

Islamski konstitucionalizam (ustavni poredak) i pojam demokratije*

Azizah Y. Al-Hibri**

(Izvor: Case Western Reserve Journal of International Law. Azizah Y. Al-Hibri, Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy (Islamski konstitucionalizam i pojam demokratije), 24 Case W. Res. J. International L. 1 (1992).

I. Uvod

Savremena događanja u Arapskom svijetu, posebno ona oko Zalivskog rata su pobudila/oživjela zahtjeve za uvođenjem demokratskih promjena u vladajućim sistemima tog regiona. Ovi zahtjevi su potakli široku raspravu među muslimanima zainteresovanim za pravilno islamsko stanovište po pomenutom pitanju. Ovaj članak/esej daje doprinos toj raspravi analizirajući stav islamskog konstitucionalizma o vladavini demokratije. Da bi ovakvu analizu učinili pristupačnijom zapadnom čitaocu, ona će biti izvedena tako što će islamski sistem vladavine/upravljanja biti posmatran u svjetlu osnovnih principa demokratije na Zapadu uopšte, i Sjedinjenim Američkim Državama posebno. Ovaj pristup je prihvaćen iz čisto heurističkih razloga/pobuda (iz jednog razloga; da se čitaocu olakša razumijevanje materije). Ovo nikako ne treba shvatiti kao sugestiju da su zapadni demokratski principi vrhovni kriterij u ocjenjivanju/određivanju demokratskog karaktera alternativnih sistema vladavine/upravljanja. Ova posljednja napomena je posebno važna imajući u vidu da neki muslimanski mislioci vjeruju da bi demokratski karakter modernog islamskog sistema upravljanja/vladavine - ako bi ovaj bio u potpunosti razvijen - uveliko nadmašio isti karakter bilo kog postojećeg zapadnog sistema.¹

U pretežno sekularnom svijetu zapadnih demokratija briga o ispravnom islamskom stanovištu može izgledati čudno. Jer, čini se da arapski svijet nastavlja da (i dalje) zaostaje za Zapadom na polju političkog razvoja. Preciznije, on uvijek ima da u potpunosti prođe proces sekularizacije i demokratizacije koga je Zapad prošao u zadnjih nekoliko stoljeća.

Ovakvo poimanje situacije je, ipak, suviše parohijalno. Region je politički i kulturno *sui generis* i očekivanje da će razvoj arapskih političkih sistema imitirati razvoj zapadnih političkih sustava zanemaruje važne povijesne činjenice. Na primjer, region je mjesto rođenja tri glavne svjetske religije: židovstva, kršćanstva i islama. Do nedavno, kao i vladari Engleske, vladari regiona

* Napomena urednika: Zbog toga što tačnost izdanja starijih islamskih izvora zavisi od mjesta izdavanja, mjesto izdavanja je uključeno gdje god je bilo potrebno kako bi se ukazalo na pouzdanost citiranih izvora. Kao rezultat toga citati nisu suglasni standardima Plave knjige (the Bluebook). ^asopis se zahvaljuje gospođici Nelly ElSanadi iz C.W.R.U. *School of Law Library Staff* za pomoć oko verifikacije islamskih izvora.

** Profesor prava T.C. Williams School of Law, University of Richmond. Autor se zahvaljuje Dr. Jamal Badawiju, direktoru *Islamic Information Foundation (Canada)*, Dr. Mahmoud Abu Saudu, predsjedniku *American Muslim Council (USA)*, i profesoru John Paul Jonesu sa T.C. Williams School of Law za njihove vrijedne komentare na prvu verziju ovog članka/eseja. Autor se takođe zahvaljuje bibliotekaru Orijentalnog odsjeka Njujor{ke narodne biblioteke (*New York Public Library*) na vrijednoj pomoći oko istraživanja.

¹ Vidi npr.: Tawfiq Shawi, *Siyadat al-Shariah al-Islamiyyah fi Misr* 118, 120 (Cairo 1987). Autor snažno podržava ovakvo mišljenje. Cf./Usp. Abd al-Razzaq Al-Sanhuri, *Fiqh al-Khilafah wa Tatawwuruha* 230 (1926, N. Sanhuri i T. Shawi prev., Cairo 1989). Al-Sanhuri tvrdi da je islamski sistem upravljanja veoma sličan sistemu upravljanja u Sjedinjenim Državama.

