti verovesnika Muhameda. O prvom od ta dva perioda piše pod naslovom „Versko jedinstvo i Arapi”, a o drugom pod donekle neočekivanim naslovom „Arapska država”. Prema njegovim objašnjenjima, sledbenici verovesnika posle njegove smrti takođe su imali lidera, ali je novi lider predvodio zajednicu na sasvim drugačiji način. Abdurazik smatra da je bilo logično i čak evidentno da se institucija verskog liderstva neće nastaviti nakon verovesnikove smrti i da je došao red na sasvim novu kategoriju liderstva koja ne samo da nije bila utemeljena na svetlosti verovesničke moći, nego nije bila uopšte povezana s religijom. On izričito poručuje: „To liderstvo od tada više nije bilo versko, a pošto nije bilo versko, onda nije bilo ni manje ni više nego građansko i političko liderstvo, u formi vlasti vladara i sultana i nikada više u formi verskog liderstva. I zaista se tako i dogodilo” (isto: 121).

Abdurazik s gorčinom piše o događajima koji su usledili neposredno nakon verovesnikove smrti. Piše kako su Arapi brže-bolje prionuli da se dogovore o vlasti i o državi. Odmah su tog dana počeli da spominju emire i vezire, prisetili su se moći i sablje, sile i bogatstva, brojnosti i veličine. I upravo tada su, kako nam Abdurazik objašnjava, uronili u misli o tome da dođu na vlast, počeli su međusobno da se prepiru i razmimoilaze, a svi su bili istaknuti verovesnikovi prijatelji. Napokon, izabran je prvi halifa i na taj način, prema Abdurazikovim rečima, formirana je prva vlast u islamu. Nadalje, on ubeđuje čitaoce da će, ukoliko dobro razmisle o načinu na koji je izabran prvi halifa, shvatiti da je to bio politički izbor s karakteristikama novih

država i da je tadašnja vlast bila očigledno zasnovana na političkoj moći i moći sablje. Zato on smatra da je to bila nova država koju su formirali Arapi, misleći pritom na arapsku državu i na arapsku vlast, dok islam, kao što je poznato, nije ni arapski niti nearapski, već je vera upućena ukupnom čovečanstvu. Naravno, on napominje da je ta „prva arapska država” bila inspirisana verskom misijom i da se u njoj najviše govorilo o značaju i o osnaženju te misije, ali da i pored toga ona nije izlazila iz jasnih okvira arapske države u kojoj je moguća bila samo dominacija Arapa, u interesu Arapa i s ciljem da Arapi zavladaju što prostranijim teritorijama (isto: 123–124).

Istorija halifata u islamu za Abdurazika nije nimalo blistava i on veruje da njegovo duboko ogorčenje zbog svega što su halife radile ima puno utemeljenje u objektivnim istorijskim izveštajima. Slika halifata, onakva kakvu je on na sledeći način opisuje, ne daje nam za pravo da halifat smatramo institucijom koja je promovisala istinske vrednosti islama: halifat je u islamu uvek bio utemeljen na prisili i moći i ta moć je skoro u svim slučajevima bila materijalna moć, tačnije moć oružja. Halife su mogle da opstanu na položaju samo uz pomoć sablje, vojske i sile i jedino tako je štice kredibilitet njihove vlasti i njihovih zapovedi. Moć i politička dominacija bile su nesumnjivo stub halifata i zbog toga u istoriji ne možemo pronaći skoro nijedan slučaj da oko halife nije bilo nagomilanih struktura oružanih snaga, nemilosrdne sile i oštih sablji. Abdurazik u ovom delu svoje knjige izražava žaljenje što nije u mogućnosti da čitaoce detaljnim i nepobitnim istorijskim činjenicama uveri da su sve istorijske epizode halifata, od početka pa sve do današnjeg doba, nosile dominantno obeležje prisile i oružane moći. On prosto ne sumnja u to da su halife prestolje podizale na leđima običnih vernika, da su život svoje krune crple iz života ljudi i da su snagu i veličanstvo dobijale tako što su uništavale snagu i veličanstvo svog naroda (isto: 37–38). Abdurazik primarno veruje da se vlast, u svim zajednicama, dobija u senci prisile i moći i podseća nas da je o tome pronicljivo pisao i slavni Ibn Haldun: „Vlast donosi visoki položaj i slast koja obuhvata sve materijalne lepote, telesne hirove i duševne užitke. Zato je ona uzrok tolikih sukoba, jer skoro je nemoguće da neko preda vlast drugome osim ako ga taj drugi ne slomi” (Ibn Haldun 1971: 273). Lako se da primetiti da Abdurazik iz različitih razloga nije gajio simpatije prema politici, možda i zbog toga što je neposredno u svom društvu bio svedok poražavajuće politike osmanlijskog halifata s početka XX veka. S druge strane, Abdurazik je u svetlu čistote svoje duše i slobode uma smogao snage da hrabro osudi sve nasilje koje su kroz istoriju u ime islama počinili predstavnici službenog halifata. Najčešće, muslimanski mislioci zatvaraju oči pred tamnim zulumima raznih halifa, plašeći se da će diskreditovanjem muslimanskih vladara naneti štetu samoj veri. Zato se posebno divimo Abduraziku i njegovoj samosvesti kada se obrušava na svakog halifu, u bilo kom

periodu u istoriji islama, kome je halifat postao mio duši i koji je strastveno čuvao svoj politički položaj sabljom i silom. On piše da bi halife bile strastvene vezane za prestolje u onoj meri u kojoj bi teže i uz upotrebu veće sile dolazile na čelo muslimanske zajednice, a takvi vladari, razume se, ne bi tolerisali nikakvu kritiku, nemilosrdno bi potukli sve neistomišljenike i halifat, kao svoju najveću požudu na svetu, štitili bi mnogo snažnije nego što bi štitili porodicu ili svoj privatni imetak. Abdurazik s dubokim osećanjem gnušanja i gneva pita da li je omajadski halifa Jezid ibn Muavija iz bilo kog drugog razloga osim zbog strastvene ljubavi prema vlasti prolio čistu krv blaženog Huseina, sina verovesnikove ćerke Fatime, samo pedeset godina nakon smrti verovesnika Muhameda (Abdurazik 2011: 42–43). Abdurazik u nastavku navodi neke od bolnih primera nasilja koje su kasnije počinile i halife iz dinastije Abasida (750–1258) i zaključuje: „Takav halifat nam nije potreban niti za našu veru niti za naš materijalni život. Štaviše, možemo biti izričtiji: halifat je bio i još uvek je sramota za islam i za muslimane. On je izvor zla i izopačenosti” (isto: 51). Na poslednjoj strani svoje knjige on piše:

Halifat nikako ne pripada kategoriji religijskih programa. Nipošto! Takvi nisu ni pravosuđe niti bilo šta drugo što je obaveza vlasti i države. Sve su to isključivo politički programi, koji nemaju veze s religijom. Religija ih ne poznaje, ne opovrgava, o njima ne izdaje ni naređenja ni zabrane. Prepustila ih je nama i mi se o njima moramo obratiti sudu našeg razuma, iskustvima ljudskih zajednica i zakonima politike.

[...] Ne postoji ništa u religiji što bi branilo muslimanima da se takmiče s drugima u tome ko će bolje unaprediti društvene i političke nauke, ili što bi im branilo da ponište onaj starinski sistem na koji su se oslanjali pa da osnove svoje vlasti i države iznova utemelje na najnovijim rezultatima ljudskog razuma, odnosno na najčvršćim ljudskim iskustvima za koja možemo tvrditi da su zaista najbolje osnove vlasti (isto: 137).

