

PITANJE KONAČNOG SUVERENITETA KROZ PRIZMU DVA KLASIČNA I DVA MODERNA TEFSIRA

Ilma DELIĆ

UDK 28-254

DOI: <http://dx.doi.org/10.26340/muallim.v21i81.1762>

SAŽETAK: Naspram demokratije kao oblika vlasti koji generalno podrazumijeva kako konačna vlast pripada narodu, s druge strane stoji islamski politički sistem u kome je konačni autoritet afirmacija suvereniteta Božije volje. Analogno ovome postavlja se sljedeće pitanje: da li su ideali demokratije oprečni idealima Šerijata? Ovaj rad nudi komparativni prikaz tumačenja ajeta koji sadrži pojam *hukm* (sud, presuda, autoritet, naredba, zapovijed, vladavina, dekret, odluka) kroz dva klasična i dva moderna tefsira. Riječ je o 50. ajetu sure *El-Ma'ide* – أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (Zar oni traže da im se kao u pagansko doba sudi? A ko je od Allaha bolji sudija narodu koji čvrsto vjeruje?). Zaključuje se kako demokratija i pluralizam u muslimanskom svijetu svoje uporište crpe iz vjerskih principa, a ne naslanjajući se na one iz kasnog modernog Zapada. U praksi, to bi značilo da se ostvarenje ideala islama i samih muslimana najbolje postiže kroz kontrolirano odvajanje vjerskih i političkih organa.

Ključne riječi: Božiji suverenitet, sekularna država, demokratija, pluralizam, sud

1. Uvod

Pitanje suvereniteta ljudi kao izvora državne moći nije se pojavilo nigdje. Politička dostignuća Američke i Francuske revolucije naglasak su stavile na rasprave o ljudskim pravima, političku slobodu pojedinca kao i na ljudski suverenitet.

Tako dolazimo do pitanja usmjerenja ljudske odanosti u muslimanskim društvima. Tokom perioda kolonijalne vladavine, uvedeni su oblici moderne države. Potpomognuti rastućim birokratijama, njihova glavna briga bila je da dosegnu do individua i građana i učine da svoju odanost usmjere ka državi. Ranije u islamskoj misli, pitanje vjernosti državi nikada se nije tretiralo. Dokaz navedenoj tvrdnji evidentan je u klasičnim tefsirima,

i to u tumačenju istih onih ajeta na koje se pozivaju islamisti. Zvalo se za plemensku i dinastijsku vjernost, ali odanost nemuslimanskom državnom vrhu kao najvišem nivou odanosti – to se nije razmatralo.

Iz tog razloga, ovdje ćemo ponuditi komparativni prikaz tumačenja jednog od ajeta koji sadrži pojam *hukm* (sud, presuda, autoritet, naredba, zapovijed, vladavina, dekret, odluka) kroz dva klasična i dva moderna tefsira. Riječ je o 50. ajetu sure *El-Ma'ide* – أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (Zar oni traže da im se kao u pagansko doba sudi? A ko je od Allaha bolji sudija narodu koji čvrsto vjeruje?).

Prilikom interpretiranja kur'anske leksike, važno je spomenuti razmatranje kontekstualnih situacija i veza,

kako među riječima, jednako tako i među ajetima i surama. Praksa razmatranja konteksta razlog je pojave višestrukih značenja (*vudžuh*) koje tradicionalni komentatori prezentiraju kod većeg broja kur'anskih izraza, a koja je, na tragu moderne londonske lingvističke škole, prisutna i u modernim lingvističkim pristupima Kur'anu.

U tu svrhu, za ovu priliku od klasičnih tefsira odabrali smo "jedan od najboljih tefsira ikada napisanih" – tefsir *جامع البيان عن تأويل آي القرآن (Jāmi' al-bayān 'an ta'wil āy al-Qur'ān)* autora Muhammeda ibn Džerira et-Taberija (um. 923), rodočelnika mufessira i vrsnog historičara. Drugi klasični tefsir kroz koji ćemo posmatrati tumačenje navedenog ajeta jeste onaj Imama

Kurtubija (um. 1273), *Jami' li Abkam al-Qur'an*, ili samo *Tafsir al-Jami*, odnosno تفسير القرطبي, tefsir koji se ubraja u fikhske tefsire, tj. komentare Kur'ana koji stavljaju akcenat na tumačenje ajeta u kojima se spominju šerijatski propisi.

Reinterpretaciju pojma *hukm* i analizu njegovih implikacija u modernom dobu posmatrat ćemo kroz tefsir Ebu el-A'la Mevdudija (um. 1979), *Tafhim-ul-Quran* (تفہیم القرآن), kao i kroz tefsir Sejida Kutba (um. 1966), *Fi Zilal al-Qur'an* (في ظلال القرآن). Ova dva autora ubrajaju se u protagoniste radikalne promjene koju je moguće ostvariti kroz rigidnije primjene šerijatskih normi.

2. Tumačenje ajeta 5:50 u klasičnim tefsirima

2.1. Ebu Dža'fer Muhammed ibn Džeriret – Taberi

Koncept Božijeg suvereniteta često se smatra glavnom razlikom između demokratije i islamskog političkog sistema.¹ Ako uzmemo u obzir činjenicu kako je moderna država primarni izvor zapadnjačke snage, to nas dovodi do pitanja da li je uopće moguće nastaviti model muslimanskog društva ako su sve aktivnosti i institucije, obrazovne, legalne i političke, odane državnoj svrsi više nego Božijoj? Da li je moguće imati muslimansko društvo, a biti pod kontrolom državnih struktura koje se više brinu da najjače težnje ljudi budu prvenstveno odanost državi, a ne Bogu?²

Taberi, “mufessir bez premca u svome vremenu u poznavanju nauka, hafiz Allahove Knjige sa uvidom u njezina značenja, fekih u pogledu propisa Kur'ana, znalac sunneta i njegove metodologije”³ u svome tumačenju ajeta 5:50 أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ – وَيَعُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ – *Zar oni traže da im se kao u pagansko doba sudi? A ko je od Allaha bolji sudija narodu koji čvrsto vjeruje?*⁴ navodi kako se ove riječi odnose na Jevreje koji su tražili od Allahovog Poslanika da im presudi u njihovome sporu. Na kraju, oni nisu bili zadovoljni Poslanikovom presudom, iako im je Poslanik, a.s., presudio *bi l-qist* (pravedno). Termin *hukm el-džahilijeh* Taberi tumači kao presude idolopoklonika iz ostavštine širka. Oni (idolopoklonici) imaju Allahovu Knjigu u kojoj je objašnjena istinita presuda oko koje raspravljaju, i ona je istina oko koje se nije dopušteno razilaziti.⁵