(poznati kao halife)² su istovremeno bili i vjerske vođe svojih zemalja. [ta više, kako u islamu nema klera, centralizovana vjerska institucija koja bi mogla osporiti autoritet vladara se nikada nije ni razvila.³ Kao što će biti pojašnjeno u ovom radu, takva moć/pravo osporavanja političkog autoriteta vladara na vjerskim osnovama ostaje u rukama svakog muslimana ponaosob.

Zbog ovih razloga najznačajnije rasprave koje se vode u regionu danas nisu o sekularizaciji a protiv promicanja islamskih oblika upravljanja. One se radije vode o demokratizaciji postojećih vlada na način suglasan islamskom pravu. Taj proces, iako upućen na demokratsko iskustvo Zapada, nije viđen ni kao zapadni ni kao sekularni.

Ova činjenica traganje za islamskim stajalištem po pitanju demokratske uprave čini aktivnošću ozbiljnijom od puke akademske vježbe. Ona oslovljava brige i interese i može stvarno utjecati na ponašanje brojne muslimanske populacije na Bliskom istoku koja ovu temu uzima veoma ozbiljno. Imajući sve ovo na umu, ovaj članak/esej će razmotriti temeljne principe islamskog prava vezane za demokratsko upravljanje, ukazujući usput na određena područja razilaženja/neslaganja koja ih okružuju u literaturi kao i na osnove za takva neslaganja.

Dio II ovog eseja predstavlja kratki pregled/prikaz islamskog prava koji će poslužiti kao osnova za kasniju raspravu. Esaj potom ocjenjuje islamski sistem vladavine u svjetlu dva glavna principa zapadne demokratije. To su: (1) princip da volja naroda treba da bude osnovom autoriteta vlasti/vlade (Princip A), i (2) princip podjele vlasti (Princip B).

U slučaju principa A rasprava se fokusirala na dvije teme: (a) sposobnost naroda da izrazi svoju volju u izboru vladara, i (b) da li zakoni zemlje počivaju na pristanku naroda. Dio III procjenjuje demokratski karakter procedure za izbor vladara u islamskoj državi. Dio IV razmatra izvore islamskog prava i problem kombiniranja islamskog pojma demokratske vladavine sa pojmom zakona koji utjelovljuje volju Božiju. Princip B je razmatran u dijelu V. Dio VI rezimira zaključke eseja/članka.

II. Islamsko pravo: Kratak prikaz

Ovaj dio daje kratak uvod u islamsku jurisprudenciju koji će poslužiti kao osnova za kasniju diskusiju.

A. Osnovni izvori

1. Kur'an

² "Halifa" jezički znači "nasljednik". Halifa (u engleskom *caliph*) je nasljednik Poslanika, ne Boga. *Hilafet* je pozicija koju zauzima halifa. Vidi npr.: Ali ibn Muhammad al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* 14 (11. stoljeće, reprint, Cairo 1983).

³ Vidi npr.: Hassan al-Turabi, The Islamic State, u *Voices of Resurgent Islam* 241, 244 (J. Esposito, editor 1983) (U daljnjem tekstu *Voices*). Vidi još: Al-Sanhuri, *supra* bilješka 1, p. 71-72 i 191-92. Al-Sanhuri ističe da halifa nema moć/autoritet da muslimane oslobodi njihovih grijeha ili da ih ekskomunicira. Ćini se da zapadna sredstva informisanja nisu u potpunosti svjesna ovih činjenica jer ustrajno iranske muslimanske učenjake oslovljavaju s "kler".

