

Louay M. Safi

MIR I GRANICE RATA

Prevladavanje klasične koncepcije džihada





MIR I GRANICE RATA

Prevladavanje klasične koncepcije džihada

Louay M. Safi

Mir i granice rata: prevladavanje klasične koncepcije džihada

Naslov izvornika:

Peace and the Limits of War: Transcending Classical Conception of Jihad, The International Institute of Islamic Thought, 2003.

Copyright © 2003 The International Institute of Islamic Thought

Drugo izdanje na bosanskom jeziku. Copyright © 2018 Centar za napredne studije

Sva izdavačka i autorska prava zadržana! Nijedan dio ove knjige ne može biti iznova objavljen, u bilo kojem obliku i na bilo koji način, uključujući fotokopiranje, bez prethodnog pismenog odobrenja izdavača, osim u svrhe kritičkih članaka i stručnih prikaza u kojima je dozvoljeno navoditi kraće odlomke. Također nije dozvoljeno pohranjivanje u elektronske baze podataka i objavljivanje djela na internetu od strane trećih lica.

S engleskog preveo: Enes Karić

Izdavač: Centar za napredne studije, www.cns.ba | **Urednik:** Ahmet Alibašić
DTP i dizajn korice: Suhejb Djemali | **Štampa:** Amos Graf d.o.o. | Sarajevo, 2018.

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-768

SAFI, Louay M.

Mir i granice rata : prevladavanje klasične koncepcije džihada / Louay M. Safi ; [s engleskog preveo Enes Karić]. - 2. izd. - Sarajevo : Centar za napredne studije, 2018. - 61 str. ; 21 cm
Prijevod djela: Peace and the limits of war: transcending classical conception of jihad. - Bibliografija: str. 57-58 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst. - Rječnik: str. 59-61.

ISBN 978-9958-022-75-3

COBISS.BH-ID 26457094



Louay M. Safi

MIR I GRANICE RATA

Prevladavanje klasične koncepcije džihada

S engleskog preveo:
Enes Karić



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

Sarajevo, 2018.



Ova knjiga objavljena je uz podršku
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).



SADRŽAJ

PREDGOVOR.....	7
PRVO POGLAVLJE	9
Uvod.....	9
DRUGO POGLAVLJE	13
KLASIČNI POGLEDI I POVIJESNI UVJETI	13
KLASIČNA DOKTRINA DŽIHADA	13
RAT DOMINACIJE.....	16
RAT POMIRENJA	24
MIRNA KOEGZISTENCIJA: ABESINIJA I ISLAM	28
TREĆE POGLAVLJE.....	31
ISLAM I MIR.....	31
MIR JE SUŠTINA.....	31
POŠTIVANJE INDIVIDUALNE SLOBODE VJEROVANJA	37
ČETVRTO POGLAVLJE.....	41
GRANICE RATA	41
1. Rat protiv tlačenja	42
2. Rat u odbranu muslimanskih pojedinaca i imetka	43
3. Rat protiv strane agresije.....	44
4. Rat za nametanje zakona.....	44
MIR I RATNO STANJE	46

Sadržaj

PETO POGLAVLJE	51
PRINCIPI I STVARNOST	51
PRINCIPI MIRA I NJEGOVA STRATEGIJA	51
ZAKLJUČAK	55
IZABRANA BIBLIOGRAFIJA	57
I. NA ARAPSKOM JEZIKU	57
II. NA ENGLESKOM JEZIKU	58
RJEČNIK	59



PREDGOVOR

Ova je monografija proširena verzija jednoga članka objavljenog u *American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)* 1988. godine, pod naslovom *Rat i mir u islamu (War and Peace in Islam)*. Taj je članak tada pokušao pojasniti neka pogrešna shvaćanja koja prate pojam *džihada*. Trinaest godina kasnije, ista su pogrešna shvaćanja i pogrešna razumijevanja u pogledu rata i mira u islamu široko rasprostranjena u muslimanskim društvima i na Zapadu.

Napadi na Sjedinjene Američke Države 11. septembra 2001. godine, od jedne očigledno religijski inspirirane grupe, iznijeli su na vidjelo pitanje *džihada* i rata, i naveli nekolicinu pogrešno informiranih i zavedenih pojedinaca da pobrkaju islamski pojam *džihada* sa srednjovjekovnim pojmom svetoga rata. Izjednačavanje toga dvoga je pogrešno i zavodi na krivi put. Sveti su ratovi vođeni u srednjovjekovnoj Evropi u ime Boga protiv nevjernika, zato što se na nevjernike gledalo kao na one koji su ustali protiv Boga. *Džihad* se, s druge strane, vodio da se suzbije agresija i ukloni tlačenje brutalne sile, i nikada nije bio usmjeren protiv vjere drugih ljudi. činjenica da su sveti rat i *džihad* utemeljeni na religijskoj motivaciji ne čini ih jednakim. Vjerski su motivi, povijesno gledano, inspirirali kako najplemenitija tako i najpodlija djela.

Ja se, stoga, nadam da će ova monografija doprinijeti da se vodi puno važnija rasprava o pojmu *džihada* i koncepciji rata i

mira u islamskoj tradiciji. Ja se, također, nadam da mogu pokazati da islamski pogled na svijet i islamske vrijednosti stoje na strani svjetskog mira i globalne pravde, i da su protiv agresije i brutalnosti.

Želim se zahvaliti dvojici dobrih prijatelja koji su me ohrabрили da poboljšam raniji članak koji sam napisao o miru i ratu za ovu monografiju, Jamalu Barziniju i Sayyidu M. Syeedu. Njihovo bodrenje i podrška uveliko su dragocjeni.

Louay Safi



PRVO POGLAVLJE

UVOD

Islam je religija mira. Ta je činjenica sadržana kako u islamskim učenjima tako i u samom imenu "islam". Termin *islam* u biti znači pokoriti se, predati svoju volju višoj istini i transcendentalnom zakonu, tako da se može voditi punovažan život upućen božanskom svrhom stvaranja – život u kome mogu biti jednako zaštićeni dignitet i sloboda svih ljudskih bića. Islamska učenja potvrđuju temeljnu slobodu i jednakost svih ljudi. Ona naglašavaju važnost uzajamnog pomaganja i poštovanja, i upućuju muslimane da prošire svoje prijateljstvo i dobru volju na sve ljude, bez obzira na njihovo vjersko, etničko ili rasno zaleđe.

Islam, s druge strane, dopušta svojim sljedbenicima da pribjegu oružanoj borbi da bi odbili vojnu agresiju, i doista ih ohrabruje da se bore protiv tlačenja, brutalnosti i nepravde. Kur'anski termin za takvu borbu je *džihad*. Ipak, za mnoge na Zapadu *džihad* nije ništa manje nego sveti rat, to jest rat da se silom nature svoja religijska vjerovanja drugima. Većina bi muslimana odbacila izjednačavanje *džihada* sa svetim ratom, i insistirala bi na tome da je bolji opis koji obuhvata bit islamskog pojma *džihada* zapravo pravedni rat (*just war*). Postoje još uvijek male i glasne grupacije muslimana koje zamišljaju *džihad* kao božansku dozvolu da se upotrijebi nasilje da se nametne nji-

hova volja bilo kome koga mogu žigosati kao nevjernika, uključujući i suvjernike muslimane koji ne odgovaraju njihovoj samo-proklamiranoj kategorizaciji ispravnog i pogrešnog.

Konfuzija o značenju *džihada* i debata o tome da li je džihad "sveti rat" ili "pravedni rat" je od velike važnosti za muslimane i nemuslimane podjednako, posebno u ovom odlučnom času ljudske povijesti kada je svijet još jednom odbacio uske nacionalističke politike i kreće se brzo ka tome da prihvati pojam globalnog mira i pojam multikulturalnog i multireligijskog društva. Prema tome je vrlo važno izložiti konfuziju onih koji insistiraju na tome da je *džihad* sveti rat, i koji sumnjaju u sposobnost islama da podrži globalni mir. Zagovornici *džihada* kao svetog rata sačinjavaju danas malu manjinu intelektualaca kako u muslimanskim društvima tako i na Zapadu. Zapadni učenjaci, koji prihvataju *džihad* kao sveti rat, pothranjuju svoje nade iz pozicije radikalnih muslimanskih ideologija, kao i iz generaliziranja onog što je pojedinačno i iznimno u odnosu na opće.

Uzimajući u obzir činjenicu da su radikalna tumačenja islama imala nesrazmjeran utjecaj na način kako je viđena i shvaćena islamska pozicija spram mira i rata, ja namjeravam svoju raspravu usredsrediti na pobijanje pretpostavki klasične doktrine o *džihadu*, koju su prihvatili radikalni muslimani, i namjeravam pokazati da su ove pretpostavke bile iznesene u okviru seta pravnih propisa (*ahkam šar'iyah*), koji se odnose na specifična pitanja koja su se javila pod posebnim povijesnim okolnostima, naime, oružanoj borbi između islamske države za vrijeme abbasijske ere i različitih evropskih dinastija. Nadam se da ću moći pokazati u sljedećoj raspravi da klasični pravници nisu namjeravali razviti cjelovitu (holističku) teoriju o ratu u islamu sa univerzalnim tvrdnjama.

Nadalje, želim da uvedem obuhvatniju koncepciju rata i mira, koja uzima u obzir kur'anske i poslaničke tvrdnje u njihovoj cjelovitosti. Ova će se nova koncepcija, potom, upotrijebiti da se ustanove fundamentalni ciljevi rata kao i temeljni uvjeti mira.

Pogrešno razumijevanje pozicije islama *vis-a-vis* rata i mira, na koje smo aludirali ranije, u biti je problem tekstualnog izlaganja/tumačenja. Radi se, naime, o problemu kakav je kur'anski tekst i kako ga treba interpretirati. Kakva su pravila koristili klasični učenjaci u izvođenju pojmova i doktrina iz islamskih izvora, i koja pravila trebaju muslimani koristiti danas. Usljed toga što se ova analiza mora baviti klasičnim metodama, neizbježno je koristiti terminologiju islamske jurisprudencije, poznatije kao *usul al-fiqh*. Pravna i tekstualna analiza islamskih tekstova je, međutim, popraćena povijesnom i analitičkom raspravom koja ima za cilj ispitati društveno-političke uvjete koji se odnose na oružani *džihad* između rane islamske države i različitih političkih zajednica protiv kojih se borila.



DRUGO POGLAVLJE

KLASIČNI POGLEDI I POVIJESNI UVJETI

Učenje o *džihadu* (doktrina *džihada*) bilo je razvijeno u prva tri stoljeća islama, i bilo je pod utjecajem političke strukture toga vremena.

U ovom poglavlju tvrdimo da su ideje i učenja koja su razvili rani muslimanski pravници bila oblikovana, s jedne strane, političkim organiziranjem islamske zajednice, koja je priznavala moralnu autonomiju različitih vjerskih i etničkih zajednica koje je sadržavala, i, s druge strane, imperijalnom politikom Bizantije.

Klasično učenje o *džihadu*, i iz njega logički proistekla teorija o Dvije Teritorije, jesu proizvodi njihovoga vremena, i treba ih tako razumjeti.

KLASIČNA DOKTRINA DŽIHADA

Premda pravila i principi koji se odnose na vezu između islamskih i neislamskih država sežu unazad u rani medinski period, islamsku klasičnu doktrinu rata i mira muslimanski pravници

(*fuqaha*) razvili su tokom abbasijske ere. Načela ove doktrine mogu se naći bilo u općem pravnom korpusu pod naslovima kao što su: *džihad*, mirovni ugovori, *aman* (sigurnost) ili u nekim posebnim studijama kao što je *al-Kharadž* (zemljišni porez), *al-Siyar* (biografska i povijesna djela) itd. Djelo muslimanskih pravnika sastoji se uglavnom od pravila i principa koji se odnose na započinjanje i vođenje rata, pravila i principa koji su iskazani o specifičnom viđenju uloge i ciljeva islamske države u odnosu na druge države.

Klasični muslimanski učenjaci često su izjednačavali pojam *džihada* sa pojmom rata. Ova koncepcija *džihada* propustila je obuhvatiti potpunu razinu bogatog značenja *džihada*, reducirajući dosljedno tome čin *džihada* na čin rata. Dok Kur'an često koristi riječ *džihad* u odnosu na akt rata, on daje ovome terminu šire značenje. Termin *džihad* prvi put je uveden u ajetima objavljenim u Mekki (29:6, kao i 29:69) i (25:52) – mnogo prije nego li je muslimanima bilo dopušteno boriti se. U mekkanskom periodu objave Kur'ana, termin *džihad* koristi se u odnosu na miroljubivu borbu radi Boga:

A one koji se budu radi Nas borili

Mi ćemo zbilja Našim Stazama naputiti! (29:69)

A onaj ko se bori – pa, za sebe se bori! (29:6)

Ti nevjernike ne slijedi

i Kur'anom se protiv njih borbom velikom bori! (25:52)

Ova tri ajeta napućuju muslimane da strpljivo ustraju spram progona i tlačenja od strane plemena Kurejš, te da se angažiraju u dijalogu i uvjeravanju s ciljem postizanja i širenja istine islama. Iz ovoga slijedi da je borba i korištenje vojne taktike samo jedan od nekoliko puteva na kojima se dužnost *džihada* može izvršiti.

Metodologija *džihada* uključuje (između ostalog), mirni otpor i trpljenje iskazano protiv tlačenja i tiranije, naravno ukoliko opći uvjeti datoga momenta pokazuju da je ovaj pristup najdjelotvorniji način da se postignu ciljevi muslimanske zajednice.

