

POLITIČKA TEORIJA IBN HALDUNA

Jelena Vukočić

Fakultet političkih nauka, Beograd, Srbija

Ibn Haldun predstavlja jednu od najznačajnijih ličnosti u istoriji islamske političke misli, ali i jednog od najvećih mislilaca srednjeg veka. Njegovo najpoznatije delo *al-Mukadima* jedna je od najoriginalnijih analiza procesa istorijske evolucije društva, države i ljudske civilizacije generalno. Suština ovog monumentalnog dela leži u identifikaciji društvenih, ekonomskih i psiholoških razloga koji doprinose razvoju, usponu i padu ljudske civilizacije i time fundamentalno oblikuju istorijske tokove. Ibn Haldun je svojim delima nesumnjivo dao veliki doprinos istorijskoj nauci, ali je neophodno istaći i njegov doprinos drugim društvenim naukama, kao što su sociologija, politikologija i ekonomija. Ovaj veliki mislilac predstavlja jedinstvenu pojavu u muslimanskoj istoriji i kulturi. Naime, kao što nije imao prethodnike među arapskim piscima, tako nije imao ni naslednike u svojim oblastima istraživanja.

Ključne reči: *Ibn Haldun, Mukadima, islamska misao, Islamski halifat, istorija, društvo, država, civilizacija, asabija, nomadska/sedentarna zajednica*

Uvod

Jednu od najznačajnijih ličnosti u istoriji islamske političke misli predstavlja Ibn Haldun, arapski mislilac iz XIV veka i autor više dela iz oblasti istorije, filozofije, politike, religije, sociologije i ekonomije, od kojih je najpoznatija *al-Mukadima* (Ibn Haldun 1982), monumentalno delo o društvenopolitičkim, ekonomskim i psihološkim faktorima koji utiču na uspon i pad civilizacija. Složenost i raznolikost koncepata i ideja elaboriranih u *Mukadimi* navele su više autora da u ovom delu pronađu začetke nekih disciplina koje su mnogo kasnije postale nezavisne nauke u skladu sa čim se ističe doprinos

Ibn Halduna razvoju moderne sociologije, filozofije istorije, ekonomije i politikologije, kao i značaj njegovih dela na polju društvenih nauka generalno. Ibn Haldunov doprinos istoriji i, samim tim, njegov kvalitet kao istoričara, nesumnjiv je, dok ga pojedini autori smatraju i stvaraoцем metoda ove nauke, odnosno, kako navodi Iv Lakost (Yves Lacoste): „Ukoliko se Tukidid smatra osnivačem istorije, onda Ibn Haldun prvi predstavlja istoriju kao nauku” (Lacoste 1984: 187).

Britanski istoričar Bernard Luis (Bernard Lewis) naglašava da se među muslimanskim istoričarima Ibn Haldun ističe kao „najveći istorijski genije islama i prvi koji je stvorio filozofsku i sociološku koncepciju istorije” (Lewis 1993: 176). Luis zaključuje da je Ibn Haldun „osim najvećeg arapskog istoričara možda i najveći istorijski mislilac srednjeg veka” (isto: 147). Arnold Tojnbi (Arnold Toynbee) takođe visoko pozicionira Ibn Haldunovo delo nazivajući ga „najvećim delom svoje vrste koje je ikad stvoreno, od strane bilo kog uma u bilo kom vremenu ili prostoru” (Toynbee 1934: 322).

Osim istoričarem, autora *Mukadime* takođe smatraju i filozofom (Mahdi 1957), kao i sociologom. Njegova „nova nauka”, elaborirana u *Mukadimi*, prema mišljenju nekih istraživača, nije ništa drugo nego upravo sociološki sistem u okviru koga se osnovni razlozi istorijske evolucije traže u proučavanju društvenih struktura (Myers 1966).

Specifičnost Ibn Halduna u odnosu na druge islamske mislioce u velikoj meri proističe iz njegovog definisanja politike kao sfere ljudskog delovanja koja ne mora da bude u potpunosti utemeljena na religijskom učenju, već može da sadrži i racionalne elemente. Klasičnu, a u velikoj meri i savremenu, islamsku misao karakteriše dominacija religijskih učenja u svim sferama društvenog života i svim naukama koje se bave društvom, što se reflektuje i u ideji političke vlasti i državno-pravnog uređenja zajednice koja počiva na religijskom legitimitetu, odnosno na usklađenosti svih zakona i normi sa islamskim pravilima i šerijatskim zakonom. U skladu s tim, halifat, odnosno država utemeljena na islamskoj religiji, predstavlja centralnu ideju u delima najvećeg broja muslimanskih mislilaca. U Ibn Haldunovoj političkoj teoriji, međutim, centralnu tačku srednjovekovne islamske civilizacije predstavlja teritorijalna država pod vlašću određene dinastije, a razvojni put političkih entiteta uslovljen je društveno-ekonomskim transformacijama. Iako Ibn Haldun nikada nije potpuno odstupio od principa islamske kosmologije, u njegovim definicijama države, društva, kao i faktora koji uslovljavaju njihov razvoj, savremeniji elementi inkorporirani su u islamsku političku teoriju.

Biografski podaci Ibn Halduna

Ibn Haldun je rođen u Tunisu, 27. maja 1332. godine, u uglednoj porodici čiji su preci bili jemenski Arapi koji su se nastanili u španskom gradu Sevilji i migrirali u severnu Afriku nakon pada Sevilje. Ova porodica je u Španiji imala značajnu ekonomsku i političku ulogu, a veliki broj njenih članova bili su ugledni pravnici, političari, umetnici i naučnici. Ibn Haldun je stekao obrazovanje iz različitih oblasti, kao što su filozofija, logika, pravo, matematika i retorika, a posvetio se i izučavanju klasičnih izvora islamske religije, *Kurana* i hadisa. Svoj prvi posao dobio je 1352. godine, za vreme vladavine sultana Abu Inana Faresa I u Fesu, a 1356. po političkim optužbama poslat je u zatvor iz kojeg je izašao dve godine kasnije, nakon sultanove smrti. Nakon izlaska na slobodu, Ibn Haldun je nastavio da radi za Abu Inanovog naslednika, Abu Salema Ibrahima III, ali je nakon konflikta sa predstavnicima te dinastije emigrirao u Španiju u kojoj je ostao do 1364. godine, kada se vraća u Afriku gde ga srdačno dočekuje sultan Abu Abdala, njegov prijatelj iz vremena provedenog u zatvoru. Nakon pada vlasti Abu Abdala, Ibn Haldun je, zajedno sa velikom grupom Arapa, stupio u službu tjemkenskog sultana, koji je nekoliko godina kasnije izgubio vlast, posle čega se Ibn Haldun povukao iz javnog života i potpuno se posvetio naučnom radu. Ibn Haldun 1375. godine odlazi u alžirski grad u kom se nalazi Ibn Salamina tvrđava (*Kalat*), među pripadnike plemena Avlad Arif, i sledeće tri godine provodi u izolaciji pišući svoje najpoznatije delo – *Mukadimu*. Nakon perioda posvećenog uglavnom pisanju, Ibn Haldun 1384. godine dobija mesto velikog kadije škole šerijatskog prava Maliki u Kairu i istovremeno doživljava ličnu tragediju kad članovi njegove porodice izgube život u brodolomu. Posle ove nesreće i gubitka pozicije u sudu, posvetio se pisanju i putovanjima, da bi 1399. godine bio ponovo postavljen na mesto kadije koje je, u sledećih pet godina, gubio i ponovo dobijao najmanje pet puta. Ibn Haldun je umro 1406. godine i sahranjen je u Kairu (Enan 1975).

Ibn Haldunov životni put i karijeru nije obeležilo samo stvaranje dela već i njegovi politički angažmani u svojstvu dvorskog službenika, sekretara, ambasadora i savetnika različitih sultana, emira i prinčeva u zemljama Magreba i u Španiji, a ovaj veliki mislilac bio je svedok velikih istorijskih promena, revolucija, invazija i političkih prevrata, koji su često imali direktan uticaj na njega i značajno uticali na sve njegove radove.

Ciklični tok istorije u delu Ibn Halduna

U svom osvrtu na ciklični tok istorije Ibn Haldun ističe da su u nekim posebnim istorijskim trenucima preokreti takvi da pojedinac ima utisak da prisustvuje „novoj kreaciji”, „stvarnoj renesansi” i „stvaranju novog sveta”. S obzirom na to da je, prema mišljenju autora, za vreme njegovog životnog veka došlo do ovih preokreta, postojala je posebna potreba da se analizira situacija u kojoj se našlo čovečanstvo. S jedne strane, novi svet se rađao u drugim (neislamskim) zemljama, dok se, s druge, civilizacija kojoj je pripadao sam Ibn Haldun bližila svom kraju. Iako nije bio u mogućnosti da spreči ova dešavanja, on je želeo da barem razume procese koji su se odvijali, što je i razlog nastanka ove istorijske analize (Shaukat 1977).