Osnova islamskog prava jeste Kur'an što je doslovna riječ Božija objavljena poslaniku Muhammedu u periodu od 22 godine (610-632 n.e.) na arapskom jeziku, preko meleka Džebra'ila (anđela Gabriela).⁴ Kao riječ Božija Kur'an je neizmjenjiv.⁵ Od svog objavljivanja kur'anski tekst nije izmijenjen ni u najmanjim detaljima.⁶

Kur'an je sastavljen od *sura* (poglavlja) koja se opet sastoje od *ajeta* (stihova). Kur'an sadrži dvije vrste propisa, generalne i specifične. Generalni propisi su daleko mnogobrojniji. Specifični propisi se najčešće odnose na pitanja obreda, porodice, komercialnog i krivičnog prava.⁷ Ostala pitanja uključujući ona vezana za ustavno pravo su regulisana/uređena generalnim propisima.⁸ S obzirom da generalni propisi zbog njihove same naravi zahtijevaju tumačenje prije nego li budu primjenjeni na specifični kontekst oni su značajan izvor fleksibilnosti. Stoga je kura'nsko pretežno insistiranje/oslanjanje na generalne propise posmatrano od strane *mudžtehida*⁹ kao znak božanske milosti i želje da muslimanima omogući prakticiranje njihove religije kroz stoljeća.¹⁰

2. Sunnet

Drugi glavni izvor islamske jurisprudencije jeste *sunnat* (tradicija, praksa) Poslanika Muhammeda. Sunnet se sastoji od *hadisa* (izreka prenesenih od Poslanika) i od njega prenesenih postupaka, i koristi kao nadopuna kur'anskim propisima i kao njihov tumač istovremeno.¹¹ Kako je Poslanik u prvo vrijeme objave Kur'ana zabranio bilježenje Sunneta kako bi podvukao status Kur'ana kao jedinog izvora svetog prava, značajan dio Sunneta nije bio zapisan do 9. i 10. Stoljeća u vrijeme vladavine Abasija.¹² Ovo je bio ralog zbog koga su muslimanski učenjaci bili primorani da u vezi

⁴ U informativne izvore na engleskom jeziku za uvodno ali i posebno upoznavanje islama spadaju i: Hammudah Abdalati, *Islam in Focus* (1977); John L. Esposito, *Islam: The Straight Path* (1991); Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (1975); Fazlur Rahman, *Islam* (2. izd. 1979). Po ovom pitanju posebno vidi: Esposito, *supra*, p. 21-22. Ovaj članak će često navoditi izvore na engleskom iako su oni najčešće sekundarni zbog pristupačnosti čitaocu.

⁵ Esposito, *supra* bilješka 4, p. 20-21. Vidi još: Rahman, *supra* bilješka 4, p. 32-42.

⁶ Ovo je jedan od razloga zašto Kur'an kroz stoljeća služi kao standard klasičnog arapskog jezika. Za više informacija vidi npr. Esposito, *supra* bilješka 4, p. 21; Subhi Mahmasani, *Falsafat al-Tashriḥ fi'l-Islam* 146 (Beirut 3. izd. 1961); Nasr, *supra* bilješka 4, p. 45; Subhi al Salih, *Maḥalim al Sharīḥah al Islamiyyah* 79-110 (Beirut 1975). Vidi još Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* 6-8 (1964). Nasr između ostalog raspravlja i karakter arapskog jezika kao instrumenta božanske objave i većine muslimanskih nauka istovremeno.

⁷ Za detaljniju raspravu o ovom pitanju vidi: Abd al-Hamid Mutawalli, *Mabadi' Nizam al-Hukm fi'l-Islam* 34-46 (Alexandria 2. izd. 1974). Vidi još: Esposito, *supra* bilješka 4, p. 77-80.

⁸ Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 34; Al-Suyuti, *Al-Itqan fi ḥUlum al-Qur'an* 1/69 (15. Stoljeće, editor M. Ibrahim, reprint, Cairo 1967).

⁹ Ovaj termin doslovno znači "oni koji marljivo studiraju" ili "oni koji se intelektualno naprežu." Termin se odnosi na svakog sposobnog muslimana koji se ozbiljno bavi tumačenjem islamskih tekstova i islamskog prava. Nažalost zapadni mediji ponekad miješaju takve muslimanske učenjake sa vjerskim praktičarima koji se suštinski/stvarno ne upuštaju u tumačenje i koji su obično u tim medijima oslovljeni sa "klerici." Aktivnost kojom se bave *mudžtehid* se zove *idṭihad*.