Taberi zatim navodi kako Uzvišeni Allah upućuje prijekor onim Jevrejima koji su prihvatili presudu Poslanika samo iz razloga što nisu znali da je od njega. Na pitanje upućeno Jevrejima: “Pa zar ima neka vlast bolja od Allahove?”, Taberi se pita da li su onda i oni (Jevreji) pripadnici tevhida i potvrđuju ga, ako smatraju da nema i da je Allahova vlast najbolja vlast?⁶

Na kraju tumačenja ovog ajeta Taberi spominje kako Mudžahid smatra da se ove riječi “zar oni traže da im se kao u pagansko doba sudi” odnose na Jevreje.⁷

2.2. Ebu Abdullah el-Kurtubi

Kao nezaobilazno pravilo za ispravno razumijevanje kur'anske leksike, od presudne važnosti je poznavanje njenih kontekstualnih situacija i veza među riječima, ajetima i surama. Kur'anske riječi nose novo nekonvencionalno značenje kada se nađu u novom kontekstu. Dakle, moguće je da se jedna te ista riječ javi u novim “značenjskim licima”. Klasični i savremeni semantičari Kur'ana zaključuju da je potrebno, prvo, razumjeti kontekst u kojem se jedna riječ pojavljuje, drugo, razumjeti njezin kontekstualni odnos sa drugim riječima, i treće, razumjeti formalnu strukturu njezina konteksta.⁸ Prema Kurtubiju, čiji tefsir je “veoma cijenjen jer je u ovom svome djelu nastojao otkloniti određene nedostatke prethodnih mufessira⁹, iz navedenog ajeta proizlaze tri pitanja:

1. Riječi Uzvišenog: “Zar oni traže da im se kao u pagansko doba sudi?” (5:50)

U doba džahilijeta tražilo se da se povlaštenima sudi drugačije od onoga kako se sudi potlačenima. Onako kako se tokom džahilijeta kazna sprovođila nad onima koji ne pripadaju društvenoj eliti, Jevreji su tražili provedbu *hududa* nad slabima i siromašnima, a da jaki i bogati od toga budu izuzeti. Iz tog razloga aktualizirali su propise džahilijeta u ovom postupku. Iz navedenog zaključujemo kako se ove riječi odnose na Jevreje.¹⁰

2. Prenosi Sufjan ibn Ujejne od Ebi Nedžiha a on od Tavusa da je

¹ William E. Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1996, str. 107-8; Mumtaz Ahmad, “Introduction: Islamic Political Theory – Current Scholarship and Future Prospects” u Mumtaz Ahmad, ur., *State Politics and Islam*, b.m: American Trust Publications, 1986, str. 4.

² Francis Robinson, “The Islamic world in the age of Western dominance”, u: *The new Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, 2010, vol. 5, str. 11.

³ As-Suyuti, Jalalu 'd-Din, *Tabaqatu 'l-mufassirin*, Ludg. Bat., 1839, str. 95-96.

⁴ Pripadnici određenih muslimanskih

pokreta za premisu svojih ideološki orijentiranih teorija uzimaju ovaj ajet. Njihovi su argumenti obično usmjereni protiv “Zapada”, a naročito demokratije i demokratskih sistema, koji se prikazuju kao potpuno suprotni islamskom sistemu. Više vidjeti: Muhammed Šakir eš-Šerif, *Hakika ed-dimukratijja*, Rijad, Dar el-Vatan, 1992, str. 20. Navod preuzet iz Džasir Avde, *Intencije Šerijata kao filozofija islamskog prava – sistemski pristup* (preveo Nedim Begović), CNS i El-Kalem, Sarajevo, 2017, str. 267-268.

⁵ Abū Ja'far Muḥammad ibn Ja'ir al-Ṭabari, *Jāmi' al-bayān'anta-wilāy al-Qur'ān*, Merkezel-buhusive d-dirasati l-'arebijjeti

l-islamijjeti, Kairo, 2001, vol. 8, str. 503.

⁶ Ibid., str. 504.

⁷ Ibid.

⁸ Džemaludin Latić, (pogovor), “Savršeni značenjski kaleidoskop Allahove Knjige”, u: Enes Karić, *Semantika Kur'ana*, Bemust, Sarajevo, 1998, str. 697.

⁹ Ebu Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Ensari el-Kurtubi, *El-Džami li abkamil-Kur'an – Sveobuhvatni tumač kur'anskih poruka*, Bookline, Sarajevo, 2013.

¹⁰ Abu 'Abdullah Al-Qurtubior Abu 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Abu Bakr al-Ansari al-Qurtubi, *Al-Jami' li Abkam al-Qur'an*, Daru l-hadis, Kairo, 1996, vol. 5-6, str. 205.

rekao: "Ako te upitaju o čovjeku koji preferira jedno dijete nad drugim, neka prouči ovaj ajet: 'Zar oni traže da im se kao u pagansko doba sudi?' Tavus kaže: 'Nikome nije dozvoljeno da preferira jedno dijete nad drugim, a ako neko tako učini, to se ne implementira i ukida se.' Ovaj stav podržavaju zahiriye kao i Ahmed ibn Hanbel, dok ga osporavaju Es-Sevri, Ibn Mubarek i Ishak, pa kažu da ako neko tako postupi, to se implementira ali se ne preporučuje. Ovo dozvoljavaju Imami Malik, Es-Sevri, El-Lejsi, Eš-Šafi' i Ashabu-r-re'j (zagovornici slobodnog mišljenja). Tako su zaključili iz čina Ebu Bekra es-Siddika u preferiranju hazreti Aiše u odnosu na drugu djecu i Poslanikovog savjeta da to ispravi: "Ja ovo neću svojim svjedočenjem odobriti".¹¹

