

PRINCIPI DRŽAVE I VLASTI U ISLAMU

Muhamed ASAD

UVODNA BILJEŠKA PREVODIOCA

Ima više razloga zbog kojih se ukupna naša javnost (ne, dakle, samo ona uža, muslimanska) treba da upozna sa političkom dimenzijom islama, sa njegovom vizijom uređenja društva i države, a ne postoji nijedan razlog da se ta dimenzija prešućuje. Jer o čemu ne znaju – o tome umnici šute, svjetina brblja, a tirani - buču! Buka – to je, čini nam se, prava riječ za medijsku i diplomatsku kampanju koja se – u posljednjih dvadesetak godina, naročito poslije islamske revolucije u Iranu – vodi ne protiv ukupnog, nego upravo protiv političkog islama i njegovih zagovornika.

Ciljevi te buke su jasni: da se prikriju zločini i tortura nad muslimanima, da se zastraše i izoliraju oni muslimanski aktivisti koji su svjesni da se samo islamom može popraviti žalosno stanje njihovih naroda, da do nemuslimanskih naroda dopre iskrivljena slika o islamu prema kojoj je on jedna religija bez duha koja nema ničega humanog što bi ponudila savremenom svijetu, da se svakom probuđenom muslimanskom narodu nametne fiktivna, ali dugoročna krivica kako bi se iznašla opravdanja za sve invazije na nj i njegove resurse, itd.

Slijedom kur'anske pedagogije da se istina iznese na vidjelo, a da se posljedice i rezultati toga iznošenja prepuste Gospodaru naroda i Bogu ljudi (*...i koji jedni drugima preporučuju Istinu i koji jedni drugima preporučuju strpljenje – 103, 3; Ti poučavaj – tvoje je da poučavaš, ti vlasti nad njima nemaš – 88, 21-22*), odlučili smo se da prevedemo, prema Muradu Hoffmannu, najutjecajnije djelo iz spomenute

oblasti islama, Asadove *The Principles of State and Government in Islam* (*Principe države i vlasti u islamu*) - kako bi oni koji smatraju da se boljitak jednog muslimanskog naroda ne može ostvariti bez poštivanja tih principa mogli bolje da ih upoznaju, ali i kako bi se znalo šta to, ustvari, napadaju sekularni fundamentalisti, nacionalisti i šovinisti našeg doba i našeg podneblja.



Muhammed Asad (Lvov,1900. – Granada, 1992.) ovo svoje relativno kratko djelo pisao je sredinom XX st. i objavio ga 1961. g. na kalifornijskom Univerzitetu na engleskom jeziku, nakon čega je prevedeno na arapski, urdu, turski i druge jezike. Drugo, neznatno redigirano izdanje na engleskom jeziku objavljeno je u Tangieru 1980.g. u poznatoj biblioteci koja objavljuje djela ovog pisca, *Dar al- Andalus*. Osnovne ideje koje

je razvio u *Principima...* Asad je, obnašajući funkciju direktora Odjeljenja za islamsku obnovu, objavio 1948. g. u eseju pod naslovom *Islamic Constitution – Making (Nacrt islamskog ustava)* na engleskom i urdu jeziku pod auspicijom Vlade Pendžaba.

U predgovoru prvom izdanju svoje knjige Asad ističe kako je njegov cilj, dok je bio šef spomenutog ureda, bio da formira «čistu islamsku državu» u Pakistanu koja, za razliku od svih drugih poznatih političkih uređenja, ne bi bila utemeljena na konceptu nacije ili rase, nego isključivo na učenjima Kur'ana i sunneta.

U prvom poglavlju pod naslovom «Pitanje koje moramo rješavati» Asad vizionarski, u vrijeme kada su se brojne muslimanske zemlje oslobađale zvanične kolonijalne uprave, ističe kako povijesna zbilja pred sve vlade muslimanskih naroda postavlja pitanje na koji način će se u budućnosti vladati tim narodima, čija su društva aklamativno saglasna sa tim da «svoje svakodnevne poslove podvrgnu obrascu koga je vizualizirao islam.»

Islamske države nema ukoliko većina članova jedne zajednice nisu saglasni da je formiraju. Ali, šta je to islamska država, da li je ona postojala u muslimanskoj povijesti i da li postoji danas na Planeti? Asad je vrlo rezolutan: postojala je samo jedna čista islamska država – u vrijeme vladavine Hulefa-i rašidina (Četverice pravednih halifa), i nikad više.