¹⁰ Poslanik je uvijek zastupao olakšavanje prakticiranja vjere govoreći da je najbolja vjerska praksa ona koja je najlakša. Njegova žena, Aiša je rekla za njega da kad god bi bio u prilici da bira između više opcija uvijek bi izabrao onu najlakšu ako ne bi bila vjerski zabranjena u kom slučaju bi on bio najdalje od nje. Zarruq al-Fassi, *Sharh Sahih al-Bukhari* 1/149 bilješka 3 (15. Stoljeće, I. Atiyah i M. Ali priređivači, reprint, Cairo 1973). Vidi još *id.* p. 227 (hadis "olakšava, a ne komplikuje"). Muslimanski učenjaci često kažu da je "*Rahmat al-Ummah fi Ikhtilaf al-A'immah*." Ovo doslovno znači de je "milost za muslimane u neslaganju njihovih vjerskih autoriteta." Mahmassani, *supra* bilješka 6, p. 136 i bilješka 3, p. 481; Esposito, *supra* bilješka 4, p. 85.

¹¹ Esposito, *supra* bilješka 4, p. 77; Mahmassani, *supra* bilješka 6, p. 151. Sunnet takođe uključuje i Poslanikovo prethodno odobravanje ili pristanak u slučajevima kad se takav Poslanikov postupak smatra odobravajućim.

¹² Esposito, *supra* bilješka 4, p. 81. Prema jednom hadisu, Poslanik je rekao: "Ne bilježite moje izreke a ako je neko zabilježio nešto od mojih izjava pored Kur'ana neka ih izbriše." Muslim ibn al-Hajjaj, *Al-Jami' al-Sahih* 8/229. (9. Stoljeće,

sa Sunnetom razviju složenu/usavršenu disciplinu/nauku pripisivanja izreka Poslaniku kako bi umanjili probleme vezane za lažiranje tih izreka.¹³ Kao rezultat, tvrdnje u vezi Poslanikovih izreka i postupaka su podijeljene u brojne kategorije uključujući tvrdnje koje su ocijenjene kao lažne, druge kao slabe i treće kao istinite ili potpuno pouzdane.¹⁴ Sve tvrdnje su sabrane u knjigama koje detaljno raspravljaju zašto je koja tvrdnja ocijenjena tako kako jest. Konačna odluka po ovim pitanjima je bila ostavljena čitaocu.

Činjenica da su muslimanski učenjaci pored navođenja svojih argumentiranih stavova krajnju odluku u vezi Sunneta prepuštali muslimanskom čitaocu jeste manifestacija islamskog uvjerenja da je svaki(a) musliman(ka) direktno odgovoran(na) Bogu za svoje odluke i postupke.¹⁵ Musliman se može osloniti na analizu učenjaka, a može i detaljno razmatrati pitanje s ostalim muslimanima. Međutim, na koncu musliman preuzima osobnu odgovornost za svoje postupke. Ovo je razlog zbog koga u islamu nema klera koji bi posredovao odnos Boga i čovjeka. Islam ima samo *mudžtehide*. Povrh toga, polje *idžtihada*, koje je zasnovano na ozbiljnom studiranju, je otvoreno svakom sposobnom/kvalifikovanom muslimanu.¹⁶ U Sunnet ne spadaju sve izreke i postupci Poslanika. Neke od njih su bile postupci i izjave običnog čovjeka. Poslanik je bio jasan po pitanju ove razlike i u više navrata ju je naglasio.¹⁷ U situacijama koje su zahtijevale svjetovno/ne-vjersko iskustvo on je rado usvajao mišljenje eksperata.

Postoji još jedna podjela koja je izvorom veće konfuzije nego li je prethodna. Neki segmenti/dijelovi Poslanikova Sunneta se odnose na specifične situacije karakteristične za njegovu epohu i njegovo društvo i bili su primjenjivi samo u tom uskom okviru. Drugi dijelovi Sunneta su generalni i time dakle prikladni za sva vremena i prostore kao što je slučaj i sa mnogim generalnim kur'anskim propisima. Očito, nesposobnost da se valjano povuče ova crta ima tendenciju da

reprint, Beirut bez datuma). Ipak postoje dokazi o bilježenju hadisa za života Poslanika. Ova činjenica daje kredibilitet mišljenju da je zabrana bila privremena i da se odnosila samo na rani period objave Kur'ana.