Prvaci su protestirali riječima Poslanika upućenim Beširu: 'Da li ti imaš još djece pored ovog?', na što je Bešir odgovorio: 'Da'. 'Da li ih hraniš i darivaš kao što to činiš sa ovim?' On odgovori 'Ne'. Poslanik reče: 'Stoga ne uzimajte moje svjedočenje, jer ja, zaista, ne svjedočim nepravdi i ne svjedočim ničemu mimo istine.' A oni su rekli: 'Sve što je bilo nepravda i otuđivanje prava, to sve je *batil* (bezvrijedno) i nije dozvoljeno tako postupati.' Poslanik, s.a.v.s., ovo je nazvao nepravdom i suzdržavao se da to posvjedoči, pa nije dozvoljeno niti jednom muslimanu da to posvjedoči u njegovo ime. Što se tiče onoga kako je postupio Ebu Bekr, to se ne protivi riječima Poslanika, a.s., pa je ekvivalentno tome moguće da su njegova (misleći na Ebu Bekra) djeca usputno spomenuta. Rečeno je: 'Prvo-bitno je apsolutno pravo raspolaganja imovinom pripadalo pojedincu, pa je u vezi s time rečeno: metodologija u cijelosti i određena specifična stvarnost koja se od nje razlikuje – nema

suprotstavljanja među njima kao između općeg i posebnog. U metodologiji je tačno da se opće gradi na posebnom, iz čega dalje proizlazi da je nepokoravanje grijeh veći od svih drugih grijeha, odnosno da je haram i, samim time, nelegalno. Sve što vodi haramu također je zabranjeno, a o tome Muhammed, a.s., kaže: 'Bojte se Allaha i budite pravedni prema svojoj djeci'.¹²

3. Hasan i Katade čitaju – "zar vlast" – sa precizno naglašenim i *ha* i *kaf* i fethom na *mim*, a to je zato što se pozivaju na značenje iz čitanja *ehli sunneta ve-l-džema'ata*, jer intencija nije isto što i propis, nego je intencija propis, pa kao da je rečeno: "Zar je džahilijetska vlast ona vlast koju tražite". Moguće je da vlast i vladar u jeziku budu jedno, pa time kao da žele vraćevati i slične predislamske vladare.

Riječi Uzvišenog: "A ko je od Allaha bolji sudija narodu koji čvrsto vjeruje?" Ovo je retoričko pitanje u značenju: nema niko bolji. Ovo predstavlja i subjekt i svojstva koja sadrži glagol (predikat). A *hukmen* (vlast) je u akuzativu radi pojašnjenja riječi "za narod koji čvrsto vjeruje" u značenju "kod naroda koji čvrsto vjeruje".¹³

3. Tumačenje ajeta 5:50 u modernim tefsirima

3.1. Ebuel-A'laMevdudi

Jedan broj islamista¹⁴ tumači islamsku ideju monoteizma (*tevhid*) na način da ona uključuje i ekskluzivno Božansko pravo na zakonodavstvo, iz čega proizlazi da je davanje tog prava narodu najveći grijeh, politeizam (*širk*).¹⁵ Moramo imati na umu kontekst vremena u kome se javljaju tefsiri osnivača islamizma, među koje

ubrajamo Ebu el-A'la Mevdudija i Sejjida Kutba, o kome će biti govora poslije. Brojni su izazovi pred kojima se muslimansko društvo našlo u periodu zapadnjačke dominacije. Jedan od bitnih izazova jeste odgovor na pitanje kako prevazići osjećanje poraženosti. Kako je moguće da je muslimansko društvo, koje je Kur'an opisao kao "najveću naciju podignutu za čovječanstvo" i koje je kroz historiju bilo rastuća i dominantna sila, postalo subjektom zapadnjačke moći? Postojali su i izazovi koje je Zapad nametnuo, a ticali su se nauke i filozofije o Bogu, Njegovom odnosu sa prirodom i čovjekom, kao i o životu poslije smrti.¹⁶

Ovaj novi značaj odgovornosti svakog muslimana da pomogne propagiranju i popularizovanju muslimanskog društva išao je zajedno sa razvojem, koji je pomagao muslimanima u tim nastojanjima. Vođe obnoviteljskih pokreta uvidjele su da je obrazovana islamska zajednica njihova najbolja odbrana protiv zapadnjačke moći i kulturne dominacije, kao i muslimanskih vladara koji žele nametnuti zapadnjačke vrijednosti.¹⁷

Jedan od takvih pokušaja propagiranja i popularizovanja muslimanskog društva dao je Mevdudi (um. 1979), indo-pakistanski mislilac i politički lider, uvodeći u islamsku političku misao pojam Božijega suvereniteta (*hakimijjetullah*) kao alternativu narodnom suverenitetu.¹⁸ U svome tefsiru *Tefhimu l-Kur'an*, Mevudi ne navodi tumačenje svakog ajeta pojedinačno, nego slijedi metodološko pravilo kur'anskoga konteksta. Prema ovom važnom pravilu, mufessiru nije dopušteno da kur'anske riječi ili ajete tumači same za sebe (*siyaqi n-nassi l-Qur'ani*), pogotovo ako jedna riječ ili, pak, rečenica (ajet) imaju

¹¹ Abu 'Abdullah Al-Qurtubior Abu 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Abu Bakr al-Ansari al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Daru l-hadis, Kairo, 1996, vol. 5-6, str. 205.

¹² Ibid., str. 206.

¹³ Ibid., str. 207.

¹⁴ Islamisti – pristalice islamizma (popularnog

reformističkog pokreta koji se zalaže za preuređivanje vlasti i društva u skladu sa zakonima koje propisuje islam). Vidjeti: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Islamism>, pristupljeno 24.4.2020.

¹⁵ Azzam Tamimi, "Democracy: The Religious and the Political in Contemporary Islamic Debate" u: Encounters: Journal

of Inter-Cultural Perspectives, god. 4, br. 1, mart 1998, str. 35-64.

¹⁶ Usp. W.G. Clarence Smith, *Islam and the abolition of slavery*, Oxford, 2006.

¹⁷ F. Robinson, *Ibid.*, str. 15.