Na stranama koje slede, kritički ćemo vrednovati Abdurazikove zaključke, naročito ove iz poslednjih redova njegove knjige *Islam i osnove vlasti*. Takođe, proverićemo koliko je utemeljeno i njegovo mišljenje da je politička nauka kod muslimana doživela dekadenciju. Naime, on nas ubeđuje da ćemo kratkim osvrtom na istoriju razvoja naučnih disciplina u islamskom svetu odmah uočiti da su muslimani najmanji značaj pridavali političkoj nauci, koja se tamo među svim drugim naučnim disciplinama skoro i ne primećuje. Tako on piše da muslimani nisu napisali ni preveli nijedno poznato delo o politici, niti su povelili ozbiljnu diskusiju o bilo kom segmentu vlasti i osnova politike. Prema njegovoj oceni, sve što su muslimani o tome pisali potpuno je zanemarljivo u odnosu na plodove njihovog sjajnog sazajnog pregnuća iz oblasti

drugih naučnih disciplina. On dodaje da postoje jasni razlozi zašto muslimani nisu bili zainteresovani da se posvete skrupuloznim i dubokim studijama o političkim pitanjima. Oni su, onako kako Abdurazik obrazlaže, s namerom zapostavili političku nauku iako su očigledno znali da je ona značajan deo ukupne klasifikacije naučnih disciplina. Jer, muslimani su odlično poznavali starogrčku naučnu i filozofsku baštinu, prevodili su i pažljivo izučavali mnogobrojne spise starogrčkih filozofa, ostavili za sobom briljantne komentare tih spisa i otuda veoma lako su mogli da osete simpatiju i prema političkoj nauci kao važnom delu stare naučne baštine (isto: 34–35). Međutim, to se nije desilo, a jedan od glavnih razloga, prema Abdurazikovom mišljenju, bila je zebnja muslimanskih učenjaka da će morati da trpe ogromne pritiske vladara u svojim društvima ukoliko budu želeli slobodno i samostalno da se posvete razvoju političke nauke. Abdurazik piše da su obrazovni centri u islamskom svetu bili pod udarom vlastodržaca kad god bi oni osetili najmanju potrebu za tim, a jasno je da bi politička nauka sa svim studijama o različitim kategorijama, karakteristikama i strukturama vlasti bila u očima vladara najveća pretnja po njihovo prestolje i samovolju. Zato Abdurazik veruje da su upravo muslimanski vladari bili glavna prepreka na putu razvoja političke nauke u islamskom svetu i da učenjaci zbog njihovih pritisaka nisu mogli da u ovoj oblasti ilustruju svoju briljantnu oštrinu razuma i zadivljujuću saznavnu ozbiljnost onako kako su to učinili u brojnim drugim naučnim disciplinama (isto: 44).

Dva stadijuma kritike

1. Islam i različita značenja političke filozofije

Kada mislioci iz redova istinskih vernika u autoritativnim istorijskim izveštajima čitaju o rasprostranjenom nasilju i zločinima koje su počinili poznati vladari u pređašnjim vekovima u ime njihove religijske tradicije, islamske ili hrišćanske, najjednostavnije će biti da kažu da su politika i religija odvojene i da tako zaštite čistotu svojih ubeđenja i verovanja. Mnoge vernike moglo bi da umiri objašnjenje da je religija uvek čista i da je politički predstavnici muslimana ili hrišćana ne mogu zaprljati iz prostog razloga što politika nema nikakve dodirne tačke s religijom. Međutim, zašto ne bismo razmišljali o drugačijem, možda ispravnijem, objašnjenju? Mogli bismo kazati da su u religiji definisane norme čiste politike u okvirima pravde i blaženstva, ali da mnogobrojne političke odluke nekih možda i najglasovitijih predvodnika religijskih zajednica u istoriji jednostavno nisu bile usklađene s tim normama. Dakle, prihvatili bismo nepobitne istorijske činjenice koje nam pokazuju da su halife, sultani i emiri mogli biti glasnogovornici politike

nepravde, zla, nasilja, patnje i uzurpacije, ali njihove pogrešne politike ne bismo poistovetili s politikom u okvirima religije. Načelo bi bilo jasno: ko god se okrene nepravdi i nasilju, on zasigurno ne predstavlja religiju i ne treba ga smatrati istinskim političkim vođom vernika. On neće uprljati religiju, ali ne zbog toga što su religija i politika tobož odvojene, već zbog toga što njegova politika nije politika religije (Darabkalai 2001: 46). O politici u svetlu religije i blaženstva pisaćemo na stranama koje slede.

Postoji drugi ozbiljniji razlog zbog kog mislioci iz raznih religijskih grupa mogu doći do zaključka da su politika i religija odvojene. Taj drugi razlog nije povezan s istorijskim izveštajima o tminama politike u pređašnjim religijskim društvima, već otkriva mnogostruko složeniji sazajni pristup analizi religije, političke nauke i političke filozofije iz perspektive moderne nauke. Kada Abdurazik tvrdi da muslimani nisu razvili političku nauku i da o njoj nisu pisali, to može biti rezultat načina na koji on definiše političku nauku. Videćemo u kojoj meri njegova tvrdnja podseća na pozitivističku definiciju političke nauke.

Počnimo od sledećeg fundamentalno značajnog zapažanja: čovek se nekada u svojim saznanjima usredsređuje isključivo na spoljašnje aspekte ukupne realnosti i tada zanemaruje njene mnogostruke metafizičke slojeve. Ukoliko takav pristup dobije društveni kredibilitet, onda je prirodno očekivati da će sekularna politika postati dominantno obeležje našeg života. I zaista, moderni čovek u svojim naučnim pustolovinama okrenuo je leđa univerzumima višnjeg jedinstva, ne mareći za to što ostaje lišen istinskog bogatstva metafizičkih saznanja. Ispostaviće se da je on svojom odlukom ozbiljno ugrozio strukturnu utemeljenost svakog novog saznanja, koje više neće imati nužnu podršku kognitivnih metafizičkih principa. Moderna nauka tako postaje otuđena od nebeskih načela i poprima formu sekularne nauke. S druge strane, važno je napomenuti da kredibilitet metafizičkih saznanja nije nikada bio ozbiljno osporavan u istoriji islamskog mišljenja, sve dok se u muslimanskim zemljama nisu pojavile moderne naučne ustanove po uzoru na zapadne novije škole i univerzitete (Parsanija 2007: 112–113).

Zbog toga što uočavamo dijametralne razlike u definiciji nauke u modernim zapadnim školama i u tradicionalnom religijskom sazajnom stadijumu, biće potrebno da razjasnimo šta tačno znače politička nauka i politička filozofija kada ovde diskutujemo o odnosu između islama i politike. Razmotrićemo iz perspektive filozofske tradicije islama četiri različita značenja (videti: Parsanija 2016: 281–302).

a. Kao što smo nagovestili, politička nauka i politička filozofija dobile su potpuno novo značenje od druge polovine XIX veka. Od tada, nauka se koristi sa značenjem proverljivih saznanja a filozofija obuhvata ostala saznanja