¹³ Vidi: Esposito, *supra* bilješka 4, p. 81; Rahman, *supra* bilješka 4, str. 59; Mahmassani, *supra* bilješka 6, p. 154-58. Vidi još: Diya al-Din Nasr Allah ibn al-Athir, *Jami' al-Usul fi Ahadith al-Rasul* 1/544-606 (12. Stoljeće, A. Arna'ut, priređivač, reprint, Beirut 1969).

¹⁴ Subhi Mahmassani, *Al-Awda' al-Tashri'iyyah fi'l-Duwal al-ʿArabiyyah* 148 (Beirut 3. izd., 1965). Vidi još Rahman, *supra* bilješka 4, p. 60-64 (pojašnjava zašto je manjina pravnika odbacila hadis kao izvor i ograničili svoj *idžtiḥad* na Kur'an).

¹⁵ Esposito, *supra* bilješka 4, p. 28; Al-Turabi, *supra* bilješka 3, p. 248; Al-Qutb Tabliah, *Al-Islam wa Huquq al-Insan* 311 (Cairo 1976). Autor poredi islamsko i džahiljetsko (pred-islamsko) stanovište o odgovornosti. U džahilijetu cijelo pleme je smatrano odgovornim za postupke pojedinca. Suprotno, Kur'an iako nastavlja da priznaje kolektivnu odgovornost u nekim slučajevima, naglašava činjenicu da je svaka osoba odgovorna za svoje postupke. Jedan često citirani *ajet* izjavljuje: "Niko neće tuđe breme nositi" (VI:164). Međutim, Kur'an također kaže da kad neko od Boga zavede/odvede druge (nesvjesne) takva će osoba dijeliti njihovo breme (XVI:25), a razlog je taj (to čovjek mora biti odgovoran za posljedice svojih djela. [ta viđe, Kur'an upozorava da Bog može poslati kolektivnu kaznu u određenim instancama (VIII:25).

U pisanju ovog članka autor se pozivao na prijevod Kur'ana od A. Jusuf Alija (1983), ali prijevod često nije preuzet doslovce.

¹⁶ Vidi npr.: Neol Coulsnom, *A History of Islamic Law* 25 (1964); Al-Turabi, *supra* bilješka 3, p. 244. Vidi također: Al-Sanhuri, *supra* bilješka 1, p. 192.

¹⁷ Na ovo se odnosi slijedeća priča o Poslaniku. Jednog dana se desilo da je u Medini prolazio pored grupe ljudi koji su oprali palmina stabla. Nakon što je saznao (ta rade iznio je mišljenje da bi palme rađale neovisno oprali ih oni ili ne. Ljudi su prestali s opravljanjem, ali ni palme nisu dale ploda. Kad je Poslanik kasnije te godine prošao pored tih neplodnih palmi zainteresovao se za razlog njihove jalovosti. ^uvfi (ta se desilo rekao je: "Vi viđe znate o svojim ovozemaljskim pitanjima." Muslim, *supra* bilješka 12, p. 795; Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 39 [bilješke](#) 1 i 3.

rezultira u nepotrebnoj rigidnosti prilikom tumačenja.¹⁸ U praksi to je prouzrokovalo značajne razlike u mišljenju.¹⁹ *Idžtihad* se bavi ne samo tako temeljnim pitanjima kao što je razlikovanje generalnih od specifičnih propisa, već ide dalje da iz generalnih odredaba/propisa Kur'ana i Sunneta derivira/izvede islamske propise/zakone koji će najbolje odgovarati određenoj epohi i zajednici. Stoga ako se *mudžtehid* raziđu oko samog opsega propisa deriviranog iz Sunneta, onda njihovo neslaganje prožima cijelo tijelo jurisprudencije koje je utemeljeno/zasnovano na tom propisu.

Visok stepen tolerancije među *mudžtehidima* je bio podstreknut Kur'anom i Sunnetom. Za Poslanika se kaže da je jednom prilikom rekao da će *mudžtehid* koji prakticira *idžtihad* i dođe do pravilnog zaključka dobiti nagradu kao da je učinio dva dobra djela, dok će onaj koji dođe do pogrešnog zaključka biti tretiran kao da je učinio jedno dobro djelo.²⁰ Implikacija je jasna: sam pokušaj da se otkrije istina, bez obzira na ishod, je hvale dostoja. Ova izreka uz kur'anske ajete koji opisuju božansko beskrajno znanje i granice ljudskog znanja²¹ je podspješivala skromnost, rasprave i ozbiljan rad među *mudžtehidima*.

