

Наташа Јовановић
Одељење за социологију
Филозофског факултета,
Универзитет у Београду

УДК 316.282 Weber M. : 28
28
Прегледни научни рад
Примљено: 16.11.2015.

НАСТАНАК ИСЛАМА КРОЗ ТЕОРИЈСКУ ПРИЗМУ МАКСА ВЕБЕРА (улога просторног контекста и друштвених актера и слојева у процесу дефинисања и експанзије исламске религије)

Сажетак: Веберова теоријска заоставитина садржи само фрагменте размишљања о исламу, и то првенствено у склопу дела које за главни предмет проучавања нису имали ову религију. Та чињеница знатно отежава пут савременим истраживачима који желе да реконструју Веберову перцепцију ислама. Но, управо ова препрека даје подстицај савременим социолозима и исламолозима да се упусте у изазов реконструкције поменутог сегмента Веберове мисли. Овај рад представља покушај једне такве реконструкције. Предмет рада је настанак ислама, тј. просторни и друштвени контекст утемељења исламске религијске догме. Аутор полази од хипотезе да је у Веберовој теоријско-аналитичкој једначини значај урбане средине за развој и ширење ислама изостао. Такође, у раду се указује на то да је Вебер сврстао ислам у категорију ратничких религија, и занемарио улогу трговине и трговачког слоја у формулисању исламске догме и (економске) праксе. Како би што адекватније одговорио на захтев 'смештања' ислама у теоријске координате Веберове социологије, аутор рада апострофира универзалност процеса рационализације, доказујући да је управо ислам, чија догма подразумева холистички приступ вернику и висок ниво обавезности поковања светом тексту у свим доменима његовог живота, један од примера супстантивне рационалности у религијском домену.

Кључне речи: Вебер, ислам, рационализација, социјални слојеви, урбана средина

Увод

У мноштву критика које су упућене Веберовој (Max Weber) анализи ислама¹ нарочито се као важно истиче то да Вебер није веродостојно и адекватно описао настанак ислама, улогу различитих друштвених слојева у формулисању нове

¹ Критика која је најчешће упућивана Веберу је да је ислам посматрао као монолитан систем (Pišev, 2013; Turner, 1998). Након што подвучемо основна догматска начела монотензма и неких других верских елемената која важе за све муслимане од седмог века до данас, у свим крајевима

догме и праксе и значај просторног контекста за развој и ширење исламске вере. Осим што је Веберова теза да је ислам инхерентно ратничка религија (што проиилази из тврдње да су ратници били најважнији друштвени стратум за наста-нак и развој ислама) историјски и теоријски веома упитна, у савременом поли-тичком и безбедносном контексту такав закључак може имати и озбиљне последице. Због тога смо се определили да испитамо и анализирамо Веберово тумачење настанка ислама и да потом понудимо алтернативна виђења овог про-цеса. Иако је ово само један од аспекта помену-те тематике, сматрамо да је у питању почетна, али истовремено и једна од кључних тачака анализе, како Веберове религиолошке теорије тако и (социолошке) анализе ислама.

Судећи према биографским подацима којима располажемо, Вебер је намера-вао да напише посебну студију о исламу (Turner, 1998; Bashier, 2011). Низ анализа великих светских религија требало је да се заврши свеобухватним тумачењем ислама. Због изненадне смрти овог социолошког класика то се није догодило. Иза Вебера су остале само назнаке размишљања о исламу, и то првенствено у склопу текстова и монографија које за главни предмет проучавања нису имали ислам. Та чињеница знатно отежава пут савременим истраживачима који желе да рекон-струирају Веберову перцепцију ислама и позиционирање истог у његовим тео-ријско-методолошким координатама. Због тога не можемо са сигурношћу прихва-тати Веберове закључке о исламу. Но, управо због тога што поменута препрека постоји, изазов за социологе и исламологе данашњице постаје још већи.

Ми ћемо у тексту, најпре, укратко указати на неке од важнијих Веберових тео-ријских постулата који се, пре свега, тичу процеса рационализације у религијском домену, и посебно ћемо нагласити оне елементе који су значајни за Веберову пер-цепцију ислама. Након тога ћемо се упустити у анализу настанка ислама из пер-спективе различитих аутора и настојаћемо да на крају дамо што објективнију оцену о томе да ли су, и у којој мери, Веберове констатације у вези са исламском вером валидне.

Оцртавање социорелигиолошких теоријских постулата Макса Вебера

Често се у стручној, а посебно уџбеничкој, литератури може наћи констата-ција да се Вебер мање бавио „објашњењем религије *per se*, а више везама између

света почиње диверзитет тумачења и мимоилажења, како кроз поделе на суните и шиите и разли-ците верско-правне школе, тако и кроз разликовање конкретних муслиманских друштава кроз исто-рију. Дакле, сваки закључак о исламској етици и посебно о исламском праву, требало би да буде далеко релативнији и усмеренији на анализу конкретног правца и/или друштва. Осим разликовања суфизма, у Веберовим анализама, по правилу, нису у довољној мери наглашене диференцијације које постоје у исламу.

различитих vrста религије и одређених друштвених групација, као и утицајем различитих религијских ставова на друге аспекте друштвеног живота, а посебно на економске активности“ (Hamilton, 2003:257). Иако су овакви закључци у одређеној мери симплификовани, неспорно је да је Вебер заиста велики део своје стваралачке активности усмерио на идентификовање и објашњење веза између религија и друштвених слојева. Доминантне привредне активности, и са тим у вези, читав начин живота одређеног социјалног слоја, према Веберовом мишљењу, у одређеној мери, условљавају религијску форму и садржај. Посебно је важан степен процеса рационализације који прожима (или не прожима) одређени религијски етос. Анализирајући тај процес, Вебер даје примере настанка различитих религија повезујући их са класном основом која је била најважнија за формулисање одређене (религијске) етике. Он, дакле, уводи једну, прилично радикалну хипотезу да веровање и праксе нису датост и детерминанте, већ су заправо зависне варијабле које умногоме (мада не у потпуности, јер свакако да постоје и други фактори) одређује класна подлога. Нас посебно интересује на који начин је Вебер објаснио друштвени контекст настанка ислама. Напомињемо да је овај рад свакако недовољно обиман како бисмо обухватили све хипотезе и тврдње које Вебер у свом безобалном теоријском опусу износи. Стога ћемо ми, на овом месту, нагласити само неке од претпоставки које су значајне за сегменте настанка ислама које испитујемо.

Вебер је поставио тезу да рационалност има полиморфни и полигенетички карактер и да како може бити део скоро сваке историјске епохе, тако може прожити и различите домене људског бивствовања. Нарочито је интересантно његово објашњење рационализације домена који, по правилу, носи предзнак ирационалног, а то је домен религијског. Постављајући умногоме револуционарну претпоставку да и у сфери трансценденталног можемо јасно идентификовати процес рационализације, Вебер је покушао да објасни бројне споне између религије и друштва². Како на идеалнотипском тако и на конкретном историјском плану, процес рационализације прожео је готово све монотеистичке светске религије³ и тако умногоме утицао на обликовање социјалне структуре. Културна, правна,

² Његова хипотеза да један економски систем може имати утемељење у религијском домену и да материјално умногоме зависи од трансценденталног, изазвала је бројне полемике крајем деветнаестог и почетком двадесетог века (Ђурић, 1964:114, Lalman, 2004:212). Међутим, треба напоменути да је Вебер наглашавао да је религија само један од чинилаца који утичу на економску сферу. „Али свакако: и религијска одређеност начина живота је једна – напомињемо: само једна – од детерминаната привредне етике. А тај начин живота је, наравно, опет под дубоким утицајем економских и политичких момената унутар датих географских, политичких, социјалних, националних граница“ (Вебер, 1997:195).

³ Свакако не у истом степену и обиму, о чему ће касније бити више речи.

привредна и остале сфере друштвености нису ван рефлексије коју (у одређеној мери) условљава конкретни религијски контекст. Свакако, овај процес можемо посматрати и из обрнуте перспективе: социјална подлога и друштвени актери који су носиоци одређених религијских доктрина утичу на садржај догме, али и њену верску институционализацију. Дакле, реч је о двосмерном процесу.

Процес рационализације свакако није иманентан искључиво, а ни првенствено, религијама. Као што смо већ и навели, путање тог процеса можемо пратити у разним сферама људског бивствовања и на разним нивоима друштвености (пре свега у економском домену). Универзалност је, по Веберовом мишљењу, основна карактеристика рационалности (Kalberg, 1980:1149). Иако најприсутнија на Западу у последња два и по столећа, то нипошто није једина просторна и временска одредница у којој се овај процес појављује. Такође, тип рационализације који је доминантан на Западу није једини тип овог процеса. Процес рационализације је незауостављив и постаје неумитна реалност савременог света (Ђурић, 1964:41). Да бисмо касније могли да одредимо у којој мери је рационализација прожелла ислам, најпре ћемо пробати да, макар у одређеној мери, одредимо контуре Веберовог схватања рационализације и других процеса који су у непосредној вези са њим.