Svoju viziju te države i vlasti Asad temelji na onim kur'anskim ajetima koji u sebi sadrže zakone (*ahkamu'l-ajat*) i na oko sedamdeset autentičnih hadisa koji se odnose na pitanja uređenja društva i države. Ti ajeti, ti hadisi i politička praksa Pravovjernih halifa su nepromjenljivi «centar», osovina ili sržni obrazac koji se naziva islamskom državom. Kao takav, on je u prednosti nad svakim vidom sekularne države u kojoj je – prema Asadu – nemoguće odrediti šta je dobro, a šta zlo. Zbog toga što svaka sekularna država formira vlastite etičke poglede, ona ih onda i nameće svojim podanicima i, ne tako rijetko, po mogućnosti – cijelom čovječanstvu. «Ti su pogledi – piše Asad – određeni isključivo ekonomskim

gledištima, a krajnji rezultat ovog sučeljavanja je kaos u međusobnim odnosima različitih sekularnih država.»

Asad svoje vizije izlaže u vrijeme kada je «doba nauke» (*Age of Science*) vjerovatno doživljavalo kulminaciju svoga utopizma, kada je čovjek Zapada vjerovao da ga «ništa neće moći zaustaviti da aranžira svoj život potpuno nezavisno od Boga i potpuno racionalno.» Eksplozija nauke, sa državom potpuno nezavisnom od Boga, donijela je eroziju morala i čovječanstvo dovela na ivicu katastrofe. «Sasvim je razumljivo pretpostaviti da država formirana na osnovama vjere nudi beskrajno bolji prospekt nacionalne sreće nego država koja je utemeljena na konceptu «sekularnog» političkog organizma; naravno, vjerska doktrina na kojoj takva država počiva – i iz koje se izvodi njezin autoritet – ima sve sadržaje, prvo, za čovjekove biološke i društvene potrebe, i drugo, za zakonitost historijske i intelektualne evolucije kojoj je podvrgnuto društvo kao cjelina.» Jasno, takvu vjersku doktrinu Asad (po porijeklu poljski jevrej) pronašao je u islamu.

TERMINOLOGIJA I HISTORIJSKA PRETHODNICA

Neupotrebljivost zapadnjačkih termina

Jedan od glavnih razloga zbog čega nastaje konfuzija kad je riječ o ideji islamske države – kako kod onih koji podržavaju, tako i kod onih koji kritiziraju tu ideju – jeste zbrkana upotreba zapadnjačkih političkih termina i definicija za potpuno različiti koncept islamskog političkog poretka. Nerijetko u radovima modernih muslimanskih autora možemo naići na tvrdnje da je «islamski poredak demokratski poredak» ili, čak, da je cilj toga poretka da uspostavi «socijalističko» društvo. Na drugoj strani, mnogi zapadnjački autori za islam kažu da je «totalitaran» u toj mjeri da taj navodni «totalitarizam» neizbježno vodi u diktaturu. Takvi površni pokušaji u

političkom definiranju nisu samo međusobno kontradiktorni, pa, kao takvi, lišeni praktične svrhe u ozbiljnoj diskusiji, nego oni sa sobom nose jedno opasno gledište po kome izgleda da se problem muslimanskoga društva posmatraju isključivo iz ugla zapadnjačkog historijskog iskustva te, posljedično, i predviđanje njegova razvoja, koje može biti opravdano ili neopravdano – što zavisi od svjetonazora posmatrača – može biti razmatrano samo izvan Svijeta Islama. Uvijek se mora imati na umu da, kada Evropljani ili Amerikanci govore o «demokraciji», «liberalizmu», «socijalizmu», «teokraciji», «parlamentarnoj vlasti» itd., oni ove termine koriste u kontekstu historijskog iskustva Zapada.

U ovom kontekstu ovi termini ne samo što imaju svoje legitimno mjesto, nego su oni u njemu i lakše shvatljivi; oni izravno evociraju mentalne predodžbe onoga što se zbiljski dogodilo ili bi moglo da se dogodi u toku povijesnog razvoja Zapada i što može da preživi promjene kojima su, tokom vremena, podvrgnuti svi ljudski koncepti. Više od ovoga: u duhu zapadnjačkog mislioca uvijek je prisutna činjenica konceptualne promjene – činjenica da većina političkih termina koji su kurentni danas nose značenje koje se razlikuje od onih značenja koje su ti termini originalno, u početku, imali; svijest o ovome njemu daje moć da svoju političku terminologiju sagledava kao nešto što konstantno ima potrebu za revizijom i podešavanjem. Međutim, ova fleksibilnost u mišljenju iščezava onog časa kad se dati politički koncept pokuša prenijeti na ljude koji pripadaju sasvim drukčijoj civilizaciji i koji su, dakle, prošli kroz drukčija povijesna iskustva. Za takve ljude, gore navedeni i slični politički termini ili institucije, po pravilu, nose nepromjenljivo značenje koje ne uzima u obzir činjenicu njegove povijesne evolucije pa, posljedično, doprinosi rigidnosti političkog mišljenja, a koje novo konceptualno obogaćenje traži da unekoliko izmijeni. Uzmimo, npr., termin «demokracija». Na Zapadu, taj se termin još uvijek široko – premda nikako svugdje i u potpunosti – koristi u onom smislu koji mu je dala Francuska revolucija; to je, naime, princip društveno-ekonomske jednakosti svih građana

