

Islam kao teorija u međunarodnim odnosima?

John Turner

Nottingham Trent University, Nottingham, Velika Britanija

Rezime

Islam kao relevantni politički koncept može se doimati skorašnjim za ionako mladu disciplinu međunarodnih odnosa, ali je on s druge strane dugo vremena utjecajan katalizator političke misli unutar islamske sfere, a u posljednje vrijeme sve više i izvan nje. Kao što smo ovdje pokazali, islam je ustvari mnogo više od samog predmeta izučavanja za učenjake iz oblasti međunarodnih odnosa. On je po sebi teorija. Vestfalski diskursi u proučavanju međunarodnih odnosa jesu jedno sredstvo analize; pozitivistički i postpozitivistički modeli ispitivanja nisu krajnji i finitni epistemološki dometi. Iako se ontološka pozicija za koju se vjeruje da je Božanski nadahnuta može smatrati stranom u tradicionalnom razumijevanju klasične političke teorije, ta je tvrdnja, pak, ne čini nevažecim pristupom. Teoretičari trebaju jednu islamsku teoriju međunarodnih odnosa koju će koristiti uporedo s klasičnim i ortodoksnim gledištima kako bi se istinski i uspješno uhvatili u koštac s najzamršenijim pitanjima u vezi s globalnim terorizmom. To je jedini način da se pomaknemo iz trenutnih, zadatih teorijskih okvira.

GODINE 1966. Harris Proctor u svojoj knjizi pod naslovom *Islam i međunarodni odnosi*¹ iznio je tvrdnju kako je sama pomisao na to da islam ima neke veze s obrascima ponašanja u međunarodnim odnosima osobito netačna. On je tvrdio da bi bilo izuzetno teško dokazati kako islam može utjecati na međunarodna pitanja i da stoga treba biti odvojen predmet izučavanja.² Proctor je nastojao ispitati utjecaj islama na ponašanje jedne invididualne nezavisne zemlje pa je njegova teorija o islamu i međunarodnim odnosima mogla biti smatrana i opravdanom za njegovo doba, u vrijeme prije nego što se Islamska revolucija u Iranu desila 1979. godine. Djelujući unutar tradicionalnih teorijskih okvira u međunarodnim odnosima tog vremena, moguće je da je bilo teško posmatrati islam odvojeno, jer su sve zemlje Bliskog istoka u periodu nakon stjecanja vlastite nezavisnosti od kolonijalnih sila djelovale uglavnom u vlastitom interesu, uz tek malobrojne izuzetke. Međutim, posmatrati islam kao odvojenu teoriju u međunarodnim odnosima, kao jedan islamski politički poredak (*al-nizam al-siyasi al-islami*), a ne samo kao jedan činilac koji utječe na međunarodne odnose, čini se nesamjerljivo zanimljivijim upitom.

Postoji obilje literature za izučavanje islama u okviru međunarodnih odnosa, što je tema koja je dobila na važnosti i obimu, posebno u toku posljednje decenije. Ove studije, međutim, posmatraju islam tek kao činioca koji treba razumijevati u kontekstu postojećih obrazaca međunarodnih odnosa, a ne kao odvojen i nezavisan sistem pristupa i izučavanja. Moguće objašnjenje za to jeste činjenica da je islam u isto vrijeme jedan nevestfalski (non-Westaphalian) diskurs i teorija koja se ne otkriva ni pozitivističkoj niti postpozitivističkoj analizi. Islam ni na koji način ne teži da putem ispitivanja pojavnih ili uzročnih sila spozna zbiljsko. Jedini izvori ispitivanja već su obznanjeni i objavljeni kroz Kur'an i hadis. Islam je, tako, kao što bi mnogi njegovi podržavatelji izjavili, jedan potpuni društveni, ekonomski i vanjskopolitički poredak. Kršćanstvo, s druge strane, samom svojom prirodom dopušta zemljama da odvoje posao državnštva od sfere osobne vjeroispovijesti (dati caru carevo, a Bogu

¹ J. Harris Proctor: *Islam and I. R.* (N. Y., Praeger, 1965).

² Charles O. Cecil: "Review of Islam and I. R."; ur. J. Harris Proctor, u: *The Journal of Modern African Studies*, godište 4, br. 2 Oct. 1966, str. 272–274.

Božije),³ što je koncept sekularne suverenosti koji je postao univerzalno načelo zapadnog političkog promišljanja i diplomatije, uspostavljeno kroz Sporazume u Ausburgu (1555) i Sporazumu u Vestfaliji (1648). Međutim, islam, kako to tvrde mnogi njegovi sljedbenici, pokriva sve sfere društvene interakcije.

Islamska teorija međunarodnih odnosa jeste sistemski teorija koja ne govori o tome kako države uzajamno djeluju niti o tome kako sistem utječe na državu; islamska teorija međunarodnih odnosa jeste koncept svjetskog poretka i usredsređuje se na odnose između sfere muslimana / Arapa i nemuslimana / nearapa, te kako takav poredak treba biti uređen. Prikazivati islam kao djelovanje sa sistemskog nivoa analize unekoliko je intelektualno nelagodno jer se islam raspravlja o apstraktnim konceptima kao što je koncept *ummeta* (zajednice vjernika) i *asabiyye* (osjećaja zajedništva), te se oslanja na ideju o izvanracionalnom djelovanju. To su, međutim, ishodišne komponente koje tvore islamske koncepte svjetskog poretka i daju mu jedinstvenu perspektivu.

U ovom tekstu imam namjeru postići dva cilja. Prvo, kako sam već naveo, želim predložiti da je islam, ustvari, sam po sebi jedna osobena paradigma u međunarodnim odnosima, a ne tek puki objekt istraživanja koji treba izučavati unutar uobičajenih teorija koje se odnose na međunarodne odnose. Drugi je cilj imenovati teorijske tradicije unutar te islamske paradigme i pokazati kraćim ilustracijama kako se u nju uklapaju egipatski Novi islamisti, Muslimanska braća i Al-Ka'ida.

Trenutno stanje svijeta jeste poredak država koje obituju u jednoj anarhičnoj strukturi, kao i raznorodni spektar nevladinih i nedržavnih aktera. Muslimanske zemlje u međunarodnom poretku ponašaju se jednako kao i nemuslimanske zemlje, na temelju samopomoći i vlastitog interesa. Po mnogim svojim aspektima, njihovo ponašanje tek je još jedan oblik realpolitike.⁴ Međutim, koncept islamskog društva jeste univerzalan i to čini razlike među muslimanskim zemljama i vladama manje uočljivim nego što bi to realisti mogli predvidjeti;⁵ koncept islamskog društva tvori jedan islamski državni potporedak koji funkcioniра

³ The King James Bible, *Mark* 12–17.

⁴ Mohammed Hariff Hassan: "War Peace or Neutrality: An overview of Islamic Polity's Basis of Inter-State Relations", *Rajarastan School of International Studies*, 2007, str. 18.

⁵ Albert Hourani: *Islam and Foreign Policy* ur. Aaded Dawsih, Cambridge, U. Press, 1983, str. 178.

unutar šireg međunarodnog sistema država i koji posjeduje vlastiti i neovisni koncept uređenja i toga šta čini unutrašnje (*dar al-islam*)⁶ i vanjske (*dar al-harb*) granice.⁷

Islam je do danas bio neuspješan u izgradnji postojanog političkog bloka, posebno od vremena propasti Osmanske države 1924. godine naovamo.⁸ To se jasno vidi iz velikog broja unutardržavnih i međudržavnih sukoba od kojih je najuočljivi iračko-iranski rat u osamdesetim godinama XX st. koji je trajao osam godina i odnio više od milion ljudskih žrtava.⁹ Unatoč tome, još uvijek postoji jedan osnovni koncept islamskog ili arapskog jedinstva koji se javlja u međunarodnim odnosima islamskih / arapskih zemalja, što se jasno može vidjeti kroz diskurs zajedništva, zajednički simbolizam i pozive na zajednično povijesno iskustvo. Suština ovoga jeste sugestija da zemlje u islamskom svijetu djeluju na način koji se može pripisati ortodoksnim islamskim teorijama o međunarodnim odnosima kao mjeri pragmatizma, ali u isto vrijeme pokazuje tendenciju da promišlja i konceptualizira svijet na načine koji su uskladjiviji s islamskim političkim, i kako ćemo ovdje iznijeti, islamskim teorijama o međunarodnim odnosima. Nedržavne organizacije, kao što je npr. Al-Kaida, mogu više djelovati unutar parametara islamske teorije o međunarodnim odnosima bez rizika da izgube slobodu djelovanja koji dolazi s konkretnom fizičkom teritorijom i statusom priznatog učesnika u međunarodnom poretku.

