

**VESTERNIZACIJA,  
MAHMUD II.  
I TRADICIJA  
ISLAMSKIH  
VRIJEDNOSTI  
VLADARA \***

Seyfettin ERŠAHIN\*\*

\* Uvodna bilješka: Ovu raspravu Seyfettina Eršahina („Vesternizacija, Mahmud II. i tradicija islamskih vrijednosti vladara“) u prijevodu Enesa Karića, „Novi Muallim“ u skraćenoj verziji preuzima iz hrestomatije „Tumačenje Kur’ana u Republici Turskoj“ koju priređuje prof. dr. Enes Karić. Rasprava Seyfettina Eršahina objavljena je u američkom časopisu „The American Journal of Islamic Social Sciences“, br. 23/2

\*\* Seyfettin Eršahin završio je Teološki fakultet Univerziteta Ankara (1984.). Stekao je diplomu magistra na Odsjeku za bliskoistočne studije (Univerzitet u Manchesteru, 1990.) i diplomu doktora nauka iz društvenih znanosti (Teološki fakultet Univerziteta Ankara). Sada radi kao asistent i predavač na Teološkom fakultetu Univerziteta Ankara. Uglavnom se zanima pitanjima odnosa između države i uleme tokom perioda modernizacije Osmanskog carstva

## Uvod

U muslimanskom svijetu vladari su tradicionalno imali potrebu da sarađuju sa ulemom. Za to postoje barem dva razloga: Vjerski lideri imali su sposobnost dodijeliti legitimitet političkom vladaru i služiti kao posrednici između vladara i podanika, kako bi umirili buntovne elemente i kako bi pridobili podršku za nepopularne mjere. Tokom islamske povijesti, ulema je bila podijeljena kad god se suočavala sa takvim izborom. Službena ulema (al-‘ulama’ ar-rasmi) uvijek je držala stranu vlasti, stabilnosti i mira. Neki tvrde da ta podrška ima ekonomski aspekt: budući da su vladari davali ulemske plaće, ulema je pozivanjem na Kur’an pokušala legitimirati službenu politiku stabilnosti i mira u očima mase: ‘‘Ubijanje (ovdje u značenju stabilnosti ili vlasti) je bolje od anarhije’’, Kur’an (El-Bekara, 217). S druge strane, neslužbena ulema (al-‘ulama’ ghayru r-rasmi), koja je ekonomski bila nezavisna od vlasti i nije imala službeni položaj, često je bila istureni kritičar vladara, temeljeći svoje tumačenje na jednom drugom ajetu: ‘‘...Zapovijedanje dobra i sprječavanje zla /kako na pojedinačnom, tako i na vladarskom nivou/’’ (Kur’an, Ali ‘Imran, 110).

Budući da su država i religija uvijek trebale jedna drugoj, te dvije oblasti su u predvođenju islamskog društva sačinjavale nemirno i labavo partnerstvo (sa vladarom koji je imao zadnju riječ). U biti, taj nepisani sporazum zahtijevao je da vladar dodijeli ulemi naročite privilegije (naprimjer, polua autonomnu kontrolu nad sudskim i obrazovnim institucijama, glas ili veto nad politikom koja pogađa vjerski establišment, sudjelovanje u bogatstvu zemlje), a zauzvrat vladar je imao ulemsku podršku.

Politička i ekonomska snaga uleme opadala je kad god su vladari stvarali centraliziranu birokratiju i sekularizirali sudski i obrazovni sistem. Ranjivi ili slabi režimi različito su štitili svoje bokove konsolidiranjem vjerskih lidera na različite načine, kao što je javno udovoljavanje njihovom visokom društvenom statusu, sudjelovanje sa vjerskim liderima na uobičajenoj (iako uglavnom ceremonijalnoj) osnovi, sudjelovanje u muslimanskim danima posta (ramazan) i aktivnostima, gradnji džamija i darivanju džamija i vjerskih škola vakufima, a posebno tako što su vladajuće strukture izbjegavale kršenje vjerskih

običaja i konvencija. Čak su i one vladajuće administracije koje su se odlučile za politiku vesternizacije i sekularizacije, pokušavale – iz taktičkih razloga – raditi na tome da zadrže podršku uleme ili da barem neutraliziraju njihovo potencijalno protivljenje.

## Reforme Mahmuda II.

Nakon što su njegove vojske pretrpjele teške poraze koje su im zadali Evropljani, Osmansko carstvo je pokrenulo unutarnji reformski program nadahnut evropskim modelima. Priznajući činjenicu da su u vojnom pogledu bili zaostali iza Evrope, Osmanlije su prvo nastojali reformirati vojsku. Prema tome, Mahmud II. (vladao od 1808. do 1839.) nastavio je vojne reforme koje su pokrenuli njegovi prethodnici. Imajući iza sebe sve rangove uleme, on je 1826. godine ukinuo janičarske trupe i organizirao vojne formacije Asakir-i Mansure-i Muhammadiya.<sup>1</sup> Nakon toga je počeo proširivati svoje reforme kako bi obuhvatio finansijske, administrativne, obrazovne i čak društvene i kulturne sfere. Da bi osigurao nužne finansijske izvore za svoj reformski program, od 1813. godine naovamo on je postupno stavio sve službene i neslužbene vakufske prihode pod brigu Awkafi-i Humayun Nezareti. Ovaj posao je okončan 1821. godine.<sup>2</sup> Uz to, pošlo mu je za rukom da učini ulema i neki sufijfski lideri budu zaposleni u Vladi. Uglavnom, iz ekonomskih razloga, Muqata’at Hazinesi (novi vojni trezor) preuzeo je i upravljao najvažnijim i najvećim iltizamima (prihodima od ubiranja poreza iz posjeda datih u zakup). Sličan trezor, Tershane Hazinesi, upostavljen je da se podrži podmornica. Neke ekonomske obaveze bile su nametnute prodavnicama i trgovinama, kao što su porezi za sveti rat (rusumati-i jihadiyye).<sup>3</sup>

1 Dobro potkrijepljenu studiju o držanju uleme prema vojnim reformama Mahmuda II., vidi u: U. Heyd, ‘‘The Ottoman Ulama and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II’’, *Studies in Islamic History and Civilization, Scripta Hierosolymitana*, no. 9., (Hebrew University, Jerusalem), 1964, 63-96; A. Levy, ‘‘The ottoman Ulama and the Military reform of Sultan Mahmud II’’, objav. u: ‘‘Asian and African Studies’’, vol. 7: ‘‘The Ulama in Modern History’’, uredio Gabriel Bear, Jerusalem, ‘‘Israel Oriental Society’’, 1971., 13- 39

2 J. R. Barnes, ‘‘An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire’’, Leiden, E.J. Brill, 1987., 72-73, 76; Bernard Lewis, ‘‘The Emergence of Modern Turkey’’, London i New York, ‘‘Oxford University Press’’, 1961., 92

3 S. J. Shaw i E.K. Shaw, ‘‘History of the Ottoman Empire and Modern Turkey’’, vol. 2: ‘‘Reform Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808.-1975.’’, Cambridge, NY: ‘‘Cambridge University Press’’, 1987., 28.