„Totalna promena” urbanih i ruralnih struktura islamske civilizacije kojoj je prisustvovao Ibn Haldun obuhvatala je: prvo, emigriranje nomadskih plemena iz Egipta u severnu Afriku, koje je dovelo do smanjenja broja lokalnog berberskog stanovništva; drugo, epidemiju kuge u XIV veku, koja je uništila čitave zajednice; i, konačno, ovi događaji koincidirali su sa generalnom dezintegracijom političke vlasti dinastija širom islamskog sveta. S obzirom na to da su istorijske okolnosti u kojima se nalazio islamski svet u XIV veku imale dominantan uticaj na Ibn Halduna i na njegova dela, društvenopolitičke ideje izložene u *Mukadimi* nije moguće posmatrati bez osvrta na istorijski razvoj islama i civilizacije nastale na njegovim osnovama.

Uspon i pad islamske civilizacije

Islam kao religija i osnova buduće velike civilizacije nastao je u VII veku na teritoriji današnje Saudijske Arabije nakon što je, prema tradiciji, Muhamed ibn Abdulah primio božije otkrovenje (Ruthven 2003). Verovesnik Muhamed započeo je misiju širenja nove vere u svom rodnom gradu Meki, ali je usled progona od strane lokalne paganske oligarhije bio prinuđen da se sa svojim sledbenicima preseli u Medinu, gde su ga lokalna plemena prvo postavila za arbitra, a zatim i za vladara. Muhamedovo napuštanje Meke i odlazak u Medinu 622. godine u arapskom jeziku poznato je pod nazivom *hidžra*, a datum prelaska označava početak muslimanske ere i ekspanzije islamske civilizacije. Nakon Muhamedove smrti, za vreme drugog halifa Omera ibn Hataba, započeo je period velikih osvajanja čije su dimenzije bile tako impozantne da se u ranim vekovima islamske ere činilo da je čitav svet na putu da postane *dar al islam* (*zemlja islama*).

Posle zauzimanja ostatka Arabije, u izuzetno kratkom vremenskom periodu, muslimanska vojska osvojila je drevno Persijsko carstvo i uvrstila sve

njegove teritorije u okvir halifata, time otvarajući put za širenje ka centralnoj Aziji i Indiji. Iako Vizantijsko carstvo na zapadu nije srušeno, arapskim osvajanjima znatno je oslabljeno i umanjeno za veliki broj teritorija. Uporedo sa širenjem islamske religije, nastajala je i razvijala se nova civilizacija, stvorena na temeljima vizantijske i persijske kulture koje su dominirale na osvojenim područjima.

Nakon prvih nekoliko vekova islama, obeleženih velikim osvajanjima i razvojem civilizacije u svim oblastima, muslimanski svet počeo je da pokazuje znake slabosti koji su se do XI veka već pretvorili u ozbiljnu pretnju daljem opstanku carstva. Prvo mesto na listi unutrašnjih problema halifata zauzimao je raspad političkog sistema, izazvan gubitkom dominacije centralnog halifata, prvo u udaljenim provincijama, a zatim i u svim ostalim osim prestonice Iraka, kao i degradacijom halifa na status običnih marioneta svojih ministara i vojnih komandanata.

Političku krizu pratila je i kriza ekonomskog sistema nastala zbog smanjenja obima trgovine sa drugim državama, ali i zbog unutrašnjih razloga, prvenstveno zbog ekstravagancije i nedostatka centralne organizacije (Lewis 1993: 157). Veliki troškovi vladajućih struktura i glomazne birokratije nisu praćeni odgovarajućim tehnološkim napretkom ili razvojem resursa, što je prinudilo vladare da u nedostatku gotovog novca počnu da isplaćuju visoke zvaničnike i generale dodeljivanjem državnih poseda. Na taj način, novi vlasnici zemlje su, u relativno kratkom roku, postajali gotovo potpuno nezavisni vladari svojih provincija, dok se funkcija halifa svodila na davanje formalne autorizacije njihovoj vlasti.

Decentralizacija vlasti dovela je do svođenja halifata na nominalnu instituciju bez gotovo ikakve realne moći, a slabost halifata izazvala je i niz gotovo simultanih napada od strane velikog broja spoljašnjih i unutrašnjih neprijatelja.

Snage hrišćanske Evrope uspele su na svom kontinentu da se suprotstave islamskom osvajanju i da zaustave dalje širenje muslimanskog halifata. Na istoku su Vizantinci odbili niz arapskih napada na Konstantinopolj i uspele da sačuvaju grad, dok je na zapadu započeo dugačak proces oslobađanja delova Evrope, poznat u španskoj istoriji pod nazivom rekonkista, odnosno ponovno osvajanje, koji je na kraju doveo do proterivanja muslimana sa Iberijskog poluostrva i iz južne Italije.

U Africi je, nakon osnivanja novog religijskog pokreta među berberskim stanovništvom južnog Maroka, Senegala i Nigera, došlo do stvaranja Berberskog carstva nastalog na osvojenim teritorijama većeg dela severozapadne Afrike i onih delova Španije koji su još uvek bili pod muslimanskom vlašću. Na severoistoku istog kontinenta, arapska beduinska plemena Hilal i Sulejn, koja su nastanjivala područje Egipta, izvršila su invaziju na susedne zemlje

Libiju i Tunis, koja je rezultirala sveopštom destrukcijom od koje se severna Afrika dugo nije oporavila.

Najdublje efekte u procesu razaranja arapsko-islamskog halifata imale su invazije Turaka iz centralne i Mongola iz severoistočne Azije, koje su kulminirale osvajanjem Bagdada, prestonice halifata, od strane mongolske vojske 1258. godine i ubijanjem poslednjeg halife al-Mustasima, što je označilo i prestanak pet vekova duge vlasti dinastije Abasida.

Uništenje velike istorijske institucije halifata, koji je, iako u fazi propadanja, još uvek legalno predstavljao centar islama i simbol njegovog jedinstva, označilo je kraj jedne ere u islamskoj istoriji, ne samo u spoljašnjim formama vlade i suvereniteta već i u samoj islamskoj civilizaciji, koja je, nakon transformacije izazvane poslednjim velikim talasom najezde Turaka i Mongola, počela da se kreće novim pravcima, drugačijim od onih kojima se kretala prethodnih vekova (Lewis 2000: 97).

Doba Ibn Halduna, odnosno XIV vek, obeležila je podela islamske civilizacije između više centara moći, prvenstveno Irana, Turske i Egipta, pod političkom vlašću Mongola i Turaka. Period velikih invazija praćenih materijalnom destrukcijom širokih razmera ostavio je duboke tragove u svim oblastima ekonomskog, društvenog i kulturnog života, a svedok opšteg opadanja arapske moći bio je i Ibn Haldun. Najdublji utisak na ovog mislioca ostavila je istorija Magreba koja ga je u velikoj meri i navela da napiše verovatno prvu filozofiju istorije. Komentarišući nomadske invazije na svoju zemlju, Ibn Haldun ističe da „u severnoj Africi i Magrebu, na koje je izvršena invazija od strane plemena Banu Hilal i Banu Suleim na početku V veka muslimanske ere (polovinom XI veka nove ere) i koji su uništavani od strane ovih plemena tokom tri stotine godina, i dalje preovlađuju pustoš i ruševine. S druge strane, pre ovih invazija sve zemlje između Sudana i Mediterana činile su centar raskošne civilizacije, što se može videti po ostacima građevina i statua, i po ruševinama gradova i sela” (Lewis 1993: 159).

Kriza islamske civilizacije ostavila je dubok utisak na ovog mislioca i navela ga da pokuša da pronikne u njene uzroke i da odgovori na osnovna pitanja koja je postavljalo njegovo doba. Ibn Haldunova želja da stvori sveobuhvatnu teoriju ljudskog društva koja će objasniti odnose između različitih pojava i procesa, velikim delom je proizašla i iz zamerki koje je on imao na rad svojih prethodnika. Raniji istoričari, prema njegovom mišljenju, nisu razumeli osnovne principe funkcionisanja društva, što je onemogućilo pravilnu analizu događaja o kojima su pisali. Ibn Haldun je zato imao cilj da stvori teoriju pomoću koje je moguće identifikovati uzroke i posledice društvenih događaja i razumeti ciklični tok istorije.