Као и на примеру дефиниције религије, тако и у случају одређења процеса рационализације, аутори који проучавају Вебера суочавају се са 'Сизифовим послом'. Наиме, стручњаци (Kalberg 1980; Kalberg, 1990; Turner, 1998; Hamilton, 2003) се углавном слажу да Вебер није прецизно дефинисао рационализацију, те да тек на основу назнака, и уз помоћ теоријских крхотина, можемо евентуално реконструисати концептуални оквир који нам је неопходан. Тако, на пример, Хамилтон (Malcom Hamilton) истиче да Вебер под појмом рационализације у различитим делима подразумева другачије концепте. Вебер рационалност дефинише као „све дубљу теоријску спознају стварности посредством све прецизнијих и апстрактнијих појмова“ али и као „методично постизање веома одређеног и практичног циља све прецизнијим прорачунима одговарајућих средстава. Такође, Вебер под рационализацијом неретко подразумева и „систематски поступак“ (Hamilton, 2003:267). Тумачење разлика у дефинисању рационализације је од кључног значаја због тога што на тај начин одлучујемо о томе да ли Вебер рационализацију сматра иманенцијом (модерног) западног друштва и на тај начин прави отклон од источних култура или, пак, сматра да је рационализација логички процес независан од културно – историјских референци. Заправо на тесту је Веберова концепција вредносне неутралности. Ми сматрамо да је ово друго тумачење, у одређеној мери, валидније и да диференцијација различитих типова рационализације донекле објашњава и проблем разликовања рационализације на Западу, односно у другим деловима света. Такође, свакако да не пре-

небрегавамо Веберово акцентовање процеса рационализације на Западу који је у тесној спрези са процесима индустријализације и бирократизације као и са развојем капитализма, али сматрамо да је за проучавање религије важно да нагласимо универзалност процеса рационализације (Kalberg, 1980:1149) како бисмо што адекватније одговорили на захтев 'смештања' ислама у теоријске координате Веберове социологије. Сазнајне пукотине и недоследности Веберове социологије донекле су последица његове изненадне смрти, али и обимности грађе која је у великој мери остала несистематизована. Упркос томе, покушаћемо да дамо преглед неких основних координата које одређују проучавану тематику.

Као и у случају једне од најпознатијих Веберових класификација тј. у идеалнотипском одређењу врста делања⁴, аутор и у случају објашњења рационализације конструише четвороделну класификацију која је идеалнотипска, што значи да у свом чистом облику не постоји у друштвеној реалности, али нам може послужити као методолошко средство за проучавање емпиријске грађе. Тако постоје практична, теоријска, супстантивна (или вредносна) и формална рационалност. Практична рационалност се односи на крајњи индивидуални прагматизам. Способност појединца да, водећи се чисто егоистичним потребама, дела циљно – рационално може се окарактерисати као практично рационално делање. Свакако да дато понашање није 'очишћено' од вредносних премиса религијског или секуларног контекста, али оно није творац тих вредности нити их мења; такво понашање се одвија у оквиру датог контекста, подређено је и условљено искључиво индивидуалним циљевима и постизањем сопствене добробити. За разлику од практичне, теоријска рационалност може само индиректно (али и не мора) утицати на људско делање. Овај тип рационализације подразумева когнитивну способност актера да ствара и схвата каузалитете, симболичке везе и апстрактне концепте у различитим сферама (Kalberg, 1980:1152).

Супстантивна рационалност подразумева вредносно-рационално делање. Овај тип рационалности је нераскидиво везан за правила у одређеном домену

⁴ Основу Веберове социологије, из које он даље изводи различите концепте, чине идеални типови људског делања. Реч је свакако о (чак и широкој јавности познатом) традиционалном, афективном, вредносно-рационалном и циљно-рационалном типу делања. У зависности од тога да ли је делање појединца руковођено обичајем и навиком, страстима, вредностима етичке природе, или је ипак крајње инструментално делање усмерено ка јасном циљу, можемо појединачну акцију сврстати у неку од понуђених идеалнотипских категорија. Из ових основних постулата даље је, на основу врсте легитимитета, изведена и класификација типова власти (традиционална, харизматска и легална власт). Вебер се у својим радовима служио различитим идеалнотипским концептима попут бирократије, рационализације, капитализма, разлике између цркве и секте итд (Лалман, 2004; Riser, 2009).

друштвености и своје практичне импликације добија делањем у складу са доминантним вредностима. Тако различити системи попут феудализма, социјализма, будизма или ренесансе чине вредносни оквир у коме појединци, у складу са постојећим нормама, делају на рационалан начин (тј. поштујући прокламоване вредности). Ова врста рационалности подразумева да постоји сет стандарда који умногоме (мада не у потпуности) детерминише акције индивидуа и заправо даје смисао и рационални предзнак оној врсти делања које је у складу са тим стандардима (Kalberg, 1980)⁵. С обзиром на то да нам је у фокусу рада религијска сфера и, још уже, ислам, овај тип рационалности је најзначајнији. Систем веровања (и правила понашања у складу са њима) који је *differentia specifica* одређене религије одређује какво делање верника је рационално, односно није рационално. Сама дефиниција спасења и методологија доласка до истог детерминишу акције појединаца који припадају одређеној верској заједници⁶.

За разлику од претходна три наведена типа рационалности који су, као што смо рекли, универзалне категорије, формални тип рационалности је у чврстој вези са индустријализацијом и индустријским типом друштава. Формална рационалност је продрла у економску, научну и правну сферу и односи се, пре свега, на феномен бирократизације. За постизање одређених циљева, формална рационализација подразумева стриктно поштовање унапред одређених, деперсонализованих правила, закона и норми. Слично као и код практичне рационалности, и овде је реч о циљно-рационалном делању, међутим, оно је условљено поштовањем форми које су безлично одређене и заправо елиминишу сваку могућност индивидуалних мотива (Kalberg, 1980:1158).

Остављајући по страни разлике у типовима рационализације (што је свакако веома важна и инспиративна тема посебно када је у питању проучавање религија ван европског контекста), можемо закључити да је рационализација у религијском домену за Вебера, између осталог, значила „одбацивање магије и укла-

⁵ Интересантан је пример пријатељства; ова дијада се неће успостављати на исти начин и неће функционисати у складу са истим принципима уколико је реч о индивидуалистички, односно колективистички, оријентисаним друштвеним системима. У неким срединама култ пријатељства је нарочито важан, док је у неким другим маргинализован у корист нпр. интензивних породичних контаката или пак чистог индивидуализма. Још експлицитнији пример је прављење привредног монопола што је у капитализму потпуно ирационално понашање. Са друге стране, у феудалистичком поретку ситуација је дијаметрално супротна (Kalberg, 1980:1156).

⁶ Као један од примера вредносно-рационалног делања у религијском контексту навешћемо забрану конзумирања алкохола у исламу. Муслимани који цео свој живот нису окусили алкохолна пића не делају циљно-рационално (јер им апстиненција од алкохола неће донети испуњење никаквог конкретног, утилитарног и акутног циља). Међутим, они делају у складу са етичким, односно религијским, нормама које имају општију вредност од појединачног циља.

њање противречности и нејасноћа из решења за проблем спасења⁷ (Hamilton, 2003:268). Веома је важно нагласити поделу између магијског и религијског. Наиме, магијски ритуали су у примитивним друштвима средства за достизање различитих циљева (ти циљеви су превасходно економске природе или се, евентуално, тичу здравља, приватних међуљудских односа итд.). У складу са тим, поштоваоци одређеног магијског култа, по правилу, верују да су богови и духови присутни у свакодневним предметима и бићима док се у религијским догмама богови перципирају као појмови натчулног карактера. Када магијска харизма престане да се приписује конкретним предметима односно бићима назире се путања која магијске ритуале трансформише у религијску етику. То истовремено подразумева прелазак из мање сложених у комплекснија друштва, односно супстантивна рационалност постаје доминантнија од практичне. „Богови се све више доводе у везу са етичким питањима. Почињу да од људи захтевају да живе у складу са одређеним моралним и етичким начелима. Све више се наглашава да вредности и начела имају већи значај од уских личних интереса. Вебер, у ствари, настоји да религију поистовети с појавом етичке рационализације и да религијска дешавања посматра у светлу њеног развоја“ (Hamilton, 2003:261).

Пут од магијског ка религијском можемо посматрати и као диверзитет путева спасења. Спасење се постиже, како Вебер истиче, или делањем самог појединца или уз помоћ спаситеља⁸. Овде ћемо се задржати само на методологији спасења које постиже појединачни актер како бисмо још једном истакли нуклеус рационализације у етичким религијама. Наиме, спасење верник може постићи одређеним култским односно магијским радњама и ритуалима. Различити типови церемонија, оргија и молитви омогућавају верницима тренутну контемплацију и могућност спасења. Међутим, свако спасење кроз мистику има карактер несталног и пролазног. Магијски ритуали који доводе до спасења утичу на свакодневно делање верника баш као што и „свака, ма колико велика ганутост позоришне публике приликом приказивања неког лепог и поучног позоришног комада на свакодневни етички живот те публике“ (Вебер, 1976:447). Мистицизам тежи да издвоји појединца из његове дневне рутине и онострану сферу јасно одвоји од оностраног живота. Ритуализам подразумева душевно стање које „директно удаљава од рационалног делања“ (Вебер, 1976:447).