Mahmud II. pridavao je sve veću pažnju obrazovanju i otvarao je centre za obuku nove vojske i (vojnih) jedinica zvanih *hassa* (odabrane). Usprkos snažnom protivljenju, on je 1827. godine poslao prvu grupu od 150 studenata u evropske zemlje (npr., Englesku, Francusku, Prusku i Austriju).<sup>4</sup> U velikoj mjeri njegove obrazovne reforme nastojale su stvoriti novu obrazovnu elitu u skladu sa zapadnim obrazovanjem kao alternativu eliti koja se obrazovala u medresama (tj. ulema).

Kad su posrijedi društvene reforme, Mahmud II. započeo je sa promjenom vojničke uniforme, a kasnije je to uradio i sa odjećom civilnih službenika. Godine 1826. zapadne tunike i hlače i formalno su prihvaćene kao uniforma *Asakir-i Mansure*.<sup>5</sup> Nakon izvjesnog oklijevanja među ulemom i drugim državnim velikodostojnicima, 1828. godine Mahmud II. je naložio ulemi da odobre novu kapu (naime, *fesove*)<sup>6</sup> i ulema je tome udovoljila. Uz to, jedan ukaz iz 1829. godine nametnuo je propise koji se tiču odjeće koju su nosili različiti državni službenici unutar carstva. Prema ovom ukazu, svi državni službenici odsad ima da nose *fes*, ogrtač (*džubbe* ili *harvani*), pantalone i crne kožne cipele.<sup>7</sup> Ovaj propis nije se odnosio na ulemu, kojoj je bilo dopušteno da zadrži tradicionalnu odjeću.

U međuvremenu, počelo je dekoriranje i opremanje namještajem u evropskom stilu osmanskih dvorci i pašinskik konaka (*Paša Konaklari*).<sup>8</sup> Počeli su se javljati zapadni društveni maniri i običaji, posebno u društvenom životu državnih dostojanstvenika više klase, koji su počeli uživati u zapadno oblikovanim zabavama, kao i rekreaciji. Naprimjer, unutar zapadnih ambasada Osmanlije su počele plesati sa ženama zapadnih ambasadora.<sup>9</sup> Uz to, sultan

4 Pomorska inženjerska škola (*Muhendishane- Bahr-i Humayun*) i Vojna inženjerska škola (*Muhendishane-i Berr-i Humayun*), koje je otvorio Selim III., bile su 1827. godine proširene da bi uključile vojno tehničko obrazovanje. Iste godine otvorena je Vojna medicinska škola (*Tibhane-i Amire*). O. M. Ergin, "Turkiye Maarif Tarihi", Istanbul, Eren. Pub., 1940., 2:127-128., 256-280; Lewis, "Modern Turkey", 83; E. Z. Karal, "Osmanli Tarihi", Ankara: "Turk Tarih Kurumu Pub.", 1961., 5:162

5 O fermanu koji se odnosi na propise o novim uniformama za reformiranu vojsku (*Asakir-i Mansure*), u skladu sa njenim različitim rodovima, vidi: Lutfi, "Tarih", Istanbul, 1290 po Hidzri), 191-193. Ove nove uniforme bile su uvedene da olakšaju vojničku odjeću u ratu i u miru (*Asakir-i Mansure elbisesein takhifi... sefer ve hadarde*). Ibid., 255; Lewis, "Modern Turkey", 99

6 Lutfi, "Tarih", 255. Lewis, "Modern Turkey", 100

7 Tekst same odluke vidi u: Lutfi, "Tarih", 2:269., Lewis, "Modern Turkey", 101

8 Lewis, "Modern Turkey", 101

9 A. Cunningham, "Stafford Canning and the Tanzimat", objav. u: "Beginning of Modernization in the Middle East in the 19<sup>th</sup> Century", uredili W. R. Polk i R. L. Chambers, Chicago: "The University of Chica-

Mahmud II. uveo je evropski protokol za primanje zapadnih diplomata<sup>10</sup> i čak naredio službenicima da potkrate svoje brade ili da ih skroz briju.<sup>11</sup> Evropska sedla ušla su u modu i postala simboli poštovanja u Istanbulu.<sup>12</sup> Ponedjeljak i utorak su prije ukaza Mahmuda II. bili neradni dani, sada je samo četvrtak bio priznat kao praznik za državne službenike.<sup>13</sup> Zarad svoje politike centraliziranja i propagandne kampanje, Mahmud II. poboljšao je komunikacije. Godine 1831. prve carske turske novine, "Takvim-i Vekayi", izišle su da bi objasnile „unutrašnje i vanjske stvari Uzvišene Države, kao i promjene“.<sup>14</sup> Napokon, trebamo spomenuti da je 1832. godine postalo obavezno isticanje sultanova portreta u državnim kancelarijama. Premda je većina uleme smatrala da se time krši šerijat, portret Mahmuda II. bio je poslan i u ured samoga šejhu'l-islama.<sup>15</sup>

### Protivljenje reformama

Posve je razumljivo da je Mahmud II. bio u teškom položaju. Različiti segmenti osmanskog društva nisu odobravali prihvatanje evropske društvene i kulturne prakse zato što su te reforme, do izvjesne mjere, prijetile njihovim društvenim, političkim i ekonomskim interesima i statusu. Štaviše, reforme su pobudile ideološke rasprave u društvu. Kad god su dobili priliku, buntovni dijelovi društva bili su spremni iznijeti svoju ljutnju i zabrinutost prema ovim reformama.<sup>16</sup>

go Press", 1968., 253

10 Lewis, "Modern Turkey", 106

11 I. Engelhart, "Turkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islahati", preveo sa francuskog A. Resadi, Istanbul, 1328. po Hidzri, 19; N. Berkes, "The Development of Secularism in Turkey", Montreal: "McGill University Press", 1964., 122

12 Engelhart ukazuje da je čak veliki vezir, koji je izbjegavao da koristi evropsko sedlo, pao u nemilost kod Mahmuda II. Vidi: Engelhart, "Turkiye ve Tanzimat", 19

13 Lutfi, "Tarih", 3:100. Međutim, na str. 2:55 Lutfi izvještava da 'nekad nije bilo nikakvog praznika na Porti (Bab-i Ali), i državni službenici su morali raditi svaki dan. Ali, civilni službenici Carskog trezora imali su svoj praznik, četvrtak. Prema tome, četvrtak je bio određen kao praznik za sve vladine odjele'. Vidi, također, Lewis, "Modern Turkey", 101, koji tvrdi da je ovaj praznik bio prihvaćen od Francuske