Osnovni koncepti društvenopolitičke teorije Ibn Halduna: Mukadima

Mukadima je prvi i najznačajniji deo Ibn Haldunove obuhvatne istorije (*Kitab al-'Ibar*) posvećene istoriji Arapa, savremenih muslimanskih vladara, savremenih evropskih vladara, drevnoj istoriji Arapa, Jevreja, Grka, Rimljana, Persijanaca, kao i islamskoj i egipatskoj istoriji i istoriji severne Afrike, posebno berberskih plemena. *Mukadima* je, kao što implicira i sam naziv, uvod u metodološki prikaz istorije kao naučne discipline (Ibn Haldun 1982). To je razlog što je ovo delo predstavljeno kao enciklopedijska sinteza metodološkog i kulturnog saznanja neophodnog za stvaranje naučne analize iz oblasti istorije. U inicijalnoj fazi, osnovnu preokupaciju autora predstavlja epistemologija da bi zatim postepeno, izgradnjom istorijskog metoda, došao do stvaranja oblasti koju naziva „nova nauka”, a koja, u manjoj ili većoj meri, sadrži osnovne postulate naučnoistraživačkih prilaza iz kojih su, prema mišljenju velikog broja istraživača, nastale discipline kao što su: filozofija istorije, sociologija i ekonomija (Mahdi 1957, Myers 1966).

Predgovor *Mukadimi* započinje Ibn Haldunovom definicijom istorije kao nauke o čitavoj ljudskoj prošlosti, uključujući njene društvene, ekonomske i kulturne aspekte, definisanjem njenih interesovanja, osuđivanjem nedostataka znatiželje i metoda njegovih prethodnika, i postavljanjem pravila za kritike iznesene u ovom delu. Ovaj kritičizam esencijalno je zasnovan, pored pregleda dokaza, i na kriterijumu usklađenosti sa realnošću, odnosno na verovatnoći saopštenih činjenica i na njihovoj usklađenosti sa prirodom stvari, što je jednako toku istorije i njenoj evoluciji. Iz navedenog razloga, prema Ibn Haldunovom mišljenju, neophodno je definisati zakone koji određuju pravac istorijskog toka. Ovi zakoni sadržani su u nauci o društvu koja je određena svojim objektom: ljudskom civilizacijom i opštim društvenim činjenicama.

U skladu sa uvodom, glavni deo *Mukadime* čini detaljno izlaganje ove nove i nezavisne nauke u okviru kojeg Ibn Haldun dalje razvija svoj argument kroz analiziranje različitih pojava oblika ljudskog društva. Navedene analitičke celine izložene su u šest poglavlja u okviru *Mukadime*:

- prvo poglavlje predstavlja generalnu studiju o ljudskom društvu u okviru koje Ibn Haldun analizira uticaj okruženja na ljudsku prirodu;
- drugo poglavlje posvećeno je nomadskim društvima i, generalno gledano, primitivnim društvenim uređenjima;
- u trećem poglavlju opisuju se različiti oblici vlasti, države i institucija;
- u četvrtom poglavlju analizirana su urbana – gradska društva koja ujedno predstavljaju najrazvijeniji i najsofisticiraniji oblik civilizacije;

- peto poglavlje posvećeno je industriji i ekonomiji;
- u šestom poglavlju analizirana su naučna i kulturna pitanja (Ibn Haldun 1982).

Teme navedenih celina jasno pokazuju Ibn Haldunovu nameru da se u okviru *Mukadime* koncentriše na fenomen društva generalno, a suština ovog monumentalnog dela leži u identifikaciji društvenih, ekonomskih i psiholoških razloga koji doprinose razvoju ljudske civilizacije i utiču na istorijske tokove. U ovom kontekstu, Ibn Haldun analizira dinamiku odnosa unutar grupe i ukazuje na proporcionalni odnos između osećanja solidarnosti i civilizacijskog razvoja. Osećanje solidarnosti, ističe autor, doprinosi stvaranju nove civilizacije i političke moći čiji je razvoj progresivan sve dotle dok je solidarnost između članova grupe izražena. Onog trenutka kada solidarnost počne da slabi, dolazi i do postepenog slabljenja državne i društvene strukture, što u dugoročnom periodu dovodi do nestanka čitavih civilizacija. Etiologija opadanja, odnosno priroda razloga zbog kojih dolazi do nestanka civilizacija, nalazi se, prema tome, u središtu Ibn Haldunove analize (Shaukat 1977). Stoga se može reći da je *Mukadima* vrlo usko povezana sa političkim iskustvima samog autora, koji je bio svestan velikih istorijskih promena koje su se dešavale oko njega, i stoga je smatrao neophodnim istraživanje faktora koji su do tih promena doveli.

Osnovni procesi opisani u *Mukadimi*, kao što su borbe i konflikti, tenzije i padovi država i civilizacija izazvani njihovim unutrašnjim razdorima, predstavljeni su dijalektički, što je rezultat ideja kontradikcije, antiteze, opozicije, komplementarnosti suprotnosti, dvosmislenosti, kompleksnosti i konfuzije, koje su veoma bliske islamskoj misli na čijim je osnovama Ibn Haldun stekao svoje obrazovanje. Navedene ideje često se pojavljuju u vidu operativnih koncepata kojima se dolazi do razumevanja i objašnjenja određenih pojava i procesa. U svom pokušaju da objasni i razreši ove kontradikcije, Ibn Haldun dolazi do dinamičke koncepcije dijalektičkog razvoja pojedinca i društva, kao i istorijskog sistema koji je razumljiv, racionalan i neophodan, a ova generalna perspektiva uključuje i njegovu cikličnu šemu istorijske interpretacije (Lacoste 1984). Ciklični proces istorijskog razvoja stavlja težište na značaj društvene veze za opstanak političkih entiteta, što ga čini glavnim mehanizmom oblikovanja istorije (Mahdi 1957).

Dijalektička misao generalno se može podeliti na dva osnovna pravca: spoljašnji – u kojem se čvrste pretpostavke i opštevažeći predlozi menjaju pod uticajem spoljašnjih razloga, i imanentni – u okviru kojeg se posmatranjem određene pojave otkrivaju sličnosti i razlike između njenih različitih delova, odnosno, „crno u belom, i belo u crnom”. U skladu s ovom klasifikacijom, može se zaključiti da je Ibn Haldunov dijalektički metod ograničen na

prvu od ove dve, generalno priznate, vrste dijalektičke misli. Ne samo da je Ibn Haldun formulisao svoje predstave o pojedincu i o specifičnoj prirodi grupe u okviru rigidnih kategorija već okvir u kojem se ove predstave nalaze isključuje mogućnost transformacije bilo koje od njih; s jedne strane, pojedinci su tragično vezani za svoje predodređene sudbine, dok je, s druge, priroda grupe statično formulisana u hiperkritičkim terminima (Katsiaficas 1997: 16).

Ibn Haldun se nije odvojio od islamske kosmologije, držeći se „hijerarhijske gradacije bića”, što je primetilo više autora (Mahdi 1957), ali je narušio klasičnu paradigmu nekih ranijih istoričara fokusiranjem pažnje na postepene i logičke promene nivoa socio-ekonomskih transformacija. Stavljanje težišta na društvenu vezu kao najznačajniji faktor u razvoju države proizvelo je racionalnu političku teoriju. Međutim, bez obzira na uvođenje racionalnih principa u islamsku teoriju, Ibn Haldunov uticaj u islamskom svetu oduvek je bio izuzetno značajan, a njegovo ciklično viđenje pravca razvoja svake dinastičke države – perioda osnivanja, prosperiteta, stagnacije i brze dezintegracije – više puta su preuzimali različiti muslimanski mislioci i istoričari sve do današnjih dana.

Koncept asabije u delu Ibn Halduna

Centralni koncept društvene i političke teorije Ibn Halduna, izložene u *Mukadimi*, jeste *asabija*, koja predstavlja vrstu društvene veze koju karakteriše jako osećanje zajedništva i solidarnosti između članova grupe. Ovaj termin potiče iz arapskog korena čije se značenje odnosi na rođake po očevoj liniji, tako da se, u skladu s tim, *asabija* prvenstveno može pronaći kod krvnih srodnika. Iako *asabija* postoji i ima određenu ulogu u svim oblicima i fazama ljudskog društva, njen značaj je nesumnjivo najveći u nomadskim zajednicama koje su u potpunosti utemeljene na ovoj vrsti veze. Centralno mesto *asabije* kod nomadskih plemena Ibn Haldun objašnjava teškim i surovim uslovima njihovog života u pustinji, koji karakteriše stalno prisustvo opasnosti od raznih osvajača i neprekidna borba za opstanak unutar same zajednice. Iako su, međutim, agresija i međusobno neprijateljstvo univerzalne karakteristike ljudske prirode, fundamentalna, unutrašnja i spoljašnja borba za opstanak odvija se na različite načine u različitim društvenim zajednicama.