i vladavina svih odraslih građana putem njihovih izabраниh predstavnika; princip i vladavina koji se temelje na pravilu: jedan čovjek – jedan glas. U svojoj široj konotaciji, ovaj pojam podrazumijeva neograničeno pravo naroda da, na temelju glasova većine, donosi zakone koji se tiču svih pitanja javnog života. Na taj način je – bar teorijski – «volja naroda» postavljena kao nešto što nema nikakvih vanjskih ograničenja; ta volja je vrhovni zakon sama sebi i odgovorna je samo sebi.

Očito je da se ovaj koncept demokracije uveliko razlikuje od onog koncepta koga su uspostavili izumitelji ovog termina – stari Grci. Za njih, «vladavina naroda» ili «vladavina uz pomoć naroda» (što je u konotaciji riječi «demokracija») podrazumijeva striktnu oligarhijsku formu vlade. U njihovom gradu-državi, «narod» je bio sinonim za «građane» – tj. one stanovnike države koji su rođeni slobodni, a koji nisu premašivali ni jednu desetinu ukupne populacije; svi ostali su bili robovi i sluge kojima nije bilo dozvoljeno da rade bilo koji osim manuelnog rada – premda su često morali pružati vojne usluge – i koji nisu imali nikakvog građanskog prava. Samo onaj najviši, i najmalobrojniji sloj društva – «građani», sitizeni – imali su aktivno i pasivno pravo glasa, i tako je sva politička moć bila koncentrisana u njihovim rukama. Posmatrana iz ove historijske perspektive, «demokracija» kako se shvaća danas u modernom Zapadu mnogo je bliža islamskom nego starogrčkom konceptu slobode budući da islam za sve ljude osigurava socijalnu jednakost i on, prema tome, daje iste šanse svakome za razvoj i samoafirmaciju.

Na drugoj strani, islam od svih muslimana traži da svoje odluke podrede vodstvu Allahovog zakonodavstva, *šeri'ata*, objavljenog u Kur'anu i oprimjerenog životom poslanika Muhammeda, s.a.w.s.; to je obaveza koja nameće jasna ograničenja pravu zajednice da donosi zakone, čime se ne priznaje «volja naroda» koja je sebi prisvojila suverenitet, a koja tvori neodvojivi dio zapadnjačkoga koncepta demokracije.

Na osnovu ovoga se, onda, javlja tendencija da bi se islam – zbog površne sličnosti – mogao

situirati u koncept «ideološke» demokracije koja je dominantna u Sovjetskom Savezu i drugim komunističkim državama. To stoga što, prema ovakvom gledištu, u islamu ideologija ima poziciju koja je iznad volje naroda da slobodno donosi zakone za sebe; naime, glas većine može biti djelotvoran samo u okviru ove ideologije. Međutim, kako je upravo navedeno, ova sličnost je samo površna; prvo, zato što islam sve svoje ideološke koncepte temelji na Božijem zakonodavstvu koje je, za vjernika, etički obavezujuće u apsolutnom i nepromjenljivoj smislu, dok je ideologija komunizma, kao što je svima poznato, produkt ljudske doktrine zbog čega je podvrgavana najdalekosežnijim popravljajima; i drugo, zato što je islam učinjen jasnim, jednostavno shvatljivim učenjem, pa je interpretacija njegova *šeri'ata* podređena samo individualnom znanju i svijesti tako da niko ne može prisiliti pojedinca da prihvati *šeri'atske* interpretacije bilo kojeg pojedinca ili organizirane institucije kao moralno obavezujuće. (Uprkos čestim kršenjima ovog principa tokom muslimanske povijesti, učenja islama su, bez imalo sumnje, ostala takva kakva jesu.)

Iz prethodnog je jasno da čak i na Zapadu termini kao što su «demokracija» i «demokratske slobode» mogu da se upotrebljavaju – i upotrebljavaju se – sa širokim divergentnim konotacijama. Njihova aplikacija – u afirmativnom kao i u negativnom smislu – na političku ideologiju islama neizostavno proizvodi atmosferu nejasnosti i, sa njom, tendenciju da se obmane pomoću riječi.