14 "Masalih-i dakihiliyya ve kharijiyaya-i Devlet-i 'Aliyye ve tebdilat". Lutfi, "Tarih" (3:109), navodi prvi urednički uvodnik iz novena "Takvim-i Vekayi"

15 Lutfi ("Tarih", 5: 50-51) daje izvještaj o vješanju prvoga sultanova portreta u Selimiye Kishlasi. Portret je, uz veliku državnu ceremoniju, obješen na zid, nakon čega su ulema i šejhovi održali molitvu

16 Naprimjer, kao historičar i državnik, M. Nuri-paša tvrdi: 'Usljed nepostojanja regularne vojske, Rusi su pobijedili u ovom ratu (misli na rat 1829. godine) i došli do Edirne. U Istanbulu su janičari i njihove ražalovanije starješine ovaj poraz pripisali ukidanju janičara i promašaju

Nakon Rusko-turskog rata 1828.-1829. godine, u prijestonici dolazi do samokritike. S jedne strane, sultan i njegova reformska grupa smatrali su da treba provesti više reformi da bi se ojačala vojska. S druge strane, njegovi protivnici smatrali su da je neuspjeh vojske, zapravo, posljedica oponašanja nevjernika.<sup>17</sup>

Kako je istaknuto ranije, ekonomske posljedice konfisciranja vakufske imovine gurnule su niže rangiranu ulemu u opoziciju. Lutfi izvještava da su 1829. godine mnogi imami i vaizi tokom ramazana kritizirali reforme; kao posljedica toga, znatan broj uleme bio je protjeran sa svoga mjesta.<sup>18</sup> Godine 1829. i 1830. mnogo nezadovoljne uleme podržalo je pobunjenike i pridružilo im se u svim dijelovima Carstva.<sup>19</sup> Softe (učenci medresa) također su se snažno protivili reformskom programu.<sup>20</sup>

Sufijski redovi protivili su se ovim reformama zato što su smatrali da imaju negativan uticaj na njihove vjerske aktivnosti i ekonomske interese.<sup>21</sup> Budući je ukinuo janičare, Mahmud II. pribavio je fetvu koja je optužila bektašijski red (duhovne saveznike janičara) da su heretici i tako ih je mogao ukinuti.<sup>22</sup> Optuženi da simpatiziraju bektašije, neki alimi i članovi elite bili su udaljeni sa svojih mjesta.<sup>23</sup> Emisari i izaslanici mudzadidiyah i khalidiyah ogranaka nakšibendijskog reda te šejhovi i jedan broj članova njihovih pripadnika, također su bili protjerani pod optužbom da prisiljavaju ljude da

se pridruže njihovom redu.<sup>24</sup> Sufije su se javno bunile protiv reformi. Naprimjer, 1829. godine, tokom džuma-namaza, u prisustvu šejhu'l-islama Abdulvehaba efendije i drugih državnih dostojanstvenika, neki čudan derviš grdio je šejhu'l-islama, optužujući ga da vrši uticaj na sultana da prihvati pogrešne obrede.<sup>25</sup> Jedan drugi derviš, šejh Saçli, zaustavio je Mahmuda II. na putu i doviknuo mu: "Sultan nevjernik! Bog će tražiti račun za tvoje nevjerstvo! Uništavaš islam i na nas navlačiš Poslanikovo prokletstvo!"<sup>26</sup>

### Podrška visokorangirane uleme

Provođenje uspješnog reformskog programa vesterniziranja u tradicionalnom društvu zahtijeva sudjelovanje uleme i njenu podršku. Mahmud II. pridobio je ulemu, zajedno sa drugim segmentima društva, slijedeći dvije systemske strategije. Prvo, on je osobno i odlučno slijedio vjersku politiku podizanja i obnavljanja džamija, vakufa i tekija (sufijskih hostela). Često je prisustvovao džuma-namazu, ponekada je izdavao fermene koji pozivaju narod da se pridržava svojih vjerskih dužnosti,<sup>27</sup> učinio je islamsko osnovno obrazovanje obaveznim za svu djecu, dao je siromašnoj ulemi položaje imama u svojoj novoj vojsci, a plaće im je udvostručio kad bi postali burntovni.<sup>28</sup> Drugo, čini se da je Mahmud II.

nove vojske. Prema tome, oni su uzvratili antipropagandom i čak se, do izvjesne mjere, usudili demonstrirati protiv vlasti na ulicama Istanbula" (M. Nuri Paša, "Natayic'ul Vukuat", objav. u N. Cagatay, Ankara, "Turk Tarihi Kurumu Pub.", 1987., 3-4:297

17 Heyd, "Ottoman Ulama and Westernization", 70-71

18 Lutfi, "Tarih", 2:144

19 Naprimjer, u svojim ramazanskim hutbama u Ejubovoj džamiji, nekakav bosanski muderis javno je optužio sultana i njegove reformatore za nevjerstvo (kufr) i bio je protjeran. Muftija iz Tosye i neka ulema podržali su lokalne pobunjenike. Vidi: Lutfi, "Tarih", 2:169., 3:146; Heyd, "Ottoman Ulama and Westernization", 71

20 Navedeno prema Heyd, "Ottoman Ulama and Westernization", 73

21 Kad je ustanovljena evkaf nezareti (vakufska inspekcija), ona je čvrsto kontrolirala prihode sufijskih vakufa. Kad je bilo potrebno, nezaret je koristila svoju kontrolu da suzbije sufijske redove. Nadalje, nezaret je počela davati plaće predvodnicima sufijskih redova, čineći da tako postanu državni i civilni službenici. Ovaj postupak je smanjio dignitet šejhova i njihov uticaj među masama. I. Gunduz, "Osmanlilarda Devlet-Tekke Munasebetleri", Ankara, "Seha Publication", 1983., 15. Ovaj autor daje neke informacije o pritužbama šejhova na politiku sultanovu prema njima

22 O argumentima uleme protiv bektašija, vidi: M. Es'ad, "Uss-i Zafer", Istanbul, 1243/1827., 207-221; S. Farughi, "The Tekke of Haci Bektaş: Social Position and Economic Activities", "International Journal of Middle Eastern Studies", no. 7. (1976): 201-202

23 S. Mardin, "The Genesis of Young Ottoman Thought", Princeton, NJ: "Princeton University Press", 1962., 230

24 O djelovanjima ovog reda, vidi: B. Abu Manneh, "The Naqšibandiyya-Mijaddidiya in the Ottoman Lands in the Early 19th century", "Die Welt des Islam", no. 22., 1982. god., 21-25

25 "Pekmezci delisi nam meyzub Cuma gunu Suleymaniye camiinde Şayhul-islam Efendi'ye 'Seni sakalından surumeli, padişahi ayine-i batila aliştirdin 'diye bagirdi'. Lutfi, "Tarih", 2:94; Heyd, "Ottoman Ulama and Westernization", 73