Ibn Haldun navodi da u gradovima unutrašnje sukobe sprečava državna vlast koja ne dozvoljava ispoljavanje međusobnog neprijateljstva, dok napade sa strane onemogućavaju bedemi postavljeni oko gradova, kao i vojska koja je deo državnog aparata. S obzirom na to da nomadi nemaju državu

koja bi regulisala njihove međusobne odnose, unutrašnje sukobe ovih plemena sprečavaju starešine i vođe snagom svog autoriteta i uticaja koji poseduju kod svojih saplemenika, a u borbi protiv spoljnih neprijatelja učestvuje plemenska militarna grupa sastavljena od najhrabrijih članova zajednice. Da bi ovakvi vidovi odbrane uspešno funkcionisali, neophodna je čvrsta povezanost i visok stepen solidarnosti između članova nomadske zajednice, odnosno, kako ističe Ibn Haldun: „Njihova odbrana i zaštita biće uspešni samo ako predstavljaju čvrsto vezanu grupu (*asabiju*) i ako su pripadnici jednog roda, jer se tada njihovo oduševljenje povećava i oni postaju složni zato što je svaki pojedinac spreman da pomogne srođnicima [...] Onaj ko se drži odvojeno od svog roda, retko ima takvo osećanje prema svojim srođnicima, a kada zapreti opasnost u dane bitke, on beži i traži spasenje plašeći se da mu drugi neće pomoći. Takvi ljudi ne mogu zbog toga živeti u pustinji jer će postati plen drugog naroda koji će ih progutati” (Ibn Haldun 1982: 37).

Jedna od osnovnih karakteristika nomadskih zajednica jeste krvna veza između njihovih članova, iz čega proizlazi i Ibn Haldunov stav da *asabija* potiče iz „krvnih veza ili nečega što je njima slično” (isto: 38). Iako je ista krv temelj *asabije*, s obzirom na to da je ljudima urođena potreba da pomognu svojim rođacima u opasnosti, Ibn Haldun smatra da ovaj oblik društvene veze može da ima i drugačije uzroke. Tako, prema njegovom mišljenju, *asabiji* pripadaju i odnosi između sluga i gospodara, čije je međusobno osećanje privrženosti slično osećanju koje vezuje ljude u krvnom srodstvu.

Cilj kojem teži *asabija* jeste kraljevska vlast (isto: 40). Međusobne sukobe, koji su neminovni u svakom društvu, u okviru nomadskih zajednica sprečavaju plemenske vođe koje, međutim, ne poseduju dovoljnu količinu moći kako bi prinudili druge da prihvate njihovu vlast. Kako je težnja ka stalnom povećanju moći jedna od osnovnih karakteristika ljudske prirode, pripadnik *asabije* koji dospe na njeno čelo „stremi ka uspostavljanju prevlasti nad narodima drugih *asabija* koje nemaju veze sa ovom” (isto). Odnos između *asabije* i moći stoga je direktan i međuzavisan; s jedne strane, kao što je već navedeno, *asabija* stremi ka vlasti s ciljem da zaštiti svoje članove sprečavanjem njihovih unutrašnjih i spoljašnjih sukoba, dok je, s druge, vlasti neophodna *asabija* jer jedino ona može da omogući potčinjavanje drugih pojedincu ili grupi koji žele da ostvare, ili već poseduju, moć. Povećanje moći i ujedinjavanje plemena dovode do stvaranja države kao prirodne posledice uspostavljanja vlasti jedne nad više drugih društvenih grupa. Kako primećuje Ibn Haldun, retko se, međutim, događa da se država dobije mirnim putem, već se ona uglavnom osvaja borbom, koja je opet moguća samo uz pomoć *asabije*.

Stvaranjem države ne dolazi do nestanka *asabije*, ali ona postaje kompleksnija svojim širenjem izvan prvobitne plemenske zajednice zasnovane na krvnoj vezi. S obzirom na to da država i nastaje spajanjem više nomadskih

plemena na čijem se čelu nalazi najjače među njima, ovim putem dolazi do stvaranja novih veza između različitih društvenih struktura, odnosno novih *asabija*, koje mogu da budu zasnovane na krvnom srodstvu, ali i na zajedničkim interesima ljudi koji nemaju isto poreklo. Učvršćivanjem države, međutim, potreba za *asabijom* slabi i, konačno, nestaje, s obzirom na to da vlast preuzima ulogu organizatora i regulatora svih odnosa u društvu, koju je u nomadskoj zajednici imala upravo jaka društvena veza između pripadnika plemena.

Asabija predstavlja centralni koncept Ibn Haldunove nauke o društvu, kao i njegove političke teorije. Pomoću ovog pojma opisuje se čitav niz društvenih procesa, razvojnih faza i oblika političkog organizovanja. Ova pojava, koja istovremeno predstavlja strukturu svesti i strukturu osećanja, koje kroz procese obrazovanja i socijalizacije dobijaju svojstva habitusa, odnosno spontanog razuma, opstaje sve dotle dok se grupa na vlasti uzdržava od pokušaja da dobije potpunu kontrolu nad svim izvorima bogatstva i moći. *Asabija* je društveni faktor čije se funkcije menjaju u zavisnosti od različitih oblika i faza društvenog organizovanja, tako da se kod nomadskih plemena na njenom principu organizuje čitava zajednica, dok u državi tu ulogu preuzima zvanična vlast, ali je značaj *asabije* i u ovom obliku uređenja nesumnjivo veliki jer država može da nastane samo zahvaljujući ovom obliku društvene veze. *Asabija* je, prema tome, vrlo složena društvena pojava kojom Ibn Haldun objašnjava veze između članova plemenskih zajednica, ali i članova društvenih grupa unutar država, procese transformisanja plemenskih zajednica u zajednice naroda i država, kao i uspon i pad čitavih civilizacija.

Iz značaja koji Ibn Haldun pridaje *asabiji* proizlazi i njegov odnos prema ulogama pojedinca i grupe u društvenoistorijskim tokovima. Za Ibn Halduna grupa, a ne pojedinac, predstavlja glavnu tačku i odlučujući faktor istorijskih promena. Pojedinci retko, ako ikad, osim ako su božanski inspirisani, imaju značajniji uticaj na moćne istorijske snage. Stoga se može zaključiti da se pojedinac praktično zapostavlja kao filozofska tema u Ibn Haldunovom delu (Issawi 1987: 7). S obzirom na nedostatak vrlina i nizak intelektualni nivo koji, prema Ibn Haldunovom mišljenju, karakterišu veliki broj ljudska bića, pojedinci nemaju kapacitet da kohezivno deluju na društvene strukture. Ovaj kapacitet ima jedino društvena solidarnost, odnosno *asabija*, tako da su samo one grupe sa jakom *asabijom* predodređene za vlast – onoliko dugo koliko su u stanju da održe svoje osećanje identiteta i solidarnosti. Zajednice nastale na krvnoj vezi, kao što su nomadska plemena, imaju najjače međusobne veze, dok urbani uslovi života izazivaju slabljenje solidarnosti kod svake grupe. Nomadski i gradski način života karakterišu i različiti intenziteti grupnog identiteta, što direktno utiče na koheziju zajednice s obzirom na to da je, kao što navodi Ibn Haldun, *asabija* osnova političke moći i kulturne

hegemonije, dok je neobuzdani individualizam jedan od glavnih razloga slabljenja grupe (Katsiaficas 1997: 9).

Pozicioniranjem *asabije* kao sredstva stvaranja osnova države Ibn Haldun je otvorio put integraciji islama u posebnu mrežu apsolutističkih državnih sistema. *Asabija*, odnosno društvena solidarnost, predstavlja suštinsku karakteristiku političke teorije elaborirane u *Mukadimi* i osnovu svakog prosperitetnog društva, a bez ovog jedinstvenog osećanja nije moguć razvoj društvene organizacije. Prema Ibn Haldunovom mišljenju, upravo ovo posebno osećanje solidarnosti omogućava sva velika društvena dostignuća, od religijskih reformi do osnivanja i odbrane čitavih dinastija. Paradoksalno, međutim, upravo zahvaljujući neophodnosti *asabije* društvena dostignuća uvek imaju ograničenu trajnost, s obzirom na to da uspeh eliminiše solidarnost oslobođanjem sebičnih želja i smanjenjem potrebe za zajedničkom odgovornošću. U skladu s tim, slabljenje *asabije* izaziva postepeno opadanje moći političkih entiteta koji se dezintegrišu uporedo sa promenom međusobnih odnosa njihovih članova. Ako je fragmentacija pravilo, a zajednica izuzetak, sva ljudska dostignuća samim tim postaju samo izuzeci u sveopštem haosu; Ibn Haldunov pesimizam i ciklično viđenje istorije stoga su usko vezani za naglašavanje rasta i pada solidarnosti u okviru određenih grupa, koje neophodnim čini fundamentalna nepovezanost bliskoistočnog društva.