Isto bi se moglo reći za mnoge druge društveno-političke termine koji igraju originalnu – tj. historijski opravdanu – ulogu u zapadnjačkom mišljenju, ali su oni ekstremno dvosmisleni, konfuzni i sumnjivi kada se odnose na islamsku ideologiju. Kao primjer za to mogla bi se uzeti tvrdnja (koju plasiraju neki savremeni muslimanski autori) da je islam «socijalistički» u svojim tendencijama zato što je njegov cilj država koja svim građanima treba da osigura jednake šanse, ekonomsku sigurnost i pravičnu distribuciju nacionalnih dobara. Međutim, sa istim stepenom uvjerenja takvi autori bi trebalo da znaju da

se islam suprotstavlja socijalizmu ukoliko se «socijalizam» (a to marksistički socijalizam, bez sumnje, jeste, i to čini) u svojoj primjeni uzima kao rigidno zgrupnjavanje cjelokupnog društvenog života i ako se on shvati – na izvorno marksistički način – kao ljudska doktrina u kojoj je ekonomija nadređena etici i u kojoj se čovjek reducira isključivo na ekonomski faktor.

Pa čak se i na pitanje oko toga da li ili ne islam ima cilj da uspostavi «teokraciju» ne može odgovoriti uprošćenim odgovorom sa «da» ili «ne». Moramo reći «da» ako pod teokracijom podrazumijevamo društveni sistem u kome je cjelokupno svjetovno zakonodavstvo, u krajnjoj liniji, proizišlo iz onoga što muslimanska zajednica smatra *šeri'atom*, Božijim zakonodavstvom. Isto tako, naš odgovor mora biti jedno energično «ne» ukoliko neko identificira teokraciju sa pokušajem – tako poznatim u historiji srednjovjekovne Evrope – da se svećeničkoj hijerarhiji preda najviša politička moć – iz jednostavnog razloga što u islamu ne postoji svećenstvo ili monaštvo i, konsekvantno tome, u islamu ne postoji institucija koja bi bila ekvivalent kršćanskoj crkvi (tj. organiziranom tijelu koje se bavi doktrinom i svećeničkim službama). Pošto svaki odrasli musliman ima pravo da obavlja svaku vjersku službu, onda nema te osobe ili grupe koja bi mogla legitimno da tvrdi da posjeduje bilo kakvu posebnu svetost na temelju vjerskih službi koje su mu povjerene. Prema tome, termin «teokracija» kako se on obično shvata na Zapadu potpuno je obesmišljen u islamskoj sredini.

Ukratko, krajnje je pogrešno i zavaravajuće neislamske termine primjenjivati na islamske koncepte i institucije. Ideologija islama posjeduje društvenu orijentaciju koja je svojstvena njoj samoj i koja se, u mnogim pogledima, razlikuje od one na savremenom Zapadu; nju je moguće uspješno interpretirati samo unutar njezina vlastitog konteksta i njezine vlastite terminologije. Bilo kakvo odvajanje od ovog principa neminovno vodi u opskurno zaključivanje o islamskom zakonodavstvu u pogledu mnogih gorućih pitanja našeg doba.

Islamske političke forme

Međutim, primjena neislamske terminologije na islamske koncepte države i vlasti nije klopka samo za studente šeri'atskoga prava. Možda je veća opasnost od ovoga oslanjanje mnogih muslimana na «historijske prethodnice» kao moguće vodiče u našem budućem razvoju.

U prethodnom poglavlju sam naglasio jedan od temeljnih zahtjeva koga svaka država mora ispuniti ukoliko želi da osigura sreću i blagostanje za svoje podanike, a taj zahtjev je: potpuno dopuštenje ljudske društvene i intelektualne evolucije kako bi se izbjegla rigidnost u konceptu političkog zakonodavstva. Ako se baci pogled unazad na historiju muslimanskih država i na neke danas vrlo popularne poglede na forme i funkcije «idealne» islamske države, mi ćemo vrlo lahko prepoznati upravo taj element rigidnosti, za koga se mora reći da je inkompatibilan sa zahtjevima zdravog društvenog razvoja. Kada ovo kažem, ja ne mislim samo na klasična muslimanska djela o političkoj teoriji, koja, kao po pravilu, odražavaju političke okolnosti iz abasovičkog perioda i često iskazanu žudnju da se zadovolje interesi vladara toga vremena, nego u mnogo većoj mjeri mislim na ono mišljenje koje preovlađuje među mnogim kako onima u prošlosti, tako i savremenim muslimanima, mišljenje po kome može postojati samo *jedna* forma države koja zaslužuje atribut «islamska»- naime, ona forma koja je manifestirana za vladavine Četverice pravednih halifa – i po kome svaka devijacija od toga modela bezuvjetno ne može nositi «islamski» karakter države. Ništa pogrešnije!