26 Navedeno iz: R. Davidson, "Reform in the Ottoman Empire", Princeton, 1963., 31. Isti derviš se pojavljuje u Lutpijevom djelu "Tarih" kao vaiz u Istanbulu. Bio je protjeran zato što je kritizirao nove propise (nizamati-jadida), 2:144

27 Naprimjer, jedan ferman poziva narod "Şariat-i Islamiyyenin esasi ve din-i mubin-i Ahmediyyenin 'imad, bina, me'aş ve me'adi olan bes vakit namazin cevami' i şarife cemaatile eda ve daire eşab-i iman tarikyle kanak-larda cemaatle namaza mudavemet eylemeleri". Vidi: Lutfi, "Tarih", 2:66. O unutrašnjoj politici Mahmuda II., vidi: Heyd, "Ottoman Ulama and Westernization", 90-94; Abu Manneh, "Naqšibandiyy-Mijaddidiyya", 29-33

28 Ovaj postupak ne samo da je osigurao posao imamima i vaizima, već je, također, udobrovoljio softe, čiji je broj u Istanbulu iznosio nekoliko hiljada. Većina ih je bila siromašna i morali su zadugo čekati da dobiju posao. M. C. Zilfi, "The Ilmiye Registers and the Ottoman Medrese System prior to the Tanzimat", objav. u: "Contributions a l'Historire Economique et Sociale de l'Empire Ottoman" ("Collection Turcica III"), Paris, 1983., 323. Zilfi procjenjuje da je broj softi bio preko 5.000-6000; Heydova procjena je da ih je bilo nekih 5.000. Reed iznosi da ih je bilo više od 50.000 hiljada. H. A. Reed, "Ottoman Reform and the Janissaries: The Eskinci Layihasi of 1826.", objav. u: "Social and Eco-

odlučio iskoristiti uleminu legitimnu snagu i ulogu kao posrednika sa širokim masama. Srećom, držanje uleme prema reformama bilo je uveliko određeno stvarnošću njihova vremena, a ne idealima islama. Tokom vremena i imajući u vidu naročite političke, ekonomske i društvene prilike i razvoj događaja, ulema je općenito prihvatila sve predložene reforme, navodeći pravne izreke, kao što su: ‘Nužda zakon mijenja’, ‘Treba odabrati manje zlo’<sup>29</sup> i ‘Javni interes zahtijeva da se postupa na ovaj način’.<sup>30</sup>

Ulema je također dala konstruktivne odgovore na sultanov direktni poziv svojim podanicima da navode tradicionalnu literaturu o vrijednostima i vrlinama (fada’il) vladara. Ovaj literarni žanr, koji je glorificirao i uzdizao strukturu i temeljne karakteristike Osmanske dinastije, kolao je od samoga početka. Usredsređujući se na Osmanski halifat, u ovim knjigama učinjen je pokušaj da se primijene neki tradicionalni vjerski termini da bi se legitimirala dinastija. Glavni ciljevi ove literature bili su glorificiranje i legitimiranje Osmanske carske loze u očima i prosudbi njenih podanika. Drugim riječima, koristiti islam kao političko sredstvo.<sup>31</sup>

Za ovaj propagandni proces, sultan Mahmud II. odredio je šejhu’l-islama Yasinčizadea Abdulvehaba efendiju. Naložio mu je da napiše raspravu u kojoj bi se teorija o pokornosti osmanskoj lozi i vrijednostima/vrlinama osmanske dinastije

monic History of Turkey”, 1071.- 1920., uredili O. Okyar i H. Inalcik, Ankara, 1980., 197

29 “Ad-Darurat tubihu l-mahzurāt”, odnosno “Ahwani š-šarrayn”. Ove su pravne izreke uzete iz A. Cawdatova djela “Tarih”, kako ih je naveo Heyd, “Ottoman Ulama and Westernization”, 89

30 Icab-i maslahat boyle iktiza eder. I. Sungu, “Mahmud II ‘nin Izzet Molla ve Asakir-i Mansure Hakkinda bir Hattı”, “Tarih”, “Vesikalari”, no. 1, 1941., 168

31 Neka važna djela literature o vrlinama vladara osmanske dinastije: Ašik-pašazade, “Tevarih-i Al-i Osman” (nema datuma, nema stranica); Nešri, “Cihannuma” (nema stranice, nema datuma); Lutfi Paša, “Khalasu l-Umme fi Marifeti l-Eimme” (Sulejmanija biblioteka, “Yeni Cami”, 1182. po Hidžri), Abdulgani Nablusi (umro 1143/1731), “Talaatu l-Behiyya fi Muluki d-Dawlati l-Osmaniyya” (bez stranice i bez datuma); ovo je jedno od najreferentnijih djela; Abdurrahman el-Bistami, “Miftahu l-Cifri l-Cami” (prev. na turski šejh Burhaneddin, rukopis, Sulejmanija biblioteka, Hafid Efendi 179, nema datuma). Abdulehab se također poziva na sljedeća djela: Muhyuddin Ibnul ‘Arabi (umro 638 – 1240), “Aš-Šajaratu n-Nu’maniyyatu” (nema stranice, nema datuma), Šejh Salahuddin as-safedi, “Šarhu Šajaratu n-nu’maniyyati” (nema stranice, nema datuma); Imam Jahja b. ‘Akab, “Šarhu d-Da’ira” (nema stranice, nema datuma), i šejh Mustafa es-Sadiki, “el-Muazzinu bi t-Tarab fi l-farqi bayna l-Ajam wa l-Arab” (nema stranice, nema datuma). Mer’i ibn Jusuf (umro 1033./1624.), “Qaladidu l-Ikyan fi Fada’ili Al-i Osman”, prev. na turski Šaban b. Šifai (bez stranica i bez datuma), Mer’i ibn Jusuf bio je istaknuti hanbelijski pravnik u Egiptu u sedamnaestom stoljeću. Pokušao je legitimirati osmansku dinastiju u očima njenih arapskih podanika. Vidi: Ejup Ozturk, “Osmanli Tarih-ciliginde Fezail Edebiyatı: Mer’i ibn Yusuf’un Kalaidu l-Ikyan fi Fezaili Al-i Osman Ornegi”; magistarska radnja (Ankara, 2004.)

objasnila u skladu sa žanrom fadail književnosti.<sup>32</sup> Udovoljavajući zahtjevu Mahmuda II., Abdulvehab je u uvodu svoje teorije sabrao dvadeset pet hadisa, a napisao je i nekoliko komentara pod naslovom “Hulasatu l-Bayan fi Ita’ati s-Sultan”.<sup>33</sup> Datum objavljivanja ove rasprave, 1247./1831. godine, veoma je važan, jer u to vrijeme protivnici bili ugrozili autoritet sultana Mahmuda II. Nakon što je završena, rasprava je dijeljena u Istanbulu, kao i drugim velikim gradovima Osmanskog carstva.<sup>34</sup> Rasprava je, očito, dala znatan doprinos uspostavljanju teorije pokornosti halifi-sultanu u Osmanskom carstvu devetnaestog stoljeća, jer su se njeni argumenti iznova pojavili u vrijeme Abdulhamida II. (vladao od 1876. do 1909. godine).<sup>35</sup>