Prema tome, Poslanikovo podsticanje na istraživački rad je rezultirao u lepezi vjerskih tumačenja koja su, kako je ranije rečeno, smatrana milošću Božijom prema muslimanima. Ova raznolikost je omogućila svakom muslimanu(ki) da prihvati ona rješenja koja su najbolje odgovarala njenim ili njegovim uvjetima, uvjerenjima i potrebama. Dakako mnoga od ovih razlika u tumačenju su bile posljedicom širenja islama koji je stigao do udaljenih zemalja i zajednica sa različitim običajima, potrebama i okolnostima, što je rezultiralo različitim stajalištima.²²

Nazadak u razvoju islamske misli se desio oko 10. stoljeća kad su *sunnij*ski pravници sve snažnije obeshrabrivali *sunnij*ske učenjake da se više upuštaju u nekonformistički *idžtihad* (tj. *idžtihad* izvan okvira neke od postojećih škola jurisprudencije).²³ Umjesto toga *sunnij*ski učenjaci su bili podsticani da svoj *idžtihad* zadrže u okvirima postojećih pravnih škola. Namjera je bila da se ograniči nekontrolisano širenje ideja od kojih se za neke strahovalo da su zaražene stranim utjecajima. Ovaj kurs je nesumnjivo doprinio, ako ne i ubrzao, pad intelektualne aktivnosti koji se počeo ispoljavati u to vrijeme. Stoljeća će proći prije nego se muslimani probude i iznova počnu

¹⁸ Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 38 i bilješke 1 i 3. Za primjere fleksibilnosti u tumačenju vidi: Mahmassani, *supra* bilješka 6, p. 205-15.

¹⁹ Mahmassani, *supra* bilješka 6, p. 205-15; Esposito, *supra* bilješka 4, p. 77-78; Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah* 218 (14. stoljeće, reprint, Beirut 1978).

²⁰ Badr al-Din al-Aini, *žUmdat al-Qari fi Sharh Sahih al-Bukhari* 66-67 (1434, reprint, Cairo 1979); Muslim, *supra* bilješka 12, p. 131. hadis spominje "*hakima*". Ova riječ je višeznačna. Ona doslovno znači "onaj koji vlada." Ona se međutim može odnositi podjednako na vladara i pravnika. Bolje/odabranije je mišljenje da se odnosi na ovog drugog.

²¹ Vidi npr.: Kuran XIII:8-10; XXI:4; XXXI:34.

²² Esposito, *supra* bilješka 4, p. 77. Vidi i: Mahmassani, *supra* bilješka 14, p. 132-36. Autor tvrdi da su pomenute razlike ukorijenjene i u različitim analitičkim metodama tumačenja/inerpretiranja.

²³ Esposito, *supra* bilješka 4, p. 84. Autor tvrdi da kako se konsenzus učenjaka razvijao da je služio kao kočnica za daljnja individualna tumačenja.; Mahmassani, *supra* bilješka 6, p. 183; Nasr, *supra* bilješka 4, p. 105. Ovakav razvoj događaja je obično etiketiran/nazivan "zatvaranjem vrata *idžtihada*." Naziv međutim nije precizan jer implicira potpunu zabranu *idžtihada*, što nije bio slučaj. Mnogi *sunnij*ski pravници, ako (to je Ibn Tejmija (Ibn Taymiyyah), su nastavili da se bave *idžtihadom*, ali je intelektualna aktivnost već bila u fazi opadanja iz više razloga. Kao posljedica takvog razvoja bilo je manje istaknutih *mudžtehida*.

braniti svoje pravo na nesputanu i slobodnu misao u islamu.²⁴ A *idžtihad* nije samo pravo već i obaveza svakog sposobnog muslimana.²⁵

3. Ostali izvori

Brojne rasprave o islamskom pravu navode ostale izvore [erijata;²⁶ međutim svi ih ne prihvataju kao legitimne.²⁷ Najutemeljeniji su konsenzus (*idžmaž*) i analogijsko zaključivanje (*kijas*). Nijedan od ovih drugostepenih izvora neće biti razmatran u ovom kratkom prikazu, osim što želimo ukazati na demokratski karakter zasnivanja odluka na konsenzusu.