U isto vrijeme postoje konkretne i određene suverene zemlje kao i nezavisni nedržavni akteri koji djeluju u skladu s principom sveobuhvatnog koncepta *asabiyye* (osjećaja zajedništva),¹⁰ bilo da se radi o islamskom ili arapskom zajedništvu. Veoma često i u različitim intervalima ovi akteri nastoje se nametnuti kao dominantna snaga koja će zajednicu ujediniti pod vlastitom hegemonijom. Tako je politički život u muslimanskim zemljama često pod odlučujućim utjecajem toga koncepta koji je rezultirao stoljećima borbe za moć među rivalima, kao

⁶ *Dar al-islam*, oblast islama, odnosno geografski prostor kojim vlada musliman u skladu s islamskim načelima.

⁷ *Dar al-harb*, oblast rata, geografski prostor kojim ne vladaju muslimani.

⁸ Ibid., str. 179.

⁹ <http://www.globalsecurity.org/military/world/war/iran-iraq.htm> (24. april 2008.)

¹⁰ *Assabiyya* je koncept zajedničkog identiteta na Bliskom istoku, koji je u XIII st. formulirao tuniski sociolog Ibn Haldun.

što su imperijalne halife, arapski nacionalisti poput Nasira, Gadafija ili Husejnija, fundamentalisti kao što su Muslimanska braća ili ideološki revolucionari, kao što je bio Homeini ili Zavahiri / Bin Laden.

Od koje je, stoga, koristi prizivati i dokazivati islamske teorije o međunarodnim odnosima? Već neko vrijeme postoji snažno akademsko nastojanje da se shvati djelovanje međunarodnih terorističkih organizacija usmjerenih protiv Zapada; jedinstvo gledišta o tome šta je to, koji su ciljevi koji stoje iza tog djelovanja i zbog čega je ono prisutno – još nije postignuto. Objašnjenja iz sukoba civilizacija,¹¹ vanjske politike Sjedinjenih Država, zapadnih normi i cijelog spektra teorija i hipoteza još uvijek nisu uspjela potpuno osvijetliti taj fenomen. Ono što je nužno učiniti jeste shvatiti islamski svijet na temelju njegovih vlastitih uzusa i parametara, a ne zapadnih paradigmi. Vestfalijansko sekularno tumačenje međunarodnih odnosa u islamskom svijetu nije samo po sebi dostatno. Mi trebamo islamsku teoriju međunarodnih odnosa, skupa s drugim ortodoksnim konceptima iz tog polja, kako bismo bili u stanju uspješno se uhvatiti u koštac s ovim pitanjima.

U ovom tekstu nastojat ću pokazati jedinstvenost islamskih koncepata međunarodnosti, ispitujući ontološke temelje koji su zajednički islamskim teorijama. To je ono što islamsku teoriju međunarodnih odnosa čini specifičnom i vrijednom detaljnog ispitivanja. Pored toga, u ovom tekstu dat ću pregled različitih škola unutar islamske tradicije i pokazati kako su one u mnogim svojim elementima slične ortodoksnim teorijama međunarodnih odnosa, dok u isto vrijeme, ostaju odane vlastitim ontološkim pozicijama koje ih čine odvojenim predmetom istraživanja. Konačno, ovaj tekst ponudit će kratku studiju slučaja o tome kako se islamska teorija pojavila u svojim trima osnovnim klasifikacijama: tradicionalnoj, netradicionalnoj i selefijsko-džihadijskoj, koje u modernom svijetu predstavljaju akteri poput Muslimanske braće, egipatskih Novih islamista i Al-Kaide.¹² To bi trebalo pomoći da

¹¹ "Sukob civilizacija" jeste teza koju je 1993. godine predložio Samuel P. Huntington. Samuel P. Huntington, *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (N. Y: Simon and Schuster Press 1996).

¹² Revolucionarni Iran (1979), iako je najdinamičniji savremeni islamski politički pokret na Bliskom istoku, nije previđen, već namjerno ispušten iz ovoga pregleda. Akteri koje smo odabrali svi su sunijske provenijencije. Opravdanje za to ispuštanje jeste činjenica da podjela na liniji sunijsko-šiijsko dodaje još jednu, prilično zamršenu dimenziju cijeloj raspravi. Mnogi suniti odreći će pravo Iranu da djeluje kao predvod-

apstraktne pojmove konceptualiziramo na određenijim primjerima. Islamsko političko teoretiziranje često prevazilazi okvire teorije kao škole mišljenja i često se utjelotvoruje u vidu specifičnih organizacija i aktivnih pokreta kao što su Muslimanska braća ili Al-Kaida, ili, pak, u vidu država kao revolucionarni Iran i Afganistan Talibana.

Tradicionalni, netradicionalni i selefijsko-džihadijski pristupi

Tako, gdje različite škole islamskih međunarodnih odnosa posjeduju zajedničku ontologiju i gdje se slažu po pitanju vlastitog političkog ishodišta u propisivanju Medinskog ustava,¹³ one se razlikuju po pitanju epistemologije. Zanimljivo je da u poštivanju vlastitog ontološkog jedinstva i univerzalnog islamskog odricanja pozitivističkog ili postpozitivističkog ispitivanja, islamske teorijske škole umnogome nalikuju svojim ortodoksnim rođakama, realizmu i liberalizmu.

Islamska misao u međunarodnom kontekstu nastala je kao reakcija na određene povijesne periode koje Farhang Rajaee naziva „fazama” ili „debatama”.¹⁴ Islamska politička misao, pa slijedom toga i teoretiziranje o međunarodnom, nije fluidni razvojni proces. Klasična teorija o međunarodnim odnosima iznjedrila je niz rasprava u kojima su ontološka i epistemološka uvjerenja jedne strane kroz interteorijski dijalog s drugom stranom sistematski i zbiljski ispitivana, što je dovelo do svjesnog preispitivanja pristupa kako bi se iznova potkrijepila jedna ili sačinila potpuno nova pozicija. S druge strane, islamske rasprave dovele su do konzistentnog miješanja ideja dvaju suprotstavljenih blokova – tradicionalista i reformista, dok se treće gledište razvilo iz elemenata tradicionalista i ranih reformista. To je za posljedicu imalo izgradnju teorija koje su, iako nove, ostajale bliske izvornoj formi. Taj fenomen prvenstveno se veže za općeprihvaćenu i zajedničku ontologiju islamske političke misli.

nik islamskog preokreta u ime svih muslimana. Adekvatna rasprava o toj temi izlazi iz okvira ovakvog pregleda koji ima cilj predstaviti samo generalnu diskusiju islamskih teorija o međunarodnim odnosima koji bi mogao poslužiti kao konceptualno sredstvo razumijevanja globalnih islamskih terorističkih organizacija.

¹³ M. A. Muqtedar Khan: „The Compact of Medina: A Constitutional Theory of the Islamic State”, *Mirror International*, 30. maj 2001.

¹⁴ Farhang Rajaee: „Paradigm Shift in Muslim International Relations”, *Discourse Studies in Contemporary Islam*, god.1, br. 1, 1999.

Pri ispitivanju islamske misli čini se da imamo tri specifična teorijska pristupa međunarodnoj politici: tradicionalna škola,¹⁵ koja na mnogo načina oslikava klasične realistične koncepte moći, anarhije, rata i prirodnog poretka; reformatorska, ili netradicionalna škola,¹⁶ koja je osvojila daleko manje rigidne koncepte saradnje i sigurnosti, stupajući u dijalog s modernošću, prihvatajući privremeno postojanje nacionalnih država u islamskom svijetu i nudeći diskurzivni okvir za dugotrajan mir s nemuslimanima; i konačno, jedna revolucionarna škola koja se naziva selefijskom ili džihadskom koja predstavlja teorijsku podlogu međunarodnim terorističkim organizacijama.