Klasična doktrina rata i mira utemeljena je na tri bitne pretpostavke:¹

1. Svijet je podijeljen na dvije teritorije: *Dār al-islām* (teritorija islama), područje podvrgnuto islamskom zakonu, i *Dār al-harb* (teritorija rata), područje koje još nije podvrgnuto islamskoj vlasti. (al-Šafi'i dodaje treću teritoriju, *dār al-'ahd* ili teritorija ugovora. Njegova je treća kategorija, međutim, suvišna, jer on uvjetuje da neislamska država može sklopiti mirovni ugovor sa islamskom državom samo ukoliko neislamska država plaća godišnji porez *džizjah*; ovaj uvjet dovodi al-Šafi'ija, prema tome, na istu poziciju sa drugim klasičnim autorima).
2. *Dār al-islam* je pod stalnom obavezom *džihada*, sve dok se *dār al-harb* ne ukine. *Džihad* je, prema tome, instrument islamske države da propagira islam i širi teritoriju gdje je islamski zakon nametnut.
3. Mirna koegzistencija između *dār al-islama* i *dar al-harba* je moguća samo onda kada *dār al-harb* plaća godišnji porez *džizjah* (glavarinu) *dār al-Islamu*.

Ova klasična doktrina rata i mira održala se stoljećima sa nekoliko manjih i povremenih izmjena. Glavni principi ove doktrine ostali su neizmijenjeni, usprkos nekim teškim nedostacima u njenom

1 Muhammad Talaat al-Ghunaimi, *The Muslim conception of International Law and the Western Approach* (Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague, 1399/1978), str. 156; i Ibn Rushd, 'Chapter on Jihad,' u *Bidayah al Mujtahid wa Nihayah al Muqtasid*; prijevod Rudolph Peters u *Jihad in Medieval and Modern Islam* (Belgium: E. J. Brill, 1398/1977), str. 24.

razvoju i usprkos tome što je ova doktrina kršila neke bitne islamske principe.² Kao što će se ustvrditi kasnije, ovo se, dijelom, može pripisati političkim uvjetima koji su postojali u vrijeme kada je ova doktrina bila artikulirana i razvijena, uvjetima koji su preovladavali tokom većeg dijela muslimanske povijesti.

Prema klasičnim muslimanskim pravnicima, permanentno stanje rata postoji između *dar al-islama* i *dar al-harba*. Rat je, međutim, podijeljen u dvije vrste. Prva, rat dominacije (*war of domination*), koji se vodi protiv politeista, koji imaju odabrati dvije opcije: ili da prihvate islam, ili da se bore. Druga, rat pomirenja (*war of reconciliation*) koji se vodi protiv naroda Knjige koji su suočeni sa tri mogućnosti: da prime islam i da, prema tome, budu ostavljeni na miru, da plaćaju *džizju*, u kojem slučaju im je zagarantirano vršenje njihove religije i uživanje muslimanske zaštite, ili da se bore protiv muslimanske vojske.³ Jasno je da je rat, prema navedenom klasičnom stanovištu, normalno stanje stvari a mirni odnosi između islamskih i neislamskih država stoje u ovisnosti od prihvatanja islama od neislamskih država ili njihova plaćanja godišnjega poreza islamskoj državi.

RAT DOMINACIJE

Ova klasična pozicija, s obzirom na principe rata i mira, bila je primarno uvjetovana trima kur'anskim stavcima i jednim hadisom:

- 2 Ova klasična doktrina izvrgnuta je kritici od nekih savremenih muslimanskih autora, kao što su Muhammad abu Zahrah, Mahmud Šaltut i Muhammad al-Ghunaimi.
- 3 al-Ghunaimi, str. 138-139; i Ibn Rushd, str. 24-25; i 61.

*I borite se protiv njih sve dok zlostavljanja/progona⁴
ne nestane i dok vjera⁵ Božija slobodna ne bude! (2:193)*

*A kada sveti mjeseci minu, tad mnogobošce ubijajte,
gdje god da ih nađete, i zarobljavajte ih i opkoljavajte,
i zasjeđite im na svakom prolazu pripravlajte!
A ako se pokaju, i namaz budu klanjali i zekat budu davali,
tad ih pustite putem njihovim;
Bog, doista, grijehe prašta i samilostan je. (9:5)*

*I borite se protiv Sljedbenika Knjiga
koji u Boga ne vjeruju
niti vjeruju u Svijet Onaj,
koji ne zabranjuju ono što je zabranio Bog
i Njegov Poslanik,
i koji ne vjeruju vjeru istinsku,
sve dok poslušno i ponizno ne budu
davali glavarinu! (9:29)*

Hadis: *Naređeno mi je da se borim protiv ljudi sve dok ne kažu: "Nema božanstva osim Boga." Kad to kažu, tad su njihovi životi i njihov imetak za mene neprikosnoveni, izuzev (u slučaju kada) islam (zakon islama) to dopušta (da im se oduzme život i imetak). Oni će biti odgovorni Bogu.⁶*

Prvi ajet, koji je objavljen u Medini, shvaćen je od nekih muslimanskih pravnika i komentatora kao ajet koji obavezuje musli-

4 Na ovom mjestu Louay M. Safi prevodi riječ *al-fitnah* engleskom riječju *persecution* (progon, zlostavljanje), a ne riječju mnogoboštvo, kako sugeriraju mnogi komentari Kur'ana. (Nap. prevodioca).

5 Religija je prijevod arapskog termina *al-din* koji također konotira značenja: sud, odgovornost, privola, obaveznost, dug.

6 Zakiyy al-Din al-Mundhiri, uredio, *Mukhtasar Sahih Muslim*, uredio Nasir al-Din al-Albani, drugo izdanje (al-Maktab al-Islami wa Dar al 'Arabiyyah, 1392/1972), str. 8.

mane da se bore protiv nemuslimana sve dok nemuslimani ne prihvate islam (kad se radi o politeistima), ili plate *džizju* (kad se radi o "narodu Knjige"); to je opći propis ili *hukm 'am*,⁷ koji se mora interpretirati u vezi sa posebnim pravilima objavljenim u ajetima (9:5) i (9:29). Ovaj ajet je protumačen, u praktičnim terminima, u značenju da nemuslimani moraju biti ili prisiljeni da prihvate islam ili da njima vlada islamska država. Ipak, neposredna i izravna interpretacija je da se muslimani moraju boriti protiv nemuslimana sve dok ih nemuslimani ne prestanu napadati ili progoniti.⁸ Ovo drugo tumačenje je ne samo prihvatljivije i koherentnije već također jedina moguća eksplicacija/objašnjenje (*ta'wil*) ovoga stavka kad se čita u svome kontekstu.

*I borite se na Božijem putu protiv onih koji se protiv vas bore,
ali vi boj ne započinite!
Bog ne voli one koji započinju boj! (2:190)*

*I ubijajte ih gdje god ih stignete,
i protjerujte ih odakle su i oni vas protjerali!
A zlostavljanje je gore od ubijanja! (2:191)*

*A ako oni prestanu, pa i Bog doista prašta i samilostan je.
(2:192)*

*I borite se protiv njih sve dok progona ne nestane
i dok vjera Božija slobodna ne bude!
A ako oni s borbom prestanu, tad i neprijateljstvo prestaje,
samo ne prema zločiniteljima! (2:193)*

7 Ibn Rushd, str. 24.

8 Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Tafsir al-Tabari* (Cairo: Dar al Ma'arif, n.d.), tom 3. str. 572-74; i Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir at-Kabir* (Cairo: 'Abd al Rahim Muhammad, 1938.), tom 5, str. 145.

Ovi ajeti počinju naredbom muslimanima da se bore protiv onih koji prvi zapodjenu rat protiv njih, naglašavajući da muslimani ne smiju nikada biti agresivna strana. Termin *‘udwan*, ovdje preveden kao “agresija”, koristi se u Kur’anu da se ukaže na podsticanje neprijateljstva.⁹ Neki pravници tvrde da je ovaj ajet, “...Ko protiv vas ratuje, i vi protiv njega ratujte – milo za drago!”, derogiran (*mansūh*) stavcima iz sure *Bara’ah*, što je tvrdnja koju odbacuju drugi pravници i učenjaci, uključujući Ibn ‘Abbasa, Omera ibn ‘Abd al-‘Aziza, Mudžahida i druge, koji tvrde da je ovaj ajet postojan propis (*muhkam*).¹⁰ Al-Tabari, koji također smatra da ovaj ajet (2:190) nije derogiran, odabire tumačenje Omera ibn Abd al-‘Aziza, koji je ovaj ajet protumačio u značenju: “Nemojte se boriti protiv onih koji se ne bore protiv vas, što znači ne borite se protiv žena, djece i svećenika.”¹¹ Premda Omer ibn Abd al-Aziz ograničava primjenu ovoga ajeta samo na žene, djecu i svećenike, sam ajet pribavlja opći propis koji uključuje i one koji se ne bore ili ne iskazuju neprijateljstvo protiv muslimana. Kao što će se ustvrditi kasnije, partikulariziranje/uposebnjivanje (*tahsis*) značenja ovog ajeta koje je proveo Omer, nije potaknuto tvrdnjom¹² kur’anskog teksta (*‘ibarah al-nass*), već prije povijesnim i praktičnim obzirima.

Sljedeći ajet (2:191) postavlja razlog zbog kojeg su muslimani instruirani da objave rat protiv paganskih Arapa, to jest da se osvete za zlo koje su počinili paganski Arapi, koji su se borili

9 Ovo značenje se vidi sasvim jasno u stavku 2:194: “...Ko protiv vas ratuje, i vi protiv njega ratujte – milo za drago!”

10 Muhammad ibn Ahmad al Qurtubi, *Jami’ Ahkam al Qur’an* (Cairo: Matba’ah Dar al-Kutub al-Masriyyah, 1354/1935), tom 2, str. 348.

11 Ibid.

12 Prema islamskoj jurisprudenciji, u odsustvu druge potporne evidencije (*qara’in*), značenje iskazano tvrdnjom teksta (*‘ibarah al-nass*) preovladava nad bilo kojim drugim značenjem izlučenim indikacijom (*išarah*), implikacijom (*dalalah*), ili inferencijom (*mugtada*) teksta. Prethodno objašnjenje koje je dao Omer je, prema tome, nejasno i otvoreno za raspravu, jer ono neopravdano guši (*tu’attil*) izravno značenje ovoga ajeta. Vidi: ‘Abd al Wahhab Khallaf, *‘Ilm Usul al Fiqh* (al-Dar al-Kuwaytiyyah, 1388/1968), str. 143-53; i ‘Abd al-Malik ibn ‘Abdullah al-Juwayni, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*. uredio ‘Abd al-‘Aziz al-Dib (Cairo: Dar al-Ansar, A. H. 1400/1979.), tom I, str. 551.

protiv muslimana, protjerali ih iz njihovih domova i progonili ih zbog ispovijedanja islama.

Zadnji ajet (2:193) propisuje cilj rata kao neutralizaciju tlačiteljskih sila koje brane ljudima da odaberu svoje vjerovanje i religiju. Jasno je iz ovoga ajeta da se rat treba voditi protiv pojedinaca i institucija koje prakticiraju tlačenje i progone ljude, a ne treba se voditi da se ljudi prisile i natjeraju da prime islam. Isti ajet, prema tome, daje upute muslimanima da ograniče borbu i da je okončaju čim se ovaj cilj postigne. Drugim riječima, prethodna četiri stavka Kur'ana propisuju borbu samo protiv tlačitelja i tirana koji koriste silu da bi spriječili ljude da slobodno ispovijedaju i prakticiraju svoju religiju.

Istražimo sada stavke iz sure *Bara'ah*, koju neki muslimanski pravници smatraju konačnim riječima Kur'ana kad se tiče principa koji određuju početak rata sa nemuslimanima. Pravnici su podijeljeni u pogledu toga da li ovi stavci derogiraju druge kur'anske stavke koji govore o započinjanju rata. Oni koji tvrde da ovi stavci iz sure *Bara'ah* derogiraju druge stavke o ovoj temi temelje svoj sud na osnovu toga da ovi stavci sadržavaju opća pravila koja poništavaju sva druga prethodna pravila. Ovo derogiranje, dakle, nije iskazano tekstualnom evidencijom (*nass*), već se prije temelji na razmišljanju i spekuliranju. Slijedi da je pitanje derogiranja stvar mišljenja te je ono, kao takvo, predmet diskusije i pobijanja. "Ako postoji spor među muslimanskim učenjacima u pogledu toga da li je neki specifični propis podvrgnut derogiranju", objašnjava al-Tabari, "mi ne možemo odrediti da je taj propis derogiran osim ukoliko se ne podastre dokaz."¹³ Nije potrebno reći da al-Tabari pod dokazom misli na tvrdnju koju pribavlja Kur'an ili sunnet kao podršku tvrdnji da postoji derogacija. Ako nema takve tvrdnje u Kur'anu ili sunnetu, dokaz nije ništa drugo doli učenjakovo mišljenje.

Stavci sure *Bara'ah* eksplicitno izjavljuju da se muslimani trebaju boriti sa politeistima, sve dok oni ne prigrle islam:

13 al-Tabari, *Tafsir*, tom 3, str. 285.