B. Osnovni principi [erijata

Muslimanski pravници se slažu oko jednog broja temeljnih principa/načela [erijata.

1. Promjena vremena, mjesta i uvjeta

Kao što je već rečeno, jedan od glavnih principa islamske jurisprudencije je da se propisi mogu mijenjati s protokom vremena i promjenom mjesta i uvjeta.²⁸ Pravilno shvaćen, ovaj princip dozvoljava *mudžtehidu* da ispituje određeni specifični *ajet* u svjetlu okolnosti prisutnih u vrijeme njegova objavljivanja kao i njegova značenja da bi odredio značaj i opseg *ajeta* generalno, ili u

²⁴ Esposito, *supra* bilješka 4, p. 122; Nasr, *supra* bilješka 4, p. 117.

²⁵ Poslanik je rekao: "Najbolja vjerska praksa je ona koja je najlakša, a najbolji *ibadet*/obred je bavljenje *fikhom* (islamskom jurisprudencijom zasnovanom na *idžtihadu*)." Al-Fassi, *supra* bilješka 10, p. 149. Vidi i: Mahmassani, *supra* bilješka 6, p. 185-88. Autor navodi da u karakteristike koje *mudžtehid* mora posjedovati spadaju i: racionalnost/mentalno zdravlje, polna zrelost, moralnost, pobožnost i poznavanje literature, činjenica kao i odgovarajućih načina dokazivanja. Valja napomenuti da se [ijski stav po nekim od pitanja obrađenim u ovom članku (kao što je *idžtihad*) razlikuje od *sunnijskog*. Ove razlike međutim ne mogu biti razmatrane bez upućivanja/udubljenja u skolastičke argumente koji izlaze izvan okvira ovog članka. Na ovom nivou razmatranja dovoljno je reći da ne postoje značajne razlike između dva stava koje zaslužuju obimniju pažnju kao i to da te razlike ne mijenjaju zaključke iznesene u ovom članku. Nasr, *supra* bilješka 4, p. 105.

²⁶ "[erijat" označava korpus islamskog prava. Originalno termin se odnosio samo na propise zasnovane na Kur'anu a kasnije i na one utemeljene na Sunnetu. Danas se on koristi za propise razvijene islamskom jurisprudencijom na osnovu najmanje dva dodatna izvora, poimence, konsenzusu i zaključivanju po analogiji. Vidi npr.: Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 51-57.

²⁷ Vidi Rahman, *supra* bilješka 4, p. 71-79. Mutawalli dovodi u pitanje upotrebljivost ova dva dodatna izvora u današnjoj islamskoj zajednici. Mutawalli, *supra* bilješka 7, str. 51-57. Vidi i: Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 78-79 gdje su iznešeni razlozi za odbacivanje ostalih izvora. Cf./Usp., Al-Sanhuri, *supra* bilješka 1, p. 67-82. (El-Sanhuri tvrdi da je *idžma* temelj moderne islamske demokratije). Za izvrsnu raspravu o *idžmau* vidi: Al-Sanhuri, *supra* bilješka 1, p. 68-82.