Tri osnovna koncepta zajednička su svim islamskim teorijama o međunarodnosti i stoga zavređuju razmatranje. Prvi je koncept države i suverenosti. U islamskom gledištu država se ne javlja kao poredak suverena već kao nedjeljiva muslimanska *umma* (zajednica vjernika) koju veže *asabiyya* (osjećaj zajedništva). Drugi element jeste da islamski teorijski svjetonazor posjeduje primisao o unutarnjem i vanjskom. Unutarnje je oblast islama (*dar al-islam*), a vanjsko je oblast drugoga / drugosti (*dar al-harb*). Konačno, svi islamski pristupi dijele zajedničku ontologiju. Polazište za stjecanje znanja jesu Kur'an i hadis. Različiti teorijski okviri mogu se razlikovati u svojim gledištima o tome gdje su granice unutarnjeg i vanjskog i na koji se način treba odnositi prema njima, kao i tome da li su domeni unutarnjeg i vanjskog u stalnom sukobu ili nisu. Svi oni, pak, slažu se o tome da postoji koncept islamskog i neislamskog prostora koji definira granicu unutarnjeg i označava mjesto na kojem počinje međunarodno.¹⁷ Presudna razlika među različitim teorijskim pristupima u islamskoj teoriji nalazi se u njihovim suprotstavljenim epistemologijama. Kur'an i hadis jesu oni resursi iz kojih se može crpiti temeljno znanje. I ovdje, svakako, postoje razlike o metodama tumačenja, ali se svi pristupi slažu u tome da je ontološki temelj bilo kakve islamske teorije o međunarodnim odnosima izvodljiv jedino iz tih izvora.¹⁸

Navedena tri koncepta definirajuće su sastavnice islamskih teorija

¹⁵ Mohammed Abo-Kazleh: „Rethinking I. R. Theory in Islam: Towards a More Adequate Approach”, *Turkish Journal of International Relations*, god. 5, br. 4, zima 2006, str. 41.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Abo-Kazleh, str. 42–43, 45–46.

¹⁸ Rajae, str. 2.

o međunarodnim odnosima. Iako su oni na neki način slični klasičnim teorijama o međunarodnim odnosima, nije ih moguće olahko smjestiti u postojeći okvir jer su njihovi ontološki temelji naslonjeni na sasvim određene srednjovjekovne tekstove, te ne dozvoljavaju ni pozitivistički ni postpozitivistički ispit, a takvi modeli suvereniteta strani su vestfalijskom modelu. Kada je slučaj takav, islam se ne može samo izučavati unutar postojećih teorija o međunarodnim odnosima, već mora biti posmatran kao specifična paradigma međunarodne teorije *per se*.

Tradicionalni pristup

Već smo objasnili tri teorijska okvira koja dominiraju islamskom teorijom o međunarodnim odnosima: nevestfalijanski pristup pitanju suvereniteta, unutarne / vanjsko poimanje dar al-islama i dar al-harba koji definiraju unutrašnje i međunarodno, kao i metodološko oslanjanje na određene tekstove. Ipak, unatoč tome što se čini kako ovi osnovni koncepti stoje u snažnoj suprotnosti prihvaćenoj teoriji o međunarodnim odnosima, tradicionalizam još sadrži značajnu sličnost s klasičnim hobsovskim realizmom.

Klasični realizam promatra svijet definiran nesigurnošću; uvjet anarhije koja rezultira neprestanom egzistencijalnom borbom koja može donijeti samo privremenu sigurnost od strane države kao ključne jedinice suvereniteta i koja nastoji maksimalno uvećati moć jednih nad drugima. Saradnja lokeovskog tipa nije moguće jer se ostalim akterima ne može vjerovati, kao što pokazuje „zatvorenikova dilema” ili „analogija o zecu”. Tradicionalisti dolaze do prilično jednakih zaključaka. Za njih, međutim, pokretačka snaga nije prosta animalna i egzistencijalna bitka za opstanak u okrutnom svijetu punom nesigurnosti, već mesijanističko poslanje širenja vjerovanja ideologije kojoj pripadaju. Postoji snažan element hegelijanskog poimanja povijesti kao kraja koji se može dosegnuti u tradicionalističkom promišljanju. Utopija će nastupiti onoga trenutka kada se svijet prepusti Vjeri. Ovakva vrsta mesijanskog univerzalizma ostavlja veoma malo prostora za kompromis i izazove zapadnih koncepata suvereniteta i sigurnosti.

Tradicionalne teorije međunarodnih odnosa formirale su se tokom prve rasprave, kako to naziva Rajae, i izvršile su utjecaj na savremene tradicionalne teorije koje su se pojavile u drugoj raspravi tokom druge

polovine XX st.¹⁹ Prva rasprava desila se u formativnim godinama te u vrijeme islamskih osvajanja, kada su muslimani smatrali da su ugroženi moću Perzije i Rima u prvom redu, a kasnije Bizantije i Etiopije. Ovo prvo vrijeme neprestanih sukobljavanja sa susjednim zemljama dalo je specifičan hobsovski ton razmišljanju islamskih učenjaka.

Tradicionalnu školu definira koncept džihada.²⁰ Svijet je u stvarnosti podijeljen na dva regiona, *dar al-harb* (oblast rata) i *dar al-islam* (oblast islama).²¹ Tu je vidljiv izuzetno osebujan pojam inostranih odnosa koje definira neprestana borba za preživljavanje. Dar al-islam sačinjen je od teritorija koje su pod islamskom kontrolom, gdje su prava muslimana osigurana i gdje vlada istinski musliman. Svijet izvan toga jeste oblast *dar al-harba*, teritorije i prostora kojom dominiraju nevjernici.²² Taj domen ne smatra se samo opasnim i prijetecim na način na koji klasični teorist realizma zamišlja anarhiju, već se ujedno smatra i prostorom koji se pod određenim uvjetima može opravdano osvojiti u ime širenja vjera.²³ Dugo vremena ovaj pojam unutarnjeg / vanjskog definirao je islamske inostrane odnose.²⁴

Tradicionalno promišljanje sadrži prilično rigidne epistemološke temelje koji se oslanjaju na doslovnu tekstualnu analizu. Kur'an i hadis, kao i u cjelini islamske političke misli, polazišta su svake analize i upita. Tradicionalisti na Kur'an gledaju kao na Božiju riječ koja je preko meleka Džibrila izrečena Muhammedu, a na hadis kao na riječi i djela Poslanika. Oni stoga nemaju nikakve potrebe za dopunama. Vrijeme je nevažno i svaki pokušaj da se navedeni tekstovi protumače tako što će se prilagoditi uvjetima modernosti smatraju se heretičnim. Kako god je islam jedan potpun ekonomski, društveni, politički, i kako mi ovdje iznosimo, poredak o međunarodnim odnosima, isto su tako Kur'an i hadis savršeni upućivači na ispravno razumijevanje svih oblasti društvenog života koji su iznad potrebe za ljudskim miješanjem, jer su dati od Boga. Oni su također izuzeti od problema prevođenja jer se i danas čitaju na klasičnom arapskom jeziku na kojem su i zabilježeni.

¹⁹ Rajae, str. 2.

²⁰ Abo-Kazmeh, str. 41.

²¹ Rajae, str. 2.

²² Abo-Kazmeh, str. 42.

²³ Ibid., str. 43.

²⁴ Rajae, str. 2.

Tradicionalna tumačenja tekstova s ciljem izvođenja pravila mogu biti učinjena s nekoliko pozicija: gramatičke, povijesne, filozofske, pravne i to tumačenju nameće određena predomišljena načela.²⁵

Islamska teorija međunarodnih odnosa jedan je nezapadni diskurs te stoga sadrži pojam suvereniteta koji nije nužno pomirljiv s klasičnim teorijama o međunarodnim odnosima i zapadnom poimanju nacionalne države. To, međutim, ne znači da u islamskoj teoriji i misli ne postoji koncept suvereniteta ili države. Svakako da je to slučaj, ali koncept ummeta kao zajednice vjernika neprekidiva je sveza koju čuva sveobuhvatna *asabiyya*. Nemuslimani ne mogu vladati muslimanima, niti može biti više od jednog vladara. Suverenitet pripada Bogu i on se u ovozemaljskom obliku ukazuje u jednome koji je od Boga odabran.