*...gdje god da ih nađete, i zarobljavajte ih i opkoljavajte,
i zasjede im na svakom prolazu pripravlajte!
A ako se pokaju, i namaz budu klanjali i zekat budu davali,
tad ih pustite putem njihovim... (9:5)*

Riječ *mušrikin* (jednina *mušrik*) u ovom kontekstu ukazuje specifično na paganske Arabljanе,¹⁴ što se može zaključiti iz prvog ajeta sure *Bara'ah*, koji glasi:

*Evo obznane od Boga i Njegova Poslanika
onim mnogobošcima
s kojima ugovor sklopili ste: (9:1)*

Razlog za ovaj sveopći rat protiv paganskih Arabljana jeste njihova kontinuirana borba i zavjera protiv muslimana da ih protjeraju iz Medine kako su bili protjerani i iz Mekke, te u tome što su paganski Arapi bili vjerolomni spram ugovora koji su sklopili s muslimanima i koji nisu poštovali:

*A zar se nećete boriti protiv ljudi
koji svoje zakletve krše,
i koji brigu brinu kako da Poslanika protjeraju
i kako bi vas prvi napali?! (9:13)*

Može se reći da ovdje nisu posrijedi specifične okolnosti objave Kur'ana, već opća primjena kur'anskog teksta, kako je to općenito prihvaćeno u principima islamske jurisprudencije (*usul al-fiqh*). Odgovor na ovaj argument je da se partikularnost/posebnost (*tahsis*) prethodnog stavka ne određuje okolnostima njegovog objavljivanja, već njegovom intencijom (*hikmah al-nass*), što

14 Abu Hanifah, al-Šafi'i i Malik prave razliku između Arapa pagana i nearapskih politeista, i smatraju da se stavci iz sure *Bara'ah* odnose samo na paganske Arape. Vidi: 'Ali ibn Muhammad al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Cairo: Dar al-Fikr, 1404/1983), str. 124; Ibn Rushd, str. 24; i Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, uredio Ahmad Shakir (n. p., AH 1309/1891), str. 430032.

je također općenito prihvatljivo u određivanju primjenljivosti/aplikacije teksta.

“Treba napomenuti”, piše Abd al-Wahhab Khallaf, “da se intencija teksta treba razlikovati od okolnosti objavljivanja, jer se muslimanski pravници slažu (*idžmaʿ*) da se intencija teksta može upotrijebiti za ograničenje njegove primjene, bez odbacivanja ijednog od tekstova, dok je okolnost objavljivanja teksta ono na šta pravnici ukazuju kada kažu: ‘Ono što je važno jeste opća implikacija teksta, a ne okolnost njegova objavljivanja.’”¹⁵

Prema tome, stavci sure *Bara’ah* (1-14) mogu se odnositi samo na paganske Arabljane koji su živjeli u Poslanikovo vrijeme. Razlog što se paganski Arabljani trebaju prisiliti da prime islam bio je u tome što su oni bili neprijateljski raspoloženi spram muslimana i što su zanemarivali svoje obaveze (u ugovorima o miru sa muslimanima) i što su se urotili protiv islamske države u Medini. Ovakvo razumijevanje potvrđuje stavak (9:4) koji izuzima one koji se pridržavaju svojih ugovora sa muslimanima:

*Ali ne i one mnogobošce s kojima ste ugovor sklopili
i oni vas pritom ni u čemu nisu zakinuli
niti su nekoga protiv vas pomagali –
takvima ugovore njihove do roka njihova ispunite,
a Bog voli bogobojazne! (9:4)*

Prethodni argument može se također primijeniti i na hadis: “Naređeno mi je da se borim protiv ljudi sve dok ne kažu da nema božanstva osim Boga.” Riječ “ljudi” ovdje podrazumijeva samo paganske Arabljane. Jer, ukoliko bi se ta riječ protumačila u značenju da uključuje sve ljude, pravilo oličeno u ovom hadisu trebalo bi se također primijeniti i na bizantske kršćane i na perzijske zoroastrijance (*madžus*). Ali, budući da to nije slučaj, riječ “ljudi” nema ekskluzivno značenje i implicira samo paganske Arabljane. Ovakvo objašnjenje potvrđuje jedan drugi hadis koji

15 Khallaf, str. 191.

saopćava Abdullah ibn Omar ibn al-Khattab, koji pripovijeda da je Poslanik kazao:

“Naređeno mi je da se borim protiv ljudi sve dok ne izjave da ne postoji božanstvo osim Boga, i da je Muhammed Božiji poslanik, dok ne budu obavljali *salah* (namaz, molitvu), davali *zakah* (zekat). Ako to učine, njihovi životi i imeci su za me neprikosnoveni, osim u slučaju kada zakon islama to dopušta. Oni će biti odgovorni samo Bogu.”¹⁶

Jasno je da se riječ “ljudi” ovdje odnosi samo na paganske Arabljane koji se, prema suri *Bara’ah*, trebaju prisiliti da prime islam. Jer, očigledno je da se ne može smatrati da ova riječ uključuje sve ljude, budući da bi to bilo oprečno kur’anskim uputama, kao i Poslanikovo praksi, koja dopušta “Narodu Knjige” (kršćanima, jevrejima, sabejcima...) da se drže svoje vjere. Prema tome, shvatanje da je riječ “ljudi” sveuključujuća narušit će propise i odredbe koje Kur’an i sunnet daju Narodu Knjige (kršćanima, jevrejima, itd.).

Abu Hanifah i njegov učenik Abu Yusuf zaključuju da se samo paganski Arabljani imaju prisiliti da prime islam. U svojoj knjizi *al-Kharadž* Abu Yusuf prenosi da je al-Hasan ibn Muhammad kazao:

“Poslanik, mir neka je s njim, održavao je mirovni ugovor sa zoroastrijancima iz al-Hadžara pod uvjetom da oni plaćaju *džizju*, ali nije dopuštao muslimanima da se žene njihovim ženama ili da jedu životinje koje su oni zaklali.”¹⁷

On također tvrdi da se *džizja* može prikupljati od svih politeista, takvih kao što su zoroastrijanci (*madžus*), pagani, vatropoklonici, kamenopoklonici, sabejci (*sabi’in*), ali se *džizja* ne smije prikuplja-

16 al-Mundhiri, str. 9.

17 Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj* (Cairo: al-Tiba’ah al-Muniriyyah, 1397 AH/1976 AC), str. 9.

ti od vjeroodstupnika od islama niti od paganskih Arabljana, jer se paganske Arabljane ima prisiliti da prime islam.¹⁸ Al-Šafi'i i Malik također zaključuju da se *džizja* može uzimati od politeista.¹⁹

RAT POMIRENJA

Vidjeli smo u prethodnoj diskusiji da rat vladavine, posredstvom kojeg se ljudi trebaju prisiliti da prime islam, uključuje jedan naročiti propis (*hukm hass*), koji je ograničen samo na paganske Arabljane, zbog njihova neprijateljstva i vjerolomstva. Većina vodećih pravnika, uključujući Abu Hanifu i njegova dva poznata učenika Abu Yusufa i Muhammada ibn al-Hasana, kao i al-Šafi'i i Malik, zagaravaju samo rat pomirenja, u kojem "Narod Knjige" i nearapski politeisti mogu stupiti u mirovne pregovore sa muslimanima, koji predviđaju da oni plaćaju godišnji porez *džizju* islamskoj državi. Na rat pomirenja, prema tome, ovi pravници gledaju kao na opće pravilo primjenljivo na sve nemuslimane. Muslimanski pravnici, dakle, dijele svijet na dvije teritorije, *dār al-islām* i *dār al-harb*, i izjavljuju da postoji permanentno stanje rata između ove dvije teritorije sve dok se *dar al-harb* ne pripoji *dār al-islāmu*. Ovo se shvatanje temelji na dvadeset i devetom ajetu sure Bara'ah:

*I borite se protiv Sljedbenika Knjiga
koji u Boga ne vjeruju
niti vjeruju u Svijet Onaj,
koji ne zabranjuju ono što je zabranio Bog
i Njegov Poslanik,
i koji ne vjeruju vjeru istinsku,
sve dok poslušno i ponizno ne budu
davali glavarinu! (9:29)*

18 Ibid, str. 139.

19 Ibn Rushd, str. 23-24.

Prvo istaknuto obilježje ovoga stavka je da on nije sveobuhvaatan, i, prema tome, ne može poslužiti kao generalno pravilo. Ovaj stavak uspostavlja četiri kriterija za one među "Narodom Knjige" protiv kojih se treba boriti:

- A) oni koji ne vjeruju u Boga,
- B) koji ne vjeruju u Sudnji Dan,
- C) koji se ne pridržavaju onoga što je zabranio Bog i Njegov Poslanik,
- D) Koji ne priznaju istinsku vjeru.

Ovaj stavak, očigledno, ne govori ni na koji način o bilo čemu što bi podrazumijevalo "Narod Knjige" kao cjelinu,²⁰ već na neki način ističe neku naročitu grupu "Naroda Knjige".

Opći propis (*hukm 'am*) bio je deriviran od strane muslimanskih pravnika posredstvom *explication de texte (ta'wil al-nass)*, tj. hermeneutikom/tumačenjem teksta. Al-Mawardī, naprimjer, zaključuje o Narodu Knjige sljedeće:

Što se tiče riječi Boga Veličanstvenog "oni koji ne vjeruju u Boga" (ova tvrdnja uključuje Narod Knjige), jer mada priznaju Jedinost Božiju, njihovo vjerovanje (u Boga) može se pobiti jednim od dva objašnjenja: Prvo, (tvrdnjom da) oni ne vjeruju u Božiju Knjigu, što je Kur'an. Drugo, (tvrdnjom da) oni ne vjeruju u Poslanstvo Muhammedovo, mir neka je s njim, jer priznavanje svih poslanika je dio vjere u Boga koju im je Bog povjerio.²¹

20 Dakle nema riječi: ratuj protiv Naroda Knjige sve dok ne plate *džizju*... Niti ima bilo koja tvrdnja koja bi glasila da na bilo koji način uključuje "Narod Knjige" kao cjelinu. Kad bi tako bilo, onda bi struktura rečenice bila "bori se protiv onih koji su..." ili "bori se protiv Naroda Knjige koji...", prije negoli "bori se protiv onih od Naroda Knjige...". Jer, čestica *min* koja je prevedena kao "od" obično se koristi, prema upotrebi arapskog jezika, za pratikularizaciju i izuzimanje jedne grupe stvari ili ljudi od drugih. Vidi: al-Juwayni, tom 1, str. 191.

21 al-Mawardī, str. 124.

Jasno je da ovo al-Mawardijevo razmišljanje ne proizlazi niti iz slova teksta Kur'ana niti iz njegovog duha. Bolje reći, argument koji donosi al-Mawardi, kao i drugi klasični pravници, bio je pod utjecajem tadašnjih faktičkih okolnosti i praktičnih uvjeta što je pitanje o kome ćemo nadugo raspravljati kasnije.

Iz prethodne rasprave možemo zaključiti da način na koji je kazan stavak (9:29) pribavlja partikularni propis (*hukm hass*), tj. rat se u ovom stavku propisuje protiv naročite grupe "Naroda Knjige", usljed četiri kriterija navedena naprijed. Možemo također zaključiti da se proširenje primjene ovih kriterija na "Narod Knjige" kao cjelinu ne temelji na tekstualnom dokazu (*nass*), već na razmišljanju i argumentiranju (komentatora Kur'ana), te da je takvo tumačenje koje pribavljaju klasični pravnici podložno raspravi. Ipak, ja ovdje neću pokušavati reinterpretirati predmetni stavak, niti ću ulaziti u širu raspravu da li se ona četiri kriterija mogu primijeniti na "Narod Knjige" općenito, zbog toga što ćemo kasnije pokazati da Poslanik, kao i prve generacije muslimana, nije proširivao ove kriterije na "Narod Knjige" kao cjelinu. Umjesto toga, ja ću objasniti uvjet koji obavezuje muslimane da ograniče svoje neprijateljstvo protiv "Naroda Knjige", a taj uvjet glasi "dok oni ne plate *džizju* dobrovoljnom pokornošću i dok se ne osjete potčinjenim".

Džizja nije bila nametnuta "Narodu Knjige" u svrhu povećanja prihoda muslimanskoj državi ili pospješivanja bogatstva muslimanske zajednice. Također, *džizja* nije nametnuta da bi se finansijski opteretili nemuslimanski pojedinci i da bi se prisilili da prihvate islam, jer iznos *džizje* je vrlo mali i bio je nametnut samo onim muškarcima koji su bili finansijski sposobni da ga plaćaju, dok su izuzete žene, djeca, svećenici, ili siromašni nemuslimani.²² Bolje reći, *džizja* je vremenom poprimila simboličko značenje jer je bila ciljano nametnuta potčinjenim neprijateljskim državama i tlačiteljskim režimima, da bi se tako osigurali muslimani da mogu promovirati islam u toj zajednici, i da bi

22 Ibid, str. 125-126.

se osigurali nemuslimani da mogu primiti islam a da ne budu pritom proganjani ili zlostavljani. "Cilj *džizje*", tvrdi al-Sarahsī, "nije novac već prije poziv u islam na najbolji način. Jer, uspostavljanjem mirovnoga ugovora (sa nemuslimanima) rat prestaje, a sigurnost je zajamčena miroljubivim (nemuslimanima) koji, konsekvntno tome, imaju priliku da žive među muslimanima, da kušaju iz prve ruke ljepotu islama, ili da prime opomenu koja bi ih mogla navesti da prigrlje islam."²³

Drugim riječima, *džizja* je namjerena da osigura slobodu izražavanja za muslimane da promoviraju islam na nemuslimanskim teritorijama, i slobodu vjerovanja za one koji bi mogli odabrati da prigrlje islam. Usljed toga što je *džizja* uspostavljena s ciljem preinačavanja neprijateljskih teritorija u prijateljske, *muslimani nisu ubirali džizju od onih koji su izražavali prijateljski odnos prema njima, niti od onih koji su stupili s njima u uzajamni savez, tražeći tako muslimansku vojnu pomoć*. U svojoj raspravi iz povijesti al-Tabari tvrdi da je Suayd ibn Mukrim sklopio savez sa jednom nemuslimanskom zajednicom, čiji jedan dio glasi:

"Ko god od vas pruži uslugu nama, dobit će svoju nagradu umjesto plaćanja *džizje*, vi ste osigurali vaše živote, imetak i vjeru, i niko ne može izmijeniti odredbe ovoga ugovora."²⁴

Suraqah ibn Amr, isto tako, potpisao je ugovor sa Armencima 22. godine po Hidžri (ili 642. po Isau, a.s.) u kojem su Armenci bili izuzeti od plaćanja *džizje* u zamjenu za vojnu podršku muslimanima.²⁵ Habib ibn Muslimah al-Fahri, zamjenik Abu Ubayde, također je potpisao ugovor sa Antakijcima u kojem su Antakijci bili izuzeti od plaćanja *džizje* u zamjenu za usluge i pomoć pru-

23 Kamil Salamah al-Duqs, *al-'Alaqa al Dawliyyah fi al-Islam* (Jeddah: Dar al-Shuruq, 1396/1976), str. 302.

24 Ibid, str. 302.

25 Ibid. Citat naveden prema *Tarikh al-Tabari*, tom 3, str. 236.

ženu muslimanima.²⁶ Također se izvještava u djelu *Futuh al-Buldan* da je Muawiyah ibn Abi Sufyan potpisao ugovor sa Armencima po kojem su institucije religije, političkog poretka i sudskog sistema Armenaca ostale nedirnute, a Armenci su bili, nadalje, oslobođeni od dužnosti *džizje* tri godine. Nakon proteka tri godine, Armenci su mogli ili plaćati jedan iznos *džizje* koji su mogli odabrati, ili, ako nisu htjeli plaćati *džizju*, pripremiti petnaest hiljada ratnika za pomoć muslimanima i za zaštitu armenске zemlje. Muawiyah je bio voljan da pribavi logističku podršku ukoliko bi Armenci bili napadnuti od Bizantinaca.²⁷

Jasno je iz prethodnih primjera da su rani muslimani smatrali *džizju* nekom vrstom mjere za neutraliziranje neprijateljskih političkih zajednica i za otvaranje njihovih teritorija za muslimane, a ne mjerom za dominiranje njima niti za nametanje finansijskih obaveza. Prethodno je viđenje stvarne namjere *džizje* dokazivo u još jednoj jasnijoj crti, naime u prijateljskim odnosima između islamske države i Etiopije tokom ranih islamskih vremena.

MIRNA KOEGZISTENCIJA: ABESINIJA I ISLAM

Odnos između Abesinije i rane islamske države je odličan primjer studije za pobijanje klasične koncepcije o dvije teritorije (*dar al-islam* i *dar al-harb*), koja zagovara permanentni rat protiv nemuslimanskih političkih zajednica sve dok one ne prihvate islam ili ne plate *džizju*. Malik ibn Anas, osnivač malikijske pravne škole, savjetovao je da muslimani ne smiju osvojiti Abesiniju, temeljeći svoje mišljenje na jednome Poslanikovom hadisu koji glasi: "Ostavite Abesinjane na miru sve dok i oni vas ostavljaju na miru." Malik ibn Anas priznaje da nije siguran u autentičnost

26 al-Daqs, str. 303; citirano prema *Futuh al-Buldan*, str. 166.

27 al-Daqs, str. 308.

ove tvrdnje, ali je rekao: "Ljudi još uvijek izbjegavaju napasti Abesinjane."²⁸

Abesinija je sačuvala svoj kršćanski identitet dugo vremena nakon što je islam ustanovljen u Arabiji i Sjevernoj Africi. U Abesiniji se moglo u četvrtom stoljeću po Hidžri naći tek nekoliko muslimanskih porodica.²⁹ Od početka su Abesinjani pokazali svoju dobru volju spram ranih muslimana koji su, bježeći od progona plemena Kurejš, potražili utočište u Abesiniji. Muslimanskim emigrantima iskazana je dobrodošlica od Abesinjana i bili su, štaviše, zaštićeni od svojih progonitelja koji su poslali jednu delegaciju da vrati muslimanske izbjeglice kući. Dobri odnosi između Abesinije i islamske države su nastavljeni, Abesinija je bila jedina nacija koja je priznala islam u to vrijeme.³⁰

Mirni odnos između Abesinije i islamske države je vrlo značajan za pobijanje koncepta o dvoteritorijalnoj podjeli svijeta (*dar al-harb* i *dar al-islam*), i koncepciji koja logički proizlazi iz nje o permanentnom stanju rata koji ne dopušta priznanje bilo koje nemuslimanske države kao suverenog entiteta i insistira da nemuslimanska država uvijek treba plaćati porez islamskoj državi. Jer, premda Abesinija nije nikada bila muslimanska nacija, ona je od rane islamske države bila priznata kao nezavisna država koja se može ostaviti na miru bez nametanja bilo koje vrste poreza i bez prisiljavanja da uđe u orbitu islamske države. Očigledno, Abesinija se nije mogla smatrati dijelom islamske teritorije (*dar al-islam*),

28 Ibn Rushd, str. 11; Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (N. Y.: AMS Press, 1400 AH/1979 AC), str. 256; i Fathi al Ghayth, *Al Islam wal Habashah 'Abra al Tarikh* (Cairo: Maktabah al Nahdah al Masriyyah, n.d.), str. 57, citira *al-Sirah al-Halabiyah*; tom 3, str. 294.

29 T. W. Arnold, *The Preaching of Islam* (London: Constable and Company, 1332 AH/1913 AC), str. 113.

30 Ibid, str. 113-4; Muhammad Haykal, *The Life of Muhammad*, prijevod Isma'il al Faruqi (North American Trust Publications, 1397 AH/1976 AC), str. 97-101; i Ibn Hisham, *Sirat Ibn Hisham*, u *Mukhtasar Sirah ibn Hisham*, uredio 'Abdal Salam Harun (Beirut: al-Majma' al-'Ilmi al-'Arabi al-Islami, bez datuma izdanja), str. 81-87.

jer islamska vlast nije nikada tamo silom nametnuta,³¹ niti je ona smatrana teritorijom rata (*dar al-harb*), budući da nije bilo pokušaja da se Abesinija silom privede u krilo islama niti je bilo pokušaja da se objavi permanentni rat protiv nje. Jedino zadovoljavajuće objašnjenje ovog posebnog položaja Abesinije je da se doktrina o dvije teritorije nalazi na klimavom temelju.

Neki muslimanski izvori tvrde da je al-Nadžaši, kralj Abesinije, u vrijeme Poslanika, prigrlio islam nakon što je prihvatio Poslanikov poziv.³² Ibn al-Athir, naprimjer, napisao je sa ovim u vezi:

“Kad je al-Nadžaši primio Poslanikovo pismo, povjerovao je u njega, slijedeći njegove (upute), i prihvatajući islam u prisustvu Dža’fara ibn abu Taliba, potom je poslao šezdeset Abesinjana Poslaniku koje je predvodio njegov sin; ova se grupa, međutim, utopila dok su plovili (za Medinu).”³³

Ova priča o al-Nadžašijevom prihvatanju islama nije utjecala na status Abesinije kao teritorije u kojoj islam nije vladao, i, koja bi se, konsekvntno tome, trebala smatrati, prema definiciji klasičnih autora, teritorijem rata.³⁴

31 Klasična definicija *dar al-islama*, koju su formulirali rani muslimanski pravnici jeste da su to teritorije u kojima je islamsko pravo nametnuto silom. Vidi: al-Daqs, str. 126-128, Khadduri, *War and Peace*, str. 62; i al-Ghunaimi, str. 155-158. Neki pravnici, kao al-Shawkani, proširuju definiciju teritorije islama da uključuje bilo koje područje gdje muslimani mogu sigurno stanovati “čak i ako ta teritorija nije pod muslimanskom vlašću.” Citirano prema al-Ghunaimi, str. 157-158.

32 Zahir Riyad, *al-Islam fi Ethyubiya*. (Cairo: Dar al Ma’rifah, 1384 AH/1964 AC), str. 46

33 Ibn al Athir, *al-Kamil fi al Tarikh* (Cairo: al Tiba’ah al Muniriyyah, 1349 AH/1930 AC), tom 2, str. 145.

34 Majid Khadduri preveo je tekst pisma koje je al-Nadžaši navodno poslao Poslaniku. Pismo glasi: “U ime Allaha, Svemilosnog, Samilosnog, Muhammedu, Božijem poslaniku. Neka je spas na tebe. Neka te Bog stavi pod Njegovu samilost i neka te blagoslovi u preobilju. Nema božanstva osim Boga, Koji mi je dao islam. Pročitao sam tvoje pismo. Ono što ti kažeš o Isusu je ispravno vjerovanje, jer ni Isus nije ništa više rekao od toga. Ja svjedočim moju vjeru u Kralja nebesa i zemlje. O tvome sam savjetu duboko razmišljao... Ja svjedočim da si ti Božiji Poslanik, i to sam posvjedočio u prisustvu Dža’fara, i priznao sam islam pred njim. Predajem se robovanju Gospodaru svjetova, o Poslaniče. Šaljem svoga sina kao svoga izaslanika svetosti tvoje misije. Potvrđujem da su tvoje riječi istina.” (Citirano prema Khadduri, *War and Peace*, str. 205-206).



TREĆE POGLAVLJE

ISLAM I MIR

Sistematsko ispitivanje/istraživanje islamskih tekstova i muslimanske povijesti pokazuje da je mir uvijek bio i jeste izvorna pozicija i krajnji cilj islama. Rat se, međutim, može i mora voditi da se suzbije agresija i da se zbaciti tlačenje, ali samo kao posljednje sredstvo. Na rat se ne smije gledati kao na instrument države da se zadobije ideološko povjerenje nosilaca političke vlasti.

Mi u ovom poglavlju tvrdimo da mir mora biti vladajući princip političkog djelovanja, kako lokalno, tako i globalno. *Rat nije, i nikada ne smije biti, politički izbor. Rat u islamu ima specifične ciljeve, a ovi se ciljevi kreću oko odbrane ljudskih prava protiv brutalne sile. Guranje uskih interesa i nametanje religijskih vjerovanja nisu legitimni ciljevi rata u islamu.*

MIR JE SUŠTINA

Od svoga početka, Kur'an naglašava mir kao suštinsku islamsku vrijednost. Zapravo, termini "islam" i "mir" imaju isti korijen, *salam*. Nadalje, Bog je odabrao riječ "mir" (*salam*) kao muslimanski po-

zdrav. Istraživanjem rane muslimanske ere i razmišljanjem o iskustvu ranih muslimanskih generacija, može se jasno vidjeti da je mir uvijek bio izvorna pozicija muslimana i da je rat bio ili kaznena mjera da se suzbije tiranija i tlačenje, ili odbrambena mjera da se zaustavi agresija. Od samoga početka Poslaniku su date upute da koristi prijateljski i uljudni pristup pri pozivanju ljudi u islam.

*A ti Putu Gospodara svoga pozovi mudročću
i savjetom lijepim
i s njima ti raspravljaj na način najljepši! (16:125)*

Usprkos žestokom protivljenju Kurejšija, Poslanik je nastavio da poziva ljude islamu na miran način, a muslimanima se, nadalje, zapovijeda da, zbog razboritih razloga, ne odgovaraju na Kurejševičko nasilje. Kao što će se o ovome raspravljati detaljnije u tekstu koji slijedi, muslimanski je pacifizam tokom mekkan-skog perioda bio politički izbor da se proizvede mirna promjena, i da se zajednica zaštiti od samouništenja.

Nakon iseljenja u Medinu, muslimanima je bilo dopušteno da se bore protiv onih koji su protiv njih objavili rat.

*Dopušteno je braniti se onima koji su napadnuti,
zato što im se nasilje čini.
A Bog je doista moćan da im pomogne,
i onima koji su bez ikakva prava
iz staništa svojih protjerani
samo zato što su: "Gospodar naš je Bog!" - govorili. (22:39-40)*

Kao posljedica toga, muslimani su vodili niz bitaka protiv Kurejšija, uključujući bitke na Bedru i Uhudu. Rat protiv islamskog grada-države Medine dalje je eskalirao kada su se druga arapska plemena pridružila plemenu Kurejš u ratu protiv mlade islamske države u pokušaju da je unište. Borba da se eliminiraju

muslimani dostigla je svoj vrhunac u Bici na al-Khandaqu (Hendek) kada je deset hiljada boraca Kurejšija i njihovih saveznika opkolilo Medinu.³⁵ Muslimani su, ipak, učinili nekoliko pokušaja da neutraliziraju svoje protivnike potpisujući mirovni ugovor sa plemenom Kurejš i njihovim saveznicima na al-Hudaybiyyi.³⁶ Na nesreću, arapska plemena poput plemena Kurejš i njegovih saveznika koji su historijski imali uspjeha u ratu i razvili, posljedično tome, ratničku kulturu, nisu poštovali ovaj ugovor i prekršili su njegove odredbe. Postalo je, dakle, sasvim jasno da jedini način da se neutraliziraju ovi ljudi je da se anulira kulturni temelj njihova neprijateljstva i vjerolomstva, što se jedino moglo učiniti prisiljavanjem njih da prime islam.