Ukoliko objektivno istražimo političke naloge Kur'ana i sunneta, vidjet ćemo da ni jedan od ova dva osnovna izvora islamskog učenja nije postavio neku *specifičnu* formu države; što će reći da *šeri'at* nije propisao nijedan konačan model s kojim bi islamska država morala biti usklađena, niti je *šeri'at* takav model do u detalje razradio u ustavnoj teoriji. To, pak, ne znači da je politički sistem koji proizlazi iz konteksta Kur'ana i sunneta neka iluzija! Ne, to je sasvim živ i konkretan

politički sistem budući da su nam date jasne konture njegove političke šeme koju je moguće ostvariti u svako vrijeme i u svim okolnostima ljudskoga života. I baš zato da bi se ovaj politički sistem mogao realizirati u svakom vremenu i u svim okolnostima, ova šema je ponuđena samo u svojim konturama, a ne u detaljima. Političke, socijalne i ekonomske potrebe ljudi su vremenski ograničene i uvjetovane i one su, zbog toga, krajnje varijabilne. Rigidno fiksirani zakonski propisi i institucije nisu u stanju da budu pravični prema ovoj prirodnoj sklonosti za promjenama i raznovrsnosti, a *šeri'at* i ne pokušava da ostvaruje ono što je nemoguće. Kao Božiji uređeni sistem, *šeri'at* je valjano anticipirao činjenicu povijesne evolucije i suočio vjernika sa vrlo ograničenim brojem široko postavljenih političkih principa, a s druge strane ostavio je široko polje ustavnog dotjerivanja, načina vladavine i svakodnevne legislative za *idžtihad* svakog doba. U vezi sa problemom što ga moramo rješavati, sa sigurnošću se može reći da ne postoji samo jedna forma islamske države, nego da ih može biti više; u svakom periodu muslimani moraju znati otkriti formu koja je najprikladnija za njihove potrebe – naravno, pod uvjetom da ta forma i institucije koje izaberu budu u suglasju sa eksplicitnim, jasnim *šeri'atskim* sistemom koji se odnosi na zajednički život.

Ovaj politički *šeri'atski* sistem (o kojem ćemo sada detaljno diskutirati) svoj puni izraz pronašao je u administrativnim institucijama i metodama koje su preovladavale u vrijeme Četverice pravednih halifa, čija je država bila islamska u punom smislu te riječi. Međutim, mi ne smijemo smetnuti s uma da je u nepisanom ustavu koga su slijedili i koga slijede svi muslimanski narodi sve do danas, pored jasnog *šeri'atskog* zakonodavstva u vezi sa upravljanjem državom, bilo i drugih propisa koje su u ovo ili ono doba vladari donosili u skladu sa njihovim razumijevanjem duha Kur'ana i sunneta – tj. izvodili su te propise vlastitim *idžtihadom*. Nezavisno od njih, mi i u periodu Četverice pravednih halifa pronalazimo mnoge administrativne i legislativne odredbe koje nisu bile ni direktno ni indirektno izvedene iz Kur'ana i sunneta, ali

jesu bile čisto zdravorazumsko promišljanje državne efikasnosti i javnog interesa (poput, npr., hazreti Omerovog uspostavljanja *diwana*, kancelarije državnog trezora, koga je preuzeo od Perzijanaca, ili njegove zabrane ratnicima iz Arabije da prisvajaju dijelove novoosvojene teritorije). Pošto su takve zakonske odredbe za to vrijeme bile oglašene od strane legitimne vlade, a nisu bile u suprotnosti sa duhom i slovom *šeri'atskog* političkog sistema, one su imale punu legalnu validnost u to vrijeme, ali to ne znači da one moraju ostati validne za sva vremena.

Primjer Poslanikvih ashaba

Na ovu tvrdnju o pravnoj fleksibilnosti mogao bi se uputiti ovakav prigovor:

Zar veliki ashabi (Drugovi) Allahovog Poslanika, s.a.w.s., nisu bili bolje od nas upoznati sa najdubljim ciljevima islama? Zar nije apsolutno potrebno slijediti njihov primjer kao najbliži i najrealniji kad je riječ o upravljanju državom? Zar Allahov Poslanik lično nije od nas tražio da u svome ponašanju slijedimo primjer njegovih ashaba?