Naravno, koncept ummeta nije uklonio plemenski autoritet, ali ga je zasjenio vjerom u Boga i suverenitetom na zemlji u obliku novog vladara, Muhammeda, i njegovih halifa koji su ga naslijedili kao predvodnici vjernika (*amir al-muminin*).²⁶ Poredak je počeo s halifama a poslije se raspršio u manje lokalnih jedinica. Država mora biti centralna briga u savremenom promišljanju, ali taj koncept države nije nikada poprimio apsolutni oblik zapadnog, nevestfalskog tipa države.²⁷

U evropskom poimanju suvereniteta, nacionalna država zahtijeva identifikaciju naroda kao nacionalne kulturne grupe koja živi na nekoj definiranoj teritoriji. Islam naglašava dinastičko poimanje moći.²⁸ Iznova, to ne odriče mjesne centre moći, kao što je jasno vidljivo na primjeru Umejada, Abasida, osmanskih halifa i kao što je navedeno u Medinskom ustavu. To dopušta nešto fluidniji, hijerarhijski i višeznačan pojam suvereniteta nego što je to moguće u vestfalijskom poretku jednako suverenih država. Ponovo ukazujući na Hobsa, definirajuće načelo suvereniteta može se sažeto izložiti kroz maksimu da se pokoravamo onome ko ima moć (*man ishtaddat watatuhu, wajabat ta'atuhu*).²⁹

²⁵ Mahmud Shalut: „The Koran and Fighting”, *Jihad in Classical and Modern Islam*, ur. Rudolph Peters i Markus Weiner, Princeton, 1999, str. 61.

²⁶ P. J. Vatikiotis: *Islam and the State*, N. Y., Routledge, 1987, str. 36.

²⁷ Robert Cox: *Towards a Post-hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections of the Relevancy of Ibn Khaldun in Approaches to World Order*, ur. Robert Cox i Timothy J. Sinclair, Cambridge, University Press, 1996, str. 165–166.

²⁸ Ibid., str. 36.

²⁹ Ibid.

Tvrđnje o svjetskom poretku i slika halifata tek trebaju biti uklonjene iz intersubjektivnosti islama. Država, iako centralna tačka moći, ostaje biti prijelaz između krajnjeg cilja islamskih naroda i ujedinjene islamske zajednice.³⁰

Tradicionalisti se kritiziraju da su statični u svojim konceptima međunarodnih odnosa. Oni, pak, ostaju biti izuzetno utjecajni u savremenoj islamskoj misli.³¹ Iako su gledišta tradicionalista isuviše često opterećena srednjovjekovnim konceptima imperijalnog svjetskog poretka i naslonjena isključivo na tekstove koji potječu iz VII st., ona ipak predstavljaju temelj i polaznu tačku za mnoge savremene islamske političke pokrete. Ta gledišta i dalje su izuzetno utjecajna među islamskim revivalistima koji pojam nacionalne države vide kao zapadnu tvorevinu nametnutu muslimanskom svijetu, a svaki pregovor s modernizmom kao kompromitiranje vjere, i stoga kao predaju islamskog suvereniteta stranim silama. To je središnja tačka tradicionalne islamske teorije o međunarodnim odnosima; koncept džihada tek je sredstvo opstanka u hobsovskom svijetu agresivnih sila koje predstavljaju neprolaznu opasnost po postojanje ummeta.

Muslimanska braća

Muslimansku braću osnovao je 1928. godine u Egiptu Hasan El-Benna, i taj pokret može se smatrati dostojnim predstavnikom tradicionalističkog tumačenja u domenu islamske političke misli i teorije o međunarodnim odnosima. Utjecajni član Bratstva Sejid Kutb obznanio je tradicionalističko-realistične tendencije organizacije kada je pozvao na ponovno uspostavljanje vjerezakona putem „fizičke sile i džihada”.³² Prema mišljenju El-Benne, pozicija organizacije može se ukratko definirati na sljedeći način: “Allah je naš cilj, Kur’an je naš ustav, Poslanik je naš vođa, džihad je naš put”.³³

Za sljedbenike Bratstva, Kur’an i hadis po sebi predstavljaju potpuni i savršeni vid društveno-političkog organiziranja koje je Bogom nadahnuto i kao takvo lišeno svake potrebe za izmjenama i dopunama.

³⁰ Cox, str. 166.

³¹ Abo-Kazleh, str. 52.

³² Sayyed Qutb: *Milestones*, 1981, str. 55–62.

³³ <http://www.ikhwanweb.com/>

Islamske vlade moraju biti uspostavljene na ovim strogim načelima kako bi pridobile legitimitet da vladaju muslimanskim društvima.³⁴ Uprkos strogom, tradicionalnom razumijevanju islamske misli, Bratstvo je dosada bilo aktivno uključeno u politički život. Iako organizacija formalno odbacuje nasilje, mnogi kritičari na to gledaju više kao na taktički potez nego kao na principijelni stav, kao na jedan dio šireg plana da osiguraju potpunu islamizaciju društva.³⁵

Pojam međunarodnosti za Muslimansku braću temelji se na tradicionalnim konceptima o ummetu kao o konkretnoj fizičkoj teritoriji, više nego kao apstraktnoj ideji. Ujedinjenje toga konkretnog prostora pod islamskom vlašću u formi halifata predstavlja odlučni cilj organizacije. Suverenitet trenutnog poretka nacionalnih država nevažeci je uprkos nastojanjima Bratstva da ponekad djeluje unutar njega; to nije promaklo pažnji najmilitantnijeg među svim ekstremnim tradicionalnim teoretičarima – Ajmanu al-Zavahiriju.

Muslimansko bratstvo predstavlja jedan ogranak tradicionalističke misli, a Al-Kaida jedan sasvim drukčiji ogranak. Dok je Bratstvo usredsređeno primarno na pitanja unutar islamskih društava, Al-Kaida predstavlja nasilniji, globalni aspekt tradicionalističke škole.

Netradicionalni pristup

Netradicionalne teorije u domenu islamske teorije o međunarodnim odnosima relativno su noviji dodatak islamskoj političkoj misli jer su proizvod druge i treće rasprave koje datiraju s kraja XIX i početka XX st.

U ovom periodu tradicionalizam se pokazao kao islamizam ili islamski revivalizam, no ipak kao forma novog trenda koji je tolerantniji prema liberalnim pojmovima, posebno u odnosu na pitanja moderniteta. Netradicionalni teoretičari bili su pod utjecajem mislilaca poput Džemaludina Afganija, koji je u toku druge rasprave zauzeo središnju poziciju između fanatičnoga krila potpunog odbijanja modernizma i apsolutno svega što dolazi sa Zapada s jedne, i modernista koji su bili spremni preuzeti i ugraditi u društvo sve zapadnjačke ideje s druge

³⁴ Lawrence Davidson: *Islamic Fundamentalism*, Westport Conn, Greenwood Press, 1998, str. 97–98.

³⁵ Rachel Ehrenfeld i Alyssa A. Lappen: “The Truth About the Muslim Brotherhood”, *Front Page Magazine*, 16. juni 2006.

strane. Netradicionalističko promišljanje nastavlja razvoj u toku treće rasprave koja se javila kao reakcija na val modernog tradicionalizma nadahnutog djelima Sejida Kutba i imama Homeinija. Poput svih intelektualnih predaka, savremeni netradicionalisti nastoje pronaći načina da osmisle savremeni svijet, te da usvoje modernost ali ne bez opreza i kritike kako bi izbjegli mogućnost deislamizacije.

Tradicionalna i netradicionalna islamska teorija o međunarodnim odnosima može se smatrati konceptima svjetskog poretka; dok prva usvaja hobsovsko tumačenje poretka prirode, druga je bliža lokeanskom poretku (Lochean), koji, iako svjestan anarhije, pristaje na put moguće saradnje, dopuštajući mirni suživot islamske i neislamske sfere. Islamski svijet, kako ga razumijevaju netradicionalisti, više nije u mogućnosti podržavati i univerzalizam i transnacionalizam.³⁶ To, pak, znači da se mora hitno pristupiti reviziji tradicionalističkih pojmova *dar al-harba* i *dar al-islama* zato što netradicionalisti dopuštaju mogućnost alternativnih, intersubjektivnih svjetova koji koegzistiraju bez nametanja hegemonije jedan drugom putem snažnije *asabiyye*.³⁷

Tradicionalistički koncept podijeljenog svijeta umnogome je rezultat hanefijskog fikha, za koji bi netradicionalisti ustvrdili da se zapravo radi o idžtihadu. To bi bilo suprotno tradicionalističkom odbacivanju tumačenja Kur'ana. Tradicionalisti bi ustvrdili da je ovaj koncept podjele svijeta na *dar al-islam* i *dar al-harb* važeći samo za sasvim određeno mjesto i vrijeme njegova nastanka, da je to vremenski preduvjet razumijevanju koji je posljedica jedne vanredne situacije u kojoj se islamski svijet nalazi u stanju neprekidne bitke za opstanak sa svojim susjedima. Netradicionalisti bi, pak, ustvrdili da je taj koncept nevažeći za savremeno doba, insistirajući na tome da to nije apsolutna podjela svijeta. Oni se zalažu za treći put, za koncept *dar al-ahda* (domena sporazuma). To je načelo mogućnosti postignuća mira s nemuslimanskim svijetom.³⁸

Netradicionalisti su popustljiviji u prihvatanju nacionalnih država. Ummet je za njih manje fizički nego metafizički pojam. Civilizacije ne kontroliraju države; upravo obratno: države kontroliraju civilizacije. Oni tvrde da sve to, pak, ne predstavlja izdaju islamskih načela. Oni vjeruju

³⁶ Ragaee, str. 5.