Koncept države u Ibn Haldunovom delu

Teorija teritorijalne države pod vlašću određene dinastije u *Mukadimi* predstavlja glavnu tačku islamske civilizacije. Ibn Haldunov opis mehanizama koji dovode do uspona i padova političkih entiteta transformisao je intelektualnu debatu u svetu islama označivši nastanak novih oblika teoretske konceptualizacije. Osim toga, glavni pravci islamske misli – pravni, istorijski i filozofski – spojeni su u njegovoj teoriji u okviru nove sinteze.

Država čini centralnu kategoriju civilizovanog društva, najviši izraz i glavnog regulatora svih odnosa u društvu (Ibn Haldun 1982: 50). Na taj način, civilizacija i država potpuno zavise jedna od druge. Kao što naglašava Ibn Haldun, sedentarni život može da procveta samo u gradovima, a gradova nema bez formirane države.

Država, kao jedini oblik uređenja civilizovane društvene zajednice, nastaje pomoću *asabije*, u čijoj je prirodi težnja da se uspostavi vlast i poveća moć. Zato dolazi do borbe za dominaciju između različitih *asabija*, koja se završava tako što najjača među ovim plemenskim grupama uspeva da potčini, a zatim udruži sve ostale u jednu zajednicu iz koje nastaje država. U ovom procesu, iz redova najmoćnije *asabije* izdvaja se vođa koji na osnovu dominacije svoje

grupe postaje i vladar svih ostalih grupa koje su joj potčinjene. Centralizacija vlasti u okviru države je neophodna jer, kako ističe Ibn Haldun, „politika zahteva da samo jedna osoba ima vlast. Ako postoji više takvih osoba koje bi vršile vlast, došlo bi do raspadanja” (isto: 50). Nakon dolaska na čelo države, vođa se trudi da maksimizira svoju moć preuzimanjem svih poluga vlasti i kompletnog suvereniteta. Stremljenje ka postizanju apsolutne moći potpuno je prirodno jer je „suština vladarske vlasti u tome da suverenitet pripada samo jednom čoveku. To se može realizovati već kod prvog vladara jedne dinastije, ili kod drugog, ili možda tek kod trećeg, zavisno od otpora i moći različitih *asabija*, ali to je neizbežno u državi” (isto: 59).

U svom razvoju država i dinastija nužno prolaze kroz određene faze, od kojih svaka ima posebne, strogo definisane karakteristike. Prema Ibn Haldunovoj formulaciji, vek dinastije uglavnom iznosi tri generacije, od kojih svaka može da traje oko četrdeset godina, što znači da dinastija može da opstane sto dvadeset godina nakon čega sledi njeno propadanje. Ima dosta argumenata koji ukazuju na to da Ibn Haldun nije kruto shvatio ovaj zakon, pa je dozvoljavao mogućnost da vek države i dinastije bude znatno duži, a i znatno kraći, od veka trajanja utvrđenog ovim zakonima (isto: 148).

Prva generacija osnivača dinastije zadržava sve osobine i kvalitete nomadskih plemena: hrabrost, odlučnost i skromnost. Kod ovih ljudi *asabija* je izuzetno jaka tako da svi zajedno učestvuju u osvojenoj vlasti i među njima nema podela. Vladar se u početku oslanja na osećanje zajedništva svojih pristalica i prema svojim podanicima ima pravedan i umeren odnos.

Već u drugoj generaciji, međutim, dolazi do velikih promena u načinu života bivših nomada među kojima se iz oskudice prelazi na rasipništvo i luksuz, a vlast potpuno preuzima jedan čovek. Do ovih promena dolazi s obzirom na to da je vlast dinastije uspostavljena i prihvaćena kao takva, iz čega proizlazi uverenje vladara da može i bez osećanja zajedništva, široke podrške, kao i mera neophodnih za njihovo održavanje. Samim tim, značaj *asabije* postepeno opada, a nekad hrabri i odvažni ljudi u novim uslovima postaju poslušni i pokorni. Ibn Haldun navodi da pripadnici ove generacije i dalje zadržavaju neke vrline svojih prethodnika s obzirom na to da su imali direktne kontakte s njima i njihovim načinom života.

U trećoj generaciji surovost i hrabrost koje su karakterisale nomadska plemena postaju samo daleka prošlost. Ljudi se potpuno prepuštaju luksuzu i rasipničkom načinu života, istovremeno zaboravljajući sve običaje nomadskog života koji su im omogućili da stvore državu. U ovoj fazi *asabija* potpuno iščezava. S obzirom na to da pripadnici dinastije više nisu u stanju da se suprotstave i odbrane od eventualnih napada, vladar je prinuđen da od plaćenika stvori državni aparat kako bi se država održala, ali više ništa ne može da spreči njeno propadanje.

U četvrtoj generaciji nestaje i plemenitost porekla. Dinastija je već duboko zašla u opadajuću fazu i samo je pitanje vremena kada će potpuno propasti.

Kao i dinastija, i država prolazi kroz različite faze, od trenutka svog nastanka, preko uspona, do perioda opadanja i konačne propasti.

Prvu fazu obeležava period stvaranja države. Najjača *asabija* uspeva prvo da potčini, a zatim da objedini sve ostale plemenske grupe uz čiju pomoć osvaja potpunu vlast. U ovoj fazi i dalje prevladuje nomadski način života, a stanovnike novonastale države krasi hrabrost i borbeni duh koji su im omogućili pobjedu i prevlast. *Asabija* zasnovana na krvnoj vezi nomadskih plemena veoma je izražena, dominantna karakteristika zajednice, tako da vođa svoju vlast i suverenitet potpuno deli sa narodom, ne praveći nikakve razlike između svog i njihovog statusa. Period kolektivnog suvereniteta ujedno je i poslednji period jake *asabije*, utemeljene na zajedničkim aspiracijama i ciljevima njenih članova jer „dotle dok suverenitet pripada *asabiji*, kada svi njeni članovi imaju jedinstven cilj i napor, opšta želja za vladanjem nad drugima i za odbranom vlastite svojine veoma je izražena: svi streme ka slavi i njen gubitak pretpostavljaju smrti i destruktiji” (isto: 51–52).

U drugoj fazi države dolazi do postepenog slabljenja *asabije* zasnovane na krvnoj vezi i prestaje zajednički suverenitet. Vođa potpuno preuzima vlast nad narodom, udaljavajući od sebe saplemenike koji su mu pomogli da stvori državu kako ne bi morao da deli moć sa njima. Istovremeno je, međutim, da bi oduzeo svojim rođacima svu moć koju su dotada posedovali, a istovremeno održao stabilnost kraljevstva, prinuđen da stvori državni aparat sastavljen od plaćenika koji mu u ovoj fazi služe za onemogućavanje saplemenika da dođu do vlasti. Ovakav sled stvari je neminovan s obzirom na to da je, kao što navodi Ibn Haldun, „suština vladarske vlasti u tome da suverenitet pripada samo jednom čoveku” (isto: 59). Udaljavanjem pripadnika svoje krvne *asabije*, vođa uspeva u tome da „sva vlast i slava pripadnu njemu, njegovoj porodici i rodbini” (isto). Kako bi učvrstio svoju poziciju i osigurao podršku svojih novih saveznika, vladar im dodeljuje najviše položaje i funkcije u državi, koje su dotada zauzimali njegovi saplemenici. Upravo ovo je, ističe Ibn Haldun, „znak slabosti države, predznak njene bolesti, jer je nestala *asabija* i na njoj utemeljeno zdanje vrhovne vlasti” (isto: 62).