Ovaj prigovor ima jaku emocionalnu pozadinu, i ja ću sada pokušati da odgovorim na nj u ovom dijelu naše rasprave.

Da, istina je da je Poslanik, s.a.w.s., nama stavio u zadatak da njegove ashabe uzmemo sebi za primjer ne samo zbog toga što su oni proveli mnoge godine u društvu sa njim i što su na najbolji način razumjeli njegove postupke, nego i zbog karaktera i ponašanja nekih od njih, koji su bili na nedosegnutom visokom stepenu u tom pogledu. Međutim, naša moralna obaveza da pokušamo da oponašamo njegove velike ashabe odnosi se, precizno, na njihov karakter i ponašanje – njihov duhovni i društveni integritet, njihovu nesebičnost, njihov idealizam i njihovu neupitnu predanost Allahovoj, dž.š., odredbi. To ne može da se odnosi – i ne odnosi se – na to da sljedbenici islama u vremenima poslije ashaba oponašaju način vođenja državne administracije – zbog jednostavnog razloga, koga smo već spomenuli, da taj način proizlazi iz zahtjeva koje nameće vrijeme i iz pojedinačnog *idžtihada* te da on ni

na jednoj instanci ne zavisi samo od *šeri'atskog* sistema. Poslanikovo, s.a.w.s., ovlaštenje dato vladarima da pribjegu takvoj slobodi, tj. da donose odluke na temelju svoga *idžtihada*, ilustrirano je njegovim brojnim izrekama, ali možda nigdje tako jasno kao u klasičnom izvještaju o njegovom razgovoru sa njegovim ashabom Muazom ibn Džebelom:

Kada je Allahov Poslanik, s.a.w.s., slao Muaza ibn Džebela za guvernera u Jemen, upitao ga je: »Kako ćeš suditi kada se sučeliš sa nekim problemom?« Muaz je odgovorio: »Sudit ću na temelju Allahove Knjige.« - «A ako u Allahovoj Knjizi ne pronadeš ništa što se tiče tog problema, kako ćeš onda suditi?» - «Onda ću suditi po sunnetu Allahovog Poslanika.» - «A ako ni u sunnetu Allahovog Poslanika ne nađeš ništa što se tiče tog problema?» - «Onda ću,» odgovorio je Muaz, «suditi na temelju vlastitog mišljenja (ajtahidu bi'r-ra'yi) bez imalo oklijevanja!» - Poslanik, s.a.w.s., ga pljesnu po prsima i reče: »Hvala Allahu koji je dao da izaslanik Njegova Poslanika udovolji Njegovom Poslaniku!«¹

Nikakvim naporom mašte ne bi se moglo pretpostaviti da bi Muazove pravničke ili administrativne odluke – koje, uostalom, i nisu došle do nas – mogle postati neki trajni dodatak u zborniku zakona koji su objavljeni u *nususu* Kur'ana i sunneta. Na isti se način ne bi moglo pretpostaviti da je Poslanik, s.a.w.s., imao namjeru da buduće Muazove odluke koje je on donosio na temelju svoga *idžtihada* budu obavezujuće za bilo koga izvan Muazove teritorijalne i vremenske jurisdikcije, niti da bi se Muaz mogao obraćati kasnijim generacijama – zato što se, po prirodi stvari, moralo dogoditi (i to se zbilja često događalo) da mišljenje jednih ashaba u vezi sa jednim pitanjem bude različito od mišljenja drugih ashaba o istom pitanju. Poslanikove, s.a.w.s., riječi podrazumijevaju ni manje ni više nego odobravanje njegovim ashabima da svaki od njih koristi svoj zdravi razum i svoje pravo da donosi samostalne odluke u svim onim pitanjima koja nisu formulirana na pravni način u *nususu* Kur'ana i sunneta. I, uistinu, nijedan ashab nikada nije svoj *idžtiħad*, u vjerskom smislu – ni u pitanjima vjerovanja ni

u pitanjima djelovanja – smatrao obavezujućim za bilo koga. Njihova srca bijahu ispunjena najiskrenijom poniznošću; nijedan od njih nije sebi prisvojio poziciju zakonodavca za sva vremena. Da, ruku na srce, takvu poziciju su im pripisivali vjernici iz kasnijih generacija, i to oni ljudi koji su se, u svojoj žarkoj pobožnosti – donekle opravdano – divili ovim veličanstvenim drugovima Allahovog Poslanika, s.a.w.s., pa u tom divljenju nisu uočavali elemente nesavršenosti koji prate svakog čovjeka. U ovoj zaslijepljenosti oni su počinili grešku smatrajući da je svaki detalj u *idžtihadu* ashaba koji se tiče političkih pitanja «pravna prethodnica» koja je obavezujuća za muslimane uvijek i na svakom mjestu - gledište koje nema opravdanja ni u *šeri'atu* ni u zdravom razumu.