⁷ Напомињемо важну разлику између *рашчаравања* (како се неретко преводи синтагма *Die Entzauberung der Welt* коју Вебер користи) и *размађивања* света. Вебер је сматрао да је употреба магије (која нуди релативно брза трансцендентална решења за конкретне проблеме) препрека технолошком развоју. Дакле, под овим појмом се нипошто не подразумева свет без богова већ свет без магијско-ритуалистичке форме спиритуралности (Маринковић, Шљукић, Ристић 2014:341).

⁸ Постоји још и пут социјалних дела који води ка спасењу (Вебер, 1976:447).

За разлику од екстатичних и тренутних средстава спасења у магијским култовима, у оквиру етичких религија постоји самоусавршавање као својеврсна методика спасења која подразумева, не акутни већ хронични верски хабитус, кога је појединац свестан и кроз који проживљава своју свакодневицу. „Стога, са јачањем рационализације, циљ методике верског спасења све више постаје претварање акутне омамљености, постигнуте оргијом, у блажи и хронични хабитус који се пре свега *свесно* поседује“ (Вебер, 1976:451).

Дакле, за разлику од несвакидашњих и пролазних (психичких и физичких) стања у којима верник може да постигне *самообоготворење* (Вебер, 1976:451)⁹, рационализација метода спасења подразумева елиминисање супротности између свакодневног и несвакодневног и омогућава трајност поседовања верског добра кроз правилно понашање верника од рођења до смрти. Појединац не улази у различита контемплативна стања која ће га тренутно винути до божанских висина, већ предано и марљиво свој живот живи у складу са религијским нормама.

Разлика између методике спасења је разлика и између *верске квалификованости људи* (Вебер, 1976:454). Наиме, само верски виртуози могу да постигну стања која су потребна да би се појединац, у култским радњама, приближио богу. Савлађивање овако постављене стазе до свевисњег подразумева и уникатне предиспозиције и/или религијску компетенцију која се стиче кроз различите (свеобухватне и дуготрајне) верске обуке. Стога се *a priori* подразумева да не може сваки појединац да припадне аристократији верски квалификованих особа, баш као што се не може придружити ни световној аристократији односно владајућој елити¹⁰. С обзиром на то да етички условљене и рационализоване форме монотеистичких религија претендују да свој опсег прошире на што више верника, ексклузивитет добра спасења не сме остати у уском кругу људи. Управо због чињенице да сваки верник жели одређену сигурност у божију милост и спасење, поседовањем хроничног верског хабитуса и овоземаљским поштовањем етичких принципа, може му се омогућити да уђе у круг претендената за поседовање

⁹ Поента сваке форме религиозности, према Веберовом мишљењу, је овоземаљско поседовање самог бога. У акутном облику, у оргијама, бог се може спознати и 'поседовати' у одређеном (кратком) временском интервалу. Међутим, када год се верује да насупрот људима стоји један свемоћни, трансцендентални бог, циљ методике спасења више не може бити самообоготворење у овом смислу већ „очување верских квалитета које бог захтева од човека“ (Вебер, 1976:451). То је, дакле, основа, за етички рационалан начин живота у коме је појединац или оруђе бога или може бити испуњен богом – у сваком случају то је трајна улога односно осећање које одговара монотеистичким рационалним религијама (Вебер, 1976:452).

¹⁰ За коју је, најчешће, такође, потребно имати или предиспозиције које се добијају рођењем у посебним породицама или стицањем одређених знања и вештина које се добијају дуготрајним образовањем (у најширем смислу).

тих (религијских) добара. Управо то је вредносно-рационално делање у складу са супстантивним типом рационализације; појединац дела у складу са вредностима које су прокламоване (у овом случају оне су условљене одређеном религијском догмом) и то је за њега најрационалнији избор.

Средње и ниже грађанство као социјална позорница настанка рационалног етоса у религији

Описани контекст настанка рационалног верског система подразумева и одговарајућу социјалну подлогу. Дакле, само су одређене класе у конкретном историјском тренутку биле плодно друштвено тло за прожимање рационализације кроз религијску догму и праксу. Вебер сматра да то нипошто нису били сељаци. „Судбина сељака је толико тесно везана за природу, толико зависна од органских процеса и природних збивања и економски, у суштини, тако мало усмерена на рационалну систематизацију, да сељак, углавном, може постати један од носилаца неке религије само тамо где унутрашње (фискалне или властелинске) или спољашње (политичке) силе прете да га претворе у роба или пролетаризују“ (Вебер, 1976:395). Заправо, стереотип да „сељак важи као специфичан прототип богоугодног и побожног човека представља сасвим модерну појаву“ (Вебер, 1976:397). Живот на селу је, због иманентне несталности природних услова, окренут ка анимистичком типу религиозности.

Из наведене констатације логично следи да је седиште (религијске) рационалности био град. Рано хришћанство (и, како Вебер тврди, почетна тачка процеса рационализације у религијској сфери) је градска религија која је јачала упоредо са ширењем урбанизације. Град је веома важан просторни контекст настанка рационалних религијских доктрина међутим, не треба заборавити да Вебер тврди да не задовољава сваки град који је постојао у историји критеријуме да би био назван 'градском општином', што је дакле, неопходна позорница за развој процеса рационализације (у верском, економском и сваком другом погледу). Тај епитет, по његовом мишљењу, могу понети само западни градови. Да би насеље могло да се окарактерише као градска средина, осим занатско-трговачког карактера град мора имати утврђење, тржиште, сопствени суд (и сопствено право), карактер организоване групе и барем делимичну аутономију и управу у чијем су постављању макар делимично учествовали грађани (Вебер, 1976:310). Касније ћемо аргументовати зашто сматрамо да се раноисламски градови, донекле, могу уклопити у наведени теоријски калуп.

Међутим, и када се налазимо на тлу градова, не треба заборавити да нису сви (па чак ни већина) друштвених слојева били носиоци процеса рационализације. Вебер наводи да различитим привилегованим друштвеним групама (племићи, чиновници, бирократија), баш као ни сељацима, није било неопходно

религијско спасење нити религијско одобравање рационалног начина живота и привређивања. Штавише, припадницима неких класа (нпр. бирократије) било какав концепт ирационалног је потпуно стран и одвојен од њиховог начина живота и радне етике (Вебер, 1976).

Ни на другом крају социјално-економске лествице, дакле међу пролетаријатом, робовима и надничарима не можемо пронаћи клице рационализације. Искусствено гледано, ови слојеви „никад досад у историји нису били носиоци неке специфичне религије“ (Вебер, 1976:409). Међутим, треба направити разлику између ових, најнижих класа и депривилегованих слојева који су у нешто бољем социјално-економском положају. Та разлика је веома битна у контексту проучавања развоја рационалног начина живота и веровања и религијске етике спасења.

Рационална етика и религија спасења почињу да се кристалишу тек када зађемо међу депривилеговане¹¹ и аутохтоно градске односно грађанске слојеве. Прва асоцијација на градско становништво су групе које се, у мањем или већем обиму, баве трговином различитих добара. Трговци су, како Вебер тврди, веома хетерогена групација те не можемо извести опште закључке, међутим емпијска је чињеница да је економски рационално руковођење профитом „веома упадљиво и често било повезано са рационалном етичком заједничком религијом дотичних слојева“ (Вебер, 1976:405). Као и у случају бирократије, трговцима би, због усмерености на овоземаљско, трансцендентална сфера требало да буде неприхватљива. Такође, уколико је реч о богатијим трговачким круговима који припадају привилегованим деловима друштва, ако закључујемо *per analogam*, није им потребно спасење са друге стране животног хоризонта. Међутим, историјска анализа показује другачије. Управо трговци су неретко били носиоци идеја религија спасења. Посебно је то случај са сиромашнијим и специфично (западним) градским слојевима. Нарочито у том случају, трговце карактерише животни стил налик на остале припаднике ситног грађанства у чијим редовима заправо и проналазимо нуклеус рационалне (религијске) етике (Вебер, 1976). На ову класу ћемо се посебно осврнути када будемо говорили о исламу.

Дакле, како Вебер тврди, најважнији носилац рационалне религијске етике спасења је ситно грађанство, а нарочито занатлије. Градска средња и нижа класа су (посебно на Западу) због специфичног начина живота; одвојености од срод-

¹¹ Условно речено депривилеговане – када Вебер употребљава овај термин он има на уму разлике између, са једне стране виших и владајућих класа и, са друге стране, слојева ситног грађанства. Међутим, као што смо видели, постоје и лошије позициониране друштвене групације а с обзиром на то да је класа релациони појам, не треба заборавити читаву хијерархију социјалних стратума у одређеном друштву. Но, епитет негативно привилегованих класа се, у контексту Веберових студија, односи на занатлије и друге ниже и средње грађанске слојеве.