koja imaju strukturnu uređenost ali nisu proverljiva empirijskim instrumentima. Politička filozofija određena je dakle samim novim značenjem političke nauke kao saznanje koje nije naučno, odnosno koje je suprotno naučnom saznanju. Govorimo o pozitivističkoj definiciji nauke prema kojoj samo empirijska nauka proizvodi istinsko naučno znanje. Otuda, politička nauka obuhvataće samo empirijska saznanja o politici, dok kategoriji naučnih saznanja više neće pripadati ona saznanja o politici koja nisu povezana s empirijskim instrumentima, odnosno saznanja koja ne mogu biti potvrđena niti opovrgnuta empirijskim metodama. Sva takva saznanja smatraće se nenaučnim saznanjima o politici i biće svrstana u domen političke filozofije. Naravno, pozitivistička definicija nauke i filozofije relativno brzo je izgubila kredibilitet na Zapadu, ali to ne umanjuje njen značaj kao apsolutno nove definicije pošto nikada ranije u istoriji čovekove učenosti ovakav pogled nije bio zastupljen. Drugačije kazano, nikada u pređašnjim školama mišljenja nije se na ovaj način pravila temeljna razlika između političke nauke i političke filozofije, u smislu da značenje prvog bude potpuno suprotno značenju drugog. Otuda, sasvim bi bilo moguće da neko čitav svoj akademski život posveti izučavanju političke filozofije a da ne napiše nijedan red o političkoj nauci, samim tim što neće koristiti empirijske modele istraživanja politike. Prisetime se još jednom Abdurazikovog zapažanja da muslimani nisu razvili političku nauku. Možda je on, upravo pod uticajem spomenute definicije političke nauke, verovao da su tradicionalni muslimanski učenjaci mogli da imaju veći udeo u razvoju političke nauke u islamu samo u slučaju da su političke fenomene više istraživali empirijskim instrumentima. Znao je, naravno, da su se oni u svojim političkim analizama oslanjali i na druge izvore saznanja, o kojima će biti reči u objašnjenjima o drugom značenju političke filozofije koja slede. Bilo kako bilo, pozitivistička tumačenja u zapadnim školama mišljenja imala su različita usmerenja. Nekada se govorilo da svi drugi saznajni stadijumi izuzev naučnih saznanja predstavljaju besmislice. U predmetu naše rasprave to bi značilo da politička filozofija nije samo nenaučna već da je besmislena i da ne donosi nikakvu korist. Malo kasnije, ispostavilo se da čak i nenaučna saznanja mogu biti i te kako korisna, te da će nam otuda od koristi biti i svi oni sudovi o političkim pitanjima koji imaju nenaučnu formu, odnosno koji nisu empirijski proverljivi. Jer, u nekim od takvih sudova govori se o vrednostima u političkom i društvenom životu, o tome šta treba a šta ne treba činiti, a jasno je da čovekov kulturni razvoj umnogome zavisi upravo od te kategorije sudova, čak i ako se bude smatralo da oni nisu naučni.

b. Sasvim drugačija definicija političke filozofije i političke nauke bila je kredibilna sve do XIX veka i prema toj definiciji dva spomenuta termina bila

su zapravo dva naziva za jednu disciplinu, jer je filozofija značila apsolutno isto što i nauka. Vekovima je filozofija bila poistovećivana s pojmovnom naukom. Cilj filozofije, to jest nauke, bio je da se otkrije i opiše sama istina, onakva kakva ona realno jeste. I zato je korišćen demonstrativni silogizam kao posebna metodologija naučnog saznanja, dok su u drugim kategorijama saznanja korišćene ostale kategorije silogizma, a to su poetički, retorički i dijalektički silogizam i falacije (Parsanija 2012: 108). Koliko je metodologija naučnog, to jest filozofskog, saznanja predstavljala značajno pitanje za muslimanske mislioce, pokazuje podatak da je slavni Avicena napisao monumentalno enciklopedijsko delo *Šifa* o različitim naučnim disciplinama, a da se čak u četiri početne velike sveske od ukupno osam svezaka ovog ogromnog spisa (videti: Ibn Sina 1985) posvetio isključivo logici i metodologijama različitih kategorija saznanja.

Kada se filozofija u svetlu ovih objašnjenja poistovećuje s demonstrativnom naukom, onda filozofija obuhvata sve grane teorijskih i praktičnih nauka. Stoga, metafiziku nazivamo „prva filozofija”, matematiku nazivamo „matematička filozofija” i prirodne nauke nazivamo „prirodna filozofija”. Na isti način, političku nauku moći ćemo da nazovemo i „politička filozofija”. Zapravo, dovoljno će biti da se tek površno osvrnemo na poznate klasifikacije nauka koje su formulisali Aristotel, Farabi, Avicena i Hadže Nasirudin Tusi kako bismo uočili da politička filozofija u njihovim definicijama ima značenje demonstrativne političke nauke, ili kažimo: naučne discipline s jasnom demonstrativnom metodologijom u kojoj se diskutuje o društvenim i političkim pitanjima. Ono što je fundamentalno značajno jeste to da politička nauka ovde nije ograničena u okvirima empirijskih analiza, a to naravno ne znači da se u njoj neće po potrebi koristiti i empirijska saznanja. Naime, nepitno je da su empirijska saznanja u mnogim slučajevima koristili Aristotel i Farabi u svojim spisima o politici. Međutim, ne sme se zaboraviti da brojne političke pojmove kao što su vrlina, pravda i istina, kao i vrednosne pojmove iz domena političke filozofije, nije moguće spoznati empirijskim instrumentima već isključivo snagom viših izvora saznanja, a to su čovekov teorijski i praktični razum. Isključivo u svetlu razuma možemo shvatiti šta, na primer, znači moralan i umstven život koji je Aristotel smatrao najvišim čovekovim dobrom i čak ciljem postojanja države (Koplston 1999: 436), ili šta tačno znači opšte blaženstvo u kom opet Aristotel prepoznaje svrhu politike, verujući da politički život predstavlja ono što je najuzvišenije upravo zato što je njegova svrha najuzvišenija u pogledu praktičnog života (Hegel 1975: 331–332). Takođe, jasno je da empirijski instrumenti nisu mogli poslužiti kao inspiracija Platonu kada je propovedao o vrhovnim državicima zadivljujućim rečima: „Što se zlata i srebra tiče, treba im reći da oni u svojim dušama nose božje [...], da im ljudsko zlato nikako nije potrebno, i da greše ako

božje zlato dovedu u vezu sa zlatom smrtnih ljudi i tako ga skrnave, jer se kovanim zlatom desilo već mnogo bezbožnih stvari, dok je njihovo zlato neokaljano” (Platon 1983: 416e, 417a).

Analizu izvora saznanja u političkoj filozofiji još nećemo zatvoriti. Farabi je u X veku opširno pisao o tome da politička filozofija islama nije ograničena čak ni u okvirima teorijskog i praktičnog razuma, već da se u njoj koristi još jedan značajno suptilniji izvor saznanja. Reč je o sakralnom razumu o kome Farabi govori i u svojim studijama o metafizici i psihologiji. Zapravo, sakralni razum je plod neposrednog ontološkog i intuitivnog kontakta između verovesnika i aktivnog intelekta iz inteligibilnog sveta (videti: Halilović, S. 2016a: 116–118). Tada se formulišu reči i poruke verskog otkrovenja. I otuda, kuran-ski tekst i verovesnička predanja mogu se koristiti kao izvori saznanja u političkoj filozofiji, to jest u političkoj nauci, u islamu kao rezultat kognitivnog kredibiliteta spomenutog sakralnog razuma. Muslimanski filozofi često insistiraju na tome da je osnovni cilj čovekovog postojanja to da on svojim duhovnim uzdignućem „stekne moć sakralnog razuma, neposredno sagleda inteligibilna bića i poveže se sa skupinom uzvišenom” (Mula Sadra 1981: 207). Farabi je verovao da upravo osoba koja poseduje moć sakralnog razuma treba da predvodi društvo i o takvom političkom poglavaru piše: „On je dospao do najsavršenijeg stepena čovečnosti i do najuzvišenijeg stadijuma blaženstva, duša mu je u potpunosti sjedinjena s aktivnim intelektom na način na koji smo objasnili i jednostavno on prepoznaje sve ono što se može učiniti kako bi se steklo blaženstvo” (Farabi 1995: 121). Neizmerno inspirativna biće sigurno i sledeća Farabijeva obrazloženja:

Iz aktivnog intelekta izliva se na pasivni intelekt moć kojom će biti moguće spoznati sva bića i sva dela i usredsrediti ih ka blaženstvu. Ta emanacija iz aktivnog intelekta ka pasivnom intelektu realizuje se uz posredstvo sakralnog razuma i to je upravo verovesničko otkrovenje. No, pošto aktivni intelekt daruje od strane Boga kao Prvog uzroka, otuda možemo kazati da zapravo Prvi uzrok objavljuje svoje otkrovenje čoveku uz posredstvo aktivnog intelekta. Vođstvo takvog čoveka predstavlja primarno vođstvo i sva druga ljudska vođstva trebalo bi da budu nakon toga, to jest da budu u senci primarnog vođstva. To je sasvim evidentno.