Treću fazu države karakteriše težnja ka raskošnom i mirnom životu, koja je u prirodi svake vlasti i svakog kraljevstva jer, prema rečima autora *Mukadime*, „kada jedan narod osvoji i zavlada onim što su imali prethodnici koji su posedovali vladarsku moć, on povećava bogatstvo, prosperitet i stvara običaje vezane za to bogatstvo. Prevazilaze se životne nužnosti i surov život, a nova dinastija napreduje u luksuzu, komforu i raskoši” (isto: 50). Racionalizacija vlasti u početku povećava moć dinastije i vodi ka periodu mira i prosperiteta. Želju za luksuzom takođe prati i želja za mirnim životom, pa

nakon učvršćivanja vlasti dolazi do smanjivanja napora koji su za to bili potrebni i nastaje blagostanje, spokojstvo i mir. Najveći deo bogatstva u rukama je vladara koji ga koristi kako bi demonstrirao svoju moć i osigurao apsolutnu vlast. On zida nove gradove, velelepne građevine, spomenike i hramove. Istovremeno, da bi učvrstio svoju poziciju, vladar darežljivo deli bogatstvo i položaje svojim saradnicima i brine o potrebama velike i dobro opremljene državne vojske. Ovo je inače i poslednja faza, u kojoj vladar ima potpunu vlast i u kojoj još uvek nije nastupilo opadanje državne moći.

U četvrtoj fazi nastavlja se period blagostanja i mira. Vladar se trudi da održi postojeće stanje i koristi se rezultatima svojih prethodnika. Iako je država u periodu prividne stagnacije, u kojoj još uvek nisu vidljivi znaci propadanja, period prosperiteta je završen i nastala je opadajuća faza. Vladar postepeno zaboravlja zahteve svoje pozicije i shvata da je cena njegovih zadovoljstava na račun kupovine poštovanja i lojalnosti, koje on više ne može da dobije na drugi način, izašla iz okvira njegovih mogućnosti. Način života vladajuće dinastije zahteva sve više i više materijalnih sredstava, koja vladar pokušava da dobije povećavanjem taksi koje, međutim, donose sve manje prihoda kako postaju represivnije. Da bi se dobila sredstva počinju da se primenjuju iregularne metode povećavanja prihoda, ali se ovim načinima samo ometa ekonomska aktivnost i pogoršava opšta situacija. Kada dodatne takse i ostali načini dobijanja materijalnih sredstava više ne daju rezultate, vladar je prinuđen da otpušta plaćenike, i dolazi do smanjivanja državnog aparata.

Petu i ujedno poslednju fazu Ibn Haldun naziva fazom iscrpljenosti i rasula (isto: 60). U ovom periodu vladar, zbog svoje sebičnosti i rasipničkog načina života, gubi sve ono što su stvorili njegovi prethodnici. Stanje u državi postaje tako haotično da više nema načina da se kontroliše; veliki broj plaćenika napušta vojsku zbog loših uslova; periferne regije odvajaju se od centralne vlasti uspostavljajući autonomiju; a korupcija se širi izvan vladajućih krugova na narod u celini. Do ovakve situacije u čitavom društvu dovodi sveopšta erozija morala koji potpada pod uticaj „civilizacije i luksuza” u čemu i jeste „izvor propasti” (isto: 87). Kako ističe Ibn Haldun, „propast pojedina rezultat je njihovih napora da zadovolje luksuzne potrebe aficirane luksuznim običajima, lošim ljudskim karakteristikama formiranim u procesu zadovoljavanja tih potreba” (isto: 86). Kada čovek postane rob luksuznih navika i običaja, u njemu propadaju „čvrstina, moral i religija, raspada se ljudskost i dolazi do toga da on potpuno menja svoju prirodu” (isto: 87). Kada ljudi više nisu u stanju da održe visok standard svog načina života, njihovi životni uslovi se pogoršavaju i uništavaju, što ultimativno dovodi do raspada čitave države.

Razvoj države, prema Ibn Haldunovim rečima, podređen je strogoj zakonitosti na osnovu koje mogu da se izvedu sledeći zakoni:

- Država je jedna od formi društva i predstavlja nužnu fazu u njegovom razvitku.
- Njeni koreni su već u najvišim fazama plemenske organizacije u kojoj najjača porodica kontroliše ekonomsku i političku vlast.
- Poseban značaj u nastanku države i u njenim fazama ima *asabija* bez koje nije moguće uspostaviti državnu vlast.
- Država može da se konstituiše samo u okviru sedentarne zajednice, odnosno u civilizaciji.
- Osnovne determinante koje određuju ne samo nastanak već i celokupni razvoj države jesu: materijalna proizvodnja, *asabija* i religija. Njihov pad ili procvat uvek su indeks snage i trajnosti države.
- Od snage i trajnosti države zavisi nivo kulture i civilizacije (isto: 149–150).

Nastanak, razvoj, uspon i pad države, Ibn Haldun u okviru *Mukadime*, kao što pokazuju i navedeni zakoni, prvenstveno objašnjava socio-ekonomskim transformacijama društva, što predstavlja jedan od retkih primera srednjovekovne islamske misli u kojoj se razvojni put političkog entiteta ne vezuje samo za religiju i religijske norme, već i za mišljenje i aktivnosti ljudi koji ga čine. Stanovnici države na čelu sa svojim vladarem, naglašava autor *Mukadime*, jesu oni koji snagom svojih međusobnih veza – odnosno *asabije*, doprinose njenom stvaranju i prosperitetu koji postoji sve dotle dok postoji i uzajamna solidarnost; onog momenta kada sebičnost i pohlepa ljudi pređu u njihove dominantne osobine, počinje i slabljenje *asabije* i nastupa opadajuća faza države.

Koncept društva u Ibn Haldunovom delu

Priroda ljudskog društva, oblici njegovog uređenja, vrste i jačina veza koje spajaju njegove pripadnike, kao i različite faze kroz koje ono prolazi u okviru svog razvoja, čine suštinske elemente političke i sociološke teorije Ibn Halduna, elaborirane u *Mukadimi* (Qadir: 1941). U prvom poglavlju svoje knjige, Ibn Haldun navodi da je smisao istorije upravo u onome što je „inherentno prirodi ljudskog društva, kao što su: primitivno stanje i stanje civilizovanosti, *asabija*, oblici superiornosti ljudi jednih nad drugima, vladarska vlast, država i državne funkcije koje su proizišle iz te superiornosti” (Ibn Haldun 1982: 15). U svojoj analizi autor *Mukadime* polazi od Aristotelovog stava da je čovek po prirodi društveno biće i da za pojedinca nije moguć život u izolaciji. Ljudsko društvo je nužno zato što snaga izolovanog pojedinca nije dovoljna da bi mu obezbedila sredstva za život i zaštitu u očuvanju života. Jedino saradnja grupe ljudi može da omogući njihov individualni i

kolektivni opstanak, ali i prosperitet, s obzirom na to da će na taj način oni biti u stanju da stvore više sredstava nego što je potrebno za preživljavanje. Prema Ibn Haldunovim rečima, „ako nema te saradnje, čovek neće obezbediti hranu za sebe niti će se odbraniti, ugasiće se njegov život jer mu je Bog usadio potrebu za hranom. Neće biti u stanju da se odbrani od rastrzanja divljih zveri i doći će do prevremene smrti i propasti ljudske vrste” (isto: 24). Ako, s druge strane, „međusobna pomoć postoji, čovek će imati sredstva za život i oružje za odbranu, što ljudsko društvo čini nužnim za ljudsku vrstu, i bez čega je ljudska egzistencija nepotpuna” (isto).

Osnovne razlike između različitih tipova društva svode se na način proizvodnje, oblik organizovanja i stepen civilizovanosti, i, prema tim karakteristikama, društva se mogu podeliti na nomadska, koja obuhvataju žitelje planina, oaza i pustinja, i sedentarna, odnosno gradska, čiji stanovnici naseljavaju gradove. Različiti oblici društvenog organizovanja ujedno predstavljaju faze kroz koje jedno društvo prolazi od momenta svog nastanka, preko prelaska iz primitivnog stanja u stanje civilizacije, do perioda opadanja i konačnog nestanka.

Nomadska zajednica

Osnovu društvenog organizovanja i preteču svake civilizacije predstavljaju nomadske zajednice. Kao što navodi Ibn Haldun, „njihova (nomadska) društvena organizacija i međusobna saradnja služe za zadovoljavanje njihovih potreba i za dobijanje sredstava za život i društvo, kao što su: hrana, stanovi, odbrana. Sve je to u meri neophodnoj za održanje života i ne prelazi elementarne životne potrebe jer nisu sposobni za nešto više od toga” (isto: 33). Nomadska plemena karakteriše jaka *asabija*, zasnovana na krvnoj vezi, koja je i osnovni integrativni princip ovih zajednica. Izraženo osećanje solidarnosti nomadima je neophodno da bi preživeli u surovim i teškim uslovima materijalne oskudice i stalne opasnosti. Osim jake *asabije*, nomadski način života kod pripadnika ovih plemena razvija i osobine kao što su: hrabrost, skromnost i odvažnost, a lični kvaliteti ujedno predstavljaju i jedino merilo autoriteta pojedinih članova zajednice od kojih najistaknutiji čine vlast u okviru plemena, u koju spadaju plemensko veće – *rī'āsa* i starešine – šejhovi.