Teoriju o pokornosti vladaru su, nesumnjivo, u velikoj mjeri koristili autokratski režimi

32 U ovom procesu Mehmed Es’ad efendi, blizak prijatelj Mahmuda II., napisao je “Uss-i Zafer”, Istanbul, 1248./1828., za opću upotrebu da se čita u lisan-i asr (tj., jednostavnom turskom jeziku). Također, Ibnul nabi (Muhammad ibn Husayn al-Hanafi iz Alžira) napisao je raspravu radi legitimiranja vojne reforme Mahmuda II. “Es-Sa’yu l-Mahmud fi Nizami l-Cunud” (Sulejmanija biblioteka, kodex Esad efendi: 1885.). Raspravu je preveo M. Esad efendi, pod naslovom “El-Kawakibu l-Mas’du fi Kawkabati l-Cunud” (Sulejmanija biblioteka, Es’ad efendi, 2.363)

33 Šejhu’l-islam Sayyid Yasincizade Abdulwahhab efendi, “Hulasatu l-Bayan fi Ita’ati s-Sultan”, Istanbul, 1247./1831. godine. Ova rasprava napisana je na arapskom (dijelovi: 1-15) i na turskom (dijelovi: 16-31). Oba dijela su gotovo ista

34 U vezi s ovim, ovu raspravu je pod naslovom “El-Bayanu aš-Šarhi l-Burhani fi Ita’ati s-Sultan”, izložio istaknuti učenjak, bagdaski muftija Alusi (Ebu s-Sena Mahmud Šihabuddin ibn Abdullah, umro 1270./1853.), kako bi se saopćila arapskoj javnosti. Muftija Alusi napisao je ovu knjigu na zahtjev Ali Riza-paše i njemu je darovao. Munir Hasan, “Alusi’nin Šia’ya Karsi Reddiyasi”; magistarska radnja, Ankara, 2002., 40

35 Neka od tih djela su sljedeća: (1) Ahmed Midhad Efendi, “Tavzih-i Kelam ve Tasrih-i Meram”, Istanbul, 1296./1880.; (2) Es-Seyyid Muhammad ebul Huda effendi iz Hame, Sirija, “Da’i r-Rašad li Sebili l-Itihad ve l-Inqiyad”, prev. na turski Kudsi efendizade Abdulkadir iz Halepa, Istanbul, nakon 1880. godine. Isti autor također je napisao jedan drugi pamflet, “En-Nafahatu n-Nabawiyya fi Hidmati l-Hilafeti l-Hamidiyyati l-Usmaniyya”, rukopis, bez stranica i bez datuma; (3) Mehmed Fevzi Efendi, muftija iz Edirne, “En-Nesayihu l-Fawziyya fi l-Ed’iya ve l-Madayihu l-Seniyya”, Istanbul, nakon 1885.). Mahmud b. Hamza efendi iz Damaska, “El-Burhan ‘ala Bakai Mulki Beni Usman ila Ahiri ‘z-Zaman”, Istanbul, 1304./1886., preveo na turski i popularizirao Bereketzade Ismail Hakki efendi, “Baka-yi Saltanat-i Osmaniyya”, Istanbul, 1332./1913.; (4) Ahmad Hafzi efendi, bivši muftija Jemena, “Hilafet ve Cihada dair Kirk Hadis”, Istanbul, 1307./1890.; (5) Jusuf ibn Ismail en-Nabhani, predsjednik Bejrutskog suda, “El-Ahadisu l-Arba’in fi Vucubi Ta’ati Emiri l-Mu’minin”, Bejrut, 1312./1893.; (6) Nazif Sururi, “Hilafat-i Mu’azzama-i Islamiyya”, Istanbul, 1315./1899. Nazif Sururi je sabrao gotovo iste hadise koje koristi i Abdulvehab, protumačio ih je da odgovaraju političkim uvjetima njegovog vremena. On kaže: “Značenja ovih hadisa napisao je jedan od vrlo velikih alima, rahmetli Abdulvehab efendi, i objavio ih radi islama”. (7) Zakı, “‘Alam-i Islamiyyat”, Istanbul, 1316./1900.; (8) Es-Sayyid Muhammad ‘Arif (poznati alim Damaska), “El-Hakku l-Mubin fi Ahadisi Arba’in fi Man Haraja ‘an Ta’ati Amiri l-Mu’minin wa Šakka ‘asa l-Muslimin”, Damask, 1318./1900. Više informacija o ovoj literaturi, vidi u: Ismail Kara (urednik), “Hilafet Risaleri” (“Rasprave o hilafetu”), sveske 1-3, Istanbul, 2002.-2003.

tokom muslimanske povijesti. U slučajevima Mahmuda II. i Abdulhamida II., Osmansko carstvo i vlast su bili ugroženi unutrašnjim i vanjskim događajima. Prema tome, sultani su željeli učvrstiti svoj položaj i održati carstvo na okupu. Takva teorija bila je prijeko potrebna u politici centralizacije Mahmuda II. i u politici panislamizma Abdulhamida II., kako bi se narod naveo da poštuje i stane uz halifu-sultana, svoga zakonitog lidera.

[...]

### Dužnosti Mahmuda II.

Unutar područja administracije teolozi su nabrojali glavne dužnosti halife. Naprimjer, El-Bakillani (um. 404./1013.) tvrdi da je imam obavezan braniti ummet od njegovih neprijatelja, provoditi utvrđene kazne (hudud) spomenute u šerijatu, suzbijati nasilje i udovoljavati žalbama, dijeliti prihode (fay, ratni plijen i zekjat) muslimanima te učiniti sigurnim odlazak na hadž.<sup>36</sup> El-Mavardi razvija ovaj navod dodavanjem sljedećih halifskih odgovornosti: da poduzima džihad, utvrdi davanja (‘ataya), traži pouzdane saradnike, postavlja savjetnike, nadgleda državne poslove pažljivo i lično, štiti ummet od nereda i grijeha.<sup>37</sup>

U osmanskoj političkoj literaturi gotovo sve ove glavne dužnosti tražile su se od halife-sultana.<sup>38</sup> Abdulvehab slijedi isti pravac, dajući dugi popis dužnosti koje halifa mora ispuniti, na koje on općenito ukazuje kao na sultanove ciljeve:

1. Da provodi utvrđene kazne (*iqamat al-hudud*),
2. Oživljava vjeru i izvršava sunnet (ihya’i d-din wa ijra’i s-sunnah),
3. Osigura(va) mir siromašnima i podanicima carstva (rahatu l-fuqara wa l-‘ibad),
4. Služi vjeri i državi (hidmatu d-din wa d-dawlah),