Izvorna pozicija muslimana prema jevrejima Medine bila je također utemeljena na principu mirne koegzistencije. Nekoliko mjeseci nakon što je Poslanik stigao u Medinu, on je zaključio ugovor o prijateljstvu, savezništvu i saradnji između iseljenika (*muhadžirun*) i njihovih pomagača (*ansar*) na jednoj strani i jevreja na drugoj.³⁷ Ugovor ne samo da je priznavao slobodu jevrejske vjere i osiguravao sigurnost jevreja, već je također osiguravao jevrejima cjelovitu autonomiju, povezanu sa naročitim dužnostima i obavezama, uzajamno primjenjivim kako na jevreje tako i na muslimane, kako to sljedeći izvadak iz dokumenta kaže:

“...Kako će se jevreji boriti na strani muslimana, oni će trošiti svoje bogatstvo u jednakom dijelu kao i muslimani. Jevreji imaju svoju vjeru kao i muslimani svoju. Obje skupine uživaju sigurnost svog vlastitog stanovništva i klijenata izuzev onih koji su tlačitelji i kriminalci među njima. Nepravedni ili kriminalni čovjek uništava samo sebe i svoju porodicu.”³⁸

35 Ibn Hisham, str. 214-15; i Haykal, str. 300-302.

36 Ibn Hisham, str. 256-260; i Haykal, str. 346-354.

37 Ibn Hisham, str. 140; i Haykal, str. 180.

38 Ibn Hisham, str. 142; i Haykal, str. 181.

Ovaj prijateljski odnos između jevreja Medine i muslimana nastavio se sve dok Abdullah ibn Salam, rabin i istaknuti jevrejski lider, nije prigrlio islam. Ovaj je događaj, očigledno, doveo do velike panike među jevrejskim liderima, koji su postali zabrinuti zbog muslimanskog prisustva u Medini i koji su strahovali da bi se islam mogao penetrirati u njihove redove. Na ovoj su etapi jevreji započeli svoju kampanju protiv muslimana, prvo kroz rat riječima, koji je imao za cilj pobijanje kur'anskog učenja i uvođenje stanja sumnje oko Poslanika i njegove poruke, a kasnije kroz zavjeru sa neprijateljima islama.³⁹

Prva konfrontacija između jevreja i muslimana dogodila se nakon Bitke na Bedru kad su neki jevreji iz plemena Banu Qaynuqa' prekršili pravo jedne muslimanske žene prisiljavajući je da izloži svoju nagost. Ovaj je događaj doveo do borbe između nekog muslimanskog prolaznika i jevrejskih napadača u kojem su jedan jevrej i ovaj prolaznik bili ubijeni. Posljedično tome, izbila je opća bitka između klana ubijenog muslimana i jevrejskog plemena Banū Qaynuqā'. Kada je Poslanik bio upoznat sa ovim sukobom, poslao je poruku plemenu Banū Qaynuqā', tražeći od njih da zaustave napade i da poštuju ugovor o uzajamnom miru i sigurnosti. Banū Qaynuqā' su odgovorili ismijavajući Poslanikov zahtjev, ne ostavljajući muslimanima nikoju drugu opciju osim borbe.⁴⁰

Na isti način borba protiv jevrejskog plemena Banu al-Nadir potaknuta je njihovim vjerolomstvom i lošim ponašanjem, kad su otvoreno prekršili odredbe svoga ugovora sa muslimanima šaljući tri svoja lidera Huyayy ibn Akhtaba, Salama ibn Abi al-Huqayqa, te Kinanaha ibn al Huqayqa, zajedno sa dva lidera iz plemena Banu Wa'il u Mekku da bi podstakli pleme Kurejš i njegove saveznike da napadnu muslimane u Medini i da bi pridobili pomoć Kurejšija. Doista, ova jevrejska delegacija uspjela je da

39 Haykal, str. 191-193.

40 Ibid, str. 244-245, i Ibn Hisham, str. 175.

mobilizira paganske Arape protiv muslimana, i njihovo savjetovanje sa Kurejšijama dovelo je do bitke na al Khandaqu, koja je proizvela najužasnije iskustvo koje su muslimani ikada imali u svojoj borbi protiv Kurejšija i njihovih saveznika.⁴¹ Na sličan način, borba između islamske države i Bizantije i Perzije zapodjena je ne zbog toga što su muslimani htjeli proširiti dominaciju islamske države ili *dar al-islama*, da upotrijebimo klasičnu terminologiju, već prije zbog toga što su i Bizantinci i Perzijanci ili napadali muslimanske pojedince i karavane, ili sprečavali dostavljanje islamske poruke.

Bitka kod *Dawmah al-Džandala*, prva bitka protiv sjevernih kršćanskih plemena koja su bila bizantijski protektorati, bila je kaznena ekspedicija da se osvete napadi na muslimanske karavane koje su išle za al Šam (Sirija), a koji su poduzeti od ovih kršćanskih plemena, kao što su Qada'ah i Banu Kalb.⁴² Na isti način, Bitka kod Mut'e, bila je također kaznena ekspedicija da se osveti nekoliko teških napada protiv muslimanskih glasonoša i misionara koje je Muhammed, a.s., poslao na sjever da pozivaju ljude u islam i da dostave novu vjeru sjevernim regionima. Naprimjer, Poslanik je poslao al-Haritha ibn Umayra upravitelju Busre. Kada je stigao do Mut'e, al-Harith je naišao na Šarhabila Amira ibn al-Ghassanija, koji ga je pitao: "Jesi li ti Muhammedov glasonoša?" Al-Harith je odgovorio potvrdno. Tada je Šarhabil naredio svojim ljudima da ga ubiju, i al-Harith je bio pogubljen.⁴³

Poslanik je također poslao "pet muškaraca plemenu Banu Sulayman za jedinu svrhu da ih poduči islamu, i ti su ljudi iskusili hladnokrvno ubojstvo od svojih domaćina. Samo je njihovom vođi pošlo za rukom da umakne, a i on je to učinio slučajno. Poslanik je također poslao petnaest ljudi plemenu Dhat al-Talhi, koje je živjelo na obodima al-Šama (Sirije), da bi pozivali njegove

41 Haykal, str. 300-301; i Ibn Hisham, str. 214.

42 Haykal, str. 284 i al-Daqs, str. 287.

43 al-Daqs, str. 287.

ljude islamu. Nakon toga, također, izaslanici Muhammedovi i misionari vjere hladnokrvno su ubijeni."⁴⁴ Također se prenosi da su sjeverna kršćanska plemena ubila one među njima koji su primili islam,⁴⁵ ne ostavljajući tako muslimanima izbora nego da povedu borbu protiv sjevernokršćanskih plemena zbog njihove agresije i tiranije. Ovi i drugi incidenti su doveli do bitaka na Muṭ'i i al-Hudaybiyyi, i na kraju do osvajanja al-Šama i al-Iraqa.

Očigledno, doktrina o dvoteritorijalnoj podjeli svijeta i njen logični pojam permanentnog stanja rata, bila je pod utjecajem faktičkih uvjeta koji su postojali tokom perioda kad je ova koncepcija nastala, naime u vrijeme neprijateljskih odnosa između Abbasidskog halifata i Bizantijske imperije. Pravnici koji su izmislili ovu klasičnu doktrinu očigledno su previdjeli ne samo miroljubivu koegzistenciju između rane islamske države i Abesinije, već također i najranije neprijateljstvo Bizantije i njenih saveznika protiv nastajuće islamske države.⁴⁶ Muhammad Abu Zahrah piše, protestirajući protiv klasične doktrine o dvoteritorijalnoj podjeli svijeta, sljedeće:

"Mi smo protiv da se uključi ova teorija o podjeli, (to jest *dar al-islam* i *dar al-harb*) u muslimansku pravnu teoriju kao jedan od njenih principa. Zapravo, ova podjela pod Abbasijama odgovara tadašnjim faktičkim odnosima između islamske države i neislamske države. Klasični autori imali su namjeru samo da daju pravničko opravdanje te situacije."⁴⁷

44 Haykal, str. 387.

45 al-Daqs, str. 287-288. Citirano prema Ibn Taymijah, "Risalah al-Qital", *Majmu'ah al-Rasa'il al-Najdiyyah*, str. 126-128.

46 al-Daqs, str. 129-138.

47 Muhammad Abu Zahrah, *Al 'Alaqt alDawliyah fi al-Islam* (Cairo: 1384 AH/1964 AC), str. 51, navedeno u al-Ghunaimi, str. 202.

POŠTIVANJE INDIVIDUALNE SLOBODE VJEROVANJA

Zaključili smo u prethodnoj diskusiji da, nasuprot tvrdnjama klasične doktrine o teritorijalnoj podjeli svijeta, rat nije instrument islamske države da propagira islam i širi svoju teritoriju. A sada pristupamo istraživanju pitanja koje je tijesno spojeno sa prethodnom argumentacijom: Da li islam priznaje individualnu slobodu savjesti, to jest da li su ljudi slobodni da prihvate ili da odbace islam? Ako je odgovor pozitivan, kako možemo objasniti činjenicu da su se muslimani borili protiv vjeroodstupnika (*murtaddun*) tokom Abu Bakrove vlasti (632.-634.)?

Odgovor na prvo pitanje je naglašeno pozitivan. Princip slobode vjerovanja je nedvosmisleno ustanovljen u dva kur'anska stavka:

*A da hoće Gospodar Tvoj,
na Zemlji bi svi bili vjernici!
Pa zar da ti svijet prisiliš da budu vjernici? (10:99)*

*U vjeru nema prisile,
a Put ispravnosti se raspoznaje od zablude. (2:256)*

Prvi stavak objavljen je u Mekki prije Hidžre dok je drugi objavljen u Medini nakon Hidžre. Kao što al-Kurtubi spominje u svom komentaru Kur'ana, *al-Džami'u li ahkam al-Kur'an*, neki komentatori tvrde da je ovaj drugi stavak derogiran stavicima iz sure Bara'ah koji dopuštaju muslimanima da se bore protiv "Naroda Knjige", dok drugi komentatori tvrde da kur'anski stavak (2:256) nije derogiran. Al-Kurtubi navodi Abu Dža'farovo tumačenje ovog ajeta: "Značenje riječi – *u vjeru nema prisile* – jeste da se nikoga ne smije prisiliti da prihvati islam. Određeni član *al* pridodat je riječi *din*, tako da bi njihova kombinacija *al-din* označavala islam".⁴⁸

48 al-Kurtubi, tom 5, str. 407-412.

Ovaj princip ne može biti derogiran ni onim hadisom: "Naređeno mi je da se borim protiv ljudi sve dok ne kažu: 'Nema božanstva osim Boga.'" Jer, kao što je ukazano naprijed, ovaj hadis sadržava pojedinačno pravilo, pojedinačni propis (*hukm hass*) koji je primjenljiv samo na paganske Arape. čak ukoliko bismo, hipotetički, tretirali ovaj hadis kao opće pravilo, hadis se ne bi mogao iskoristiti za derogiranje kur'anskog stavka. Jer dok je prethodni hadis ekskluzivno pripovijedani hadis (*hadis ahad*), te je prema tome nesiguran (*zanni al-dalalah*), ovaj stavak, kao i svi drugi kur'anski stavci je ekstenzivno pripovijedan (*mutawatir*) te je prema tome nedvojen (*qat'i al dalalah*).⁴⁹

Tvrđnja o derogaciji je očito manjkava, jer oba stavka sadrže čvrst propis (*muhkam*).⁵⁰ Prvi kur'anski stavak (10:99) ističe na nedvojen način da nije u Božijem običaju da čovječanstvo treba prisiliti da vjeruje u Boga, a drugi kur'anski stavak (2:256) pribavlja još i objašnjenje o tome zašto se ljude ne smije prisiljavati da prihvate islam, ukazujući da "Put ispravnosti se raspoznaje od zablude". Budući da Božija volja nije nešto promjenljivo, i budući da se istina uvijek raspoznaje od zablude, ova dva kur'anska stavka nisu, prema tome, podvrgnuta derogaciji.⁵¹

Ali, ako opće pravilo glasi da niko ne može biti prisiljen da primi islam, kako se onda muslimani trebaju baviti pitanjima vje-

49 Kad postoji neslaganje između nedvojenog (*qat'i*) i dvojenog (*zanni*) propisa, nedvojeni propis preovlađuje. Mnogi vodeći pravници, kao što su al-Shafi'i i Ibn Taymiyyah, zaključuju da neki kur'anski stavak može biti derogiran samo drugim kur'anskim stavkom. Vidi: al-Shafi'i, str. 106-107; i Salah ibn 'Abd al 'Aziz al-Mansur, *Usul al-Fiqh wa Ibn Taymiyyah*, (np., 1400 AH/1980 AC). tom 1, str. 227, i tom 2, str. 533.

50 Čvrst propis (*muhkam*) muslimanski jurisperdenti definiraju kao tvrdnju čije je značenje jasno i nedvosmisleno tako da se ta tvrdnja ne može smatrati predmetom tumačenja - (*explication de texte - ta'wil*), vidi: Khallaf, str. 168.