Svi ljudi koji budu živeli pod vođstvom takvog poglavara biće vrli, dobri i blaženi. Ukoliko se budu organizovali kao zajednica, onda će to biti blažena zajednica. Ukoliko se pak svi okupe na jednom mestu, onda će mesto gde se svi okupljaju, borave i žive pod takvim vođstvom biti – blažena država. Takođe, ukoliko se ne budu okupili na jednom mestu, nego budu živeli na različitim mestima gde ljudi žive u senci vođstva

drugih poglavara, onda će oni biti blaženi ljudi koji su stranci u svojim boravištima (Farabi 1996: 89–90).

Možemo zaključiti da se politička nauka u islamu razvija u svetlu raznovrsnih sazajnih izvora kao što su religijski tekstovi i predanja, teorijski i praktični razum, te isto tako empirijski i čak instrumentalni razum (videti: Halilović, S. 2016b: 75–76). Muslimani su u okviru ove naučne discipline vodili opsežne rasprave o najrazličitijim dimenzijama političkog života i sve njegove vrednosne okvire podvrgli su detaljnoj naučnoj kritici. Jednim delom, svoj kritički i analitički aparat oni su razvili u islamskoj političkoj jurisprudenciji u kojoj primarno obrazlažu poruke religijskih tekstova i predanja o čovekovom praktičnom životu u različitim društvenim i političkim domenima. Kada sve to uzmemo u obzir, uočićemo da je razvoj političke nauke u islamu bio svestrano briljantan, što je u potpunosti suprotnosti s Abdurazikovim tvrdnjama.

c. Politička filozofija može imati i treće značenje, sasvim različito od pređašnja dva, ukoliko filozofiju budemo poistovetili s metafizikom. To ćemo objasniti na sledeći način: već smo spomenuli da filozofija nekada ima obuhvatno značenje i tada ona znači isto što i nauka. O takvoj filozofiji govorili smo u objašnjenjima o prethodnom, drugom po redu, značenju. U tom slučaju, filozofija se deli na različite discipline, a jedna od tih disciplina jeste metafizika, odnosno prva filozofija. Metafizika je nauka u kojoj ne govorimo o određenim bićima, kao što su fizičko biće ili matematičko biće, već govorimo o biću kao biću, odnosno o univerzalnim svojstvima bića. Zato prvu filozofiju možemo nazvati i univerzalna filozofija ili univerzalna nauka, jer su sve druge naučne discipline zapravo pojedinačne nauke. Prema tome, pošto filozofija sa značenjem metafizike pita o svojstvima samog bića, otuda ona istražuje opšte principe svih ostalih nauka. A to znači da će se i politička filozofija, to jest politička nauka, nužno oslanjati na metafiziku po pitanju samog postojanja svog predmeta i svojih opštih sazajnih principa. U metafizici otkrivamo odgovore na pitanja o samom postojanju verskog otkrovenja, razuma, čoveka, o tome da li je čovek materijalno ili nematerijalno biće, kao i o tome da li je čovekovo blaženstvo nešto materijalno ili nematerijalno, i onda sve te odgovore koristimo kao sazajne principe na temelju kojih ćemo jasno odrediti posebnu razvojnu putanju svoje političke filozofije i političke nauke.

Šta će se onda desiti ako se u nekoj metafizičkoj školi dođe do zaključka da ništa realno ne postoji, ili do zaključka da postoje samo materijalne realnosti, ili ako se pak ontološkim principima opovrgne kredibilitet racionalnog i religijskog saznanja? Ovo pitanje je zaista ključno značajno jer pokazuje

koliko metafizika može temeljno da utiče na samu bit političke nauke. Jer, ako dođemo do ovakvih metafizičkih zaključaka, onda će naša politička nauka biti nužno redukovana u okvire isključivo empirijske nauke. A možda ćemo po uzoru na postmodernističke saznanje trendove kazati da ne postoji ništa osim čovekove volje i moći i tako politici dati ulogu tobožnje zamene za metafiziku i za religiju uopšte. Ovih nekoliko redova ovde neće biti uvod u detaljnu analizu spomenutih fundamentalno značajnih pitanja, već samo upozorenje da filozofija, onda kada se koristi sa značenjem metafizike i prve filozofije, sudbonosno utiče na bit i osnovno usmerenje naše političke nauke. Zapravo, u objašnjenjima o ovom trećem značenju političke filozofije želeli smo da se usredsredimo upravo na taj deo studija u filozofiji, to jest metafizici, koji na taj način dolazi u vezu s političkom naukom.

Razume se da ćemo političku filozofiju moći da koristimo s ovim značenjem pod uslovom da prihvatimo kognitivnu vrednost metafizike. Tada ćemo u svojim metafizičkim analizama moći da dokažemo da Bog postoji i da je otkrovenje koje On objavljuje verovesnicima kredibilno, pa će samim tim naša politička nauka dobiti sasvim jasno usmerenje. Idealno društvo i vrednosni okviri koji mogu biti povezani s tim društvom poprimice religijsku formu a sve naše kritičke studije u političkoj nauci temeljiće se na posebnim opštim principima religijskog pogleda. U istoriji učenosti u islamskom svetu metafizika je uvek bila izrazito cenjena kao značajna naučna disciplina i otuda su muslimanski mislioci prirodno bili posvećeni političkoj filozofiji, kakvu ovde definišemo u okviru ovog trećeg značenja. U stvari, primetićemo da su markantni predstavnici različitih škola peripatetičke, iluminativne i transcendentne filozofije u islamu na najbriljantniji način unapredili opšte principe političke nauke i zato ćemo njihove sjajne rezultate na tom polju, tačnije na polju političke filozofije s trećim značenjem, koristiti kao obavezni i usmeravajući uvod u svim svojim daljim studijama iz oblasti političke nauke.

d. Političku filozofiju u njenom četvrtom značenju poistovećujemo s jednom vrstom osnovne metodologije, koju možemo nazvati i filozofijom političke nauke. Ovde, dakle, raspravljamo o tome kako politička nauka i njene teorije nastaju i kako je ona povezana sa svojim ontološkim i epistemološkim principima i čak društvenim i istorijskim kontekstima. Predmet naših rasprava ovaj put neće biti objektivni politički fenomeni, već će predmet biti samo saznanje o političkim fenomenima. To znači da ovde nipošto nećemo raspravljati o tome da li su opšti filozofski principi političke nauke ispravni ili ne, već o tome kako svaki od tih principa, bio on ispravan ili ne, utiče na naša politička saznanja.

Ne smemo zanemariti da će u ovako temeljnoj metodologiji političke nauke svako donositi zaključke u skladu s ontološkim i epistemološkim prin-

cipima koje je već prihvatio. Otuda, prirodno je da ćemo se suočiti s mnogo različitih pristupa analizi odnosa između političke nauke i njenih filozofskih, sazajnih i društvenih osnova. Zašto je to važno spomenuti? Zato što se upravo ovde krije uzrok najvećih metodoloških grešaka mnogih današnjih pisaca koje privlači sudbina političke nauke u islamskom svetu. Oni svoje zaključke uglavnom temelje na modernističkim ili postmodernističkim epistemološkim principima i zato u njihovim delima svi religijski i metafizički aspekti islamske političke nauke i političke filozofije odjednom donekle nemilosrdno bivaju redukovani u formu isključivo istorijskih i kulturnih konteksta pojave islama.

Pošto smo priveli kraju kratka objašnjenja o četiri različita značenja političke filozofije, možemo s uverenjem da kažemo da u islamu zaista nije postojala politička nauka ukoliko prihvatimo pozitivističku definiciju nauke. Dakle, čak ni politička jurisprudencija u islamu nije bila politička nauka jer su i u tim jurističkim raspravama potpuno uočljiva obeležja racionalnog razmišljanja. Muslimani će imati političku nauku samo ukoliko sva svoja pređašnja saznanja iz ove oblasti preformulišu tako da dobiju proverljiva saznanja, jer ako njihova saznanja i dalje ne budu proverljiva, onda će biti svrstana u političku filozofiju. Ponovićemo: prema pozitivističkoj definiciji nauke, skoro sva politička saznanja muslimana pripadaju političkoj filozofiji i samim tim nisu naučna.