Bez i najmanje pomisli da umanjimo poštovanje prema ashabima, mi sa sigurnošću možemo priznati da su sva otkrića postignuta *idžtihadom*, ma koliko veliki bili njegovi nosioci, neizostavno uvjetovana sredinom u kojoj su živjeli ti nosioci i njihovim spoznajama, a te spoznaje, posebno u društvenoj sferi, ne zavise toliko od uzvišenosti čovjekova karaktera koliko od sume ukupnog povijesnog iskustva koje im je bilo na raspolaganju. Ovdje ne može biti sumnje da je povijesno iskustvo koje nama stoji na raspolaganju, bez ikakve naše zasluge ili udjela u tome, mnogo šire od iskustva koje je, prije više od četrnaest stoljeća, bilo na raspolaganju ashabima, r.a. Zaista, treba samo pomisliti na ogromni razvoj koji se odvio tokom ovih stoljeća, na razvoj mnogih naučnih koncepata, kako bi se shvatilo da smo mi u tom pogledu mnogo bolje opremljeni da dokučimo unutarnju svrhu ovih ili onih društveno-ekonomskih pothvata islama nego što su to bili ashabi – jednostavno zato što mi možemo ne samo da izvučemo zaključke iz njihovih iskustava, nego i iz akumuliranog povijesnog i intelektualnog iskustva proteklih četrnaest stoljeća, iz iskustava koja su za njih bila skrivena u nepristupačnim tminama budućnosti. Mi nikad ne treba da zaboravimo da je poruka islama vječna i da uvijek mora ostati otvorena radoznom istraživačkom ljudskom intelektu. Veličina Kur'ana i

Poslanikovog, s.a.w.s., uzornog života leži u činjenici da, što više napreduje naše poznavanje svijeta, mi bolje razumijemo mudrost islamskog zakonodavstva, *šeri'ata*. Prema tome, naše pravo da razvijamo *idžtihad* na temelju Kur'ana i sunneta nije samo dopušteno, nego obavezno – posebno u onoj sferi gdje *šeri'at* ništa nije rekao ili gdje su nam dati samo opći principi. Sasvim su jasni naši zaključci da su najbolja sredstva u dosezanju administrativne efikasnosti i jamstva socijalne jednakosti uvjetovana vremenom i socio-ekonomskim okruženjem u kome živimo – pa, logično, u sasvim velikom omjeru su i legislativni propisi u islamskoj državi uvjetovani istim razlozima i oni variraju od vremena do vremena.

Naravno, ovo ne može utjecati na one elemente iz legislative koji su jasno istaknuti u *nusus* Kur'ana i sunneta i koji su, sa stanovišta vjernika, nepromjenljivi, niti to može utjecati na onu esencijalnu klauzulu da sve što je tako promjenljivo, nešeri'atski propisi, ne smije da se suprotstavi postojećim, jasnim šeri'atskim nalogima. Kada se sve ovo uzme u obzir, onda ne smije biti ni najmanje sumnje da islamski ustav, koji treba da se razvije četrnaest stoljeća poslije Četverice pravednih halifa, legitimno može da se razlikuje od onoga što je bilo validno u njihovo vrijeme i za to vrijeme. Međutim, nije potrebno vizualizirati interval od četrnaest stoljeća kako bi se shvatilo da se politički zahtjevi jednog vremena često razlikuju od tih istih zahtjeva u nekom ranijem periodu. Čak i u razmaku od nekoliko desetljeća Četverica pravednih halifa su izmijenili svoj sistem administracije – ili, kako bismo mi danas rekli, državni ustav – u mnogim tačkama. Kao ilustracija tome neka posluži izbor za šefa države. Ovdje, prirodno, nije bilo diferencijacije među ashabima u pogledu principa izbora kao takvog, jer, kako ćemo kasnije vidjeti, *šeri'at* je savršeno jasan u vezi s tim pitanjem. Međutim, iako, izvan svake sumnje, šef izvršne vlasti u islamskoj državi mora biti izabran, *šeri'at* nije specificirao posebnu *metodu* izbora pa su ashabi, s pravom, na taj izbor gledali kao na nešto što je izvan osnove *šeri'ata* i što, prema tome, na legitiman način može biti izmijenjeno u skladu sa najboljim interesom muslimanske