51 Prema islamskoj jurisprudenciji čvrst propis (*muhkam*) nije predmet derogacije; vidi: Khallaf, str. 168. Al-Ghazzali zaključuje da samo oni kur'anski ajeti koji se odnose na pravne ili praktične propise svojstvene islamskom zakonu (*hukm šar'i*) jesu predmet derogacije, dok stavci koji pribavljaju opće činjenice (*hukm 'aqli*) nisu podvrgnuti derogaciji. Vidi: Abu Hamid al-Ghazzali, *al-Mustasfa fi 'Ilm al-Usul* (Cairo: al-Matba'ah al-Amiriyah 1322 AH/1804 AC).

roodstupništva (*riddah*)? Klasična pozicija prema vjeroodstupnicima je da ih treba ubiti. Ova je pozicija zasnovana primarno na dva dokazna primjera: prvi je *džihad* muslimana pod vodstvom Abu Bakra a protiv arapskih vjeroodstupnika, a drugi je dokazni primjer hadis: "Krv jednog muslimana nije dopušteno zakonito proliti osim u tri slučaja: kada oženjena/udata osoba počini blud, kada se počini hotimično ubojstvo i kada napusti svoju religiju i svoju zajednicu (*džamā'ah*)."⁵²

Kad se bavimo pitanjem vjeroodstupništva, moramo razlikovati dva različita slučaja. Prvo, kada se zajednica ljudi (muslimana) pobuni protiv muslimanske vlasti i odbije pokoravati islamskom zakonu, kao što je bio slučaj vjeroodstupnika (*murtaddun*) koji su odbili plaćati *zakat* halifi Abu Bakru i koji su mobilizirali svoje snage da se suprotstave njegovom ubiranju. Protiv ovakvih vjeroodstupnika se treba boriti, *ne zbog toga što oni odbacuju islam, već zbog njihove pobune i nepoštivanja zakona*. Rat protiv njih, dakle, može se smatrati ratom za nametanje zakona. Drugo, kada jedan pojedinac odbije da izvršava jednu od svojih javnih obaveza, kao što je osoba koja odbija plaćati *zakat* muslimanskoj vlasti, on se mora prisiliti da ga plaća, prema mišljenju većine muslimanskih pravnika – i protiv njega se ne treba boriti niti se smije ubiti. Samo se protiv njega treba boriti u slučaju da se nasilno odupre muslimanskim vlastima, i upotrijebi silu oružja da bi spriječio te vlasti da vrše svoju dužnost i provode zakon.⁵³

Naprijed navedeni *hadis* jasno izjavljuje da pojedinačni apostata može biti ubijen ne čisto zbog svog odbacivanja islama, već zbog svoje pobune i revolta protiv muslimanske zajednice. Drugim riječima, *mirno kršenje osobnih islamskih dužnosti nije dovoljan razlog da se nekoj osobi dosudi smrt*. Samo kada pojedinac svoje kršenje islamskih dužnosti koristi kao političko sred-

52 Yahya ibn Sharaf al-Din al-Nawawi, *Forty Hadith*, preveli Ezzeddin Ibrahim and Denys Johnson, (Beirut, Dar al-Qur'an al-Karim, 1386. god. po Hidžri, 1976. po Isau, a.s.), str. 59.

53 al-Mawardi, str. 192.

stvo za podsticanje stanja nereda, ili pobune protiv islamskog zakona, može da se kao apostata osudi na smrt kao pravednu kaznu za akt izdaje i iznevjeravanja muslimanske zajednice.

Rat protiv vjeroodstupnika (u vrijeme Abu Bakra) nije poveljen s ciljem da se vjeroodstupnici prisile da prihvate islam, već da se provede islamski zakon i da se održi red. Prema tome, pojedinačno vjeroodstupništvo, koje se događa mirno i bez uzrokovanja bilo kakvog javnog nereda, ne smije biti ni od kakva interesa za islamsku vlast. Samo kad pojedinac otvoreno napada islam i krši islamski zakon, treba biti kažnjen za kršenje tog zakona i za narušavanje normi i vjerovanja muslimanske zajednice. Samo kada se neka grupa ljudi (muslimana) pobuni protiv muslimanske vlasti, i odbaci primijeniti islamski zakon na području koje ona kontrolira – naprimjer, izostavljanjem vršenja javnih molitvi ili ukidanjem institucije zakata - samo u tom slučaju može islamska vlast objaviti rat protiv njih. Slijedi da, ako se neka grupa muslimana suprotstavi nekim pogledima koji su široko prihvaćeni od opće javnosti, ili ako protestiraju protiv nekih odluka donesenih od javnog autoriteta, protiv takve grupe se neće povesti rat sve dok ne budu nasilno kršili islamski zakon ili dok ne budu predstavljali opasnost po islamsku državu – to jest dok ne zapodjenu rat protiv muslimana ili dok ne stupe u savezništvo sa muslimanskim neprijateljima. Kada su se haridžije (*khawaridž*) suprotstavili 'Aliji ibn Abi Talibu i odbili priznati njegovu vlast, suprotstavljajući mu se sloganom "vlast pripada samo Bogu", Alija nije proglasio protiv njih rat i izjavio je da haridžije mogu polagati pravo na tri stvari: "Ne smije ih se sprečavati da posjećuju džamiju, nije dopušteno da ih mi prvi napadnemo, ne smiju biti lišeni ratnog plijena sve dok nas ne napadnu."⁵⁴ "Ukoliko se neka protivnička grupacija pobuni protiv pravedne zajednice", piše al-Mawardi, "i kontrolira neko područje stvarajući od njega svoju ekskluzivnu teritoriju, takvu grupu se ne smije napadati sve dok ona nasilno ne prekrši neko pravo ili dok ne ustane protiv zakona."⁵⁵

54 al-Mawardi, str. 53.

55 Ibid, str. 53.



ČETVRTO POGLAVLJE

GRANICE RATA

U prethodnoj smo raspravi zaključili da cilj rata nije propagirati ili širiti islam, niti je cilj rata širiti teritoriju islamske države ili dominirati, politički ili vojno, nemuslimanskim područjima. Bolje reći, *cilj je rata ustanoviti i osigurati pravdu, ukinuti tlačnje i zbaciti tiraniju*. Tačno je da je pravo da se saopći poruka islama zaštićeno pod islamskim zakonom, i islamska država mora, dakle, respektirati i braniti to pravo. Ali se obaveza da se zaštititi pravo muslimana, i u ovom pogledu svih vjerskih zajednica, da promoviraju svoje vjerovanje i vrijednosti, mora provesti mirnim sredstvima i na prijateljski način. Osigurati pravdu i uništiti tiraniju jeste, prema tome, ono što počiva iza ciljeva rata. Međutim, budući da "pravda" i "tiranija" pokrivaju široko područje i dopuštaju široko tumačenje, potrebno ih je prevesti u konkretnije forme. Možemo razlučiti pet stanja gdje kršenje principa pravde i pretjerano loše ponašanje tiranije traže od islamske države da povede rat i opravda svoje korištenje sile protiv nekog političkog entiteta koji krši pravdu i ponaša se tiranski.

1. *Rat protiv tlačenja*

Obaveza je muslimana da se suprotstave bilo kojoj političkoj vlasti koja slobodno vrši razmjenu svojih ideja a koja sprečava ljude da slobodno ispovijedaju ili prakticiraju svoju religiju koju su odabrali prihvatiti.

*I borite se protiv njih sve dok progona ne nestane
i dok vjera Božija slobodna ne bude... (2:193)⁵⁶*

*Šta vam je, zašto se na Božijem Putu
ne biste borili za potlačene
muškarce, i žene, i djecu, koji zapomažu: "Naš Gospodaru!
Izvedi nas iz ovoga grada čiji su stanovnici nasilnici!
I daj nam od Sebe zaštitnika!
I daj nam od Sebe pomagača!" (4:75)*

Ovdje treba objasniti da se opresivnost nekog režima ne treba određivati uspoređivanjem vrijednosti i ponašanja tog režima spram islamskih normi i standarda, već prije po tome da li dotični režim poštuje temeljni ljudski dignitet i slobodu: slobodu da se odabere svoja religija, slobodu da se saopće i prenesu svoje vrijednosti i vjerovanja, i slobodu da se ljudi druže u zajednici po svome izboru. Prema tome, korupcija i loša uprava ne smiju se smatrati kriterijem koji klasificira neki poseban režim kao tlačiteljski, te koji, dakle, zaslužuje da se protiv njega bori, zato što je, prisjetimo se, muslimanima naređeno da pozovu čovječanstvo u islam mirnim sredstvima i djelovanjem na društvene i političke promjene korištenjem mirnih metoda obrazovanja i moralnog preobražaja. Samo onda kad se onemogućavaju mirni napori muslimana i kad ti napori nailaze na nasilje, muslimani

56 U ovom stavku Louay M. Safi prevodi riječ *fitnah* kao *progon, progonjenje* ljudi zbog njihove vjere. Napomena prevodioca.

samo tada imaju opravdanje koristiti silu da potčine agresivnu stranu. Kako je pokazano naprijed, Poslanik nije pribjegao ratu protiv paganskih Arabljana sve dok oni nisu proganjali muslimane i nasiljem zaprijetili njihovim životima i imecima, niti se borio protiv jevreja Medine sve dok oni nisu izdali muslimane i tajno saradivali sa njihovim neprijateljima. Slično ovome, Poslanik je objavio rat protiv Bizantije i njenih arapskih saveznika tek kad su oni ubili glasonoše i misionare koji su bili poslani da mirno pozivaju ljude u islam i da im predstave novu Božiju objavu.

2. Rat u odbranu muslimanskih pojedinaca i imetka

Kada se nanese zlodjelo nekom muslimanskom pojedincu od strane nekog člana, ili članova, druge političke zajednice, bilo da je ovo zlodjelo naneseeno njegovoj ličnosti, kroz napad ili ubojstvo, ili njegovom imetku, kroz pljačku ili nezakonitu konfiskaciju, islamska je država dužna ustanoviti da li je ovom pojedincu ili njegovoj porodici nadoknađena šteta za trpljenje te da li je njegovim pravima udovoljena. Budući da je izvan vidokruga ove knjižice rasprava pravne procedure ovog pitanja, dovoljno je kazati da islamska država mora osigurati da se pravda udovolji oštećenom muslimanu, čak ukoliko to potrebuje objavu rata protiv političke zajednice koja tolerira takvu agresiju, pod uvjetom da je autoritet te političke zajednice odbio nadoknaditi štetu muslimanskom pojedincu nakon što je šteta bila formalno prijavljena i nakon što je dat razuman rok da se ona nadoknadi.

... ko protiv vas ratuje, i vi protiv njega ratujte

- milo za drago!

I Boga se bojte i znajte da je Bog sa onima

koji se Njega boje. (2:194)

3. Rat protiv strane agresije

Nedvojbena slučaj strane agresije jeste vojni napad na islamsku državu ili njene saveznike. Muslimani, međutim, nisu dužni čekati dok neprijatelji pokrenu svoj napad, pa da onda odgovore. Radije, islamska država može započeti rat i izvesti napad iz opreznosti ukoliko se muslimanski autoriteti nedvojbeno uvjere da neprijatelj mobilizira svoje snage i sprema se da započne ofanzivu, ili ako već postoji ratno stanje između islamske države i njenih neprijatelja.

Ako je agresija počinjena protiv jednog političkog entiteta sa kojim je islamska država stupila u uzajamni savez, ili je potpisala ugovor koji predviđa vojnu zaštitu, islamska je država također obavezna ispuniti svoju obavezu prema svom savezniku i osigurati potrebnu vojnu pomoć. Osvajanju Mekke prethodio je napad Kurejšija na pleme Khuza'ah, koje je bilo saveznik islamske države/grada Medine, kršeći tako odredbu iz ugovora sa al-Hudaybiye, koji je zabranjivao takav akt.⁵⁷

4. Rat za nametanje zakona

Kada se stanoviti dio stanovništva koje živi unutar granica islamske države nasilno pobuni protiv primjene islamskog zakona, ili ugrozi teritorijalni integritet islamske države, muslimanske vlasti imaju pravo upotrijebiti oružanu silu da uguše pobunu. Treba, međutim, naglasiti da se ovdje ne radi o protivljenju nekoj posebnoj javnoj politici, već se radi o pobuni koja pokušava postići svoje ciljeve vojnom taktikom, ugrožavajući time druge članove društva. Tri se tipa razdora, međutim, trebaju razlikovati, od kojih su samo dva uzroci pobune koja se mora silom ugušiti, dok je treći slučaj legitimno političko protivljenje kojim se treba baviti na miran način.

57 Haykal, str. 397., kao i Ibn Hisham, str. 277.

- A) *Apostazija (vjeroodstupništvo)*. Kada se jedna grupa muslimanskih pojedinaca utvrdi u nekom području muslimanske teritorije i odbije dopustiti primjenu, na teritoriji koju kontrolira, neke temeljne islamske prakse ili zakona, kao što je obavljanje javne molitve (*salat al-džama'ah*), plaćanje zakata i tome slično, to je slučaj apostazije zbog koga se protiv te grupe treba boriti sve dok njeni članovi ne okončaju pobunu i ne dopuste drugim muslimanima da prakticiraju islamski zakon. Treba biti jasno da se borba protiv vjeroodstupnika ne pokreće zbog toga što oni odbijaju ispovijedati ili prakticirati islam, već zbog toga što oni ne poštuju zakon i podrivaju javni poredak. *Dakle, niko ne smije biti ispitivan ili proganjan zbog toga što ne ispunjava svoje osobne dužnosti prema Bogu – jer za takvo što osoba je odgovorna Bogu a nije odgovorna, kad su posrijedi te osobne dužnosti, muslimanskoj zajednici – sve dok ispunjava svoje javne dužnosti*. Naprimjer, pojedinac koji privatno zapostavlja namaz (molitvu) ne treba biti podvrgnut nikakvim kaznenim mjerama, sve dok ne bude javno žigosao namaz (molitvu). Takvoga se pojedinca ne smije prisiljavati da prisustvuje javnim molitvama, zato što je prisustvovanje vjerskim skupovima dobrovoljna dužnost i stvar ličnog izbora. Ali se pojedinac, međutim, može prisiliti da plati zekat, i može biti kažnjen za odbijanje da plati svoj dio muslimanskim vlastima zato što zekat nije samo osobna dužnost već također i javna obaveza.
- B) *Pobuna*. Kada se jedna grupa muslimanskih pojedinaca utvrdi u nekom području koje pripada muslimanskoj teritoriji, i odbije da implementira javnu politiku koju je formulirala pravedna vlast kroz pravednu proceduru, te kada upotrijebi silu oružja da spriječi vlasti da zatvore i gone one koji se ne pokoravaju javnoj politici, tada je po-

srijedi slučaj pobune koji daje za pravo muslimanskoj vlasti da koristi oružanu silu da uguši pobunu.