36 El-Bakillani, “El-Tamhid”, Kairo, 1947., 185-186

37 El-Mavardi, “Akam” 15-16

38 Naprimjer, Defterdar Sari Mehmed-paša (um. 1129./1717.) piše u svom djelu “Nasa’ih el-Wuzera”: “On (imam) mora olakšati uvjete podanika (terfih-i ahwal el-ra’aya), mora provoditi naloge uzvišenoga šerijata (ijra-i ahkam-i šarif gharra’), zaštititi granice muslimanske teritorije (sadd thughur-i inha wa ijra), prenijeti neke od svojih dužnosti na mudroga vezira, kao što je zaštita siromašnih i briga o državnim stvarima”. W. L. Wright, prev. i uredio, “Ottoman Statecraft: The Book of Counsels for Viziers and Governors”, “Nasa’ih ul-Wuzera wa el-Umara of Sari Mehmed paša the Defterdar”, Westport, CT, “Greenwood Press”, 1971., 64

5. Osigura/jamči sigurnost za opće stanovništvo (amnu r-ra’aya),

6. Preustroji vojsku džihada (tanzimu džundi l-džihad),

7. Osigura(va) dobrotu i boljitak za millet (vjersku zajednicu) i da spasi ummet,

8. Poduzima vršenje državne administracije (tadbiri l-mulkiyyah),

9. Provodi državnu kaznenu politiku (iqamatu s-siyasah).<sup>39</sup>

Ovdje tri pojma treba objasniti: dawlah, tadbir i siyasah. Dawlah u osnovi znači “okrenuti”, “promijeniti”. Ovaj pojam je tokom stoljeća poprimito dodatna značenja vladanja, države i područja: vladareva kraljevstva kao što je Dawlat-i Osmaniyya, čime se ukazuje na Kuću Osman(lij)a.<sup>40</sup> Tokom devetnaestog stoljeća, čini se da su korištena sva ova značenja. Međutim, na kraju devetnaestog stoljeća je značenje dawlah fiksirano kao “država”. U ovom procesu, “Sened-i Ittifaq” iz 1808. godine, potpisan između Mahmuda II. i ajana smatran je – prema savremenim historičarima kao što je N. Berkes<sup>41</sup> – jednim od najvažnijih koraka u odvajanju države od vladara. Tako se smatra zato što “Sened-i Ittifaq” nije spomenuo sultana kao ugovornu stranu, već samo kao dawlu (državu).<sup>42</sup>

Čini se da se u Abdulvehabovoj raspravi ovisnost države o sultanu označava frazom ‘‘osovina vaše ličnosti znači vjeru i državu’’ (kutb-u zat-i šawkatlari medar-i din u dawlah).<sup>43</sup> A onda je razdvajanje države i sultana bilo opisano na način da je ‘‘tijelo države našlo novu dušu sa novim vojnim i administrativnim kanunima’’ (jism al-dawlah wajada ruhan jadidan bi tajdid al-qawanin al-‘askariyya we bi ihya al-usul al-mulkiyya).<sup>44</sup> Termin “tadbir” u islamskom političkom mišljenju označava organizaciju, menadžment, upravljanje i administraciju. U ovom smislu, El-Bakillani izjavljuje da *tadbiru l-jays*

39 Abdalwahhab, Hulasa, 6. Mer’i ibn Jusuf je većinu ovih ciljeva i vrlina pripisao osmanskim sultanima. Vidi: Kalaid, folija 10b.

40 Rosenthal, ‘‘Dawla, ‘‘Encyclopaedia of Islam’’ (II. izdanje). O promjenama u značenju dawlah na Bliskom Istoku devetnaestog stoljeća, vidi: A. Ayolun, “Language and Change in the Arab Middle East”, New York, “Oxford University Press”, 1987., 82

41 O ovom argumentu vidi: N. Berkes, “Development of Secularism”, 90-94

42 Halil Inalcik, ‘‘The Nature of Traditional Society’’, objav. u: “Political Modernization in Japan and Turkey”, urednici

43 Abdulehhab, Hulasa, 20

44 Ibid., 6-7

(organiziranje vojske) spada u dužnosti imama.<sup>45</sup> El-Mavardi je također izjavio da halifa mora znati *tad-bir*,<sup>46</sup> to jest pitanja administracije.

Kad je posrijedi pojam siyasah, politička literatura koristi ga da bi ukazala na upravljanje stvarima ljudi. U islamskom zakonu ta'zir (chastisement, diskrecione kazne) opisane su kao al-siyasah al-šar'iyah.<sup>47</sup> U Osmanskom kontekstu, prema A. E. Heydu, siyasah "...u svom najširem smislu, čini se da označava kažnjavanje općenito, što može uključivati udaranje i kažnjavanje. Međutim, kao tehnički termin siyasah općenito znači ili egzekuciju ili teške tjelesne kazne, ili oboje".<sup>48</sup> U tom smislu, Abdulvehab koristi frazu: "Činjenjem zločina neposlušnosti, neki ljudi zaslužuju srdžbu Božiju i kaznu Padišahovu" (siyasat-i padišahiyya)<sup>49</sup> za one grupacije koje su se protivile reformama.

### Teorija pokornosti halifi-sultanu

Jasno je da je tokom islamske povijesti tek mali broj halifa ispunio uvjete koje su tražili politički teoretičari. Šta bi političkim teoretičarima bio izlaz u tim okolnostima? El-Gazalijev odgovor objašnjava ulemiski pristup:

Postoje oni koji smatraju da je imamet mrtav te da mu kao takvom kakav je nedostaju tražene kvalifikacije. Ali, ne može mu se naći zamjena. Šta onda? Hoćemo li, onda, odustati od poštovanja zakona? Hoćemo li smijeniti kadije, proglasiti da su svi autoriteti bez vrijednosti, prestati se ženiti i proglasiti akte onih na visokim položajima da su nevažeci u svim tačkama i tako ostaviti narod da živi u grijehenjju? Ili ćemo nastaviti kao što smo i do sada, priznajući da imamet stvarno postoji i da su svi akti adfministracije valjani, imajući u vidu okolnosti slučajeva i nužnost sadašnjeg trenutka?<sup>50</sup>

45 El-Bakillani, "Tamhid", 181-183

46 El-Mavardi, "Ahkam", 6

47 A. I. Doi, Shari'ah: "The Islamic Law", Indianapolis, "American Trust Publications", 1982., 96-112. Za osmansku upotrebu ta'zira, vidi: Joseph Schaht, "An Introduction to Islamic Law", Oxford, "Oxford University Press", 1986. (reprint), 96

48 V. L. Menage (urednik), "Studies in Old Ottoman Criminal Law", Oxford, 1973., 259-260. Vidi o upotrebi ovog termina, A. Mumcu, "Siyaseten Katl", Ankara, 1963. Također, vidi: M. Z. Pakalin, "Osmanli Tarih" i "Deyimler", 2:240