zajednice. Tako je prvi halifa Ebu Bekir, r.a., bio izabran od strane poglavara muhadžira (prognanih muslimana) i ensarija (medinskih muslimana koji su primili muhadžire) koji su bili prisutni u Medini u vrijeme kada je Muhammed, s.a.w.s., preselio na Ahiret. Na samrtnoj postelji je Ebu Bekir, r.a., imenovao hazreti Omera za svoga nasljednika, i ovaj izbor je muslimanska zajednica naknadno ratificirala, što je, na ovoj instanci, ravno izborima. A kada je hazreti Omer bio na samrti, imenovao je izbornu tijelo sastavljeno od šesterice najistaknutijih ashaba Allahovog Poslanika, s.a.w.s., i povjerio im da između sebe izaberu njegovog nasljednika. Izbor je pao na hazreti Osmana, u kome je muslimanska zajednica prepoznala pravog hazreti Omerovog nasljednika. Nakon Osmanove, r.a., smrti, hazreti Alija je proglašen halifom na skupštini u Muhammedovoj, s.a.w.s., džamiji, kojom prilikom mu je većina muslimanske zajednice iskazala svoju lojalnost.

Dakle, za vladavine svečetverice halifa za koje kažemo da su bili «ispravno upućeni» ili «pravedni» ustav države se razlikovao u najvažnijoj tački, jer ne može se poreći da je metoda kojom se bira šef države jedno od najvažnijih ustavnih pitanja. Različiti postupak koga su ashabi imali u vezi sa ovim pitanjem – i u pogledu sastava onih koji biraju i u pogledu izborne procedure – pokazuje da se, i prema njihovome mišljenju, ustav države može mijenjati s vremena na vrijeme a da on ni najmanje ne izgubi od svoga islamskoga karaktera. Nezavisno od ovoga, pogrešno je vjerovati da stremljenja Četverice pravednih halifa predstavljaju *ispunjenje* svih islamskih ciljeva uključujući i onaj koji se tiče upravljanja državom. Da je to tako, islam ne bi bio ništa drugo do poziv na neprestano ponavljanje, u kom slučaju nama ne bi preostalo ništa drugo osim da oponašamo djela naših prethodnika. A, ustvari, islam je poziv na stalno kako društveno, tako i duhovno, ali i političko napredovanje. Četverica pravednih halifa bijahu najslavniji početak islamskog načina upravljanja državom koji nikada nije prevaziđen, ali nije ni nastavljen u svim stoljećima koja su slijedila. Ali to je bio samo početak, i ništa više. Od onog

časa kada je hazreti Ebu Bekir postao halifa pa do hazreti Alijine smrti, Islamski Komonvelt je, sa strukturalne tačke gledišta, bio u permanentnom stanju promjene, u organskom rastu i razvoju tokom svih budućih osvajanja i sa sve novijim administrativnim iskustvom. Sa tim generacijama on se proširio izvan ograničenog područja Arabijskoga poluotoka sve do beskrajnih prostora sjeverne Afrike i centralne Azije. Država nastala za života Allahovog Poslanika, s.a.w.s., prigrlila je u sebe ne samo zajednice poljoprivrednih i idiličnih krajeva sa jednostavnim potrebama i uglavnom uobičajenim problemima, nego je iznenada postala nasljednik najsloženije bizantijske i sasanidske civilizacije. To je bilo vrijeme kada se gotova sva vladina energija upravljala ka vojnoj konsolidaciji i osiguranju minimalne administrativne efikasnosti i kada su se novi, dotle nepoznati problemi svakodnevno javljali u sferi politike i ekonomije. Vladine odluke često su nastajale kao plod trenutka i tako, nužno, mnoge od njih su bile čisto eksperimentalne. Stati na tome prvom, veličanstvenom eksperimentu i u toj kontemplaciji, četrnaest stoljeća nakon Četverice pravednih halifa, sa organizacijom islamske države u potpuno istim formama, sa potpuno istim institucijama u kojima se manifestirala *njihova* država – to uopće ne bi bio čin istinske pobožnosti, nego bi to, prije, bila izdaja kreativnog napora Poslanikovih, s.a.w.s, ashaba! Oni su bili pioniri, oni koji su istinski našli Pravi Put, i ako mi zbilja želimo da ih oponašamo, mi moramo preuzeti njihov nezavršeni posao i nastaviti sa istim kreativnim duhom. Zar zbog toga Poslanik, s.a.w.s., nije rekao: «*Moji ashabi su emanet mome ummetu!*»²

Preveo s engleskog
Džemaludin Latić

Bilješke:

¹ Prenose Tirmizi i Ebu Dawud, preko Muaza ibn Džebela.

² Muslim, preko Abu Burdaha.