Ako spomenutu modernu definiciju političke nauke prihvate muslimanski mislioci, to će značiti da politička jurisprudencija i politička filozofija tradicionalnog sazajnog stadijuma islama definitivno gube kredibilitet. Tada ćemo biti svedoci postepenog izumiranja moći razmišljanja u krugovima muslimanske učenosti i rađanja nove religije koja će se razvijati na marginama moderne nauke. Naravno, taj proces bolnih identitetskih promena u islamskom svetu mnogi će nazvati drugačijim imenima, na primer religijskim reformizmom. Ali istina je to da će ključni pojmovi modernog sveta u tom procesu zaposesti najvažnije tačke u kulturnoj i civilizacijskoj strukturi islama i religije uopšte. Tada će politička misao islama biti konačno poražena jer, kao što smo rekli, ona ne može da se razvija u kulturnom ambijentu koji se temelji na pozitivističkoj nauci. Politička filozofija, politička nauka i politička jurisprudencija islama utemeljene su na kognitivnoj autoritativnosti religijskog otkrovenja i verovesničkih predanja i njihov uticaj u različitim sferama društvenog razvoja širiće se samo u svetlu kredibiliteta praktičnog, teorijskog i sakralnog razuma.

Naša kritika Abdurazikove teorije odvojenosti islama od politike primarno je usmerena protiv njegovog i svakog sličnog pokušaja da se istorijska i civilizacijska bit islama rekonstruiše i reformiše na marginama moderne

nauke i, kako je Abdurazik pisao, „najnovijih rezultata ljudskog razuma, odnosno najčvršćih ljudskih iskustava” (Abdurazik 2011: 137). Proces rekonstrukcije političkog mišljenja islama na temeljima moderne političke nauke ili pak postmodernističkih metodoloških usmerenja vodiće nas ka neizbežnom zaključku da istorijska i religijska forma takvog mišljenja mora biti odbačena. Abdurazik je, prisetimo se, eksplicitno zahtevao da muslimani „ponište taj starinski sistem” (isto). Mi zauzvrat na ovim stranama želimo da nametnemo potrebu da se kognitivna i metodološka validnost moderne političke nauke iznova vrednuje iz perspektive tradicionalne političke filozofije i političke nauke islama.

2. Politika u svetlu blaženstva

Baštinici političke filozofije u islamu vrlo često razmišljaju o pitanjima koja se ne postavljaju u drugim školama. Reč je o sasvim novim pitanjima iz oblasti političke filozofije o kojima u islamskim religijskim tekstovima možemo pročitati obuhvatne analize. Zato muslimani imaju znatno šira polja stručnog interesovanja i u svetlu svojih religijskih doktrina suočavaju se s čitavim spektrom inovativnih aspekata političke filozofije. Oni u *Kuraniu* i verovesničkim predanjima otkrivaju ne samo nova pitanja koja im služe kao inspiracija za dublje analize nego nalaze i odgovore na ta pitanja. I, naravno, prema njima ne mogu ostati ravnodušni. Sve kognitivne i vrednosne sudove u religijskim tekstovima o čovekovom društvenom životu i njegovoj sudbini, o konačnim svrhama individualnog i društvenog života, o vrlinama i vrednostima društvenih zajednica, o karakteristikama blaženog čoveka i društva i o sličnim pitanjima, muslimanski politički filozof detaljno analizira svojim saznajnim instrumentima s ciljem da zaključke razuma što više usaglasi s porukama kuranskog teksta i predanja (Vaezi 2016: 165–166). Naime, bilo bi apsolutno pogrešno misliti da se duhovne poruke islama ne odnose na fizički život i da nemaju uticajnu ulogu u formiranju čovekovih društvenih i političkih ideja. U saznajnim horizontima islamske duhovnosti neprihvatljivo je svako učenje o tome da treba zanemariti fizički svet i razmišljati isključivo o značaju večnog života. Zato se u islamu nikada neće promovisati asketizam ukoliko on može biti prepreka na putu čovekovog aktivnog sudelovanja u društvenom životu. Takođe, u društvenom i političkom sistemu islama s prezirom će se gledati na sve elemente pasivnog ili poslušničkog delovanja. Ko god smatra da čovek u islamu nema obavezu da aktivno određuje svoju sudbinu u društvu, on zapravo nije dobro razumeo ključno učenje islama o prirodi međusobne povezanosti čovekovog fizičkog i metafizičkog života. Istina je da sve muslimanske vernike primarno interesuju metafizički stupnjevi života i uopšte postojanja, međutim, niko od njih ne okreće leđa fizi-

čkom svetu sa željom da se više posveti uzvišenim, metafizičkim, tajnama života. Štaviše, značaj fizičkog života ne zanemaruju ni najmarkantniji muslimanski mistici, pa je sasvim neutemeljeno mišljenje da je razvoj mističke baštine muslimana mogao biti uzrok dekadencije islamske političke misli (Sahebi 2001: 150). Fizička i metafizička realnost jesu različite realnosti, ali je nemoguće potpuno ih odvojiti. Put koji vodi ka metafizičkim realnostima nalazi se u fizičkom svetu. Vernici i mistici dobro znaju da se uspeh i blaženstvo u njihovom duhovnom putovanju postižu upravo fizičkim delima. Jer, svako delo u fizičkom svetu ima svoje posebno metafizičko lice koje ključno utiče na ukupnu metafizičku sudbinu duhovnog putnika. To znači da i sve čovekove društvene i političke aktivnosti imaju metafizičko lice i da će se to lice nesumnjivo manifestovati u najsuptilnijim sferama čovekovog bića. Zato je potrebno biti svestrano osetljiv prema svakoj svojoj političkoj odluci i delu u fizičkom životu. Ono što čovek čini neće ostati ograničeno u okvirima fizičkog života, pa tako i stadijum društvenog i političkog delovanja treba posmatrati ne samo kroz prizmu fizičkog već u istoj meri i metafizičkog i čak mističkog delovanja (Parsanija 2007: 104–106).

Članovi društva koje je formirano na temeljima religijskog pogleda na svet početke univerzuma i čoveka povezuju s uzvišenim činom božje kreacije. Veruju da je čovek već prošao kroz mnogostruke slojeve ontoloških pustolovina i da ga u nastavku očekuje put u još nekoliko svetova. Jednostavno, on neće nestati onda kada umre jer „mi smo božji i mi se Njemu vraćamo” (*Kuran* II: 156). Smrt u stvari predstavlja početak novog, večnog stadijuma, koji počinje sazrevanjem ljudske duše i njenim osamostaljenjem od tela (Halilović, T. 2017: 64). A kvalitet čovekovog večnog života u budućim svetovima potpuno će zavisiti od toga kako je on proveo život u fizičkom svetu, od njegovih uverenja, dela i moralnih osobina. Čovek je u stvari putnik u svim fazama svog života i to je jedna od jasnih poruka kuranskog teksta: „O, čoveče! Ti ulažeš trud na putu ka Gospodaru svom mnogo i to ćeš susresti” (*Kuran* LXXXIV: 6). Na tom putu ka Bogu čovek je u permanentnom pokretu, iz jedne faze u drugu fazu i iz jednog sveta u druge svetove. Naravno, ovde ne govorimo o kretanju iz jedne ka drugoj tački na zemaljskoj kugli, već o kretanju koje karakterišu najsuptilnije duhovne promene. Otuda, ljudi koji žive u društvu s religijskom saznajnom platformom osnovne ciljeve svog identiteta ne mogu definisati u okrilju sledećeg gdekad popularnog uverenja: „Postoji samo ovaj život zemaljski, mi umiremo i živimo i oživljeni nećemo biti” (isto XXIII: 37). Suprotno takvom stavu koji je predmet oštre kritike u kuranskom tekstu, ključne životne smernice članova religijskog društva konstruišu se u svetlu drugačijeg fundamentalnog učenja i ono glasi: „Imetak i sinovi su ukras u životu zemaljskom, a dobra dela koja večno ostaju bolje će kod Gospodara tvoga biti nagrađena i bolje je u njih se nadati”

(isto XVIII: 46). Dakle, ovde je reč o sasvim posebnom cilju, a to su dobra dela koja nesumnjivo ostaju i blaženstvo u večnom životu. Drugačije kazano, vernici ne zanemaruju sreću i blagodati u fizičkom svetu, ali osnovne smernice ukupnog životnog kretanja nužno određuju u svetlu verovesničkih učenja koja ih vode putevima nebeskih lepota i višnjeg blaženstva.