ничких група (јер не живе у руралним деловима где су проширена сродничка домаћинства доминантна) и нужности рационално-тржишног понашања у пословном домену, заправо носиоци процеса рационализације у религијској етици. С обзиром на то да су у питању негативно привилеговани слојеви, на психолошком нивоу, њима је иманентна потреба за спасењем од патњи и мука у овоземаљском животу. Потребна им је својеврсна накнада за то што су за живота лишени различитих врста ресурса (економских, политичких, симболичких). Следствено томе, идеја о монотеистичком богу који је праведан и кажњава, односно награђује, у складу са тим ко је и у којој мери поштовао прописе и живео у складу са етичким нормама (без обзира на класу из које потиче) је компатибилна са вредносном али и практичном концепцијом ових слојева. Са друге стране, нормативни путокази за исправан живот уклопљени су са условима који омогућавају неометани наставак привредних активности који дату класу заправо и чине (релативно) хомогеном друштвеном групом (Вебер, 1997).

Из наведеног је јасно да су заправо ранохришћански градови и средње и ниже класе урбаног становништва били искуствена социјална позорница настанка рационалног етоса у религији. У даљем току историјских збивања, капитализам лутеранског, а нарочито калвинистичког, типа преузеће примат у рационализацији религијских догми које су компатибилне са капиталистичким духом, што је Веберу и био најважнији предмет проучавања (Weber, 1989). Но, за крај смо издвојили још једну групу становништа за коју Вебер сматра да, због својих карактеристика, никако није могла изнедрити рационалан религијски етос. За наш рад то је најбитнија групација коју је Вебер анализирао. Реч је о ратницима.

Вебер наводи да ратничко племство нипошто није могао бити стратум који је представник рационалне верске етике. Систематско потчињавање етичким захтевима једног јединог трансценденталног Бога не уклапа се у начин живота војника. Изражено ратничко достојанство и понос нису у складу са религијском скрушеношћу и концептима греха, спасења и аскезе. „Прихватити религију која оперише таквим концепцијама и поклонити се пророку или свештенику, изгледало би простачки и недостојанствено у очима ратног хероја или отменог човека – како римског племства још у Тацитово доба, тако и конфучијасног мандарина“ (Вебер, 1976:399).

Заправо једина додирна тачка витешке етике и религије спасења може бити свети рат. Уколико религијска догма нуди спасење као накнаду за изгубљен живот у борби против неверника онда може доћи до ове симбиозе. Као готово ендемски пример те везе Вебер апострофира управо ислам. „Ова концепција претпоставља екслузивност једног општег бога и моралну изопаченост неверника као његових непријатеља, чија неометана егзистенција изазива његов оправдани гнев. Стога те концепције нема ни у античко доба на Западу нити у некој

од азијских религија Заратустре; па и ту нема директне везе између борбе безверја с једне, и верских осећања са друге стране. Прави творац те везе јесте ислам“ (Вебер, 1976:400).

Вебер наставља у сличном маниру да описује настанак исламске етике објашњавајући је ратничким и експанзионистичким потребама и побудама пророка Мухамеда. Он изричито тврди да је Мухамед „сачинио заповест за верски рат све до потчињавања неверника политичкој власти и економској доминацији верника“ (Вебер, 1976:400). Додуше, он подсећа да су, због потребе плаћања пореза, 'народи књиге' (хришћани и Јевреји) били поштеђени од (физичког) истребљења, док је за припаднике политеистичких заједница била предвиђена кобна судбина.

Такође, због тога што је обећани рај резервисан само за оне који дају живот у светом верском рату, Вебер сматра да не можемо говорити о спасењу „у правом смислу те речи“ (Вебер, 1976:401). Као и у случају индијске касте *киатрија* чије припаднике чека рај уколико су ратни јунаци, не може се говорити о универзалном и свима доступном спасењу (што је предуслов рационалне религијске етике). Као што смо и раније говорили, хронични верски хабитус и свакодневно поштовање етички условљених верских прописа су, према Веберовом мишљењу, пут ка рационализацији верске догме. Начин живота одређеног социјалног слоја (трговаца и ситног грађанства) условљава садржај и форму религиозности која, са друге стране, рационалним концептом догме подржава и учвршћује етички подобан начин живота. Како Вебер тврди, настанак ислама и исламска догма се не уклапају у претпоставке овог модела. (Вебер, 1976:401)¹².

Значај урбане средине за настанак и развој ислама

Сада ћемо се децентрирати из Веберове теоријске позиције и вратићемо се неколико векова уназад да покушамо да укратко реконструишемо настанак исламске догме (односно неких важнијих елемената), праксе и исламског идентитета како бисмо потврдили или оповргли неке од Веберових претпоставки. Најпре да видимо како је изгледао просторни контекст настанка ислама који је умногоме повезан са социјалном подлогом нове религије.

„Занесени романтиком мита о пустињи и бедуинима, истраживачи често занемарују чињеницу како је ислам од самих почетака урбана и трговачка религија. Стога не чуди то што не примећују да је град седиште муслиманског друштва“ (Kulenović, 2008:41). Дакле, ако почнемо од Веберове претпоставке да је урбанизована средина нужан (свакако не и довољан) услов развоја религије

¹² Иако је, како тврди Вебер, било и другачијих тенденција и елемената религије спасења које су, ипак, остале на маргини (Вебер, 1976:401).

спасења и рационализације у религијском домену, можемо назначити неке елементе који иду у прилог тези да је ислам у настанку био (макар делимично) урбана религија. Аутори који проучавају историју ислама се, по правилу, слажу да су две најважније локације за развој ране исламске религије, Мека и Јасриб (касније Медина) били градови (Kulenović, 2008, Turner, 1998, Gelner, 2000, Esposito, 2003). Када се ова религија утемељила, град је остао њен просторни идентитет. Ево и зашто је то тако.

Веома важан део верског идентитета муслимана је изградња џамије. Џамија је најпре свето место за молитву (индивидуалну и колективну), међутим нипошто није само то. У простору испред џамије одвијале су се различите врсте интеракција, посебно економске трансакције. Због колективистичког карактера исламске религије, место окупљања верника и развијање осећаја заједништва веома је битно за ислам. „Повјесна је чињеница да муслимани, гдје год их има толико да то могу подузети, прво што чине јест градња џамије“ (Esposito, 2003:53).

Важна карактеристика у вези са изградњом џамија је то да су оне, углавном, смештене у градовима. Џамија је неретко заметак града а свакако је њено средиште. Често се покрај ње налазе трговачки центри, базари и чаршије у којима су могући контакти и сарадња свих друштвених актера, без обзира на религијску припадност. С обзиром на то да је приватни живот муслимана (релативно) добро и тајновито чувана тврђава, припадници *уме* (муслиманске заједнице верника) се са немуслиманима најбоље повезују на тим јавним местима, испред муслиманских верских објеката. „У исламу управо је град жариште нормативног поретка традиционалног муслиманског друштва. Ислам је урбана религија на много начина. Дапаче, ислам ствара градове. Џамије се граде у већ постојећим градовима или служе као основа за градњу градова“ (Kulenović, 2008:41).

Позиционирање џамије у градско језгро такође је у присној вези са исламском догмом односно, прецизније, са исламском праксом¹³. С обзиром на то да муслимани имају обавезу да се моле пет пута дневно и да би требало да вербални позив на молитву (*езан*) чују сви верници који живе у околини, логично је да џамија смештена у близини и радних места и места становања. Такође, управо због потенцијалног експанзионистичког карактера ислама, муслиманске власти теже да се сви становници, па чак и племена која живе на ободима града, интегришу на једном месту које им је, из егзистенцијалних разлога, неопходно (Turner, 1998:98). А где је чвориште економских сусрета ту је и монументални

¹³ За више о вези између исламске праксе и уређења урбане средине видети: Hakim, B. S. (2010) *Arabic –Islamic Cities – Building and Planning Principles*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis group.

симбол ислама тј. џамија. Поједини аутори наводе како би било погрешно изједначити џамију у муслиманском друштву и цркву на Западу јер црква напосто нема политички и друштвени значај који џамија има у муслиманском свету (Akbar, 1992:195). Ова емпиријска чињеница произилази и из тога што је заправо сам Мухамед живео најпре у једном а потом у другом трговачком центру и да је прва џамија изграђена баш у складу са горе описаним концептом (Esposito, 2003; Kulenović, 2008).