C) *Politička opozicija*. Kada se neka grupa muslimanskih pojedinaca mirno suprotstavlja javnoj politici, kada koristi javni forum da iznese primjedbe na primjenu te politike, i kada pokušava pridobiti ostatak stanovništva da usvoji njihov pogled spram javne politike, tada imamo slučaj političke opozicije koji ne daje za pravo muslimanskoj vlasti da upotrijebi silu kako bi ograničila utjecaj te opozicije ili kako bi je uništila. Vlast može, ako smatra da opozicija predstavlja prijetnju općem blagostanju, odgovoriti opoziciji iniciranjem zakonske procedure kroz sudove ili poticanjem sankcija kroz instituciju savjetovanja (*al-Šura*), ili korištenjem bilo kojih drugih mirnih mjera koje dopušta opći zakon islamske države.

MIR I RATNO STANJE

Mir u islamu ne znači samo odsustvo rata, već odsustvo tlačenja i tiranije. Islam smatra da se stvarni mir može postići kada pravda prevlada. Islam, prema tome, opravdava rat protiv režima koji brani ljudima da biraju svoje ideale i prakticiraju svoja vjerovanja. Islam, međutim, ne opravdava rat protiv nemuslimanskih entiteta koji ne sprečavaju propovijedanje islama niti nose zlo muslimanima. Islamska država, prema tome, mora održavati mir sa onima koji pokazuju dobru volju prema muslimanima. Islamska država, s druge strane, ima pravo da objavi rat protiv onih koji počine agresiju protiv nje ili njezine misije. "Ovaj pokret (tj. islamski pokret)", piše Sayyid Qutb, "koristi metode propovijedanja i pridobijanja za reformiranje ideja i vjerovanja,

a koristi fizičku silu i *džihad* za ukidanje organizacija i vlasti džahiliyyatskog sistema koji ljude sprečava da reformiraju svoje ideje i vjerovanja...”⁵⁸

Klasični muslimanski pravници, koji su izumili doktrinu o podjeli svijeta na *dar al-islam* i *dar al-harb*, klasificiraju, bez iznimke, sve nemuslimanske zajednice pod jednu kategoriju i zagovaraju permanentno ratno stanje protiv njih, insistirajući na tome da muslimani ne smiju ustanovljavati mirne odnose, osim ako na to nisu prisiljeni.⁵⁹ Nedvojbeno, ova doktrina, koja odražava faktički odnos između islamskih i neislamskih država tokom ‘Abbasijske ere, propušta uzeti u obzir ukupne principe kao i stvarne ciljeve islamske Umme. Kako Ibn Taymijah ističe u svojoj knjizi *al-Siyasah al-shar’iyyah*, borba protiv nemuslimana nije cilj islamske države, već se borba može koristiti protiv onih koji negiraju pravo muslimanima da obave svoju misiju – propagiranje islama.

Borba je dopuštena sve dok predmet koji sačinjava religiju ne bude samo zarad Boga i dok riječ Božija ne mogne biti višnja. Pravnici se slažu da se treba boriti protiv svakog onoga ko sprečava muslimane da slobodno propagiraju islam. Ali, prema većini učenjaka, oni koji se ne bore protiv muslimana, kao što su: žene, djeca, svećenici, starci, slijepci, bogalji i slični, ne smiju biti ubijani osim ako se bore riječima i djelima. Neki učenjaci, međutim, tvrde da sve nevjernike treba pobiti zbog njihova vjeroodstupništva – osim žena i djece, jer su oni muslimansko vlasništvo.⁶⁰ *Međutim, samo je prvi argument ispravan, zato što je borba*

58 Sayyid Qutb, *Milestones*, (Cedar Rapids, Iowa: nity Publishing Co., bez godine izdanja), str. 55.

59 Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations: Shaybani’s Siyar*, (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins Press, 1386. po Hidžri, 1996. po Isau, a.s., str. 154., vidi Ibn Rushd, str. 22.

60 Napomena o ženama i djeci kao muslimanskom vlasništvu ne odražava čisto islamsko viđenje ljudskog dostojanstva. Treba napomenuti da, premda islamsko pravo nije napustilo praksu prevođenja ratnih zarobljenika u status robova, što je bilo običajno pravo među Arapima kao i drugim narodima u

dopuštena samo protiv onih koji se bore protiv nas i koji nas sprečavaju da pozivamo ljude vjeri u Boga. Kao što je Svemogući kazao:

*I borite se na Allahovom putu protiv onih koji se protiv vas bore,
ali vi boj ne započinite!
Allah ne voli one koji započinju boj! (2:190)*

Kako Ibn Taymijah tvrdi, zato što je Bog dopustio da se nekome uzme život samo ukoliko je nužno da se promovira pravda, “... iz toga slijedi da će se ostaviti na miru bilo koji nevjernik koji ne sprečava muslimane da prakticiraju Božiju vjeru, jer svojim nevjerstvom nevjernik će sam sebi naškoditi.”⁶¹

Podvesti sve nemuslimane pod jednu ravan, i objaviti permanentno stanje rata protiv svih njih, neopravdano je i sasvim je pogrešno. Tačno je da ratno stanje može potrajati između islamske države i neprijateljske sile, ali neprijateljstvo se mora dokazati prije negoli se ratno stanje objavi. Muslimani, dakle, moraju praviti razliku između miroljubivih i neprijateljski raspoloženih ljudi i svakog tretirati u skladu s tim. Ovu je razliku podvukao Kur'an, a nakon toga i Poslanik i njegovi drugovi, mnogo prije negoli je i artikulirana doktrina o dvoteritorijalnoj podjeli. Sura

Poslanikovo vrijeme, islamsko pravo ne ohrabruje ropstvo. Naprotiv, podiže status robova od čistog “posjedovanja” do ličnosti sa naročitim ljudskim pravima i uspostavlja nekoliko puteva kako se robovi trebaju oslobađati, kao što je *mukatabah* (napraviti ugovor sa vlasnikom o oslobađanju) i *kafarah* (oslobađanje roba kao vjerom propisani akt iskupljenja za neki grijeh). Kur'an ustanovljava dvije mjere u ophođenju sa ratnim zarobljenicima: treba ih otkupiti ili osloboditi u znak milosti i gesta dobre volje: “...a kada ih oslabite potom ih vežite. A zatim ih ili dobročinstveno zarobljeništva oslobodite, ili otkupninu tražite sve dok rat ne smalaksa terete svoje!” (47:4). Praksa prevođenja ratnih zarobljenika u robove ne smije se, dakle, smatrati muslimanskom obavezom, već više običajem koji je Šerijat tolerirao. Muslimani taj običaj mogu napustiti, ukoliko se smatra štetnim po stvar islama.

61 Ibn Taymijah, *al-Siyasah al-Šar'iyah*, (Dar al-Kitab al-'Arabi, bez godine izdanja), str. 131-132.

al-Mumtahinah (stavci od 8-9) sasvim jasno ističe da nemuslimani ne spadaju u jednu već u dvije kategorije, i tvrdi da se sa tim dvjema kategorijama treba različito postupati.

*Bog vam ne zabranjuje da dobročinstvo činite
i pravedni budete*

*onima koji se protiv vas zbog vjere ne bore,
niti vas iz staništa vaših izgone!*

Bog, doista, voli pravedne! (60:8)

*Ali vam Bog zabranjuje da prijateljujete
sa onima koji se protiv vas bore zbog vjere,*

i iz vaših staništa vas izgone

i pomažu da vas protjeraju;

s takvima vam zabranjuje prijateljevati!

A koji s njima bude prijateljevao, takvi su zločinitelji pravi!
(60:9)



PETO POGLAVLJE

PRINCIPI I STVARNOST

Kako smo utvrdili ranije, *džihad* se odnosi na napore koje neko ulaže da ustanovi principe prava i pravde. *Džihad* se može vršiti riječima, miroljubivim djelovanjem i ratom. Pitanje je, dakle, kada i prema kojem metodu treba *džihad* praktimirati? Ovo poglavlje ima za cilj da se bavi tim pitanjem.

PRINCIPI MIRA I NJEGOVA STRATEGIJA

Ako je rat opravdan u situacijama opisanim u prethodnom poglavlju, postavlja se pitanje da li su muslimani obavezni da se bore u ovim situacijama, bez obzira na okolnosti, odnosno da li je pitanje borbe naprosto stvar dopuštenja ili izbora, te je, stoga, na muslimanskoj zajednici da koristi svoje pravo da objavi rat u takvim situacijama? Da bi se odgovorilo na ovo pitanje potrebno je razlikovati principe *džihada* kao permanentne obaveze kojom su zaduženi muslimani, metod *džihada* koji se treba odrediti nakon procjene datog momenta te selektiranje najpodesnijeg metoda *džihada* za djelotvorno bavljenje ovim uvjetima. Drugim riječima,

dok je muslimanska *Umma* obavezna da podrži princip *džihada* i udovolji njegovim zahtjevima, metod poštovanja ovog principa je stvar strategije. Ukidanje tlačenja i zaštita ljudskog života, odbrana muslimanskog suvereniteta i podržavanje islamskog zakona jesu ciljevi islamske *Umme*. Princip *džihada* nalaže muslimanima da čuvaju i postignu ove ciljeve. Stvar je, međutim, liderstva i strategije koji je najbolji način kako da se ovi ciljevi postignu te koji je najpodesniji metod podržavanja principa *džihada*.

Tokom mekkanskog perioda muslimani su se pridržavali pacifističkog pristupa u ophođenju sa svojim protivnicima, usprkos fizičkim progonima i duhovnoj tjeskobi koje su im nanijeli Kurejšije. Pacifizam je tada bio najbolji metod da se djelotvorno postignu muslimanski ciljevi.⁶² Neki mogu tvrditi da muslimani nisu pribjegli sili tokom mekkanskog perioda zato što im u to vrijeme nije bila dopuštena borba. Ovaj je argument lahko oboriti kad shvatimo da je odsustvo principa samoodbrane tokom mekkanskog perioda bila tek privremena suspenzija primjene tog principa, a nije se radilo o njegovom poništenju ili odbacivanju. Zapravo, Kur'an nedvosmisleno izjavljuje da je princip samoodbrane i vojnog popuštanja bitan element društvenog života i fundamentalni princip oko koga se kreće ljudska civilizacija:

*...A da Bog ljude, jedne s drugima ne savlađuje,
Zemlja bi uzneredila se! (2:251)*

*...Da Bog ne suzbija ljude jedne drugima,
porušeni bi do temelja bili manastiri, i crkve, i sinagoge,
i džamije u kojima se mnogo spominje Božije ime! (22:40)*

Prema tome, na muslimanskom je liderstvu da procijeni stanje i odvaga okolnosti kao i sposobnost muslimanske zajednice prije odlučivanja za podesni tip *džihada*. Na nekoj etapi muslimani

62 Qutb, str. 65-67.

mogu zaključiti da je *džihad* kroz uvjeravanje i mirni otpor najbolji i najdjelotvorniji metod da se postigne mir, kao što je bio slučaj tokom mekkanskog perioda. Na jednoj drugoj etapi, utvrđivanje i odbrambena taktika mogu biti najbolji način da se postignu ovi ciljevi, kao što je bio slučaj za vrijeme Boja na al-Khandaqu. K tome, na trećoj etapi muslimansko liderstvo može odlučiti da je sveopći rat najpodesnije rješenje da se dođe do pravednog mira, kao što je bio slučaj tokom rata protiv arabljanskih vjeroodstupnika.

Odabiranje metoda *džihada*, međutim, nije jedna proizvoljna odluka, već odluka koja uzima u obzir opće uvjete i muslimanske zajednice i njenih neprijatelja, uključujući vojnu ravnotežu između muslimana i njihovih neprijatelja i odlučnost muslimanske armije. Kur'an ograničava muslimansku sposobnost da se vojno konfrontiraju sa svojim protivnicima posredstvom dva omjera (deset naprema jedan, i dva naprama jedan) koji uspostavljaju gornju i donju granicu muslimanskih snaga kad se radi o njihovom ljudskom potencijalu.

*O Vjerovjesniče, podstiči na borbu vjernike,
ako među vama ima dvadeset strpljivih,
nadvladat će dvije stotine,
a ako vas bude stotinu,
nadvladat će hiljadu onih koji ne vjeruju
jer, oni su narod koji ne razumije! (8:65)*

*Sad vam Bog olakšava,
a Bog zna da među vama slabih ima;
ako vas stotinu strpljivih bude,
nadvladat će dvije stotine,
a ako vas hiljadu bude,
nadvladat će dvije hiljade
Božijom dozvolom, a doista je Bog sa strpljivima! (8:66)*

Ovi kur'anski stavci živo izjavljaju da, uzimajući u obzir povoljne uvjete i visok moral, muslimani mogu, zahvaljujući svojoj vjeri, odnijeti pobjedu protiv nadmoćnijeg suparnika, u odnosu deset naprema jedan. Ali, kad su muslimanska organizacija i oprema slabi, i kad njihov moral opadne ispod optimalnog stanja, muslimani su obavezni da se bave omjerom dva naprama jedan. Prvu situaciju ilustrira Boj na Badru (Bedru), gdje je muslimanska armija porazila trostruko većeg neprijatelja, dok se druga situacija očituje u Boju na al-Khandaqu, kada su muslimani, sukobljavajući se sa silom mnogostruko snažnijom od njihove vlastite, izabrali soluciju da se utvrde u svome gradu kopajući rovove oko Medine, te su na taj način izbjegli vojno konfrontiranje sa svojim neprijateljima.⁶³

63 Haykal, str. 303., i Ibn Hisham, str. 215.



ZAKLJUČAK

Očito je da klasična muslimanska doktrina o ratu i miru ne počiva na jednoj sveobuhvatnoj teoriji. Ta doktrina opisuje faktičke uvjete koji su historijski preovladavali između islamske države tokom dinastije Abbasija i Bizantije, to je era koja, dakle, pruža pravila koja odgovaraju specifičnim historijskim potrebama. Nedostatak sveobuhvatne teorije o ratu i miru doveo je, nadalje, do velikih grešaka u sagledavanju uloge rata i stvarnih ciljeva islamske države u odnosu na nemuslimanske zajednice.