¹⁸ Ahmet Alibašić, *Islamska opozicija u arapskom svijetu*, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, Sarajevo, 2015, str. 110.

polisemno značenje. Stoga, tumačenje 50. ajeta sure *Al-Ma'ide* Mevdudi tumači skupa sa prethodna dva, 48. i 49., u kojima stoji:

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ الْحَكِيمَ صِدْقًا لِّمَا تَبَيَّنَ بِهِمْ
نَا لِكِتَابٍ يَوْمَ مَهِيْمًا عَلَيْهِمَا حَكْمَيْنِ مِمَّا أُنزِلَ
لَهُمْ لَا تَتَّبِعُوا هَوَاءَ هُمْ مَعًا جَاءَ كَيْمًا الْحَقْلِكُلِّجِ
عَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلْ
كُمُومًا وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ فَمَا سَتَ
بِقَوْلِ الْخَيْرِ آتَا لَنَا اللَّهُمَّ جَعَلَكُمْ مَجْمِعًا فَيَتَّبِعُكُمْ
بِمَا كُنْتُمْ فِيهَا تَخْتَلِفُونَ

*A tebi (o Muhammede) objavljujemo ovu Knjigu koja donosi samu istinu: ona potvrđuje sve što je ostalo netaknuto u drugim Knjigama (...)*¹⁹

Upotreba riječi *kitab* (Knjiga) na ovom mjestu veoma je značajna. Umjesto da se kaže kako "Kur'an potvrđuje sve što je ostalo kao autentično iz prošlih Knjiga", rečeno je – "iz Knjige". Ovim se želi pokazati kako su Kur'an i ostale Božije Knjige koje su objavljene od Allaha i kao takve spuštene ljudima na različitim jezicima i u različitim vremenima, kako su one u biti jedna te ista Knjiga koja ima jednog te istog autora te jedan te isti predmet i cilj: one prenose jedno te isto znanje i učenje čovječanstvu. Jedina je razlika tome što su izražene kroz raznovrsne jezike i koriste različite metode kako bi korespondirale sa precizno određenim čitateljstvom. Iz navedenog proizlazi činjenica kako sve ove Knjige međusobno podržavaju i ne opovrgavaju, potvrđuju i ne proturječe jedna drugoj, što dalje pokazuje kako su one sve ništa doli različite verzije jedne te iste Knjige (*al-Kitab*).²⁰

Mevdudi dalje nastavlja sa tumačenjem riječi *muhejmin* (*safeguards and protect it*).²¹ Arapska riječ *muhejmin* veoma je polisemna. Ona podrazumijeva onoga ko štiti, pazi, svjedoči, čuva i podržava. Kur'an štiti "Knjigu" jer su unutar njega sačuvana učenja svih ranijih Knjiga. On bdije nad njima u smislu da istinska učenja neće biti izgubljena. On podupire i pruža podršku ovim Knjigama u smislu da potvrđuje Božiju Riječ koja je u njima ostala netaknuta.

Kur'an, zapravo, stoji kao svjedok jer svjedoči o Riječi Božijoj sadržanoj u ovim Knjigama i pomaže da se ta Riječ izdvoji iz tumačenja i komentara ljudi koji su ih s njom izmiješali; ono što je potvrđeno Kur'anom Božija je Riječ, a ono šta je protiv – dolazi od ljudi: "Stoga, trebaš suditi među ljudima prema zakonu objavljenom od Allaha i ne slijedi njihove prohtjeve okretanjem od Istine koja ti je došla."²²

Mevdudi dalje nastavlja svoje tumačenje ove kur'anske cjeline navodeći ostatak ajeta:

*Mi smo propisali zakon i način života za svakoga od vas, iako je vaš Gospodar sve vas mogao učiniti jednom zajednicom, da je to tako htio. Ali (htio je drugačije) kako bi vas iskušao u onome čime je darovan svako od vas: zato se trudite da nadmašite jedni druge u dobrim djelima. U konačnici, svi ćete se vratiti Njemu; tada će vas On obavijestiti o Istini oko koje ste se razilazili.*²³

Ovaj dio ajeta predstavlja svojevrsnu parentezu koja zapravo odgovara na kompleksno pitanje koje bi se moglo generirati iz prethodnog pasusa. Postavlja se pitanje: zašto postoje razlike u detaljima zakona ovih Knjiga, ako svi poslanici i sve Knjige promoviraju jednak način življenja i sve jedna drugu potvrđuju i podržavaju? Na primjer, kako je moguće da su prisutne razlike u formama bogoslužnja, u granicama legalnog i nelegalnog, u kulturnim i društvenim propisima podučavanim od strane različitih poslanika i Knjiga?²⁴

Evo odgovora na gornje pitanje:

1. Pogrešno je iz spomenutih razlika u detaljima različitih zakona zaključiti da su oni derivirani iz različitih izvora i da imaju različito porijeklo. Zapravo, sve one dolaze od Allaha, Onoga Koji je propisao različite regulative kako bi odgovarale različitim zajednicama i različitim periodima;

2. Nema sumnje da je Allah mogao propisati jedan te isti Zakon za sva živa bića od postanka i tako ih učiniti jedinstvenom zajednicom,

ali On tako nije učinio iz mnogih dobrih razloga. Jedan od njih je da testira ljude da li će biti pokorni ili ne u onome šta im je od Boga dato. Ovi ljudi, koji razumiju stvarnu narav i duh božanskog zakona kao i poziciju njegovih regulativa a da pri tom nemaju predrasuda, oni će prepoznati i prihvatiti Istinu u ma kojoj formi da ona dolazi. Takvi ljudi nikada neće oklijevati u pokoravanju novim propisima poslanim od Allaha da zamijene one prethodne. S druge strane, oni koji ne razumiju istinski duh Puta, nego za Put uzimaju propise i njihove detalje, kao i oni koji su postali statični i pristrani prema onome što su sami u Knjizi dodali, oni će odbiti da zamijene svaku novinu koja dolazi od Allaha sa onim što već posjeduju. A ovakav test bio je esencijalan kako bi se napravila distinkcija između gore spomenute dvije vrste ljudi; stoga su različiti zakoni i regulative propisivani;

3. Kako je stvarni predmet svih zakona njegovanje vrlina, Allah zapovijeda ljudima da se u njima nadmeću jedni s drugima, bez obaziranja na očigledne razlike u različitim zakonima. Zbog toga bi oni ljudi koji drže na oku stvarni cilj Zakona trebali ići naprijed prema njemu putevima naznačenim Božanskim zakonom i regulativama;

4. Što se tiče razlika koje nastaju kao rezultat prejudiciranja, okorjelih i pogrešnih mentalnih stanovišta, one ne mogu biti razriješene kako na polemičkim simpozijima tako ni na bojištima, nego će o njima biti presuđeno od Allaha u Njegovoj konačnoj presudi. Tada će realnost (stvarnost) biti otkrivena i ljudima će se staviti na znanje količina istine ili laži koje su ležale skrivene u argumentima kojima su se branili tokom života.²⁵

¹⁹ Kur'an, 5:48

²⁰ S. Abul A'la Maududi, *The Meaning of the Quran*, str. 458.