U ovom obliku društvenog organizovanja još uvek nema diferencijacije svojine, koja je u najvećem delu kolektivno vlasništvo, dok pojedinci poseduju samo sredstva neophodna za zadovoljenje najosnovnijih potreba. U nomadskim zajednicama ne postoji sistem zakona, već su norme kojima se regulišu međusobni odnosi pripadnika plemena i sankcije koje povlači kršenje navedenih normi običajnog karaktera. Na sličan način, nomadi nemaju posebne

vojne ili policijske snage koje bi sprečile unutrašnje i spoljašnje sukobe tako da međusobne konflikte sprečavaju plemenske vođe snagom svog autoriteta, dok u borbama sa spoljnim neprijateljima učestvuju svi članovi zajednice. Bez obzira na česte međusobne sukobe, plemena generalno teže ka ujedinjavanju, koje može da bude dobrovoljno, ali se mnogo češće izvršava pomoću sile kojom najjača plemenska grupa uspeva da pokori i podvede pod svoju kontrolu sva ostala plemena.

Sedentarna zajednica

Dva faktora koja imaju dominantan uticaj u prelasku iz nomadskog, odnosno primitivnog, u gradsko, odnosno civilizovano društvo, jesu višak proizvoda, koji omogućava materijalni prosperitet, i ratna osvajanja, kojima dolazi do stvaranja države. Kao što je već navedeno, u nomadskim zajednicama proizvodnja je usmerena ka obezbeđivanju sredstava neophodnih za život, s obzirom na to da ne postoje uslovi za akumulaciju dobara i za prevazilaženje zadovoljenja najnužnijih potreba. Kada se, međutim, vremenom ostvare viškovi proizvoda, dolazi do poboljšanja životnih uslova, do pojave privatne svojine i do postepenog prelaska sa nomadskog na gradski način života. Nomadi se vezuju za određena područja, počinju sa gradnjom stambenih objekata i razvijaju zanate koji su im potrebni za zadovoljenje novonastalih potreba. Materijalni prosperitet u dužem periodu omogućava podizanje gradova, koje označava i potpuni prelazak sa nomadskog na sedentarni način života i, ujedno, početak civilizacije.

Drugi faktor restrukturiranja društva, odnosno ratna osvajanja, nastupa nakon objedinjavanja više plemena u jednu celinu. Ujedinjena plemena, zahvaljujući svojoj brojčanoj snazi i jakoj *asabiji*, predstavljaju opasnost za stanovnike gradova i država. Kada, s jedne strane, ova plemena postanu dovoljno snažna da mogu da napadnu i osvoje državu, a s druge, ona već dospe u fazu rasula i propadanja, dolazi do rata u kojem nomadi osvajaju vlast i stvaraju svoju državu. Prelazak na gradski, sedentarni način života uslovljen je, prema tome, nužnim prestrukturiranjem nomadske zajednice (isto: 145). Prema Ibn Haldunovim rečima, „nema sumnje da elementarne potrebe prethode luksuzu i savršenstvu jer je ono što je nužno osnova iz koje se razvija luksuz. Nomadi su tako osnova za gradove i sedentarni život, i prethode mu, jer su prve ljudske potrebe nužne, a luksuz i komfor dolaze tek pošto su ove prve potrebe zadovoljene. Surovost nomadskog života tako prethodi nežnosti gradskog. Stoga je civilizacija cilj nomada i oni streme da ostvare taj cilj” (isto: 34).

Opšti zakoni društvenog razvoja

U okviru svoje analize društva, Ibn Haldun je obratio posebnu pažnju na otkrivanje i formulisanje zakona društvenog razvoja bez kojih nije moguće opisati sve pojave i procese elaborirane u *Mukadimi*. Ovi zakoni, prema njegovom mišljenju, nisu značajni samo zbog objašnjenja društvenog progressa i propadanja, već i zbog mogućnosti predviđanja daljeg toka događaja.

- Osnovni zakon, koji važi kako u prirodi tako i u društvu, jeste zakon evolucije, prema kojem sve pojave prelaze razvojni put od nižih ka višim oblicima.
- Sledeći zakon koji definiše Ibn Haldun jeste zakon progressa zasnovan na ideji da je svaka pojava podložna promeni, da je promena stalna i da predstavlja prirodno stanje društva. Ovaj zakon inače nastaje i deluje kao izraz unutrašnjih društvenih snaga pod uticajem kojih dolazi do pretvaranja prostijih oblika ljudskog zajedništva u složenije, odnosno do prelaska nomadskih u civilizovane zajednice. Unutar ove dve zajednice takođe važe posebni zakoni; u prvom je na delu progress, a u drugom i progress i regres.
- Zakon kauzaliteta i socijalnog determinizma takođe je jedan od zakona društvenog razvoja, a determinizam je u Ibn Haldunovoj analizi shvaćen tako da može da se identifikuje sa kauzalitetom. Ova uzročno-posledična veza važi kako u prirodi, tako i u društvu, a može se identifikovati u razmatranju uticaja proizvodnje, trgovine, *asabije* i religije na društvo i državu, na društvene pojave posebno, i njihov povratni uticaj na njene uzroke. U tom kontekstu postaju jasniji i zakoni o tri generacije i četiri faze razvoja dinastije i države (isto: 150–151).

Koncept vlasti u Ibn Haldunovom delu

U svom razmatranju oblika vladavine Ibn Haldun polazi od stava da je institucija vlasti neophodna u okviru svakog društva zato što ljudi ne mogu da opstanu „u stanju anarhije i bez vođe koji će sprečavati međusobne sukobe” (isto: 64). Funkcija vlasti je samim tim direktno povezana sa *asabijom* bez koje se ne mogu ostvariti ni osvajanje ni odbrana. Iako svaka *asabija* ima određenu vlast nad onom društvenom grupom kojoj pripada, ona ne mora obavezno da poseduje vladarsku vlast. Prema Ibn Haldunovom mišljenju, vladarska vlast „po pravilu pripada onima koji imaju potčinjen narod, sistem prikupljanja poreza, odrede za zaštitu graničnih regiona, a nemaju nad sobom nekog jačeg” (isto).

S obzirom na to da je ovo generalno prihvaćeno značenje koncepta vlasti, oni narodi čije *asabije* nemaju neki od ovih konstitutivnih elemenata nemaju ni potpunu vladarsku vlast. Za razliku od nekih drugih islamskih mislilaca koji sve aspekte društvenopolitičkog sistema vezuju za religijske zakone i, u skladu s tim, vlast definišu isključivo kao manifestaciju verskih pravila, Ibn Haldun pravi jasnu razliku između različitih tipova vlasti koji mogu – i ne moraju – da budu zasnovani na religijskim izvorima.

Prema ovoj osnovnoj podeli, a u skladu sa svojim poreklom i osnovama, vlast može da bude verska i svetovna.

Ukoliko političke norme na kojima se temelji država proizlaze iz religijskog zakona, vlast ima verski oblik, a državno i društveno uređenje koje se na njoj zasniva nosi naziv halifat. U pravoj verskoj državi vođstvo mora da usmeri mase u pravcu delovanja „na osnovu zahteva verskog rezonovanja o interesima vezanim za onaj i ovaj svet. Ako je celokupno ovosvetsko ponašanje utemeljeno na verskom zakonu, onda se ovosvetske delatnosti u celini moraju posmatrati spram drugog sveta” (isto: 65–66). Jedino ovakav sistem je, naglašava Ibn Haldun, „zaista halifat koji je utemeljio Zakonodavac (Muhamed) da bi time odbranio veru i obezbedio ovosvetsku politiku pomoću njega” (isto: 66).

Halifat i islamski oblik vladavine, međutim, prema Ibn Haldunovom mišljenju, samo je jedan od mogućih načina državnopravnog uređenja društva. U skladu s tim, autor *Mukadime* ne deli stav pojedinih islamskih mislilaca koji smatraju da svaka vlast mora da bude zasnovana na religijskom zakonu i da svako državno uređenje mora da ima oblik halifata. Ovakvi stavovi temelje se na tvrdnji da sputavajući i prisilni karakter vlasti može da se održi samo pomoću verskog zakona, što nije tačno zato što vlast i prisila mogu da postoje nezavisno od religije, i ne moraju da proizlaze iz nje. Kako navodi Ibn Haldun, „društvu je neophodan autoritet kojem se ljudi potčinjavaju. Njegova vlast se katkad realizuje uz pomoć verskog zakona [...] nekad na osnovu svetovne politike” (isto: 73–74). Oblik vladavine zasnovan na svetovnoj politici čine norme koje su stvorili vodeći političari i intelektualci određenog društva, i on može biti usmeren na opšti interes u celini i na interes vladara posebno u vezi s upravljanjem (isto: 74).