49 Abdulvehab, "Hulasa", 22.

50 Navodi su preuzeti iz djela "El-Iktisad", 107., prema prijevodu R. Levj, "Social Structure", 291

Općenito, većina pravnika davala je prednost bilo kakvoj vrsti stabilne vlasti pred građanskim neredom (fitna) da bi se sačuvalo jedinstvo ummeta. Pravnici su tražili da svi podanici poštuju vladara, bez obzira na to je li on ili nije ispunio tražene uvjete. Da bi legitimirali svoje argumente, oni su općenito navodili sljedeće kur'anske ajete: "Nered (fitna) je veća (opasnija) od ubijanja (qatl)" (2:217) i "Allah zabranjuje svaki razvrat, nepravdu i raskolništvo (bagy)" (16:90).<sup>51</sup>

Znatan broj hadisa koji naznačavaju dužnost pokornosti muslimanskom vođi stavljen je u opticaj. Kako je spomenuto ranije, Abdulvehab je sabrao i protumačio dvadeset pet ovih predanja koje su koristili rani pravnici s istom svrhom. Naprimjer, neki od hadisa pojavljuju se u „Kitabu l-Haradžu“; djelo se pripisuje Ebu Jusufu (umro 179./798.). Najviše je kolao hadis "Boj se Boga i budi mu pokoran. Čak ako je abesinski rob pljosnata nosa i krupne glave postavljen da vlada nad tobom, iskaži mu odanost i budi mu pokoran".<sup>52</sup> Jedan drugi vrlo uobičajen hadis je: "Onaj ko se pokorava Bogu, pokorava se i meni (Poslaniku), a onaj ko se pokorava imamu, pokorava se i meni; onaj ko se pobuni protiv mene, pobunio se i protiv Boga, a onaj ko se pobuni protiv imama, pobunio se i protiv mene".<sup>53</sup> Još jedan tipičan primjer takvih hadisa je: "Ako je imam pravedan, njegova je dužnost da nagradi, a tvoja da mu se pokoravaš; ako je on tiranin, tad teret grijeha pada na njega, a tvoje je da se strpiš".<sup>54</sup>

Iz prijevoda nekih od ov(akv)ih hadisa na turski, koje je Abdulvehab potom protumačio u svojoj raspravi, čini se da je bilo određenog obraćanja islamskim osjećanjima naroda, a ne njihovom tursko-perzijskom sentimentu. Naprimjer, on je preveo riječ „sultan“ kao padišah-i islam ili kao imamu'l-muslimin, a zillullah kao „sjenu Božiju na zemlji“.<sup>55</sup> Čini se da je ovakva sklonost i u prijevodima i u tumačenjima bila oblikovana s ciljem da se odgovori na vjersku kritiku i zabrinutost za instituciju halife i njeno slabljenje.

Uvodeći ove hadise, šejhu'l-islam Abdulvehab otišao je korak dalje: on je tražio sankcije iz

51 O ovoj raspravi pravnik, vidi: H. Siegman, "The State and Individu- in Sunni Islam," "Muslim World", no. 54, 1964., 14-26

52 Ebu Jusuf, "Kitabu'l-Haraj", Kairo, 1352./1933., 9; El-Buhari, "El-Sa- hih", prev. M. Muhsin Khan, Bejrut, bez godine izdanja, 9:192; Abdul- vehab, "Hulasa", 10-11.

53 Ebu Jusuf, "Kitabu'l-Haraj", 9; Abdulvehab, "Hulasa", 10-11

54 Ebu Jusuf, "Kitabu'l-Haraj", 10; Abdulvehab, "Hulasa", 9

55 Abdulvehab, "Hulasa", 22-23

Kur'ana da legitimira pokornost tadašnjem halifi-sultanu. Naveo je dobro poznati ajet: ''Pokoravajte se Bogu, i pokoravajte se Poslaniku i onim vašim ljudima koji vam zapovijedaju (koji upravljaju stvarima vašim)'' (4:59), dodajući da, prema vjerskoj ulemi, ulu'l-amr znači „halifa islama“.<sup>56</sup> U tu istu svrhu, Abdulvehab je našao neke sufijske predaje koje kažu da je Ibnul Arebi (um. 638./1240.) izjavio: „Ako je sultan kamil (savršen kao osoba i po naravi), on je pol svijeta (qutb); ako je gajru s-salih (nesavršen), on je svetac (jed. badal, množina abdal). Abdulvehab bez ikakva oklijevanja izjavljuje: ''Hvala Bogu da je naš sultan najveći sultan'' (al-sultanu l-z'zam); on je pol ovoga vremena'' (qutbu z-zaman).<sup>57</sup>

Abdulvehab nastavlja glorificirati osmansku dinastiju navodeći Poslanikove izreke i izreke sufija. On je uključio sljedeći hadis, koji se nalazi u zbirkama El-Buharije i Ebu Davuda: ''Postojat će jedna grupa ljudi u mojoj zajednici koji su na pravom putu''. On je to prokomentirao kako, među istraživačima, ''grupa ljudi'' označava ''kuću Osmanovu''.<sup>58</sup> Jedan drugi hadis, koji se pojavljuje u Ibn Hanbelovom „Musnedu“, glasi: „Doista, Konstantinopol će biti osvojen. Zapovjednik tog osvojenja je najbolji zapovjednik, a ta vojska je najbolja vojska''. Nema sumnje da je Konstantinopol osvojila „kuća Osmanova“. Ova dva hadisa pokazuju, tvrdi Abdulvehab, vrlinu ovoga carstva i njegovu trajnost.<sup>59</sup>

Abdulvehab je uključio neke sufijske komentare o sljedećem ajetu: ''A Mi smo u Zeburu (Davudovim psalmima), nakon Opomene (Tevrata/Tore), zapisali da će Zemlju doista naslijediti Moji dobri robovi!'' (21:105). Ovdje, Abdulgani en-Nablusi daje komentar da je to ''znak iz Kur'ana o sultanima osmanske dinastije; riječi 'ibadu s-salihin odnose se na kuću Osmanovu''.<sup>60</sup> Šejh Salahuddin Safadi i imam Jahja ibn 'Akb, najvjerojatnije jedan drugi sufija, komentiraju da su ''osmanski sultani najpravedniji sultani i sa najboljim vrlinama nakon Poslanikovih ashaba''.<sup>61</sup>

Nakon tumačenja ajeta, hadisa i komentara sufija o pokornosti naroda sultanu i sultanovoj sla-

vi, Abdulvehab zaključuje da ''svi ovi hadisi pokazuju da je pokornost imamu muslimana nametnuta (obligatna dužnost) svakom vjerniku, čak i kad je taj sultan tiranin (džabir) ili griješan (dža'ir)''.<sup>62</sup> ''Dokazano je iz hadisa, Kur'ana i sufijskih djela'', nastavlja Abdulvehab, ''da je šerijat ustrojio božanske zapovijedi na stvari vjere i stvari ovoga svijeta. Prema tome, obaveza je muslimana pokoravati se provoditelju šerijata. Prema razumu i tekstovima zakona, obaveza je također održavati molitve/dove za život sultana i njegove države''.<sup>63</sup> Štaviše, opomenuvši svoje ljude da su sultanovi preci osvojili ove zemlje i krajeve i prosvijetlili ih svjetlom monoteizma i vjere islama, Abdulvehab izjavljuje da ''to također daje sultanu pravo da traži pokornost od svojih podanika''.<sup>64</sup>