Међутим, као што смо рекли, Вебер сматра да се не могу сви градови назвати градским општинама и дај епитет могу понети само поједини западни градови. Да се подсетимо, град мора имати утврђење, тржиште, сопствени суд и правни систем, карактер организоване групе и барем делимичну аутономију и управу у чијем су постављању, макар делимично, учествовали грађани (Вебер, 1976:310). Према нашем мишљењу, раноисламски градови, нарочито Медина, у одређеној мери, задовољавају ове критеријуме. На овом месту назначићемо само неке елементе за које сматрамо да могу да се уклопе у ову дефиницију¹⁴. Као што ћемо видети у наставку рада, важан (па чак и доминантан) социјални слој међу првим муслиманима јесу били трговци што значи да је и нека форма тржишта постојала¹⁵, утврђење је постојало¹⁶, а исламско право, суд и правна документа (попут Устава Медине али и *шерџата* (исламског права) чији су се обриси у највећој мери тада формулисали) су били познати тим заједницама. Што се тиче грађанске партиципације постоји више тумачења; неки извори тврде да су и при самом избору Мухамеда за челника учествовали појединци (и одатле је проистекао концепт *беј'е* који се сматра основном за спојивост ислама и (изборне) демократије) (Ajzenhamer, 2011:284). С обзиром на изузетно интегративни карактер ислама и наглашавања важности колективитета заједнице, сматрамо да се Веберова дефиниција града, у великој мери, може применити и на Медину. У наставку рада ћемо се позабавити образложењем друштвено-поли-

¹⁴ Наша намера је била да укажемо само на неке елементе који историографски одговарају поменутој дефиницији. Свакако, постоје и значајна одступања од Веберове дефиниције 'градске општине' што захтева далеко подробнију експликацију од оне која је у овом раду дата.

¹⁵ Ово је најпроблематичнији аспект уклапања првих исламских градова у Веберову дефиницију градских општина које су биле темељ за развијање етоса који ће, касније, бити уклопив са капиталистичким духом. На овом месту нећемо улазити у дискусију о томе да ли се и у којој мери трговина у Медини може назвати правим тржишним системом, али наглашавамо да је то веома спорно и отворено питање.

¹⁶ На пример, Мухамед је сматрао да је боље да се сукоб са Меканцима 625. године одвија унутар градског утврђења јер је сматрао да би унутар уских улица Медине он и његова војска имали предност. Ипак, битка се одиграла у пондожју брда Ухуд (Battle of Uhud <https://en.wikipedia.org/wiki/Battle_of_Uhud> 25.9.2015).

тичке и верске улоге трговаца. Остали сегменти такође, свакако, захтевају подробнију анализу.

Дакле, ако наставимо Веберовим идејним смерницама долазимо и до можда и најважнијег питања у вези са настанком одређене религијске догме, а то је питање друштвеног слоја који је социјална подлога одређене верске доктрине. У претходним пасусима описана верска и, пре свега, друштвена улога џамије упућује на значај трговине и трговачког слоја за рану исламску историју. Као што смо рекли, испред џамије су се, по правилу, налазили простори на којима се, пре свега, одвијала трговина а потом и остале привредне и друге активности. Трговина има веома важно место у исламској догми, првенствено због тога што су Мека и Медина били, као што смо и рекли, трговачки центри тога доба, а затим и зато што је и сам Посланик је припадао клану *Хашим* (Бени Хашим) који био део шире породице *Курејшита* која се, превасходно, бавила овом привредном делатношћу. Посланикова биографија је за нас значајна на два нивоа: примењивање Веберовог социолошког метода подразумева анализу настанка религије што свакако укључује и лични контекст најважнијих актера а, са друге стране, у исламу Мухамедов живот, његов однос према вери и свим осталим друштвеним питањима, представља модел исправног начина живота¹⁷. У муслиманској светој књизи (која је најважнији извор ислама јер је у питању аутохтона 'Божија реч') налазе се углавном општа (и претежно догматска) начела. Оно што је исписано у *Курану* Мухамед је приближио својим следбеницима, не само вербалним путем, већ и личним примером¹⁸. Наративи о његовом понашању, изгледу, владању, вредностима које је прокламовао, као и смернице које је поданицима и верницима давао, скупљени су у један нормативни комплекс – *Суну*¹⁹, једног два стуба *шериијата* (Куран и Суна чине основ исламског права), а овде ћемо још једном нагласити да због тога што муслимани (прецизније сунити), како у у седмом веку тако и данас, треба да живе што је могуће више налик на оно како је живео Посланик, посебно је важно да анализирамо неке од битнијих биографских елемената (Espozito, 2003; El – Qaradawi, 2001, Танасковић, 2010).

¹⁷ Треба имати на уму да ово правило важи за већину, али не и за све муслимане. Суну поштују сунити, доминантна струја у исламу којој припада између 85 и 90 процената укупне муслиманске популације. Шиити, са друге стране, не поштују Суну и поменуто начело о важности Мухамедовог начина живота за вернике овог исламског огранка не важи.

¹⁸ „А теби објављујемо Кур’ан, да би објаснио људима оно што им се објављује, и да би они разумели (Кур’ан, 16:44).

¹⁹ Основу Суне чини скуп *хадиса* (у преводу предање или изрека) који се састоји од сакупљених описа Пророкових дела и изрека, понекад допуњених делима и тумачењима Мухамедових пратилаца (Espozito, 2003; El – Qaradawi, 2001). Суну можемо дефинисати као „нормативно понашање и укулни начин живота које треба следити, засновани на Мухамедовом примеру, реконструисаном кроз усмену, а затим забележену и сређену традицију“ (Танасковић, 2010:348)

У другој половини шестог века, када је Мухамед дошао на свет (претпоставља се да је рођен око 570. године), Мека је била средиште караванске трговине. Породица Курејшита, која је у то време господарила овим центром првенствено се бавила трговином. Мухамед је растао без родитеља а одгајао га је стриц, Абу Талиб, средњестојећи трговац коме је Мухамед, још од малена, помагао путујући у караванским поворкама, пре свега у област данашње Сирије. Када се оженио Хатицом, имућном удовицом, у чију службу је претходно примљен, Мухамед је променио свој социјални статус и „он је тако од најамника и сам постао имовински обезбеђени трговац, што га је учинило равноправним учесником у друштвеном животу града којим је доминирала својеврсна, делом урбанизована олигархија сачињена од најугицајнијих предводника племенских кланова“ (Танасковић, 2010:26, Esposito, 2003). Развој трговине у Меки и нагло богаћење племенских главешина довело је до промене дотадашњег доминантног система вредности. „Са растућом доминацијом већих кланова, оним мањима и сиромашнијима је чак онемогућено учешће у расподели градског богатства. Променом вредности и продубљивањем јаза између богатих и сиромашних, појачавао се отпор оних несрећнијих“ (Gordon, 2001:17).

Недуго затим, 610. године, Мухамеду је анђео Џибрил, односно Габријел почео да преноси Божију објаву. Донекле збуњен и махом уплашен, он је у почетку чувао трансценденталну тајну за себе. Тек након четири године после прве објаве почео је јавно да проповеда ислам. Испрва су са исламском догмом били упознати само Хатица, нећак Али²⁰ и ослобођеник Зејд ибн Харис, но, круг верника је почео постепено да се шири. Социјалну структуру новоформиране верске заједнице махом су чинили људи скромнијег имовинског статуса, ситнији трговци и сви они који су били незадовољни постојећим поретком. „Највећи број међу првим Посланиковим следбеницима чинили су људи из најсиромашнијег сталежа“ (Motahri, Modaresi, 2006:21). Веберовим речником речено, ради се о негативно привилегованим друштвеним класама. Иако су се у почетку окупљали тајно и заједнички се молили Алаху, границе заједнице припадника нове религије постајале су све порозније и број поклоника се брзо увећавао (Танасковић, 2010). Упоредо са ширењем круга верника јачала је и Мухамедова моћ. Пољуљан је однос снага у граду. Као што се и могло очекивати, почели су и први проблеми у широј заједници.

²⁰ Али ибн Аби Талиб постаће централна фигура будућег раскола у исламу и поделе на суните и шиите. Према шиитском веровању једини легитимни наследник Мухамеда могао је бити Али а након њега искључиво његови директни потомци. „Сама реч шиити је скраћеница од назива *шиит Али*, са значењем 'Алијеви следбеници', 'Алијева партија'“ (Потежица, 2006:32)

Новом харизматском говорнику и верском вођи успротивили су се најмоћнији. „Међутим, Посланик је покрај себе имао снажан ослонац са којим неверници нису тек тако лако могли да изађу на крај. Тај ослонац је био његов амица и штићеник Абу Талиб, који је био Курејшиски поглавар и старешина племена Бени Хашим“ (Motahri, Modaresi, 2006:22). Мухамедов стриц обезбедио је заштиту свом рођаку и то је Посланику омогућило да остане у Меки још неко време, међутим не задуго. Због вредности које је пропагирао, али и због претензија ка мењању читавог (па и политичког) поретка, Мухамед је све чешће и озбиљније долазио у сукоб са владајућом елитом. Он је од својих верника захтевао да пружају помоћ сиромашнима и да се одричу од једног дела богатства²¹ (наравно у име Алаха) што је такође био узрок конфликта са богатим трговцима. Новоосновани етички комплекс ислама умногоме се разликао са обичајним и формалним нормама меканског друштва. Због тога је Мухамед прешао²² у други велики центар тога доба, град-државу, Јасриб тј. Медину (Танасковић, 2010).

Настанак ислама – у трговачком или ратничком руху?