Veoma je teško prisetiti se nekog istaknutog učenjaka iz ranijih perioda istorije islamskih naučnih disciplina koji je tvrdio da su u *Kuraniu* zanemarena pitanja iz oblasti političke nauke. Postojao je u neku ruku konsenzus o tome da se takvim pitanjima pridaje poseban značaj u kuranskom tekstu. Bilo je nesuglasica samo oko toga da li osnove političke misli u islamu možemo pronaći i u ranim poglavljima *Kurana* koja su objavljena verovesniku Muhamedu u gradu Meki, ili tek u poglavljima koja su objavljena u Medini nakon što je verovesnik u tom gradu učvrstio primarnu strukturu svoje vlasti (Lakzai 2000: 92). Naravno, ne smemo zaboraviti da sveti kuranski tekst nije jedini izvor islamskih učenja, te da naše ocene o islamu neće biti obuhvatne ako ne uzmemo u obzir i druge izvore, a to su: a) predanja i b) razum.

- a) O neupitnoj autoritativnosti stavova, reči i predanja verovesnika Muhameda u *Kuraniu* nam se jasno poručuje: „Ono što vam dâ verovesnik uzmete i ono što vam zabrani ostavite” (*Kuran* LIX: 7). To znači da neće biti ispravno ograničiti se samo na verovesnikova učenja u okviru kuranskog otkrovenja, već da je potrebno slediti sve njegove zapovesti i zabrane, kako one koje se nalaze u *Kuraniu* tako i one koje nam je verovesnik preneo od Boga u formi svojih predanja. A predanja o političkoj vlasti i vođstvu zaista su mnogobrojna.
- b) S druge strane, ispravni demonstrativni silogizam koji formulišemo snagom svog razuma takođe je jedan od ključnih instrumenata kojim kredibilno možemo otkriti religijska učenja. U našoj raspravi, primera radi, razumom ćemo doći do zaključka da društvo mora imati političkog i društvenog vođu i taj zaključak prihvaćićemo kao učenje islama. Zapravo, u svojim analizama nipošto ne bismo smeli zanemariti ovaj fundamentalni metodološki princip koji, dakle, glasi da čovekov demonstrativni razum jeste autoritativni izvor islamskih učenja, a to znači da bi bilo potpuno pogrešno ako bismo želeli da odgovore islama na sva pravna, ekonomska, politička i druga pitanja pronađemo isključivo u *Kuraniu* ili u predanjima. Naime, vrlo često u modernističkim krugovima u muslimanskim društvima možemo čuti kako se u *Kuraniu* i verovesničkim predanjima nude samo opšte smernice o pitanjima koja su povezana sa životom u globalnom okruženju, međunarodnim odnosima i složenijim političkim temama, a da detaljne odgovore na ta pitanja moramo potražiti izvan okvira

islama – u stadijumu razuma i nauke. Takav modernistički pristup, prema kome religija nema kognitivne instrumente da ponudi detaljna rešenja za sve potrebe savremenog čoveka, ovde oštro kritikujemo i smatramo da je on rezultat nedovoljnog poznavanja metodologije i izvora religijskog učenja. Istina je to da čovek svojim demonstrativnim razumom može doći do mnogih novih teorija i ideja koje se ne spominju direktno u *Kuraniu* i predanjima, a kojima se mogu poboljšati društveni i ekonomski uslovi života i smanjiti problemi određenih slojeva društva. Dakle, snagom razuma možemo stručno unaprediti kvalitet života u fizičkom svetu, a istovremeno ostati privrženi i vrednosnim principima islama. U tom slučaju, svi rezultati čovekovog demonstrativnog razuma koji su plod kreativnog povezivanja primarnih vrednosti islama i novih saznanja i tehnologija ne samo da neće biti izvan okvira nebeskih učenja islama, nego će predstavljati neotuđivi deo religijskih učenja (Dževadi Amoli 2003: 166–167).

No, ostanimo ovde prvenstveno usredređeni na kuranski tekst kako bismo pokazali da u *Kuraniu*, nezavisno od drugih izvora islamskog saznanja, postoje mnogobrojni argumenti u korist nužnosti uspostavljanja političke vlasti na temeljima religijskog pogleda na svet i čoveka. Kratko ćemo analizirati sadržaj jednog sasvim direktnog kuranskog argumenta:

Zaista Mi objavismo tebi Knjigu istinom da bi vladao među ljudima onako kako ti je Bog pokazao i da ne bi bio branilac varalicama (*Kuran* IV: 105).

Božje reči se ovde odnose na verovesnika Muhameda, mada mogu ukazivati i na sve pređašnje verovesnike. A vlast, koja se spominje, obuhvata očigledno i sudsku i izvršnu vlast s obzirom na to da gornju rečenicu ne prati nikakvo dodatno objašnjenje kojim bi se značenje ove reči ograničilo na neku određenu granu vlasti. Jedino što bi muslimanski modernisti ovde mogli da kažu jeste to da je verovesnik Muhamed formirao izvršnu i sudsku vlast ne zato što je to bila božja zapovest i verska obaveza, već zato što je ličnom kreativnošću došao do zaključka da tako nešto treba učiniti. Prema tome, mogli bismo da kažemo da je verovesnik bio na čelu političke vlasti, što potvrđuju i istorijske činjenice, ali da ta politička vlast nije bila ni na koji način povezana s religijom. Međutim, upravo u spomenutoj kuranskoj rečenici ovakvo mišljenje najdirektnije se odbacuje. Jer, verovesniku se jasno poručuje da vlast, izvršnu ili sudsku, mora formirati – na osnovu božjeg otkrovenja i na način na koji mu je Bog pokazao. Rečeno je „da bi vladao među ljudima onako kako ti je Bog pokazao”, a ne „onako kako to sam ti

vidiš i procenjuješ”. Zaključujemo da je Bog eksplicitno naredio verovesnicima da političku vlast uspostave na temeljima božjeg otkrovenja, to jest religijskog saznanja. I otuda, političku vlast u rukama verovesnika Muhameda treba nužno tumačiti kao plod njegove verovesničke misije, a ne kao njegovu ličnu odluku.

Korisno je dodati da u *Kuranu* možemo pročitati šta je bio osnovni cilj zbog kog je ova sveta knjiga objavljena, odnosno šta je osnovni cilj ukupne Muhamedove verovesničke misije pa i političke vlasti koja će se temeljiti na toj misiji. O tome čitamo: „[...] Knjigu ti objavljujemo da ljude izvedeš iz tmine ka svetlosti, voljom njihova Gospodara, ka putu Silnoga i Hvaljenoga” (isto XIV: 1). Dakle, koračati pravim putem božjim zapravo znači koračati ka svetlosti i osloboditi se ograničenja svih tmina. Upravo to jeste primarni cilj političke vlasti koja kredibilitet dobija iz religijske sazajne platforme – da ljudi i društvo postanu prosvetljeni iskonskom svetlošću. A božje biće je potpuna svetlost nebesa i Zemlje. Ko se odvoji od te svetlosti, od njenog apsolutnog bića i suštinskog savršenstva, zapašće u tmine. „Bog je staratelj onih koji veruju i On ih izvodi iz tmina ka svetlosti [...]” (isto II: 257). Drugim rečima, osnovni cilj političke vlasti u islamu jeste to da čovek dobije ulogu božjeg namesnika u svom društvu, jer se tada u svim njegovima odlukama i pokretima može jasno uočiti iskonska svetlost. „Dali smo njemu svetlost pomoću koje se kreće među ljudima” (isto VI: 122) i zato on u svojim mislima i delima nikada neće slediti strasti već isključivo istinu. Zapravo, suštinska karakteristika svetlosti jeste to da nam pokazuje istinu i sve realnosti onakvima kakve one zaista jesu. Stoga će čovek koji je prosvetljen višnjom svetlošću objektivno sagledati veličinu božjeg apsolutnog prisustva. To je ontološki princip na koji će on primarno biti usredsređen u svim svojim društvenim i političkim odlukama, a samim tim, sve što je Bog stvorio smatraće ništavnim u odnosu na božju apsolutnu veličinu i moć. Upravo o takvim vrlim ljudima Ali ibn Abi Talib kaže: „Stvoritelj je velik u srcima njihovim, tako da je sve drugo osim Njega neznatno u očima njihovim” (Sejid Razij 1993: 95). Naravno, prosvetljeni čovek nikada ne zanemaruje važnost i prava drugih ljudi koji sudeluju u njegovom društvenom i političkom životu, ali sve ljude u svom okruženju i ukupni univerzum posmatra isključivo kao znakove i simbole božjeg apsolutnog prisustva. Njegovo osnovno životno usmerenje najbolje opisuje Ali ibn Abi Talib u sledećoj neizmerno inspirativnoj rečenici: „Bog će svakome ko Ga je svestan dati izlaz iz iskušenja i svetlo da izađe iz tmine” (isto: 83). S druge strane, „[...] onaj kome Bog ne da svetlost, neće nikakvu svetlost imati” (*Kuran* XXIV: 40).