Što se tiče njegovih titula, dužnosti i kvalifikacija, jasno je da je Mahmud II. predstavljen kao tradicionalni muslimanski halifa-sultan. Razlozi za to mogli bi biti što je ulema još u njemu gledala tradicionalnog muslimanskog vođu, zatim što je Mahmud II. i sam želio da ga tako predstavljaju, ili što javno mišljenje nije bilo spremno vidjeti ili prihvatiti bilo kojeg vođu osim halife-sultana. Čini se da je potonja tvrdnja imala nekog temelja u Istanbulu. Jer, kako je spomenuto, neke grupe su pokazivale svoje nezadovoljstvo bilo kakvom promjenom u društvenim, vojnim i političkim sferama, kao i u pogledu sultanova izgleda. Nadalje, logično je da samo muslimanski halifa-sultan može tražiti pokornost od svojih muslimanskih podanika.

Abdulvehab je također upravio neke od optužbi protiv pritvničkih grupacija nazivajući ih običnim pukom (awam-i nas) zbog njihovog navodnog neznanja, nemara i možda slabe vjere. Prvo, oni ne znaju ovosvjetske stvari (umur-i dunya), niti prava halife (hukuk-i halife), naime njegovu legislativnu vlast i zahtjev da mu se pokoravaju njegovi podanici. Drugo, ti ljudi nisu bili nesvjesni javnog interesa zemlje (mesalih-i dawla). Prema tome, oni su povod građanskog nereda, nemira i pobune (fitna, fesad i bagah).<sup>65</sup>

56 Ibid., 12

57 Ibid., 12

58 Ibid., 13

59 Ibid., 13

60 Abdulgani Nablusi, "Manzume min Mesami-i Al-i Osman", Istanbul, Lala Ismail biblioteka, bez datuma, 607, folija 5

61 Abdulvehab, "Hulasa", 13

62 Ibid., 13

63 Ibid., 13

64 Ibid., 7-8

65 Ibid., 7, 14, 19, 30



## Zaključak

Osmanlije su naslijedile bogatu mješavinu političkih tradicija uveliko različitih etničkih grupacija: Turaka, Perzijanaca, Mongola i Mesopotamaca i, naravno, islama. Kao i ranije imperije koje su osnovali Turci, Mongoli i različiti narodi Mesopotamije, i Osmanska imperija počivala je na principu monarha koji ima apsolutnu vlast.

Može se kazati da su se islam i država međusobno potpomagali u Osmanskom carstvu. Šejhu'l-islam Abdulvehab je jednog reformatora halifu-sultana, koji je djelovao u skladu sa zapadnim smjerom, uskladio sa islamskim i drugim tradicionalnim vrijednostima budući je Mahmudu II. bila prijetila potreba da ima takvu podršku. Bez ikakve sumnje, reformatori toga vremena suočili su se sa problemom kako transformirati tradicionalno srednjovjekovno muslimansko društvo i carstvo u moderno društvo.

U ovom pogledu, ulema je bila vitalni element u provođenju takve politike. Prije svega, najbolju strategiju koju su sultan i njegovi proreformski službenici slijedili je da, na neki način, pridobiju ulemu i steknu njenu privolu za bilo koju reformu. Ulema će potom uvjeriti muslimanske podanike carstva da predložene reforme nisu narušavale islamske norme.

Postavimo sljedeće pitanje: Je li postojala bilo koja alternativna ideologija ili sistem ulemskom tumačenju svetih tekstova, recimo, u Osmanskom carstvu šesnaestog stoljeća? To se čini nevjerovatnim. Također, uveliko je za nepovjerovati da bi tada bilo koja elitna grupaciju u Istanbulu bila voljna slijediti Evropu. A da je je reformski proces započeo ranije, onda bi se ova slika krajem osamnaestog stoljeća jasno izmijenila.

Temeljeći svoje znanje na stvarnom iskustvu, Osmanlije su bile svjesne da je Evropa u svakom pogledu bila superiornija od njihove imperije. Nadalje, postojala je elitna grupacija unutar Carstva sa kojom je sultan htio učvrstiti Imperiju jačajući je vojno i na drugim područjima usvajanjem evrop-

ske prakse. Vjerovali su da je slijeđenje evropskog primjera jedini način da se Carstvo zaštiti od daljnjeg propadanja.

Pod tim okolnostima, šejhu'l-islam Abdulvehab, kao poglavar uleme, bio je u teškom položaju. Čini se da je morao donijeti historijsku odluku u pogledu opstanka carstva: ili će ono preživjeti u modernoj eri sudjelovanjem u procesu pozapadnjačenja ili će se okrenuti natrag, ka prošlosti i odbrani svoga nasljeđa. On je izabrao prvu opciju i pokušao se priključiti i tako kontrolirati politička, društvena i intelektualna događanja koja su bila neizbježna. Zajedno sa najvišom službenom ulemom, Abdulvehab je sve to činio što je moguće više u skladu sa vidokrugom islama, sudjelujući u stvaranju politike i opravdavajući odluke preko islamskih izreka.

Ako uzmemo u obzir da je cilj reformske politike bio prihvatanje zapadne ekonomske, vojne i administrativne prakse u islamskom društvu, onda se jasno razumije držanje uleme prema reformskom pokretu. Moglo bi se reći da je u ovom procesu prihvatanja zapadne prakse glavna briga uleme, kao predstavnika islamske civilizacije, bila da omekša uticaj nove civilizacije i da je predstavi kao nešto što ide uz potrebe modernih vremena. To je postala glavna zadaća uleme od perioda tanzimata (1839.-1876.). U tom pogledu, osmanska ulema devetnaestog stoljeća bila je u defanzivi.

Nadalje, ulema je morala znati da ih je unutrašnje slabljenje njihovih redova onemogućilo da se suprotstave reformskoj politici. Uz to, može se samo spekulirati da visoko rangirana ulema, koja je bila kratkovida, nije shvatila da će ovaj proces reforme koji je začeo Zapad na kraju razoriti islamsku prirodu Osmanskog carstva i društva. Može se također spekulirati da je islam još uvijek snažan i da može igrati konstruktivnu ulogu u naporima moderne Turske da se priključi Evropskoj uniji, jer EU još jednom može poslužiti kao sredstvo legitimiranja željenih reformskih programa u očima turske javnosti.

**S engleskog preveo:  
Enes Karić**