У Јасрибу је Мухамед релативно брзо постао централна верска, али и политичка фигура, а овај град се све више просторно, економски, верски, културно и политички обликовао у складу са исламским начелима. Одмах по Посланиковом пресељењу отпочела је градња велике џамије испред које се одвијала основна привредна делатност и овог места – трговина. Уведен је и позив на молитву људским гласом. Мухамед је настојао да прошири круг исламских верника (што и није био претерано захтеван подухват јер су у Медини постојала два политеистичка племена и више јеврејских заједница и они су у значајној мери бојили духовну климу, те је исламска монотеистичка догма наишла на плодно тло). Установљен је и својерстан и свеобухватан уговор, тзв. Медински устав (или Устав Медине)²³. У складу са општом исламском етиком високобавезујућих и холистичких правила, задатак Устава Медине (иако је реч о секуларном а не о

²¹ Обавезни годишњи порез (*зекат*) је касније остао и један од пет стубова ислама тј. канонских обавеза који је, уз потврђивање вере (*шехада*), молитву (*салат* односно *намаз*), рамазански пост (*саум*) и ходочашће у Меку (*хаџ*) обавезан за све исламске вернике у различитим историјским и географским координатама (Вукомановић, 2004).

²² Иако се неретко прелазак Мухамеда из Меке у Медину назива 'бекством', и иако је неспорно да је Посланик био принуђен да напусти родно место, муслимани се ипак не слажу са оваквом терминологијом. Арапска реч *хиџра* која се користи за овај појам може се превести као 'прелазак' или 'сеоба' (Танасковић, 2010).

²³ Не постоји сагласност у вези са називом овог документа. Најчешће се *Дустур ал – Мадина* преводи као Устав Медине али у текстовима се могу наћи и термини 'повеља', 'закон' и 'уговор' (Cook, Stathis, 2012:179; Đurić, 2013:285).

канонском документу) био је да регулише целокупан живот града, укључујући и муслимане и немуслимане. Према мишљењу појединих аутора (Cook, Stathis, 2012:178) овај државни документ је био изазарито пермисивног карактера. Наведени аутори сматрају да је у то доба постојала политичка култура која је (за тај историјски контекст) била далеко либералнија, партиципативнија и толерантнија у односу на политичку реалност у другим деловима света.

Међутим, не слажу се сви аутори са овим закључцима. Један од најпознатијих исламолога данашњице, Џон Еспозито (John Esposito), сматра да је овакав статус неверника ипак раван другоразредном грађанству у савременом свету и да као такав свакако не може представљати идеал заједничког живота муслимана и немуслимана (Нешић, 2012:51). Поједини аутори (Ђурић, 2013:287) истичу и одређене праксе (попут крвне освете) које су уврштене у корпус дозвољених ствари, а за које не можемо рећи да доприносе мирољубивој клими међурелигијског дијалога. На потенцијал верске и политичке толеранције сенку бацају и одређена правила која ипак, у правном смислу, више иду у прилог муслиманском становништву. На пример, верницима није било дозвољено да помогну невреницима у сукобу са верницима. Јевреји²⁴ су, као припадници 'народа књиге' имали бољи положај од осталих (углавном политеистичких и паганских племена) што, опет, сведочи о дефинитивном неравноправном положају свих припадника новостворене државе (Ђурић, 2013)²⁵. На овом месту нећемо улазити у полемику о томе која је од наведених интерпретација овог документа веродостојнија, али ћемо нагласити да је умногоме неупитно да је овај правни спис био веома важна легислативна подлога друштвеног живота града-државе на Арабљанском полуострву (што је битно уколико имамо у виду Веберову теоријску матрицу).

Непостојање сагласности у вези са степеном толеранције Устава Медине уводи нас у само средиште Веберове хипотезе о исламу односно у причу о

²⁴ Хришћани и Јевреји са становишта исламске доктрине имају другачији статус у односу на вернике других религија. Они су 'народи књиге' будући да сва три једнобожачка система потичу од истог праоца Ибрахима односно Абрахама или Аврама (Esposito, 2003:87). За овакав однос према Јеврејима и хришћанима постоји јасан путоказ у *Курану* у коме се експлицитно спомињу и Мојсије (Мусау) и Исус (Исау). „Реци: 'Ми верујемо у Аллаха и у оно што се објављује нама и у оно што је објављено Ибрахиму, и Исмаилу, и Исхаку, и Јакубу, и унуцима, и у оно што је дато Мусау и Исау и вјеровницима – од Господара њихова; ми се никакву разлику међу њима не правимо, и ми се само Њему клањамо““ (Kur'an, 3:84).

²⁵ Остављајући по страни питање да ли је Устав Медине био толерантан и демократичан документ, можемо закључити да немуслимане нису били *a priori* сврстани у категорију против које треба водити рат. У бољем или лошијем положају (зависи од тумачења), и 'народи књиге' и многобожачка племена су, у одређеној мери, требала бити интегрисана у заједницу у којој је дефинитивно постојао суживот свих поменутих скупина.

(потенцијалном) милитантном карактеру исламске религије. Као што смо видели, Вебер је сматрао да је тај карактер производ и последица ратничких циљева и побуда раноисламских војника. Брајан Тарнер (Bryan Turner) изричито наглашава да, шта год да ислам јесте, он свакако није религија ратника (Turner, 1998:98). Овај аутор заступа тезу да су исламски трговци били, не само социјална основа ислама, већ да су због инхерентне мобилности сопствене професије (трговци су, у то доба, првенствено путовали у караванима) били најзаслужнији за ширење ове религије. Према његовом мишљењу, више су заслужни чак и од војника који су освајали територије и племена (Turner, 1998). Доказ да је у исламу трговина важан елемент можемо пронаћи и у најважнијем тексту тј. у Курану. На више места јасно се подвлачи разлика између акумулирања камате (што је у исламу *харам* тј. забрањено) и слободне трговине која је *халал* (дозвољена). „Они који се каматом баве дићи ће се као што ће се дићи онај кога је додиром шејтан избеумио, зато што су говорили: 'Камата је исто што и трговина.' А Аллах је дозволио трговину, а забранио камату. Ономе до кога допре поука Господара његова – па се окани, његово је оно што је прије стекао, његов случај ће Аллах рјешавати; а они који то опет учине – биће становници Џехеннема, у њему ће вјечно остати“ (Kur'an, 2: 275).

Иако се слажемо са овим ставом (који је, дакле у супротности са Веберовим тврдњама) и иако сматрамо да смо, макар у грубим цртама, показали зашто трговина и трговци јесу важан елемент настанка ислама, исламске догме и инфраструктуре, ипак мислимо да не треба занемарити ни освајачко-ратни контекст у коме се ислам формира и учвршћује као нова и најмлађа монотеистичка религија.

Нећемо улазити у описе појединачних битака и ратова, али ћемо нагласити значај Мухамедових војних похода и обрачуна, како на тлу Медине, тако, и посебно, у сукобима са Меканцима. Прву велику војну победу над Меканцима Посланик је однео већ 624. године. Након тога уследио је низ мањих и већих обрачуна са јеврејским племенима, а потом је уследио један од највећих војних окршаја у раноисламској историји. Наиме, Меканци су, окуражени након победе код Ухуда, сакупили (за то време веома велику) војску од око десет хиљада људи и кренули у напад на Мухамеда. Он је располагао са највише три хиљаде војника, али је добро организовао одбрану града. Меканци су, након двадесет дана, увидели да немају изгледе да пробију ваљано позиционирану одбрану и вратили су се у свој град. Мухамед је, међутим, ово тактичко надмудривање искористио као катализатор за обрачун са Јеврејима и убрзо су припадници његове војске разорили, на веома суров начин, последња јеврејска упоришта. Према подацима које наводи Дарко Танасковић, сви мушкарци су побијени а жене и деца продати

у робље. Мухамед је по први пут био неумољив и тај обрачун са 'непријатељима' забележен је као један од најсуровијих (Танасковић, 2010:42).

Након ових догађаја, Мухамед је учврстио своју власт и постао „неприкосновени главар овога града, духовни и световни челник муслиманске и арабљанске уме, без инородних и иноверних примеса“ (Танасковић, 2010:42). Глас о новој вери и харизматичном верском и политичком вођи брзо се ширио те је све више племена доброволно прилазило Посланику са жељом да приме ислам. Након што је постигао договор са Меканцима ('Уговор из Худабије'), Мухамед је и територијално и симболички заокружио и потврдио своју моћ. Коначна потврда те моћи стигла је већ 630. године, када је Мухамед, искористивши један прекршај мировног уговора од стране Курејшита, извршио коначни поход на Меку. За разлику од обрачуна са јеврејским племенима, Посланик је у овом случају био веома благ и стога не изненађује што је већина Меканаца својевољно примила ислам (Танасковић, 2010).