Uglavnom kada se raspravlja o tome šta je cilj formiranja političke vlasti na temeljima sazajnih normi islama i religije, ističe se da cilj treba da bude učvršćivanje i širenje pravde u društvu. U *Kuranu* o tome čitamo: „Mi smo

verovesnike naše slali s jasnim dokazima i objavljivali im knjige i terazije da bi ljudi postupali po pravdi [...]” (isto LVII: 25). Međutim, markantni savremeni filozof *ajatolah* Dževadi Amoli veruje da je ovo ipak srednji cilj, a da je krajnji cilj upravo ono o čemu je ovde bilo reči, a to je da ljudi i društvo postanu prosvetljeni. Prema njegovom mišljenju, uspostavljanje čvrstih temelja razvojne civilizacije zavisiće u potpunosti od toga koliko su članovi jednog društva suštinski prosvetljeni. On dodaje da prosvetljeni čovek kao božji namesnik na Zemlji zasigurno poštuje i podržava prava ljudi u svom okruženju, iskreno se trudeći da u društvu unapredi obuhvatne planove širenja iskonske mudrosti i duhovnog pročišćenja (Dževadi Amoli 1999: 104). Zaključićemo da svestrani razvoj civilizacije treba nužno posmatrati kao rezultat višnjeg blaženstva i prosvetljenosti društva (Babaei 2016: 25). Otuda, političku filozofiju u islamu jasno karakteriše učenje o primarnom značaju najviše ontološke svrhe, kao i permanentnog razvoja etičkih vrlina u svim strukturama nosilaca vlasti (Lakzai 2004: 27). Istinski vladari u mislima moraju imati samo jedan cilj: da sebe i ljude oko sebe prosvetle i približe Bogu, a to naravno podrazumeva i što bolje organizovanje njihovog društvenog i političkog života (Halilović, M. 2017: 23).

Zaključne misli

Skoro svakodnevno smo u prilici da posvedočimo kako u modernom dobu politika sve više usmerava ukupne društvene procese života. U politici se danas obrazlažu vrednosti i oblici ponašanja, određuje se smisao života, uspostavljaju se novi ideali i svetinje i, jednostavno, rukovodi se sudbinom ljudi i naroda. U meri u kojoj se u zapadnim društvima permanentno umanjuje uticaj religije u smislu institucionalnog odvajanja crkve od države, isto toliko se politika sve šire poima i formuliše i na religijski način (Đorđević 2000: 264). Zato nam spomenuti *ajatolah* Dževadi Amoli skreće pažnju na to da proces odvajanja religije i politike zapravo znači da će u sukobu ove dve strane samo jedna strana prihvatiti primirje. On upozorava da indiferentnost baštinika religijske misli prema političkim pitanjima praktično znači da se oni neće baviti politikom, ali da će se politika i dalje, možda još i nemilosrdnije, baviti njima. Jer, u odsustvu religijske samosvesti, političari lako mogu doći u iskušenje da slede isključive interese ljubavi prema materijalnom svetu. U tom slučaju, oni neće biti indiferentni prema uticajnoj ulozi religije u društvu. Ili će pokušati da religijsku misao poraze ili pak da je zarobe i zloupotrebe radi postizanja svojih materijalnih interesa (Dževadi Amoli 1999: 77).

S druge strane, začuđujuće i potpuno neodrživo je to što neki savremeni muslimanski mislioci, poput Alija Abdurazika, pokušavaju da diskredituju dominantno muslimansko učenje koje glasi da islam svojim doktrinarnim

sistemom obuhvata sve aspekte čovekovog života. Nijedan muslimanski učenjak, naravno, ne spori da se značajan deo smernica i poruka kuranskog otkrovenja odnosi prvenstveno na potrebu saznanog i duhovnog usavršavanja radi postizanja blaženstva u večnom životu. To je prirodni rezultat fundamentalnog islamskog učenja o tome da duhovne i metafizičke realnosti imaju primarnost u odnosu na materijalni svet. Međutim, nemoguće je zanemariti sva preostala učenja *Kurana* i verovesničkih predanja koja su direktno povezana s čovekovim životom u fizičkom svetu. Mnogobrojne su kuranske rečenice i predanja u kojima se jasno obrazlažu različiti aspekti organizovanja vlasti, sudstva, odbrambenih pitanja, ekonomije, unutrašnje i međunarodne politike ili odnosa muslimana s nemuslimanskim zajednicama. Otuda nas neizmerno čudi stav muslimanskih modernista da o ovakvim pitanjima ne možemo raspravljati saznanjnim instrumentima religijskog učenja, nego da ih je potrebno razmatrati isključivo u okviru modernih nauka koje nemaju religijsku platformu. Takođe je neutemeljeno i njihovo mišljenje da su verovesnici imali aktivnu političku ulogu u svojim društvima i čak u ratovima protiv nasilnih vladara iz svog vremena – zato što su sudom svog razuma zaključili da im je građanska obaveza štititi slobodu i pravdu. Modernisti su poučavali da se o tome nije moglo čitati u religijskim tekstovima i spisima božjih zapovedi budući da su, prema njihovom mišljenju, religija i politika odvojene. No, istina je to da verovesnik i najvrlji religijski staratelji osnovni razlog za svoj društveni i politički angažman crpu iz direktnih božjih zapovedi koje su formulisane u *Kuranu* i predanjima, odnosno iz ključnog učenja o tome da islam uistinu obuhvata sve aspekte čovekovog fizičkog i metafizičkog života. Podsetimo, primera radi, da se u *Kuranu* na jednom mestu kaže: „I Mojsija smo poslali s dokazima Našim: 'Izvedi narod svoj iz tmina ka svetlosti i opomeni ga danima božjim!' Uistinu, u tome su dokazi za svakog onog ko je strpljiv i zahvalan” (*Kuran* XIV: 5). Ovo nam nedvosmisleno pokazuje da se permanentna borba verovesnika Mojsija i njegovih sledbenika protiv zle faraonske politike mora sagledati kao rezultat direktne božje naredbe i osećaja da je ova vrsta političkog angažmana u tom istorijskom periodu zapravo predstavljala versku obavezu.

Naposletku dolazimo do zaključka koji će istovremeno imati ulogu uvođa u dalje i dublje analize. Naime, u svetlu sve dinamičnijih rasprava o islamskoj filozofiji, posebno u okvirima škole transcendentne filozofije koju je utemeljio slavni Mula Sadra Širazi, prirodno je očekivati da će se značajno razviti sledeće dve discipline:

- islamska politička filozofija sa značenjem političke nauke;
- filozofija političke nauke kao naučna disciplina o fundamentalnim metodama proizvođenja političkih teorija.