²¹ Kur'an, 5:48

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ S. Abul A'la Maududi, *Ibid.*, str. 459.

²⁵ Ibid.

Nakon ovih Mevdudijevih razmatranja, tek sad slijedi tumačenje ajeta koji je predmet naše pažnje:

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ
اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ

*Ako se oni okrenu od božanskog zakona, da li onda žele da im se sudi po zakonima džahilijeta? Uistinu, nema boljeg sudije od Allaha za one koji vjeruju u Njega.*²⁶

Sa ovog mjesta predmet govora nastavlja biti ono što je prekinuto parentezom. Riječ *džahilijet* (neznanje) antonim je riječi *islam*. Put islama u cijelosti je baziran na znanju prenesenom od Allaha Koji posjeduje znanje svih stvarnosti. U suprotnom, svaki put koji se razlikuje i oponira putu islama, put je džahilijeta. Predislamski period Arabije nazvan je periodom neznanja radi toga što su ljudi kreirali vlastiti način života koji je bio zasnovan na pukom nagađanju ili požudama. Stoga, kad god bude usvojen bilo koji od ovih puteva, taj period bit će nazvan periodom džahilijeta. Slično tome, znanje koje se danas nudi u školama i na univerzitetima samo je parcijalno znanje i ne može ni na koji način biti dovoljno za ispravno vođenje čovječanstva. Zbog toga će svi sistemi življenja koji se baziraju na iluzijama i požudama uz pomoć takve parcijalne nauke (takvog parcijalnog znanja), nepoštovanju apsolutne nauke (znanja), također biti putevi džahilijeta kao što su bili u predislamskom periodu – pretpostavke (hipoteze) Božanskom.²⁷

Iz Mevdudijevog tefsira 50. ajeta sure *Ma'ide*, vidljiva je lozinka islamskih mislilaca – ideja čovjeka kao Božijeg namjesnika na Zemlji kroz tzv. smjenu pobožnosti. Smjena pobožnosti prema drugom svijetu i usmjerenje na ovaj svijet je, nedvojbeno, najvažniji korak u razvoju muslimanske pobožnosti u posljednjih hiljadu

godina.²⁸ Muslimansku dominaciju u prošlosti Mevdudi pripisuje njihovoj moralnoj superiornosti kao kompenzaciji za materijalne nedostatke, jer, kako tvrdi Mevdudi, u konačnici moralna je snaga ta koja odlučuje. Prema tome, moralna obnova pojedinca, porodice i društva nameće se kao preduvjet muslimanske civilizacijske obnove. No, to neće biti dovoljno ne budu li ljudi izgrađenog islamskog morala bili na vlasti i nastave li vozovima muslimanskih društava upravljati mašinovođe koje ne dijele vrijednosti tih društava²⁹, gdje poziv na moralnu obnovu postaje poziv na političku revoluciju.³⁰

3.2. *Al-Ma'ide*, 50. (Sejjid Kutb)

Za kontinuiranu vitalnost tradicionalne islamske nauke, najznačajniji razvoj u XX stoljeću bila je upravo pojava islamskih mislilaca i vođa izvan domašaja uleme, među koje ubrajamo i pojavu Sejjida Kutba u Egiptu kome je očuvanje islamske kulturne autentičnosti mnogo značilo. Kroz novonastale elite, kao i kroz obrazovne sisteme kolonijalne države i njene nasljednice, ideje derivirane iz evropskog prosvjetiteljstva počele su intenzivnije da cirkuliraju muslimanskim društvima. Evidentan je bio rast naučnog mentaliteta i ideja kako znanje treba biti testirano kroz naučna otkrića, što je predstavljalo proces kome je bilo lahko dezavuirati svijet i prijetiti supremacijom koja se može tvrditi za Boga. Ona se ogledala u ishodima velikih prosvjetiteljskih političkih dostignuća Američke i Francuske revolucije sa naglaskom na ljudska prava, političku slobodu individua i suverenitet naroda kao izvora državne moći.³¹

U tom smjeru, Kutbova nastojanja kao zagovornika "radikalne promjene u pravcu striktnije primjene šerijata

kako je protumačen u klasičnim knjigama islamskog prava"³² usmjerena su ka potvrđivanju nadmoći islama u smislu da moderno doba tumači prema islamskim vrijednostima, za razliku od modernista koji su otvoreno tumačili islam u svjetlu dominantnih zapadnih vrijednosti.³² Taj cilj islamista bio je prisutan i u raspravama o islamskoj državi, islamskoj ekonomiji ili islamizaciji znanja, gdje ni Sejjid Kutb nije izuzetak. Kutb tumačenje ovog ajeta iznosi kao nastavak tumačenja prethodna dva i tek tada ih posmatra kao zaseban odlomak kur'anskog teksta:

*A tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da potvrdi knjige prije nje objavljene i da nad njima bdi. I ti im sudi prema onome što Allah objavljuje i ne povodi se za prohtjevima njihovim, i ne odstupaj od Istine koja ti dolazi; svima vama smo zakon i pravac propisali. A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje, zato se natječite ko će više dobra učiniti; Allahu ćete se svi vratiti, pa će vas On o onome u čemu ste se razilazili obavijestiti.*³³

*I sudi im prema onome što Allah objavljuje i ne povodi se za prohtjevima njihovim, i čuvaj ih se da te ne odvrate od nečega što ti Allah objavljuje. Ako ne pristaju, ti onda znaj da Allah želi da ih zbog nekih grijeha njihovih kazni. A mnogi ljudi su, zaista, nevjernici.*³⁴

*Zar oni traže da im se kao u pagansko doba sudi? A ko je od Allaha bolji sudija narodu koji čvrsto vjeruje?*³⁵

No, ipak se moramo vratiti na dio koji prethodi navedenom a koji Kutb tumači zasebno. Prije spomenutih ajeta, Kur'an govori o naredbi upućenoj sljedbenicima Indžila da sude prema onome što je Allah objavio u njemu (5:47). Kutb je stava da se

²⁶ Kur'an, 5:50

²⁷ S. Abul A'la Maududi, *Ibid.*, str. 462.

²⁸ F. Robinson, *Ibid.*, str. 15.