³⁷ Cox, str. 167.

³⁸ Abo-Kazleh, str. 45.

da biti istovremeno moderan i musliman nije nikakvo vjerolomstvo niti izdaja principa vjere. Ono što se pri tome javlja jeste pojam suvereniteta koji se napaja s dvaju izvora. Oni se slažu da moraju prihvatiti *raison d'Etat*, ali također insistiraju da se država strogo pridržava islamskih načela i njeguje neprolaznu svijest o *asabiyyi*. Taj uvjet nacionalne države za njih može biti privremen, ali on u svakom slučaju ne zahtijeva uklanjanje poretka džihadom već volju naroda da djeluju unutar poretka kako bi dosegli željene ciljeve.³⁹

Netradicionalisti se od tradicionalista najviše razlikuju po pitanju epistemološkog pristupa. Iako se obje struje slažu o tome da su Kur'an i hadis osnova svih društvenih struktura i na njih gledaju kao na Božanski nadahnute tekstove, oni se razlikuju po pitanjima tumačenja tih tekstova. Tradicionalisti kažu da nema potrebe za bilo kakvim ljudskim naporom u vezi s tumačenjem jer su to tekstovi koje je Bog izravno putem poslanika objavio čovječanstvu, pa su oni kao takvi savršeni i potpuni. Idžtihad je koncept vjerskog pregalaštva. To je upotreba ljudskog promišljanja i ličnog mišljenja utemeljenog na svetim tekstovima.⁴⁰ To načelo predstavlja središnju odrednicu netradicionalističke epistemologije.

Tradicionalisti rigorozno i često doslovno odbijaju to načelo. Netradicionalisti, pak, čvrsto stoje na poziciji da je to načelo nužno kako bi se život uskladio s uvjetima savremenog svijeta, dopuštajući da u svoja promišljanja ugrade i neislamske ideje, kao što je često bio slučaj u povijesti da su se u periodima intenzivnih osvajanja, posebno u vrijeme abasidskog halifata, ideje iz helenističkog svijeta prihvatale i ugrađivale u sistem misli i prakse. Dok tradicionalisti promatraju određene ajete s jasno određene pozicije (pravne, gramatičke, povijesne, filozofske), kako bi došli do zaključka, netradicionalisti posmatraju sve ajete koji govore o nekom određenom pitanju, i to bez zadatog okvira ili pozicije, pokušavajući ih primijeniti na pitanje o kojem je riječ.⁴¹

Netradicionalisti slijede svoje argumente ne zbog toga da bi marginalizirali islam, već da pokažu vlastito uvjerenje da je modernost nužna, ali i to da islamski svijet nije prijemčiv za apsolutnu asimilaciju moderniteta zapadnog tipa. Ono što oni zastupaju ustvari jeste jedna

³⁹ Ibid., str. 45.

⁴⁰ Ibid., str. 45.

⁴¹ Shalut, str. 61.

vrsta islamiziranog moderniteta koji je kadar preuzimati sa Zapada, ne dozvoljavajući istovremeno da islamski svijet bude tek puko zrcalo Zapada, oslabljujući tako islamski identitet.⁴²

Novi islamisti

Novi islamisti pojavili su se u Egiptu kasnih sedamdesetih godina XX st., postajući škola mišljena radije nego određena politička partija. Bio je to način da se stupi na javnu scenu na način koji neće rezultirati represijom kojoj su bili izloženi sljedbenici Muslimanske braće. Oni predstavljaju savremenu netradicionalističku misao. Među najistaknutije predstavnike Novih islamista možemo ubrojati Jusufa Kardavija, Tarika al-Bišrija i Fehmija Huvejdija. Pod snažnim utjecajem Džemaludina Afganija (1838–1897) i Muhameda Abduhua (1849–1905), oni su na međunarodnoj političkoj sceni usvojili koncept *wasatiyye* (srednjeg puta).⁴³

Djelujući i pišući na koncu XIX st., Afgani je nastojao posredovati između onih koji su priželjkivali potpuno i apsolutno odbacivanje svega zapadnoga, i onih koji bi usvojili sve zapadne vrijednosti na štetu i račun svega islamskoga. Abduhu je nastojao reformirati muslimanski svijet putem racionalnog tumačenja tekstova i obnoviti ulogu islamske civilizacije porukom univerzalnog mira.⁴⁴

Pristup „srednjeg puta” koji su usvojili Novi islamisti zagovara uspostavljanje jednog novog fikha (pravne teorije i prakse), koji bi prihvatio promjene, istovremeno očuvavši tradicionalnu kulturu.⁴⁵ To je u suštini način izmirenja islama s modernitetom i put izbjegavanja bilo kakva „sukoba civilizacija” kroz nuđenje modula koegzistirajućih, a ne sukobljenih univerzalizama.⁴⁶ To je koncept idžtihada primjenjiv i uskladjiv s globalnim, savremenim svijetom.⁴⁷ Nove islamiste ne treba

⁴² Ibid.

⁴³ Raymond William Baker: *Building the World in the Global Age in Religion, Social Practice and Contested Hegemons: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, ur. Armando Salvatore i Mark Levine N. Y., Palgrave, 2005, str. 110–114.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., str. 116.

⁴⁶ Cox, str. 167.

⁴⁷ Baker, str. 122.

miješati s prozapadnjacima. Oni zagovaraju odbranu vlastitih naroda naspram onoga što oni vide kao novoimperijalističke aspiracije Zapada, a posebno Sjedinjenih Država, te postuliraju pravo muslimanskih naroda da sami oblikuju vlastitu budućnost u skladu s višim ciljevima islama.⁴⁸

Glavni doprinos Novih islamista islamskoj teoriji o međunarodnim odnosima ogleda se u njihovu odbacivanju hobsovskog pristupa podjeli na *dar al-harb* i *dar al-islam*. Primisao da te dvije domene moraju biti postavljene u stanje neprestanog i nasilnog suprotstavljanja nije nužno pravovaljana za savremeno vrijeme. Mogućnost, i upravo nužnost saradnje između muslimanskog i nemuslimanskog svijeta, mora biti osigurana ako se poredak želi postići i očuvati.⁴⁹

Četvrta rasprava i pojava selefijsko-džihadijske škole

Jednako kako je klasična teorija o međunarodnim odnosima nastala i razvijala se kroz izazove i rasprave koji su rezultirali rekonstrukcijom starih ili formuliranjem novih hipoteza u skladu s novim ontološkim i epistemološkim izazovima koje donosi promjenjiva priroda političke scene u svijetu, tako je i islamska teorija o međunarodnim odnosima evoluirala u skladu s promjenjivom prirodom svijeta međunarodne politike.

Razvoj klasične teorije međunarodnih odnosa podređen je i uvjetovan političkim odrednicama, počevši s Prvim svjetskim ratom, zatim Drugim svjetskim ratom, Hladnim ratom i konačno političkim odrednicama savremenog svijeta koji karakteriziraju hegemonija Sjedinjenih Država, globalizacija i međunarodna politika u periodu nakon terorističkih napada od 11. septembra 2001.

Iako se prostire na daleko duži vremenski raspon, islamska teorija međunarodnih odnosa razvijala se na sličan način. Kako smo napomenuli u prethodnim odjeljcima, prva islamska rasprava bila je rezultat formativnih godina rane islamske povijesti koju je odredio neprekidni sukob isprva defanzivne, a kasnije ofanzivne prirode. Kako se nova vjera borila da preživi, a zatim silom nastojala proširiti svoje učenje, kod islamskih mislilaca tog vremena razvio se karakterističan pristup

⁴⁸ Ibid., str. 117.