Ширење ислама неретко се одвијало уз помоћ силе. То је неупитно. Ми смо овде, у најкраћим цртама, навели само неке од значајних историјских тачака (а свакако да их има још) које поткрепљују Веберову претпоставку о исламу као религији ратника. Утемељење нове религије, заједнице верника и заузимање територија није прошло без проливања крви. Међутим, сматрамо да је слика ислама као верског система који је настао првенствено, ако не и искључиво у војничко-ратничком руху, крајње редукционистичка. Ова дилема – да ли ислам треба ширити тако што појединци, без присиле, својевољно прихватају врлину и истину, или га треба наметнути, остаје отворена и дан данас. Као аргументи за прву тезу наводе се ајети који говоре о етичкој лепоти ислама која је сама по себи довољна да привуче људе, као и Мухамедова, у више наврата, толерантна пракса према немуслиманима који нису били присиљавани да прихвате нову веру. Са друге стране, не могу се занемарити ни ајети који би могли бити протумачени у милитантном контексту, као ни наведени Посланикови (понекад и врло сурови) обрачуни са неверницима. Дарко Танасковић сматра да је истина негде на средини и да је Мухамеду, како тврди француски исламолог Роже Арналдез (Roger Arnaldez) „иницијално и свагда на срцу више лежало мирно и дипломатско решавање спорова и придобијање присталица, али да оно, из објективних разлога, често није било могућно“ (Танасковић, 2010:54). Дакле, освајачки ислам јесте непобитна, али није једина реалност, и умногоме је историјски, а не догматски условљена.

Ми бисмо рекли да је заправо реч о две стране истог новчића. Значај оружаних сукоба и ратничког социјалног стратума неспоран је, ако не за настанак, онда свакако за даље ширење ислама. Међутим то је једна димензија. Друга страна новчића нуди нам слику мирне атмосфере у раноисламским градовима у

којима је постојао суживот људи, без обзира на религијску припадност, и у којима се, пре свега трговало. Читава градска атмосфера одисала је грозницом за новцем, радошћу и патњом због пословних успеха и неуспеха, због чега су градска језгра Арабљанског полуострва представљала тадашњу верзију савремених берзи (Lammens, 2008:15). Због тога што је трговачка делатност захтевала честа и дуга путовања, ехо исламске догме стигао је на поприлично удаљена места. Такође је, дакле, неупитна чињеница да су племена и појединци крајње добровољно прилазили новоконституисаној вери.

У вези са питањем – да ли је ислам религија ратника и мученика или није, је и питање спасења тј. одласка у рај. Као што смо видели, Вебер је тврдио да уколико је погибија за веру једини пут ка спасењу, не можемо говорити о рационалној етици која је доступна свима као методологија спасења. Стога је веома важно утврдити у којој мери је, када је реч о исламу, ова хипотеза истинита.

Путеви спасења у исламу

На крају рада укратко ћемо се осврнути на питање – коме је, према исламској догми, доступно спасење. Лепоте исламског раја се кроз куранске редове провлаче на више места²⁶. У исламологији се још увек воде дебате у вези са тим да ли је дивота и уживање у рајским благодетима духовног или чисто телесног карактера (или су можда обједињени и један и други ниво), но, у сваком случају, реч је веома пожељном циљу за вернике. Кључно питање је ко, и на који начин, може да отвори врата исламског раја и да кроз њих прође.

И домаћи и страни аутори се углавном слажу у вези са тим да је поштовање норми и живљење у складу са вредносним смерницама исламске догме пречица (па чак и својеврсна гаранција) за одлазак у *џенет* (рај) (Танасковић, 2010, Esposito 2003). „А они који вјерују и чине добра дијела – они су, збиља, најбоља створења, њих награда у Господара њихова чека; еденски вртови кроз које ће ријеке тећи, у којима ће вјечно и заувјек боравити; Аллах ће бити њима задовољан, а и они ће бити Њиме задовољни. То ће бити за онога који се буде бојао Господара свога“ (Kur’an, 98:7 – 8)²⁷.

²⁶ Наводимо само један од много примера. „Они ће бити служени из посуда и чаша од злата, у њему ће бити све што душе зажеље и чиме се очи наслађују, и у њему ћете вјечно боравити. ’Ето, то је Џеннет који вам је дарован као награда за оно што сте радили, у њему ћете сваковрсног воћа имати од којег ћете неко јести.“ (Kur’an, 43: 71 – 73).

²⁷ Као потврду ове хипотезе можемо навести и следеће примере. У Курану се наводи да они који се покоравају Богу и праштају другима имају утабану стазу за џенет. „Њих чека награда – опрост од Господара њихова и џеннетске башче кроз које ће ријеке тећи, у којима ће вјечно остати, а дивне ли награде за оне који буду тако поступили!“ (Kur’an, 3:136).

Треба напоменути да постоје и тумачења по којима је *шехидима* (мученицима, сведоцима вере, који су пали на Алаховом путу) место у рају загарантовано, а да ће се осталим верницима судити у односу на то да ли су, и у којој мери, живели правично и у складу са Божијом вољом. Међутим, иако је овакво тумачење другачије од претходно изнесеног, то не мора нужно да значи да се две интерпретације искључују. Исламски текстови су сложени за анализу и тумачење, па се аутори не слажу у вези са многим питањима. Таква је ситуација и када је реч о рају. Но, веома ретко се може наћи интерпретација која постулира да исправан живот верника и покораване божијим прописима не воде путем спасења. Ево још једног навода из Свете књиге који то потврђује. „Оне који буду вјеровали и добра дјела чинили – Ми доиста нећемо допустити да пропадне награда онеме који је добра дјела чинио – чекају сигурно еденски вртови, кроз које ће ријеке тећи, у њима ће се наруквицама од злата китити и у зелена одијела од дибе и кадифе облачити, на диванима ће у њима наслоњени бити. Дивне ли награде и красна ли боравишта!“ (Kur’an, 18: 30 – 31).

Због наведеног сматрамо да је ислам, у одређеној мери, може уврстити у групу религија спасења на начин како је Вебер ту категорију формулисао. Као и у случају друштвеног слоја који је носилац исламске етике, и овде се појављује двојакост тумачења. Но, као што смо рекли, с обзиром на сложеност светог текста, могуће су обе интерпретације које се нужно не искључују. Свакако да је прецизно, потпуно, искрено и предано живљење у складу са прокламованим, и у писаној заоставштини формулисаним, нормама пут ка спасењу. Управо је исламска етика добар пример за то како сваки верник (а не само верски виртуози) кроз хронични верски хабитус осваја спасење. Сматрамо да се управо у тој тачки, у тумачењу токова спасења за муслиманске вернике, због занемаривања чињенице да сваки верник уколико хода исправним путем може отићи у рај, Вебер највише удаљио од духа ислама.

Примена свеобухватних исламских начела је један од темеља ове религије. Чињеница да је за муслимане ислам више од система веровања или духовне филозофије и да је ислам за вернике, онако како је то Клифорд Герц (Clifford Gertz) закључио, комплетан и свеобухватан начин живота, добрим делом се заснива на постојању комплексног и обимног правног система као и примени истог на свакодневни живот²⁸ (Cook, Stathis, 2012:177). Пракса верника којом они, на

²⁸ Тешкоћа у тумачењу и анализи овог правног система је у томе што је у питању веома обавезујући текст који је, са друге стране, високо диверзификован у погледу тумачења. Тај инхерентни дуализам права је камен међаш, како за теоријска тумачења, тако и за практичан живот муслимана вековима уназад. С обзиром на то да исламско право почива на два основна извора, на божанској објави и на људском разуму, тј. на шеријату (што значи 'водич' односно 'прави пут') и на *фикху*

свим нивоима појединачног и колективног бивствовања, задовољавају божијом вољом одређена правила, води их у обећани супериорнији живот од онога који имају у овоземаљском простору. Темељно придржавање правила које произилазе из верских смерница и одрицање од разних врста хедонизма, пречица је ка спасењу. Иако можда пролази кроз искушење да конзумира алкохол, да једе свињско месо или да има сексуални однос са женом са којом није у браку, муслиман би требало да се одупре изазовима и поступи у складу са вредностима које су иманентне његовом (верском и културном) контексту. Зато ми сматрамо да је управо ислам, чија догма подразумева холистички приступ вернику и висок ниво обавезности поковања светом тексту у свим доменима његовог живота, један од бољих примера супстантивне рационалности у религијском домену. Такође, као што смо видели, за разлику од магијских форма спиритуалности, религије спасења подразумевају етику живљења која је умногоме средство за освајање оноземаљске благодети. Ислам се, макар у одређеној мери, уклапа у тај концепт.

Закључак

Иако је важност Веберове теорије за социолошко изучавање настанка ислама неупитна, на крају наше анализе можемо закључити да је Вебер ипак умногоме симплификовао виђење ислама и да је превидео неке елементе који могу указивати на другачија тумачења од његових. Анализа ислама која остаје слепа за диверзитет, не само верско-правних тумачења, него и конкретних муслиманских друштава је *a priori* поједностављена. Са друге стране, свакако да решење није у бесконачном фрагментисању и релативизовању јер се на тај начин губи из вида чињеница да у исламу постоје заједички именовани што вернике и чини припадницима једне једине исламске заједнице (*уме*). Међутим, превидети разлике које могу бити минорне, али некад и толико велике да су из њих произашли и многи поводи за сукобе међу муслиманима како у прошлости тако и у садашње време, јесте озбиљна теоријска и практична грешка.