²⁹ Abu-l-A'la Mevdudi, *Islamski pokret*, Mostar: Hedijja, 1999, str. 13-61.

³⁰ Ahmet Alibašić, "Trendovi u savremenoj

islamskoj misli" u: *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, FIN, Sarajevo, 2018, br. 22, str. 115.

³¹ F. Robinson, *Ibid.*, str. 8.

³² Ahmet Alibašić, "Trendovi..." str. 113.

³³ S. V. R. Nasr, "Evropski kolonijalizam i

nastanak modernih muslimanskih država" u John. L. Esposito, *Oksfordska historija islama*, Živinice, Selsebil, 2005, str. 521-571.

³⁴ Kur'an, 5:48

³⁵ Kur'an, 5:49

³⁶ Kur'an, 5:50

ovaj ajet odnosi na obavezu suđenja prema onome što je Allah objavio u svakoj generaciji i u svakoj zajednici i zabranu suđenja prema bilo čemu drugome. Sve je to, po njemu, jedan Šerijat, jer “sljedbenici Indžila kao ni Jevreji nisu bili nikakve vjere ako se nisu pridržavali Tevrata i Indžila”.³⁷ Ovo se odnosi na zajednice prije islama, a Kutb jednako značenje proteže i na ono “što im je njihov Gospodar objavio poslije islama”,³⁸ kao posljednji Allahov Šerijat koji je autentičan. Završetak ajeta govori o svima onima koji nisu sudili prema onome što je Allah objavio – kako su oni pravi grešnici (5:47). Naime, Kutb kaže kako je i ovdje tekst također općenit i univerzalan.³⁹

Prema Kutbu, značenje džahilijeta precizno se određuje ovim tekstom. Džahilijet – kako ga kvalificira Allah i precizira Njegov Kur’an – podrazumijeva da ljudi sude ljudima, jer je to robovanje ljudi ljudima a napuštanje robovanja Allahu, odbijanje Allahovog božanstva i priznavanje, nasuprot ovog odbijanja, božanstva nekim ljudima i robovanje njima umjesto Allahu. Džahilijet – u svjetlu ovog teksta – nije jedan vremenski period, već je to trajno stanje. Pod trajnim stanjem Kutb podrazumijeva stanje koje je bilo jučer, koje se nalazi danas i koje će biti sutra, pa stoga poprima atribut džahilijeta, suprotan i oprečan islamu. On je stava da ljudi – u bilo kom vremenu i u bilo kom mjestu – ili sude prema Allahovom šerijatu, bez odstupanja od nekog njegovog dijela, primajući ga i prihvatajući potpuno pa su, dakle, u Allahovoj vjeri, ili sude prema zakonu kojeg su stvorili ljudi, u bilo kojoj formi, primajući ga kao takvog, pa su, dakle, u džahilijetu, u vjeri onih po čijem im se zakonu sudi, što automatski isključuje njihovu pripadnost islamu. Jer, onaj ko ne traži da mu se po Allahovom zakonu sudi, traži da mu se kao u

pagansko doba sudi; onaj ko odbija Allahov Šerijat, prima zakon džahilijeta i živi u džahilijetu. Kutb je izričit i kaže kako ovo nije ništa doli raspuće na kojem Allah zaustavlja ljude. Već poslije toga, ljudi mogu da biraju.⁴⁰

Tumačenje nastavlja navodeći “prije-korni kur’anski upit”: “Zar žele da im se kao u pagansko doba sudi?”⁴¹ – a pitanje, u stvari, znači potvrđivanje prednosti Allahovog suda: “A ko je od Allaha bolji sudija narodu koji čvrsto vjeruje?”⁴² – to jest: ko je taj ko se usuđuje tvrditi da on propisuje zakone ljudima i da im on sudi bolje od Allaha? Koji je to argument koji se može navesti u prilog ovoj širokoj tvrdnji?⁴³

Činjenica je da Sejjid Kutb u svome tefsiru *Fi zilali l-Qur’an* naročitu pažnju posvećuje kur’anskome stilu pokazujući se kao vrstan književnik i književni kritičar. Zbog toga, nije nimalo slučajno što je tumačenje i ovog kur’anskog ajeta prepuno stilskih figura, stilističkih konstrukcija rečenica i virtuoznog navođenja retoričkih pitanja u svrhu potvrde svoga tumačenja. To je jasno pokazao u nastavku tumačenja predmetnog ajeta u odgovoru na pitanje argumenata onih koji smatraju da ima neko ko bolje sudi mimo Allaha. Ne, Kutb navodi čitaoca da sam zaključim kako mimo Allaha ne postoji bolji sudija i, u tu svrhu, retorično pita:

Može li da kaže da on bolje poznaje ljude od Stvoritelja ljudi? Može li da kaže da je on milostiviji prema ljudima od Gospodara ljudi? Može li da kaže da on bolje zna interese ljudi od Boga ljudi? Može li da kaže da Uzvišeni Allah – kada je propisivao Svoj posljednji Šerijat, kada je slao Svog posljednjeg Poslanika, kada je Svog Poslanika činio pečatom poslanika, kada je njegovo poslanstvo činio pečatom poslanstava i kada je njegov Šerijat činio Šerijatom za sva vremena – da On, Uzvišeni, nije znao

*da će doći do novih potreba i da će izbiti nove okolnosti, pa to nije uzelo u obzir u Svom Šerijatu, jer su Mu te okolnosti bile skrivene dok se one nisu otkrile ljudima u posljednje vrijeme?!*⁴⁴

No, Kutb se ovdje ne zaustavlja. Ne samo da proteže valjanost i aktuelnost propisa Allahovog suđenja (vlasti) u novim okolnostima i sa dolaskom novih potreba, nego svima onima koji Allahovom Šerijatu oduzimaju ovo inherentno svojstvo, odstranjuju ga iz suđenja u životu zamjenjujući ga paganskim zakonom i paganskim sudom, svima onima koji podižu svoje prohtjeve ili prohtjeve jednog naroda, ili prohtjeve jedne generacije iznad Allahovog suda i Šerijata, svima njima Kutb oduzima epitet vjernika. On smatra da nemusliman može da iznose stavove kakve želi. Međutim, prema Kutbu, ovo predstavlja “raspuće na kojem je neizbježno opredijeliti se i napraviti izbor”, jer, “ili islam ili džahilijet. Ili iman ili kufr. Ili Allahov sud ili džahilijetski sud”.⁴⁵