O ovim disciplinama smo govorili na prethodnim stranama. Ovde dodajemo da će nam utemeljene metodološke analize političke nauke dati mogućnost:

- a. ispravnog prepoznavanja svih ontoloških i epistemoloških čak najskrivenijih fundamenata modernih političkih teorija, i
- b. proizvođenja obuhvatnih političkih teorija na temeljima islamske i uopšte religijske ontologije i epistemologije.

Uslov će, naravno, biti to da osnove svoje metodologije svesno biramo u skladu s posebnim saznavnim stadijumom islama i religije, a ne da ih slepo preuzmemo iz modernističkih ili postmodernističkih škola filozofskog mišljenja. Nažalost, pogrešan pristup već uočavamo kod ne malog broja današnjih baštinka religijske učenosti.

Primljeno: 4. oktobra 2018.

Prihvaćeno: 15. novembra 2018.

Literatura

- Abdurazik, Ali (2011), *al Islam va usul al hukm*, Aleksandrija, Maktabat al Iskandarija.
- Babaei, Habibollah (2016), „Standards of Islamity in Islamic Civilization”, *Kom: Journal of Religious Sciences* 5 (3): 19–36.
- Darabkalai, Ismail (2001), *Negareši bar falsafeje sijasije eslam*, Kom, Bustane ketab.
- Dževadi Amoli, Abdulah (1999), *Velajate fakih, velajat, fekahat va edalat*, Kom, Esra.
- Dževadi Amoli, Abdulah (2003), *Nesbate din va donja, barresi va nakde nazarijeje sekularism*, Kom, Esra.
- Đorđević, Jelena (2000), „Kultura kao činilac tranzicije i modernizacije”, *Teme* 24 (3–4): 259–267.
- Esposito, Džon L. (prir.) (2002), *Oksfordska istorija islama*, preveo Đorđe Trajković, Beograd, Clio.
- Farabi, Abu Nasr Muhamed (1995), *Ara ahl al madina al fadila*, Bejrut, Maktabat al hilal.
- Farabi, Abu Nasr Muhamed (1996), *Kitab as sijasat al madaniija*, Bejrut, Maktabat al hilal.
- Fejrahi, Davud (2009), *Din va doulat dar asre modern*, drugi tom, Tehran, Rohdade nou.
- Halilović, Muamer (2017), „Vapaj naja – analiza socijalne misli Mevlane Rumija”, *Kom: časopis za religijske nauke* 6 (3): 1–30.

- Halilović, Seid (2016a), „O stupnjevima razuma u islamu u odgovoru na Arku-novu kritiku islamskog razuma”, *Kom: časopis za religijske nauke* 5 (2): 99–124.
- Halilović, Seid (2016b), *Sveto i savremeno: ogledi o političkoj filozofiji i reformističkoj misli u islamu*, Beograd, Centar za religijske nauke Kom.
- Halilović, Tehran (2017), „Smrt u filozofskom učenju Mula Sadre Širazija”, *Kom: časopis za religijske nauke* 6 (3): 49–66.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1975), *Istorija filozofije II*, treće izdanje, preveo dr Nikola M. Popović, Beograd, BIGZ.
- Ibn Haldun, Abdurahman ibn Muhamed (1971), *Mukaddima Ibn Haldun*, Bejrut, Dar al kutub al ilmija.
- Ibn Sina (1985), *aš Šifa*, Kom, Manšurat maktabat *ajatillah al uzma* al Maraši an Nadžafi.
- Koplston, Frederik (1999), *Istorija filozofije*, prvi tom, treće redigovano izdanje, preveo Slobodan Žunjić, Beograd, BIGZ.
- Lakzai, Nadžaf (2000), „Tafakkore sijasi dar Koran”, *Olume sijasi* 7: 91–108.
- Lakzai, Nadžaf (2004), „Sijasate ahlaki dar andišeje Sadrulmuta'allihin”, *Olume sijasi* 26: 27–52.
- Mozafari, Ajat (2009), „Čeraije negahe motazad be rabeteje din va sijasat nazde Abdurazik-e Mesri va Emam Homeini”, *Fasnameje motaleate enkelabe eslami* 15: 2–37.
- Mula Sadra, Sadrudin Muhamed Širazi (1981), *aš Šavahid ar rububijja*, kritičko izdanje, pripremio Sejid Dželaludin Aštijani, Tehran, Markaze našre danešgahi.
- Paić, Žarko (2016), „Trijumf političkih religija – politika identiteta i sumrak kulture”, *Europske studije* 2 (3–4): 5–47.
- Parsanija, Hamid (2007), *Erfan va sijasat*, Kom, Bustane ketab.
- Parsanija, Hamid (2012), *Nauka i filozofija*, preveo s persijskog Seid Halilović, Beograd, Centar za religijske nauke Kom.
- Parsanija, Hamid (2016), „Elm va falsafeje sijasi dar houzehaje elmije”, u: *Raveš-šenasiye entekadije Hekmate Sadrai*, drugo izdanje, Kom, Ketabe farda: 281–302.
- Platon (1983), *Država*, preveli dr Albin Vilhar i dr Branko Pavlović, Beograd, BIGZ.
- Rida, Rešid (1925), „al Islam va usul al hukm: bahsun fi al hilafa va al hukuma fi al islam”, *Madžalla al Manar*, 26. tom, drugi deo, 21. jun, str. 100–104.
- Sahebi, Muhamed Dževad (2001), *Mabanije nehzate ehjaje fekre dini*, Kom, Bustane ketab.
- Sejid Razij (1993), *Nahdž al belage*, treće izdanje, Kom, Muasasat an našr al islami.
- Vaezi, Ahmad (2016), *Daramadi bar falsafeje sijasije eslam*, Kom, Pažuhešgahe olum va farhange eslami.
- Živković, Gordana (2005), „Crkva i politika”, *Teme* 29 (1–2): 109–125.

Ali Abdel Razek and the Theory of Separation of Islam and Politics: A Critical Evaluation

Seid Halilović

*Department of Contemporary Religious Thought,
Center for Religious Sciences “Kom”, Belgrade, Serbia*

A year after Atatürk abolished the institution of the caliphate, Ali Abdel Razek, an Islamic scholar from the traditional *al-Azhar* University, published a not-too-thick volume entitled *Islam and the Foundations of Political Power* and initiated a new and dynamic discussion of completely unexpected proportions about the relationship between Islam and politics. Distinguished professors of *al-Azhar* had an urgent meeting and made a decision that Abdel Razek should be stripped of his title of an Islamic cleric because of the views he had expounded in his book. However, despite this, in the following decades his book became one of the most popular texts among the contemporary Muslim thinkers in the Egyptian scientific and political circles and beyond. On the basis of a detailed analysis of the contents of this book we notice that Abdel Razek persistently attempts to show that the caliphate did not have any benefit for the Muslims, and that it even was a source of permanent injustice and evil. He concludes that the political power, the state and even the judiciary should not be connected with religion, because they are exclusively political phenomena. He also insists that the Prophet Muhammad was a purely spiritual leader and that he had never contemplated the concepts of political authority or the state. For this reason he explicitly claims that politics and religion are mutually incompatible and warns Muslims that they must follow the latest results of human reason in the field of political science if they wish to consolidate the foundations and structure of the political power in their societies. However, we notice that, due to his frequent and generally objective criticism of the Caliphs and their policies in various historical periods, Abdel Razek ignores the fact that in the *Quran* and the Islamic tradition there are frequent references to the political power, the judiciary, defense issues, economic control, and the organization of internal and international politics, that is, that both the *Quran* and the Islamic tradition contain teachings about a different policy that leads one toward eternal bliss. Such policy, the ultimate purpose of which is the enlightenment of man and society, was written about extensively by the representatives of a brilliant political philosophy and political jurisprudence in Islam, who relied on the cognitive credibility of the religious texts and the various categories of theoretical and practical reason.

Keywords: *Islam, religion, politics, power, reformism, secularism, political philosophy, political science, jurisprudence, Ali Abdel Razek*