Delimično razdvajanje politike od religije, koje karakteriše definiciju jednog oblika vlasti, koju je postavio Ibn Haldun, kao što je već navedeno, ujedno razdvaja i ovog autora od velikog broja drugih islamskih mislilaca. Svakom analizom klasične islamske misli dolazi se do statičnih, teoloških političkih teorija koje potpuno proizlaze iz religijskih izvora, *Kurana* i *Sune*, i u delima većine muslimanskih mislilaca ne pojavljuje se nijedna druga institucija vlasti osim halifata (Watt 2003, Black 2001).

Halifat je uvek bio definisan kao religijska institucija, a najviši cilj halifa predstavljala je zaštita nasleđa verovesnika Muhameda i uspostavljanje vla-

davine svetog zakona – šerijata. Uloga halifa sastojala se u podržavanju i zaštiti vere – odnosno stvaranju uslova u okviru kojih bi građani mogli da žive u skladu sa islamskim pravilima, a kako bi postigao taj cilj, on je morao da sprovodi božiji zakon u granicama islamske države, da te granice brani i, kada je to moguće, širi, sve dotle dok čitav svet ne bude otvoren za svetlost islama. U skladu s tim, u muslimanskoj historiografiji, rana osvajanja poznata su pod arapskim nazivom *futuhat*, što znači „otvaranja” (Lewis 2000: 138–139).

Samim razmatranjem različitih oblika vladavine, koji ne moraju nužno da imaju formu islamskog halifata, Ibn Haldun je donekle narušio standardnu islamsku paradigmu i predstavio novu političku teoriju u okviru klasične islamske misli. Njegovo negiranje stava velikog broja srednjovekovnih muslimanskih mislilaca, prema kojem vlast može da se održi samo uz pomoć verskog zakona, otvorilo je mogućnost za uvođenje racionalnih elemenata u islamsku političku teoriju i podstaklo rasprave o racionalnom modelu vladavine kao alternativni društvu uređenom u skladu s religijskim pravilima. Iako Ibn Haldun zastupa ideju islamske države ističući da sekularni zakoni vode ka slabljenju *asabije* i, u skladu s tim, slabljenju čitavog društva i države, on ujedno tvrdi da vlast može da funkcioniše uz pomoć zakona koji se ne zasnivaju isključivo na religijskim predanjima, već na racionalnim principima koji nisu direktno zasnovani na tim predanjima i ne zavise od njih.

Zaključak

Ibn Haldun je svojom naukom o društvu pokušao da pronikne u temelje krize u koju je naglo počeo da zapada arapski svet, te je ukazao na osnovne uzroke te krize, a ujedno je predvideo dalji tok njenog razvoja. Tako je njegova nauka o društvu postala instrument društvenoistorijskog samosaznanja (Ibn Haldun 1982: 152). Najveći Ibn Haldunov doprinos u oblastima je filozofije istorije i sociologije, ali je u okviru svoje istorijske analize ovaj autor razvio i posebnu političku teoriju čiji racionalni karakter predstavlja atipičnu pojavu u islamskoj misli generalno, a naročito u srednjovekovnoj islamskoj misli. Pozicioniranjem *asabije*, odnosno posebnog oblika solidarnosti, kao osnove društvenopolitičkih transformacija i stvaranja političkih entiteta, Ibn Haldun je odstupio od klasične islamske kosmologije i postavio temelje nove, racionalne političke teorije koja nema direktnu osnovu u religijskim predanjima. U okviru navedene paradigme nalazi se njegova podela vlasti na racionalnu i versku, koja je jedan od retkih primera odvajanja političke od religijske sfere života u delima islamskih mislilaca.

Veliki broj autora deli stav da Ibn Haldun predstavlja mislioca o društvu *par ekselans*, koji svojim načinom proučavanja društva u celini, posmatranjem i

istraživanjem društvenih fenomena posebno, te genijalnim prodiranjem u suštinu društva zaslužuje posebno mesto u rangu naučnih klasika sociološke misli (isto: 152).

Ibn Halduna, koji inače važi za autentičnog predstavnika arapske, muslimanske kulture od momenta otkrića njegovih dela u Evropi, više istraživača je proglasilo autentičnim genijem, *un penseur génial et aberrant*, čija *Mukadima* predstavlja „jedan od najuzvišenijih momenata ljudske misli” (Talbi 1999). Ovaj „usamljeni genije” ne pripada, međutim, nijednom određenom pravcu arapsko-muslimanske misli. Kao što nije imao prethodnike među arapskim piscima, tako nije imao ni naslednike u ovom idiomu sve do sadašnjeg perioda. Istovremeno, pravila društvenog i civilizacijskog toka, postavljena u njegovom najpoznatijem delu, mnogo puta su dokazana u istoriji. Nijedna velika država i civilizacija, od vremena Ibn Halduna pa do današnjih dana, nije bila u stanju da izbegne istorijsku sudbinu neminovnog pada koji dolazi posle najviše tačke uspona, do detalja elaboriranu u *Mukadimi*. Sve moćne civilizacije, upravo nakon najvećeg uspona i najblistavijih trenutaka, čekala je postepena dezintegracija i neminovni sunovrat, čemu možemo da svedočimo i danas kada se svet ponovo nalazi u fazi velikih promena koje prate smenu civilizacija na vrhu globalne lestvice moći.

Primljeno: 21. juna 2015.

Prihvaćeno: 5. oktobra 2015.

Literatura

- Black, Anthony (2001), *The History of Islamic Political Thought*, New York, Routledge.
- Enan, Mohammad A. (1975), *Ibn Khaldun: His Life and Work*, Lahore, India.
- Ibn Haldun, Abdurahman (1982), *al-Muqaddima: izbor iz djela*, Sarajevo, IRO „Veselin Masleša”, OOUR Izdavačka djelatnost.
- Issawi, Charles (1987), *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332–1406)*, London, The Darwin Press.
- Katsiaficas, George (1997), “Ibn Khaldun: A Dialectical Philosopher for the New Millenium”, in: Claude Summer and Samuel Yohannes (ed.), *Perspectives in African Philosophy*, Adis Ababa, Rodopi Publishers.
- Lacoste, Yves (1984), *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*, London, Verso.
- Lewis, Bernard (1993), *The Arabs in History*, New York, Oxford University Press.
- Lewis, Bernard (2000), *The Middle East: 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day*, London, Phoenix.
- Mahdi, Muhsin (1957), *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, Allen and Unwin.

-
- Myers, E. A. (1966), “Ibn Khaldun – Fore-runner of ‘New Science’”, *The Arab World* 3 (1): 58–80.
- Qadir, Abd, A. (1941), “The Social and Political Ideas of Ibn Khaldun”, *The Indian Journal of Political Science* 3 (2): 117–126.
- Ruthven, Malise (2003), *Islam*, Sarajevo, Šahinpašić.
- Shaukat, Ali (1977), *Intellectual Foundations of Muslim Civilisation*, Lahore, Publishers United.
- Talbi, Mohamed (1999), “Ibn Khaldun”, in: *Encyclopedia of Islam*, Leiden, Koninklijke Brill NV, The Netherlands.
- Toynbee, Arnold (1935), *A Study of History: The Growth of Civilisations*, Vol. III, New York, Oxford University Press.
- Watt, William Montgomery (2003), *Al Ghazali: The Muslim Intellectual*, ABC International Group, Great Books of the Islamic World.

Political Theory Of Ibn Khaldun

Jelena Vukočić

Faculty of Political Sciences, University of Belgrade, Serbia

Ibn Khaldun represents one of the most important personalities in the history of Islamic thought, but also one of the greatest thinkers of the Middle Ages. His best known work, *al-Muqaddimah*, is one of the most original analyses of the process of historical evolution of a society, state and human civilization in general. The essence of this monumental work lies in the identification of social, economic and psychological reasons which contribute to the development, rise and fall of the human civilization and therefore fundamentally shape historical flows. Ibn Khaldun undoubtedly made a big contribution to the historical science, but it is also important to emphasize his contribution to other social sciences, such as sociology, politicology and economy. This great thinker represents a unique appearance in the Muslim history and culture. Just like he never had any predecessors among Arab writers, he also did not have any successors in his fields of research.

Keywords: *Ibn Khaldun, al-Muqaddimah, Islamic thought, Islamic Caliphate, history, society, state, civilization, asabiyya, nomadic/sedentary community*