Ovom pitanju Kutb ne ostavlja prostora, nego ga tretira kao obavezu: da bude jasno i definitivno u svijesti muslimana. Sve oni koji ne sude prema onome što je Allah objavio Kutb naziva pravim nevjernicima, nasilnicima i grešnicima. No, to se ne odnosi samo na one koji sude, nego i oni kojima se sudi a ne prihvaćaju Allahov sud, i za njih Kutb kaže da nisu vjernici i da se ova činjenica primjenjuje i na prijatelje i na neprijatelje. U protivnom, ako musliman u svojoj svijesti odlučno ne riješi ovo pitanje, on neće imati ispravno mjerilo, neće mu biti jasan program, neće u svojoj svijesti napraviti jasnu distinkciju između istine i neistine i neće kročiti niti jedan korak na ispravnom putu. Ako je i dopušteno da ovo pitanje ostane nejasno ili nerazgovijetno u dušama običnog svijeta, nije dopušteno da ono ostane

³⁷ Sayyid Kutb, *U okrilju Kur’ana (Fi zilali l-Qur’an)*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1997, str. 194.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., str. 195.

⁴⁰ Ibid., str. 201.

⁴¹ Kur’an, 5:50

⁴² Ibid.

⁴³ S. Qutb, Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ S. Qutb, Ibid., str. 202.

⁴⁶ Ibid.

nejasno i nerazgovijetno u dušama onih koji hoće da budu muslimani i da sebi priskrbe ovaj veliki atribut.⁴⁷

Za razliku od većine islamista u čijim se raspravama negira mogućnost odvajanja vjere od politike i primjena Šerijata spada u domen državnog sankcioniranja, najpoznatiji mislilac Muslimanske braće, Sejjid Kutb, ide korak dalje i islamu pridodaje atribut državne ideologije, što u praktičnom smislu znači “supremaciju političkog nad pravnim, pa i šerijatskim”.⁴⁸ Na tom tragu, značajno je spomenuti tunižanskog političara i mislioca Rašida el-Gannušija koji je stava kako mnogi islamisti nisu razumjeli prirodu islama i historijski razvoj muslimanskog odnosa prema vlasti.⁴⁹

4. Zaključak

Psihološki efekt koji je Zapad svojom razvojnom snagom ostavio na muslimanski svijet ogledao se u svim segmentima društva. Gubitak moralnih vrijednosti, kreativne snage i samopouzdanja bile su jedna u nizu posljedica. Između ostalog, muslimani su teško podnijeli oduzimanje muslimanskom ummetu ključnih uloga za javne poslove, čime su izgubili pijedestal predvodnika svjetske civilizacije.

Stoga je, ako hronološki promatramo tefsire jednih te istih ajeta, rekonstrukcija izvorne kur'anske vizije išla upravo u ovom pravcu. Kao

eklatantan primjer za ovu tvrdnju uzeli smo tumačenje pojma *hukm* (sud, presuda, autoritet, naredba, zapovijed, vladavina, dekret, odluka) u 50. ajetu sure *Al-Maide*.

Naime, vidjeli smo da Taberi smatra kako se riječi iz ajeta o kome smo govorili odnose na Jevreje i presudu u pojedinačnom sporu. Tumačenju ovog ajeta Taberi nije posvetio mnogo prostora, što nam daje za pravo da zaključimo kako mu nije pridavao specijalan tretman u vidu implikacija za pitanje Božijeg suvereniteta. On o ovom pitanju uopće ne raspravlja i pripadnicima tevhide naziva sve one koji prihvate Allahovu vlast kao “najbolju vlast”, uključujući i Jevreje. Kurtubi, s druge strane, predmetni ajet tumači kroz izvršnu vlast, ne dovodeći u pitanje odakle ona proističe. On zaključuje kako su Jevreji tražili provedbu *hududa* nad slabima i siromašnima i izuzeće jakih i bogatih od toga, što je identično propisima *džabilijeta*. Ključna riječ ovdje jeste “provedba”, iz čega se nadaje zaključak da Kurtubi ne tretira porijeklo vrijednosti, nego njihovu aktualizaciju.

S druge strane, pojam *hukm* – tumačeći ga u kontekstu vremena u kome djeluje – Mevdudidi kao predvjet muslimanske civilizacijske obnove. Svojim tumačenjem navedenog ajeta Mevdudi poziva na političku revoluciju i pri tome naglasak stavlja na izgrađen islamski moral ljudi na vlasti. Ovdje, zapravo, vidimo glavnu razliku između Kurtubija i Mevdudija: prvi raspravlja o “provedbi”, a drugi o “vrijednostima”.

Za Kutba možemo reći da ide korak dalje, pa ne samo da nevjernicima naziva one koji ne sude prema Allahovom sudu, nego i one kojima se sudi a ne prihvaćaju presude takvog suda. Kutb je isključiv i ovu vrijednost sudenja prema Božijem sudu postavlja kao uvjet vjerovanja jednog muslimana.

Dakle, samo iz tumačenja pojma *hukm* u 50. ajetu sure *Al-Maide* vidimo da rasprava o sekularnoj, neutralnoj državi kod Mevdudija i Kutba nema mjesta, jer oni raspravljaju o “vrijednostima”, odnosno njihovom porijeklu i pravu “inicijalnog zakonodavstva”, za razliku od Taberija i Kurtubija koji su svoja tumačenja ovog istog ajeta razmatrali u okviru “pravila igre”, tj. izvršne vlasti. Mevdudi i Kutb ovoj raspravi daju doktrinarni karakter, dok za komentatore iz perioda klasičnog islama – Taberija i Kurtubija – umjereno odvajanje vjerske i političke vlasti predstavlja uređenje zasnovano na slučajevima implementacije u sferi društvenih odnosa.

Stava smo da bi zagovornici specifičnog modela muslimanske modernosti u muslimanskom svijetu među pripadnicima nove generacije komotno mogli doći do zaključka kako teorijska podrška za demokratiju i pluralizam u muslimanskom svijetu svoje uporište crpi iz vjerskih principa prije negoli iz moderne zapadnjačke misli. Moglo bi se reći kako, kao dio prakse ranijih muslimana, kontrolirano odvajanje vjerskih i političkih organa najbolje koristi idealima islama i samih muslimana.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ A. Alibašić, *Islamska opozicija...*, str. 123.