⁴⁹ Ibid.

tim pitanjima. Vjera je bila blisko vezana uz rat i opstanak. Slično kao u hobsovskom modelu prirodnog stanja koje svijet vidi kao izuzetno nesigurno mjesto opterećeno nasiljem i vječnom egzistencijalnom bitkom za opstanak koja je definirala ljudsko iskustvo, islamski mislioci koji su presudno utjecali na tradicionalističko tumačenje islamske teorije međunarodnih odnosa mislili su slično.

Druga rasprava nastupila je na kraju XIX st. kada se islamski svijet sve više i više nalazio pred naletima evropske sile, kulture i ideja. Mislioci su preispitali dugo ukorijenjeni tradicionalistički pristup, navodeći da islamski svijet više nije kadar podržavati transnacionalizam i univerzalizam. Oni su počeli djelovati kao posrednici između modernista koji su nastojali usvojiti zapadnu civilizaciju, s jedne strane, i tradicionalista koji su zauzeli odbijajući stav u nastojanju da sačuvaju izvornost islamskoga svijeta, s druge.

Iskustvo kolonijalizma i narastajući utjecaj zapadne misli i kulture uzrokovali su veliki povratni val tradicionalizma koji se vidi u radovima Sejida Kutba, Hasana el-Benne, Mevlane Mevdudija i drugih, koji je nešto kasnije i formaliziran u organizacijskom smislu u vidu raznih organizacija, prvenstveno Muslimanske braće 1920-ih godina.

Kao što smo ranije napomenuli, koncepti međunarodnog koje su islamski teoretičari postulirali direktni su rezultat svijeta u kojem su živjeli i žive. Prve tradicionalističke teorije islama o međunarodnim odnosima nastale su u hobsovskom svijetu opstanka i borbe, druga rasprava i rast netradicionalističkih teorija rezultati su susreta s Evropom, dok je treća rasprava s tradicionalističkim povratnim valom produkt osjećaja deziluzioniranosti i marginalizacije koje je uzrokovao evropski kolonijalizam i nereda koji je nastupio u postkolonijalnom periodu. Kako onda treba konceptualizirati savremeni period s početka XXI st.?

Za savremeno doba najbolje se može reći da će polučiti četvrtom raspravom u kojoj će se govoriti o nastojanjima muslimanskog svijeta da sam sebe definira. Ne otpisujući unaprijed netradicionalistički utjecaj na islamsku teoriju o međunarodnim odnosima (iako je o toj tendenciji dosta slabo pisano u zapadnom akademskom svijetu), trenutna rasprava, nasuprot svim prethodnim, neće biti povratna reakcija na sukobljenost opozicije tradicionalne i netradicionalne paradigme. Ona će se prije baviti utjecajima za koje se smatra da mogu donijeti globalnu promjenu. Taj novoformirajući pravac koji se može nazvati selefijskom ili džihadijskom školom, čini se da je ustvari novo krilo tra-

dicionalističkog tumačenja koje je nastalo ne toliko u žaru intelektualne debate, koliko u grotlu globalnog konflikta i afera. Dan 11. septembar 2001. godine jeste trenutak u kojem su se sljedbenici ovog radikalnog tipa neotradicionalizma obznanili svijetu koji ih je ignorirao još od kraja sedamdesetih godina XX st. Al-Kaida je pokazala da je filozofija međunarodnih odnosa, koju će slijediti i koju će razvijati, radikalnija i od radikalne struje tradicionalne škole dotada, poput Muslimanske braće.

Mnogi među Arapima-Afganistancima⁵⁰ vjerovali su da su upravo oni bili katalizator eventualnog pada Sovjetskog saveza. Shodno tom mudžahedinskom mitu, oni su ti koji su, djelujući samostalno, uzrokovali kolaps moćne sovjetske imperije.⁵¹

“Samo zbog toga što su Amerikanci bili okupirali taj region oni su prijetili da će upotrijebiti vojnu silu ako se Sovjeti odluče za intervenciju. Zato Amerikanci lažu kada kažu da su nas podržavali. Mi ih izazivamo da pokažu dokaze koji potkrjepljuju njihove tvrdnje. Oni su bili samo teren nama i mudžahedinima Afganistana, jer smo mi samo radili svoju zadaću, štiteći islam u Afganistanu, iako se nekada ta naša zadaća poklapala ili je, bez naše želje ili htijenja, služila interesima Amerike. Ako se interesi nekih dviju strana ukrštaju ponekad, to se ne može smatrati saradnjom. Mi prema njima osjećamo netrpeljivost i postoje izjave koje datiraju još iz tog perioda u kojem smo pozivali na bojkot američkih proizvoda, pa čak i nužnost napada na američke snage ili američku ekonomiju. Tome već ima 12 godina danas.” (Osama bin Laden)⁵²

Oni su vjerovali da su Sjedinjene Države mnogo neodlučnije u svojim nakanama nego sovjetski okupatori, te da bi stoga imali dosta manje strpljenja i volje za dugotrajni, krvavi rat na tuđoj teritoriji. Ono što logički slijedi iz takvog mišljenja džihadskih ideologa, poput Osame bin Ladena i Ajmana Zavahirija, jeste da se Sjedinjenje Države, čije su vojnike oni smatrali kukavicama u odnosu na sovjetske neprijatelje, mogu lahko zaplašiti i protjerati. Stoga bi umjesto bitke protiv bliskih

⁵⁰ Tzv. Arapi-Afganistanci jesu oni Arapi, koji su iz arapskih zemalja masovno odlazili u Afganistan kako bi se borili protiv sovjetske invazije koja je počela 1979. godine, kada je komunistička vlada u Kabulu svrgnuta.

⁵¹ Mary Habeck: *Knowing the Enemy, Jihadist Ideology and the War on Terror*, New Haven, Yale University Press, 2006, str. 168.

⁵² Intervju s Osamom bin Ladenom, 1998 (22. 10. 2008.): www.freerepublic.com/forum/a3bc0c66d09f2.htm (25. januar 2009).

neprijatelja, tj. vladajućih režima na Bliskom istoku, bilo bolje zaplašiti njihove zapadne pokrovitelje da se povuku iz regiona, kao što su već postigli u Somaliji 1993. i u Bejrutu 1984. godine. To povlačenje ostavilo bi marionetske režime Bliskog istoka u poziciji ekstremne ranjivosti.⁵³

“Mi vjerujemo da je Amerika slabija od Rusije. Iz onoga što smo čuli od naše braće koji su vodili džihad u Somaliji, jasno se vidi slabost, ranjivost i kukavičluk američkog vojnika, što je njih veoma iznenadilo. Kada ih je ubijeno tek osmerica, oni su se spakirali u tmuni noći i pobjegli ne pogledavši unatrag.” (Osama bin Laden)⁵⁴

Al-Kaida je mnogo više od puke međunarodne terorističke organizacije. To je ideologija koja se pojavila kod mislilaca poput onih iz Muslimanske braće, pod snažnim utjecajem i tradicionalističke i netradicionalističke struje u islamskoj teoriji međunarodnih odnosa. Ideologija Al-Kaide sadrži elemente selefijske i džihadijske misli. Ona utjelotvoruje određene ključne koncepte koji se razlikuju od općeg niza ideja u tradicionalističkoj misli i učenosti kakvu zagovaraju Muslimanska braća.

Termin “selefijski” veže se za arapsku riječ *selef*, koja označava „pravoupućene pretke”. Kao i mnogi drugi koncepti islamskoga revivalizma, termin govori o jednom idealiziranom i utopijskom islamskom svijetu i nastoji savremeni svijet modelirati obraćajući se na vrijeme Poslanika i tražeći autentični islam.⁵⁵ Selefijske tvrde da je islam na svome ishodištu bio savršen, ali da je tokom stoljeća iskvaren utjecajima sa strane. Taj pokret, stoga, nastoji iznova razotkriti taj izvorni islam kroz svete tekstove.⁵⁶ Diskurs islamskih učenjaka koji su razvijali islamsku teologiju jeste srž te iskvarenosti vjere koja je na svome izvoru bila jedan savršen i potpun društveni, ekonomski i politički poredak s vlastitom idejom međunarodnih odnosa.