У циљу расветљавања различитих елемената из историје ислама који нам могу помоћи да потврдимо, оповргнемо или пак допунимо Веберове теоријске конструкте, анализирали смо настанак ислама, тј. просторни и социјални кон-

(односи се на људско схватање и спознају), јасно је да је неминовно да разлике у интерпретацијама постоје, а каткад оне постају и антагонизми (Kamali, 2002:123, Sardar Reader, 2003). Као што смо рекли, управо се овде крије један од највећих недостатака Веберовог тумачења ислама; наиме, ислам (посебно исламско право) није монолитан систем. Упркос заједничким елементима, везаним, пре свега, за богослужење, (пет стубова ислама), у исламу постоје расколи, фракције, теолошка и практична гранања у различитим правцима.

текст утемељења нове религијске догме. Као што смо рекли, сматрамо да је значај урбане средине за развој и ширење ислама изостао у Веберовој теоријско-аналитичкој једначини. Можда још већи пропуст је децидирано сврставање ислама у категорију ратничких религија што је, иако не неосновано, умногоме поједностављено. Занемаривање значаја трговине и трговачког слоја у формулисању исламске и догме и (економске) праксе је крупна замерка Веберовом становишту.

Осим наведених елемената, у прилог тези да ислам није (или, прецизније, није у потпуности) ратничка религија, иде и чињеница да у оквиру њега постоји свеобухватан и веома обавезујући верско-правни и етички систем који у одређеној мери усмерава и условљава живот верника (што одговара Веберовој идеји о супстантивној рационализацији) и који је темељ за пут спасења. Тај пут спасења може се освојити, не само борбом, већ и исправним начином живота. Сматрамо да је ово, такође, веома битна ставка у проучавању ислама која у Веберовим делима није довољно наглашена и разматрана.

Постоји и једна важна практична импликација која се може искристалисати ако се прати Веберово тумачење ислама као (историјски и догматски условљене) милитантне религије. Наиме, ако прихватимо чињеницу да је ислам религија ратника, светог рата, страдања и жртвовања за 'исламску ствар', онда се поставља питање цихада као, не само валидне и оправдане борбе у савременом свету, већ као нечега што је неодвојиво од ислама јер је то једини пут ка спасењу. Ако бисмо се водили тиме да је једино значење цихада борба против неверника (и пренебрегнемо чињеницу да постоји мноштво тумачења које цихад перципирају као унутрашњу борбу верника да буде што бољи муслиман, да сузбије све своје неетички условљене нагоне и жеље и покори се Богу), онда бисмо све муслимане *de facto* окарактерисали као милитантне и спремне на обрачуна. Не треба посебно наглашавати да су оваква, крајње једнострана тумачења, нетачна али и потенцијално веома опасна.

Настојали смо само да без претензија на коначне закључке, у најкраћим цртама, понудимо и другачије виђење ислама од оног које наговештава Макс Вебер. Сматрамо да постојање више различитих анализа и интерпретација може имати значајне теоријске, али и сасвим конкретне (савремене) политичке последице. Посебно смо желели да акцентујемо вредносно неутралну и релативно објективну позицију научника која је у савременим проучавањима ислама преко потребна.

Уважавајући чињеницу да је Веберова социорелигиолошка мисао веома важна за сазнајно адекватно проучавање исламске религије, ми се ипак слажемо са ауторима које смо наводили, а који сматрају да је управо у анализи ислама неопходан коректив.

ЛИТЕРАТУРА:

- Ajzenhamer, V. (2011). Na razmeđu između kompatibilnosti i nekompatibilnosti – islam i demokratija. *Godišnjak 2011 Fakulteta Političkih nauka Univerziteta u Beogradu*. Vol. 5. No. 6: 281 – 295.
- Akbar, A. (1992). *Postmodernism, and Islam. Predicament and Promise*. London: Routledge.
- Bashier, S. (2011). The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam. *Journal of Levantine Studies*. No. 1: 129 – 151.
- Battle of Uhud <https://en.wikipedia.org/wiki/Battle_of_Uhud> 25.9.2015.
- Cook, B; Stathis, M. (2012). Democracy and Islam: promises and perils for the Arab Spring protests. *Journal of Global Responsibility*. Vol. 3. No. 2: 175 – 186.
- Đurić, D. (2013). Religijska tolerancija u Milanskom ediktu i Ustavu medicine. *Filozofija i društvo*. Vol. XXIV. No.1: 277 – 292.
- Đurić, Mihailo. (1964). *Sociologija Maksa Vebera*. Zagreb: Matica hrvatska.
- El – Qaradawi, J. (2001). *Razumjevanje suneta – metodološke smjernice i pravila*. Sarajevo: BEMUST.
- Espozito, J. (2003). *Što bi svatko trebao znati o islamu*. Zagreb: Filozofsko – teološki institut družbe Isusove u Zagrebu.
- Gellner, E. (2000). *Postmodernizam, razum i religija*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk. Hrvatsko sociološko društvo.
- Gordon, M. (2001). *Islam – svetske religije*. Beograd: Čigoja štampa.
- Hakim, B. S. (2010) *Arabic – Islamic Cities – Building and Planning Principles*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis group.
- Hamilton, M. (2003). *Sociologija religije: teorijski i uporedni pristup*. Beograd: Clio.
- Kalberg, S. (1980). Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History. *The American Journal of Sociology*. Vol. 85, No. 5: 1145 – 1179.
- Kalberg, S. (1990). The Rationalization of Action in Max Weber's Sociology of Religion. *Sociological Theory*. Vol. 8, No. 1: 58 – 84.
- Kamali, M. H. (2002). Zakon i društvo u: Džon Espozito (ur.). *Oksfordska istorija islama*. Beograd: Clio.
- Kulenović, T. (2008). *Politički islam – osnovni pojmovi, autori i skupine jednog modernog političkog pokreta*. Zagreb: V.B.Z.
- Kur'an sa prevodom*, prev. Besim Korkut, Medina, 1412.h.
- Lalman, Mišel. (2004). *Istorija socioloških ideja. Tom I – od početaka do Vebera*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Lammens, H. (2008). *Islam: Beliefs and Institutions*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis group.
- Маринковић, Д; Шљукић, С; Ристић, Д. (2014). Од генеалогije ка гео-епистемологији: заокрет ка локалности простора, времена и знања. *Социолошки преглед*. Год. XLVI- II. Бр. 3: 333 – 352.

- Motahari, M; Moderasi, S. (2006) *Muhammed s.a.v.s. – Uzvišeni moral Božjeg poslanika: Izbor iz biografije*, Beograd: Kulturni centar Islamske republike Iran.
- Нешић, М. (2012). *Ислам и модерна држава*. Београд: Задужбина Андрејевић.
- Пишев, М. (2013). *Rehabilitacija kulturnog relativizma u savremenim antropološkim proučavanjima islama*. Doktorska disertacija. Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Потежица, О. (2006). *Исламска република Имама Хомеинија*. Београд: Филип Вишњић.
- Ricer, Džordž. (2009). *Savremena sociološka teorija i njeni klasični koreni*. Beograd: Službeni glasnik.
- Sardar Reader, Z. (2003). *Islam, Postmodernism and Other Futures*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Танасковић, Д. (2010). *Ислам – догма и живот*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Turner, V. (1998). *Max Weber Classic Monographs. Volume VII: Weber and Islam*. London and New York: Routledge.
- Вебер, М. (1976). *Привреда и друштво, књ. 1 – 2*. Београд: Просвета.
- Вебер, М. (1997). *Сабрани списи о социологији религије, књ. 1 – 3*. Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Weber, M. (1989). *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Wolf – Gazo, E. (2005). Weber and Islam. *ISIM Review*. Leiden: The International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM). Vol. 16.
- Вукомановић, М. (2004). *Религија*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Nataša Jovanović
Department of Sociology
University of Belgrade

THE EMERGENCE OF ISLAM THROUGH THE THEORETICAL PRISM OF MAX WEBER

The role of spatial context, social actors and social strata in the process
of defining and expansion of the Islamic religion

Summary: Weber's theoretical legacy contains only fragments of thinking about Islam, primarily in the texts and monographs that as the main object of study did not have this religion. This fact is a big problem to contemporary researchers who want to reconstruct Weber's perception of Islam and positioning it in its theoretical and methodological coordinates. However, this barrier gives rise to modern researchers to engage in the challenge of reconstruction of the mentioned segment Weber's thoughts. This paper is an attempt of such a reconstruction. The paper analyzes the emergence of Islam, ie. spatial and social context of the founding of the Islamic religious dogma. The author starts from the hypothesis that in Weber's theoretical and analytical equation the importance of urban areas for the development and spread of Islam is absent. Also, in the paper author points to another error that Weber makes. Weber classified Islam in the category of warrior religion, and ignored the role of trade and commercial bed in the formulation of Islamic dogma and the (economic) practices. In order to more adequately respond to the request 'placement' of Islam in the theoretical coordinates of Weber's sociology (of religion), author of the paper emphasizes the universality of the rationalization process, proving that Islam is one of the better examples of substantive rationality in the religious domain (because Islamic dogma implies a holistic approach to the believer and the high level of submission to the sacred text in all areas of its life).

Keywords: *Weber; Islam, rationalization, social strata, urban environment.*