⁴⁹ Ibid., str. 126.

Literatura

Alibašić, Ahmet (2015). *Islamska opozicija u arapskom svijetu*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka i El-Kalem.
Alibašić, Ahmet (2018). “Trendovi u savremenoj islamskoj misli” u: *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.
Al-Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Ensari (2013). *El-Džami*

li abkamil-Kur'an – Sveobuhvatni tumač kur'anskih poruka. Sarajevo: Bookline.
Al-Qurtubi, Abu 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Abu Bakr al-Ansari (1996). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Kairo: Daru l-hadis.
As-Suyuti, Jalalu 'd-Din (1839). *Tabaqatu 'l-mufassirin*. Ludg. Bat.
At-Tabari, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr (2001). *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl*

āy al-Qur'ān. Kairo: Merkezel-buhusive d-dirasati l-'arebijeti l-islamijeti.
Avde, Džasir (2017). *Intencije Šerijata kao filozofija islamskog prava – sistemski pristup* (preveo Nedim Begović). Sarajevo: CNS i El-Kalem.
Brown, L. Carl (2000). “Al-Banna, Mawdudi, and Qutb” u: *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*. Columbia University Press.

- Ebu Sulejman, Abdulhamid (2016). *Inbi-jar el-badare el-islamijje ve i'ade binai-ha: el-džuzur es-sekafijje ve el-terbevijje*. Herndon: IIIT.
- Esposito, John L. (1983). *Voices of Resur-gent Islam*. Oxford University Press.
- Eš-Šerif, Muhammed Šakir (1992). *Haki-kaed-dimukratijja*, Rijad: Dar el-Vatan.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (1982). "Hi-story as the Interpretations of Events" u: *Contemporary Islam and the Chal-lenge of History*. State University of New York Press.
- Hefner, Robert W. (2011). "Muslims and Modernity – Culture and Society sin-ce 1800" u: *The New Cambridge History of Islam*. Cambridge University Press.
- Kutb, Sayyid (1997). *U okrilju Kur'ana (Fi zilali-l-Qur'an)*. Sarajevo: Fakul-tet islamskih nauka.
- Latić, Džemaludin (1998). "Savršeni značenski kaleidoskop Allahove Knji-ge" (pogovor) u: Enes Karić, *Semantika Kur'ana*. Sarajevo: Bemust.
- Maududi, S. Abul A'la. (n.d.). *The Me-aning of the Quran*. Lahore, Pakistan: IslamicPublicationsLimited.
- Mevdudi, Abu-l-A'la (1999). *Islamski po-kret*. Mostar: Hedijja.
- Moussalli, Ahmad S. (1999). "The Dis-course of Sayyid Qutb on Political Ideology and the Islamic State", u: *Moderate and Radical Islamic Funda-mentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State*. Uni-versity Press of Florida.
- Mumtaz, Ahmad (1986). "Introducti-on: Islamic Political Theory – Current Scholarship and Future Prospects" u Mumtaz Ahmad, ur., *State Politics and Islam*. b.m: American Trust Publications.
- Nasr, S.V.R. (2005). "Evropski kolonijalizam i nastanak modernih muslimanskih dr-žava" u: John. L. Esposito, *Oksfordska historija islama*. Živinice: Selsebil
- Robinson, Francis, (2010). "The Islamic world in the age of Western domi-nance", u: *The new Cambridge History of Islam*. Cambridge University Press.
- Shepard, William E. (1996). *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*. Leiden: E. J. Brill.
- Smith, W.G. Clarence (2006). *Islam and the abolition of slavery*. Oxford
- Tamimi, Azzam (1998). "Democracy: The Religious and the Political in Contem-porary Islamic Debate" u: *Encounters: Journal of Inter-Cultural Perspectives*. <https://www.englishtafsir.com/Quran/5/index.html>. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Islamism>.

الموجز

مسألة السيادة النهائية (العليا) من منظور تفسيريين تقليديين وآخرين حديثين

وأخرين حديثين

علما ديليتش

إن النظام السياسي الإسلامي الذي يجعل السلطة النهائية في التركيز على سيادة الإرادة الإلهية، يقف مقابل الديمقراطية التي تضع في العموم السلطة النهائية بيد الشعب، وقياسا على ذلك يُطرح السؤال الآتي: هل تتعارض المثل العليا للديمقراطية مع المثل العليا للشريعة الإسلامية؟ يقدم هذا العمل عرضا مقارنا لتفسير الآيات التي تتضمن مفهوم "الحكم" (حكم القضاء، السلطة، الأمر، القرار) باستعراض تفسيرين تقليديين وآخرين حديثين. ويدور الحديث هنا حول الآية ٥٠ من سورة المائدة {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ}. تقول النتيجة إن الديمقراطية والتعددية في العالم الإسلامي تستمد مرتكزاتها من مبادئ الدين، وليس بالاستناد إلى المبادئ المعتمدة في أواخر فترات الغرب الحديث. ومن الناحية العملية يعني هذا أن التحقيق الأفضل لمثل الإسلام العليا وللمسلمين أنفسهم يتم بالفصل المسيطر عليه بين الأجهزة الدينية والأجهزة السياسية.

الكلمات الرئيسية: السيادة الإلهية، الدولة العلمانية، الديمقراطية، التعددية، الحكم.

Summary

THE ISSUE OF ULTIMATE SOVEREIGNTY IN ASPECT OF TWO CLASSICAL AND TWO MODERN TAFSEERS

Ilma Delić

As opposed to democracy as a form of government wherein it is generally understood that the ultimate power belongs to people, we here have Islamic political system where the ultimate authority is actually affirmation of the sovereignty of God's will. Thus the following question arises: are the principles of democracy opposed to the principles of the Sharia? This article offers a comparative view of interpretations of *ayahs* of the Qur'an containing the word *hukm* (judgement, verdict, authority, command, decree, decision) as seen in two classical and two modern interpretations of the Qur'an. It is the fiftieth *ayah* of the *surah Al-Ma'idah* – أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (Then is it the judgement of (the time) of ignorance they seek? And who is better than Allah in judgement for a people who are certain (in faith)? It is concluded that the democracy and pluralism in the Muslim world have their bases in religious principles and not on the bases of the principles of the late modern West. In practice this would imply that realisation of the principles of Islam is best attained in well-controlled separation of religious and political organs.

Key words: God's sovereignty, secular state, democracy, pluralism, judgement