Klasična doktrina pogrešno gleda na rat kao instrument islamske države da proširi muslimanske teritorije i da dominira nemuslimanskim državama. Kako je pokazano u ovom radu, cilj je rata osigurati pravdu i ukinuti tlačenje i tiraniju. Promoviranje islama treba postići kroz uvjeravanje i upotrebu mirnih sredstava, a ne silom i prisiljavanjem. Samo ako je ugroženo mirno širenje islama, islamska država ima opravdanje da pribjegne ratu. Ipak, istinski mir u islamu ne znači odsustvo rata, jer islam smatra da se stvarni mir može postići samo kada prevlada pravda. Islam, dakle, opravdava rat protiv režima koji sprečavaju ljude da odaberu svoje ideje ili prakticiraju svoja vjerovanja.

Na kraju, premda je ova rasprava ograničena na poimanje rata i mira i na pitanja koja se tiču započinjanja rata, ona se također može proširiti i na pitanja koja se tiču vođenja rata i postizanja mira – naprimjer, na pitanja o ugovorima, ratnim zarobljeni-

cima, i tako dalje. Mnoga od pravila koja se odnose na ova pitanja uvjetovana su običajima, tradicijama ili shvatanjima svojstvenim historijskom periodu u kojem su ova pravila prvo artikulirana te, prema tome, imaju historijski ograničenu primjenu.



IZABRANA BIBLIOGRAFIJA

I. NA ARAPSKOM JEZIKU

- Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, Cairo: al-Tiba'ah al-Muniriyyah, 1397 AH/1976 AC.
- al-Daqs, Kamil Salamah, *al-Alaqa al-Dawliyyah fi al-Islam*. Jiddah: Dar al-Shuruq, 1396 AH/1976 AC.
- al-Ghazzali, Abu Hamid, *al-Mustasfa fi 'Ilm al-Usul*, Cairo: al-Matba'ah al-Aminiyah 1322 AH/1904 AC.
- al-Ghayth, Fathi, *al-Islam wa al-Habasha 'Abra al-Tarikh*, Cairo: Maktabah al-Nahdah al-Masriyyah, n.d.
- Ibn al-Athir, *al-Kamil fi al-Tarikh*, Cairo: al-Tiba'ah al-Muniriyyah, A.H. 1349.
- Ibn Hisham, *Sirah Ibn Hisham*, U Tahdhib Sirah Ibn Hisham, uredio 'Abd al-Salarn Harun, Beirut: al-Majma' al-'Ilmi al-'Arabi al-Islami, n.d.
- al-Juwayni, 'Abd al-Malik ibn 'Abdullah, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, uredio 'Abdal 'Aziz al-Dib. Cairo: Dar al-Ansar, 1400 AH/1980 AC.
- Ibn Taymiyyah. *al-Siyasah al-Shar'iyah*, Dar al-Katib al-'Arabi, n.d.
- Khallaf, 'Abdal Wahhab, *'Ilm Usul al-Fiqh*, al-Dar al-Kuwaatyiyah, 1388 AH/1968 AC.
- al-Mansur, Salah ibn 'Abdal 'Aziz, *Usul al-Fiqh wa Ibn Taymiyyah*, n.p., 1400 AH/1980 AC.
- al-Mawardi, 'Ali ibn Muhammad, *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, Cairo: Dar al-Fikr, 1404 AH/1983 AC.
- al-Mundhiri, Zakki al-Din, uredio *Mukhtasar Sahih Muslim*, uredio Nasir al-Din al-Albani, drugo izdanje, al-Maktab al-Islami wa Dar al-'Arabiyyah, 1392 AH/1972 AC.

Izabrana bibliografija

- al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad, *Jami' Ahkam al-Qur'an*, Cairo: Matba'ah Dar al-Kutub al-Masriyyah, 1354 AH/1935 AC.
- al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Tafsir al-Kabir*, Cairo: 'Abdal Rahim Muhammad. 1938 (A. H. 1357).
- Riyad, Zahir, *al-Islam fi Ethyubiya*, Cairo: Dar al-Ma'rifah, 1964.
- al-Tabari, Muhammad ibn Jarir, *Tafsir al-Tabari*, Cairo: Dar al-Ma'arif.
- al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris, *al-Risalah*, uredio Ahmad Shakir, n.p., 1309 AH/1891 AC.

II. NA ENGESKOM JEZIKU

- Abu Sulayman, 'Abdul Hamid, *The Islamic Theory of International Relations: Directions for Islamic Methodology and Thought*, Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 1408 AH/1987 AC.
- Arnold, T.W, *The Preaching of Islam*. London: Constable and Company, 1332 AH/1913 AC.
- Haykal, Muhammad H., *The life of Muhammad*, preveo Isma'il al Faruqi, Osmo izdanje North American Trust Publications, 1396 AH/1976 AC.
- al-Ghunaimi, Muhammad Talaat, *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach*, Holandija: Martinus Nijhoff/The Hague, 1398 AH/1978 AC.
- Ibn Rushd, "Chapter on Jihad," u *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, Preveo Rudolph Peters u *Jihad in Mediaeval and Modern Islam*, Belgija: E. J. Brill, 1397 AH/1977 AC.
- Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, New York: AMS Press, 1399 AH/1979 AC.
- Khadduri, Majid, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins Press, 1386 AH/1966 AC.
- al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf al-Din, *Forty Hadith*, preveo Ezzeddin Ibrahim and Denys Johnson. Beirut/Damask: Dar al-Qur'an al-Karim, 1396 AH/1976 AC.
- Qutb, Sayyid, *Milestones*, Cedar Rapids, Iowa: Unity Publishing Co., n.d.



RJEČNIK

'Abbasije – dinastija koja je vladala sredinom drugog stoljeća po islamskom kalendaru pa do osmog stoljeća. Vladala je bliskoistočnom regijom: Sirijom, Libanom, Palestinom, Jordanom, Egiptom, Irakom, Iranom i Arabijskim poluotokom.

Abu Hanifa – pravnik iz drugog stoljeća po islamskom kalendaru i osnivač Fikhske škole.

Abu 'Ubaydah – vojskovođa koji je predvodio muslimanske vojske tokom zauzeća Bizantijskog carstva za vrijeme vladavine prvog halife Abu Bekra.

Abu Yusuf – pravnik koji je služio kao glavni sudac tokom vladavine trećeg 'abbasijskog halife.

Abesinija – Jaka kraljevina koja je uznapredovala tokom četvrtog i šestog stoljeća u Sjeveroistočnoj Africi, u dijelu današnje Etiopije i Eritreje.

Ahkam – množina od *hukm*.

al-Tabari – muslimanski historičar koji je napisao prvo opsežno djelo opisujući ranu muslimansku historiju.

Aman – dozvola za ulazak na muslimansku teritoriju (*dar al-islam*) historijski davana nemuslimanima koji su živjeli u neprijateljskim zemljama (*dar al-harb*).

Banu Qaynuqa' – jevrejsko pleme koje je za vrijeme Poslanika živjelo u Medini.

Dar al-harb – politička zajednica uključena u rat i neprijateljstvo prema muslimanima.

Dar al-islam – teritorije u kojima preovladava islamski zakon.

Fiqh (Fikh) – izraz koji se odnosi na različite doktrine i pravila koja potiču od islamskih izvora, a prenijeli su ih muslimanski pravnici.

Futuh al-Buldan – opsežna knjiga muslimanskog historičara al-Baladhurija iz če-

tvrtog stoljeća. Knjiga detaljno opisuje život u različitim muslimanskim gradovima.

Hadith (Hadis) – pisana tradicija poslanika Muhammeda.

Hijra (Hidžra) – doslovno značenje ove riječi je imigracija. Obično se odnosi na preseljenja prvih muslimana iz Mekke u Medinu. Ovaj događaj označava početak muslimanskog kalendara.

Hijri – pridjev od *Hijra (hidžretski)*.

Hudaybiyah (Hudejbija) – mjesto blizu Mekke gdje je sklopljen važan mirovni ugovor između prvih muslimana i plemena Kurejš.

Hukm – Šerijatska sudska odluka, propis. *Hukm* može biti opći (*hukm 'am*), ili posebni sudski propis (*hukm khass*).

'Ibarah al-nass – direktno značenje izjave.

Ja'far bin Abu Talib (Dža'fer ibn Ebi Talib) – Poslanikov ashab, iselio se u Abesiniju.

Jizyah (Džizja) – porez nametnut članovima nemuslimanske zajednice.

Khandaq (Hendek) – rov iskopan oko grada za odbranu.

Kharaj (Haradž) – porez na plodnu zemlju.

Madinah – grad u Zapadnoj Arabiji sjeverno od Mekke, gdje je Poslanik osnovao prvu islamsku zajednicu.

Madinan – pridjev od *Madinah*.

Makkan – pridjev od *Makkah*.

Makkah (Mekka) – grad u zapadnoj Arabiji gdje je rođen Poslanik. *Makkah* je centar kome se muslimani okreću tokom molitvi, i mjesto godišnjeg hodočašća (*Hajj- Hadždž*).

Malik – Malik ibn Anas je muslimanski pravnik i osnivač jedne od četiri glavne škole fikha.

Mansukh (mensuh) – kur'anski tekstovi koji su opozvani drugim tekstovima.

Mawardi (Maverdi) – muslimanski pravnik koji je živio tokom četvrtog stoljeća po islamskom kalendaru i tokom Abasidskog halifata.

Mu'tah – grad u današnjem Jordanu, mjesto prve bitke bizantijskih i muslimanskih vojski.

Muhammad ibn al-Hassan – vodeći muslimanski pravnik u hanefijskoj fikhskoj školi.

Muhkam – čvrsta šerijatska sudska odluka, koja označava odluku sa jasnim značenjem bez kontroverznih dijelova.

Mushrik (Mušrik) – politeist koji obožava kipove.

Najashi (Nedžaši) – kralj koji je vladao Abesinijom za vrijeme Poslanika. Bio je prijatelj muslimana i pružio je zaštitu onima koji su potražili utočište u njegovom kraljevstvu.

Nass – doslovno značenje ove riječi je “tekst”. često se odnosi na kur’anski tekst.

Qur’an (Kur’an) – knjiga za koju muslimani vjeruju da je Riječ Božija otkrivena/ objavljena poslaniku Muhammedu.

Quraysh (Kurejš) – poslanikovo pleme.

Riddah (Riddah) – čin napuštanja islama; apostazija.

Salam (selam)– mir.

Sarakhsi (Sarahsi) – muslimanski pravnik hanefijske škole.

Shafi’i (Šafi’i) – vodeći muslimanski pravnik i osnivač druge fikhske škole sunijskog islama.

Sham (Šam) – regija Sirije, Libanona, Jordana i Palestine.

Shari’ah (Šerijat) – islamski zakon.

Siyar (Sijer) – izraz hanefijskih pravnika koji se odnosi na sudske odluke o uzrocima i metodama rata.

Sunnah (Sunnet) – Poslanikova tradicija.

Surah (Sura) – kur’ansko poglavlje.

Suraqah bin ‘Amr – član plemena Kurejš koji je pokušao zarobiti Poslanika tokom njegovog iseljenja iz Mekke u Medinu. Kasnije je prihvatio islam i predvodio muslimanske vojske koje su osvojile Perziju.

Ta’wil – metod interpretacije Kur’ana.

‘Udwan – agresija.

Ummah (Ummet) – zajednica vjernika, nekad se odnosi na muslimansku zajednicu.

Usul al-fiqh (Usuli-fikh) – islamska pravna znanost.

Zakah (Zekat) – obavezno davanje milostinje koju daju muslimani. Jedan od pet stupova islama.

Od svoga početka, Kur'an naglašava mir kao suštinsku islamsku vrijednost. Zapravo, termini "islam" i "mir" imaju isti korijen, salam. Nadalje, Bog je odabrao riječ "mir" (salam) kao muslimanski pozdrav. Istraživanjem rane muslimanske ere i razmišljanjem o iskustvu ranih muslimanskih generacija, može se jasno vidjeti da je mir uvijek bio izvorna pozicija muslimana i da je rat bio ili kaznena mjera da se suzbije tiranija i tlačenje, ili odbrambena mjera da se zaustavi agresija.

* * *

U ovom tekstu dr. Louay Safi pribavlja sistematičnu analizu kur'anskih dokaza i poslaničke tradicije o ratu i miru. Dr. Safi kritički ispituje stavove klasičnih i modernih islamskih učenjaka u svjetlu izvorne intencije Šerijata. Dr. Safi zaključuje da je nužno prevazići klasičnu koncepciju džihada i dvopolnu podjelu svijeta na "svijet islama" i "svijet rata".



Louay M. Safi (Luejj M. Safi, r. 1956. u Damasku) je profesor političkih nauka na Univerzitetu Hamad Bin Khalifa u Kataru i viši saradnik Centra za muslimansko-kršćansko razumijevanje pri Univerzitetu Georgetown. U svom akademskom radu bavi se savremenim islamskim pitanjima, historijom i politikom muslimanskog svijeta, ljudskim pravima u arapskom svijetu i muslimanskim pravima u SAD-u. Do sada je objavio petnaest knjiga i veliki broj naučnih radova. Bio je izvršni direktor Internacionalnog instituta za islamsku misao u SAD-u, te glavni urednik časopisa *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS). Član je Sirijskog nacionalnog vijeća.