“Tamo gdje je realnost suprotna islamu, nama nije dozvoljeno da islam tumačimo s ciljem da ga uskladimo s tom realnošću jer je to iskrivljenje izvornog islama; umjesto toga mi moramo mijenjati

⁵³ Habeck, str. 176.

⁵⁴ Intervju s Osamom bin Ladenom.

⁵⁵ Bruce Livesey: „The Salfist Movement”, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/front/special/sala.html> (25. januar 2005.).

⁵⁶ Ibid.

realnost i uskladiti je s islamom". (Hizb al-Tahrir)⁵⁷

Već ranije je iznesena tvrdnja da su dvije glavne struje islamske teorije međunarodnih odnosa, tradicionalizam i netradicionalizam, slične klasičnim teorijama međunarodnih odnosa, kao što su realizam i liberalizam, i da ih je s potonjima moguće dovesti u vezu. Selefijsko-džihadijska škola, pak, nešto je potpuno drukčije. To je vrsta utopijske misli koja je natopljena islamskim hiperrealizmom i univerzalizmom koji stoje u direktnoj suprotnosti s novoliberalnim zapadnim poretom. U osnovi te ideje leže učenja tradicionalizma s milenijskim konceptima džihada koji se veže za podjelu na *dar al-harb* i *dar al-islam* u odnosu na unutrašnje i vanjsko; taj koncept kritizira saradnju i strogu metodološku upotrebu Kur'ana i hadisa. Selefije-džihadisti sasvim jasno su odvojeni od tradicionalista. Pozivajući se na argumente Sejida Kutba, oni iznose tvrdnju da istinski islam danas ne postoji. S obzirom na to da ne postoji zemlja u kojoj se savršeno vlada u skladu s vjerezakonom, to znači da ne postoje ni istinski muslimani. Božiji suverenitet je uzurpiran. To je suština podjele između tradicionalista, s jedne, i selefija-džihadista, s druge strane.⁵⁸ Selefijsko-džihadijska škola međunarodnih odnosa zavređuje odvojeno ispitivanje od tradicionalizma. Za selefije-džihadiste suverenitet je apsolutan i univerzalan. Sukob tako nije samo pitanje opstanka, već jedino sredstvo uspostavljanja mira jer mira ne može biti bez uspostavljanja globalnog islamskog poretka (*al-nizam al-siyasi al-islami*), a njega je moguće ostvariti samo ponovnim uspostavljanjem globalne islamske države kojom na monarhistički način upravlja halifa.⁵⁹ Tamo gdje to nije očigledno u izravnim interesima džihadijskih organizacija, to je ipak prisutno kao neka definirajuća politička filozofija. Tu se može pokazati razlika između bliskih i dalekih ciljeva, bliskih i dalekih neprijatelja. Bliski neprijatelji jesu oni režimi i vlade koji predstavljaju geografski prostor s vrhunca islamskog imperijalizma u XIV st. koje selefije-džihadisti smatraju neislamskim.⁶⁰ Daleki neprijatelji obitavaju u domenu rata i nevjerstva (*dar al-harb*), posebno u zapadnim zemljama. Tako, bliski cilj predstavlja zauzimanje i ponovna islamizacija

⁵⁷ Habeck, str. 57.

⁵⁸ Habeck, str. 63.

⁵⁹ Livesey.

⁶⁰ Habeck, str. 162–163.

tog prostora, dok bi dalekosežni cilj bila jedna futuristička, globalna utopija u kojoj bi islam vladao bez ikakva protivljenja.⁶¹

Metodološke prakse selefija-džihadista u tumačenju svetih tekstova nalaze se u osnovi takvih epistemoloških pretpostavki. Naslanjajući se na tradicije pravoupućenih predaka, oni smatraju da su Kur'an i hadis bili savršeni u svojoj izvornoj formi. Za selefije-džihadiste poredak koji je Poslanik uspostavio u Medini u VII st. predstavlja savršeni poredak bez potrebe za dopunama ili izmjenama. Oni smatraju da su promjene koje su se u međuvremenu desile glavni uzrok opadanja islama nakon XIV st.⁶² Tradicionalisti i netradicionalisti raspravljaju o tome koje bi bile pogodne metode tekstualnog tumačenja o novonastalim društveno-političkim pitanjima. Iako se obje struje, i tradicionalisti i selefije-džihadije, slažu o tome da Kur'an i hadis predstavljaju osnove znanja, selefije vjeruju da je samo tumačenje vjerolomna praksa ako se želi stvoriti savršeno islamsko društvo utemeljeno na Poslanikovu periodu vladavine.⁶³

Netradicionalisti zagovaraju da je idžtihad nužan kako bi se kur'anska misao uvela u praksu u savremenom svijetu. Tradicionalisti zagovaraju upravo suprotno – odsustvo idžtihada i tumačenja. Zanimljivo je primijetiti da se selefije-džihadisti slažu s netradicionalistima u tome da su tradicionalistički mislioci prakticirali idžtihad. Netradicionalisti naglašavaju da se koncept podijeljenog svijeta javio u periodu hanefijskog fikha, te da više nije važeći.⁶⁴ To je paradoksalni trenutak za selefije-džihadiste i on pokazuje gdje su selefijski i džihadijski elementi srasli jedni za druge. Selefije zagovaraju povratak izvornom islamu, džihadisti zagovaraju teoriju o kraju svijeta, za koju su netradicionalisti uspješno utvrdili da se zapravo radi o idžtihadu, pa je ta praksa, stoga, zabranjena sa selefijske pozicije.

Selefije-džihadisti odbacuju domaće političke koncepte koji su, prema selefijskim teoretičarima ustvari zapadni koncepti koji su uvezeni u islamski svijet i konačno doveli do njegova urušavanja i iskvarenosti. Selefije-džihadisti nastoje potcrtati islamski univerzalizam lišen svih

⁶¹ Livesey.

⁶² Habeck, str. 63.

⁶³ Habeck, str. 57.

⁶⁴ Abo-Kazleh, str. 45.

utjecaja sa strane.⁶⁵ Taj koncept preuzeli su ideolozi Al-Kaide.

Muslimanska braća predstavljaju se kao primjer organizacije koja djeluje unutar tradicionalističkoga kampa. Oni su spremni djelovati unutar "status quo" poretka kako bi izvojevali promjene za koje se zalažu. U tom smislu, oni su političko tijelo. Oni govore o društvenoj pravdi, ekonomiji te tako stupaju u dijalog s narodom i postojećim centrima moći kako bi doveli do željenih promjena. Za selefije-džihadiste sve su to djelatnosti zapadnoga tipa koje nemaju mjesta u islamskom političkom poretku i sigurno neće dovesti do ponovnog uspostavljanja islamskog halifata.⁶⁶ Organizacije poput Muslimanske braće danas se smatraju nedovoljno radikalnim, tijelima koja su izdala ili kompromitirala tradicionalnu fundamentalističku poziciju. Za selefije-džihadiste nema dijaloga niti kompromisa. Pored toga, nema potrebe da se govori o društvenoj pravdi ili ekonomskim zabrinutostima jer su te stvari sekundarne u odnosu na primarnu zadaću muslimana koji nastanjuju svijet kojima ne vladaju istinski muslimani. Vladavina jednog čovjeka nad drugim i upotreba zapadnih koncepata poretka predstavljaju korijen svih zala.⁶⁷

Selefije-džihadisti učestvuju u igri nulte vrijednosti, povezanoj s percepcijama suprotstavljenih ontologija: islama i zapadnog liberalizma. U gledištu selefijskih ideologa ono što imamo na djelu nije sukob civilizacija, već oblik sukoba univerzalizama. Ovdje imamo jasne znake odstupanja od diskursa interparadigmatske rasprave koju vode tradicionalisti i netradicionalisti. Cilj je apsolutan i beskompromisan, čak i po cijenu i na štetu ideologije islama. Stoga je ta ideologija veoma bazična u svojim pretpostavkama; to je utopijska vizija suprotstavljena hobsovskom stanju prirode koja ne dopušta kompromis s onima koji dovode u pitanje njen božanski univerzalizam, čak i po cijenu vlastitog opstanka i integriteta.

Al-Kaida

Al-Kaida je vjerno utjelotvorenje selefijsko-džihadijske škole međunarodnih odnosa. Djela Sejida Kutba izvršila su utjecaj i na

⁶⁵ Olivier Roy: *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*, N. Y. Columbia University Press, 2004, str. 245.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Habeck, str. 60.

Muslimansku braću i na Al-Kaidu. Međutim, Al-Kaida predstavlja najekstremniji oblik primjene Kutbovih ideja. Teoretičari koji služe kao ideološki mentori Al-Kaide svoju karijeru započeli su u Muslimanskoj braći, što je posebno vidljivo na primjeru Ajmena al-Zavahirija. Takvi su smatrali da Muslimanska braća nisu dovoljno radikalni u svojim stavovima, te da stoga ne mogu poslužiti dosezanju ciljeva tradicionalističkog islamskog mišljenja.

Al-Kaida je nuspojava i usputni produkt sovjetske invazije na Afganistan. Arapski borci odlazili su da vode sveti rat protiv Sovjetskog saveza u ime i za korist islama i Afganistana i stoga su dobili sada već popularni naziv mudžahedina. Iz vlastitih uspjeha u odbijanju Crvene Armije oni su izvlačili grandiozne, ponekad i varljive zaključke o sposobnostima male grupe lahko naoružanih boraca da se suprotstave moćnim državama i tako izmijene postojeći svjetski poredak.

Tu je organizacija poprimila svoj prvobitni oblik pod vođstvom Abdullaha Azama⁶⁸ i Osame bin Ladena. Nakon invazije koalicioni snaga na Afganistan i svrgavanja Talibana, Al-Kaida je više ideološki kišobran ispod kojeg su svoje mjesto pronašle mnoge manje grupe istog usmjerenja nego jedna globalna teroristička organizacija sa središnjom komandom i kontrolom. Ona, ipak, ostaje biti važna tačka za selefijsko-džihadisku školu međunarodnih odnosa.

Al-Kaida i njeni ideološki upravitelji upravo su glavni akteri u selefijsko-džihadskoj teoriji međunarodnih odnosa. Oni kao organizacija služe aktualizaciji i praktičnoj realizaciji te škole međunarodnih odnosa u okrilju islamske teorije. Oni predstavljaju neustrašivu prirodu tog oblika mišljenja, kao i njegov globalni program koji podrazumijeva vjerovanje u mogućnost presudnog utjecanja na tokove svjetske politike. Iako su oni bez ikakve sumnje uspjeli promijeniti do izvjesne mjere tok političkog poretka, oni su potpuno podbacili u odnosu na svoj primarni cilj: nisu napravili značajnijeg napretka u uspostavljanju novog ummeta u obliku savremenog halifata. Malo je izvjesno da će to biti središnja tačka njihove ostavštine i njihov najveći doprinos selefijsko-džihadskoj školi. Al-Kaida je u svojstvu najistaknutijeg utjelotvoritelja selefizma i džihadizma danas imala snažan utjecaj na širenje te zarazne ideologije, a sve su prilike da će nastaviti utjecati na načine na koji će se taj oblik

⁶⁸ Abdulah Azam osnivač je ureda koji je imao zadatak da mobilizira borce u redove mudžahedina.

teorijskog tumačenja međunarodnih odnosa dalje razvijati i praktimirati u godinama koje slijede.

Zaključak

Tvrđnja J. Harrisa Pootora iz 1966. godine o tome kako je islam nebitan kao predmet izučavanja u okviru studija međunarodnih odnosa sasvim jasno pokazala se kao neistinita u svjetlu događaja koji su obilježili posljednjih pola stoljeća. Islam kao relevantni politički koncept može se doimati skorašnjim za ionako mladu disciplinu međunarodnih odnosa, ali je on s druge strane dugo vremena utjecajan katalizator političke misli unutar islamske sfere, a u posljednje vrijeme sve više i izvan nje. Kao što smo ovdje pokazali, islam je ustvari mnogo više od samog predmeta izučavanja za učenjake iz oblasti međunarodnih odnosa. On je po sebi teorija. Vestfalski diskursi u proučavanju međunarodnih odnosa jesu jedno sredstvo analize; pozitivistički i postpozitivistički modeli ispitivanja nisu krajnji i finitni epistemološki dometi. Iako se ontološka pozicija za koju se vjeruje da je Božanski nadahnuta može smatrati stranom u tradicionalnom razumijevanju klasične političke teorije, ta je tvrdnja, pak, ne čini nevažecim pristupom. Teoretičari trebaju jednu islamsku teoriju međunarodnih odnosa koju će koristiti uporedo s klasičnim i ortodoksnim gledištima kako bi se istinski i uspješno uhvatili u koštac s najzamršenijim pitanjima u vezi s globalnim terorizmom. To je jedini način da se pomaknemo iz trenutnih, zadatih teorijskih okvira ♦

S engleskog preveo: Ahmed Zildžić

Islam as a Theory of International Relations

John Turner

Summary

Islam as a relevant political concept may be novel for the relatively young discipline of International Relations but it has long been influential as a

catalyst of political thought within and more recently outside of the Islamic sphere. In fact Islam as it has been demonstrated here is even more than just a subject of study for scholars of International Relations; it is a theory in its own right. Westphalian discourses on the study of I.R. are only one type of tool of analysis and positivist and post positivist modes of inquiries don't necessarily represent finite epistemological boundaries. Where an ontological position believed to be divinely inspired may be out of place in the traditional understandings of orthodox political theory it does not render such an approach invalid. To truly grapple with many of the most perplexing questions regarding global terrorism theorists need an Islamic theory of International Relations along side Orthodox thinking if we are to move beyond our theoretical confines.

Bibliografija

- Abo-Kazleh, Mahommed: "Rethinking I.R. Theory in Islam: Towards a More Adequate Approach", *Turkish Journal of International Relations*, god. 5, br. 4 (zima 2006).
- Baker, Raymond William: *Building the World in the Global Age in Religion, Social Practice and Contested Hegemons: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies* ur. Salvadore Armando i Levine Mark, N. Y., Palgrave, 2005.
- Cecil, Charles O.: „Review of Islam and I. R.”, *The Journal of Modern African Studies*, god. 4, br. 2 (oktobar 1966).
- Cox, Robert: "Towards a Post-Hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections of the Relevancy of Ibn Khaldun", *Approaches to World Order Cox*, ur. Robert i Sinclair Timothy J. Cambridge, University Press, 1996.
- Davidson, Lawrence: *Islamic Fundamentalism*, Westport Conn, Greenwood Press, 1998.
- Ehrenfeld, Rachel i Lappen, Alyssa A.: „The Truth about the Muslim Brotherhood”, *Front Page Magazine*, 16 juni 2006.
- Habeck, Mary: *Knowing the Enemy, Jihadist Ideology and the War on Terror*, New Haven, Yale University Press, 2006.
- Hassan, Mohammed Hariff: "War, Peace or Neutrality: An overview of Islamic Polity's Basis of Inter-State Relations", *Rajasthan School of International Studies*, 2007.
- Hourani, Albert: *Islam and Foreign Policy*, ur. Adeed Dawsiha Cambridge, University Press, 1983.
- Huntington, Samuel P: *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, N. Y., Simon and Schuster Press, 1996.
- Khan, M. A. Muqtedar: "The Compact of Medina: A Constitutional Theory of the Islamic State", *Mirror International*, 30 maj 2001.
- Proctor, J. Harris: *Islam and I. R.*, N. Y., Praeger, 1965.
- Qutb, Sayyed: *Milestones*, 1981.

- Roy, Olivier: *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, N. Y., Columbia University Press, 2004.
- Rajae, Farhang: „Paradigm Shift in Muslim International Relations”, *Discourse Studies in Contemporary Islam*, god.1, br. 1, 1999.
- Shaltut, Mahmud: “The Koran and Fighting”, *Jihad in Classical and Modern Islam*; ur. Rudolph Peters i Markus Weiner, Princeton, 1999.
- Vatikiotis, P. J.: *Islam and the State*, N. Y., Routledge, 1987.
- *The King James Bible*, Mark, 12–17.
- www.freerepublic.com/forum/a3bcoc66d09f2.htm, 5. januar 2009.
- Intervju s Osamom bin Ladenom, 1998.
- <http://www.globalsecurity.org/military/world/war/iran-iraq.htm>, 24. april 2008.
- <http://www.ikhwanweb.com/>
- Bruce Livesey, The Salfist Movement.
- <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/front/special/sala.html>, 25. januar 2005.