²⁸ Vidi npr.: Coulson, *supra* bilješka 16, p. 49; Mahmassani, *supra* bilješka 6, p. 201. Odnos između kur'anskih propisa i njihovih pratećih uvjeta je doveden do ekstrema u misli/djelu A. al-Naima koji, slijedeći svog mentora, pokojnog Mahmud Tahu iz Sudana, zaključuje da bi značajan dio Kur'ana trebao biti stavljen izvan snage/abrogiran. da bi došao do ovog zaključka al-Naim prvo zapaža da je značajan broj kur'anskih *ajeta* (doslovno "čudesni znaci") bio objavljen u Medini i vezan za uvjete medinskog društva. On zatim tvrdi da Medinski uvjeti ne samo da nisu relevantni za današnje društvo nego i da su izvorom problematičnih principa u islamskom pravu. Iz tog razloga, zaključuje on, dio Kur'ana koji se odnosi na medinski period treba biti stavljen van snage. Vidi: Abdullah Ahmed al-Naim, *Towards an Islamic Reformation* 34-35, 99 (1990). Utoliko što uočava i priznaje odnos između *ajeta* i uvjeta koji su pratili njegovo objavljivanje, ovo mišljenje je tačno. Međutim utoliko što medinske *ajete* drži za zastarjele i zalaže se za njihovo stavljanje izvan snage ono je opasno netačno, ali i veoma pojednostavljeno/uprošćeno. Kao što je u odgovarajućem tekstu gore rečeno, odnos između svakog *ajeta* i uvjeta prisutnih u vrijeme njegova objavljivanja je složeno pitanje i i zahtijeva pažljivo istraživanje i duboku analizu. [ta više, kako svaki *ajet* ima više aspekata i posjeduje čitav spektar značenja analiza mora biti sprovedena za svaki slučaj ponaosob/od slučaja do slučaja. Ako se uvjeti koji su okruživali objavu *ajeta* bitno razlikuju od uvjeta u razmatranju, u tom slučaju postoji mogućnost da taj *ajet* nije primjenjiv na datu situaciju. U takvom slučaju pažljiva analiza mora biti poduzeta da bi se donio pravilan zaključak. Ovaj pristup je bio prakticiran uvijek i iznova kroz stoljeća. S druge strane, al-Naimov pristup koji *a priori* stavlja izvan snage značajan dio Kur'ana odjednom, nije neka vrijedna nova metodologija već primjer intelektualne ljenosti. Pored svega, takav pristup nekritički prihvaća ideju da određeni *ajeti* u Kur'anu jesu ili mogu biti abrogirani, za razliku od ideje da su jednostavno neprimjenjivi na datu situaciju.

vezi specifične situacije. Prirodna posljedica ovog principa jeste načelo da je promjena propisa dopustiva kad god se običaj na kome je taj propis utemeljen promijeni.²⁹

2. Nužda/izbjegavanje *harama* (zabranjenog)

Ovaj princip je još formuliran i kao izabiranje manje od dva zla. Više kur'anskih *ajeta* i *hadisa* dozvoljavaju ono što je zabranjeno u slučaju nužde ili teške štete.³⁰ Neki *ajeti* kazuju da će Bog oprostiti svakom ko napravi prestup pod prisilom.³¹ Poznata izreka Poslanika kaže da je islam vjera koja olakšava a ne otežava.³² Iz ovih razloga *hanefije* (jedna od škola islamske misli i prava), između ostalih, dozvoljavaju pijenje alkohola i jedenje svinjskog mesa u nuždi.³³

3. Iščeznuće razloga

Tamo gdje je islamski propis primjenjiv na specifičnu stvarnu/činjeničnu situaciju, primjenjivost/postojanje tog propisa ovisi o kontinuiranom postojanju te činjenične situacije.³⁴ Na primjer, Kur'an je podsticao muslimane da dio obaveznog vjerskog poreza koga plaćaju muslimani daju grupi Arapa zvanoj "*al-mu'allafatu qulubuhum*".³⁵ Ovu grupu su sačinjavali lideri lokalnih zajednica koji su ili bili nemuslimani ili čija je vjera u islam bila slaba. Dio davanja im je bio određen u namjeri da ih se približi islamu. Međutim nakon Poslanikove smrti halifa Omer ibn el-Hattab je odbio da nastavi tu praksu smatrajući da je ona bila uslovljena početnom slabošću islama.³⁶ S obzirom da je u njegovo vrijeme islam značajno ojačao halifa Omer je zaključio da takva praksa više nije bila opravdana. Valja uočiti da je ovakvo razmišljanje bilo primjenjeno od strane halife Omera na praksu zasnovanu/utemeljenu na eksplicitnom kur'anskom *ajetu* koji jasno/nedvosmisleno podstiče na tu vrstu plaćanja. Ovaj princip može biti posmatran kao dodatak ovdje prvom spomenutom principu.³⁷

4. Javni/opšti interes

Islamski propisi/zakoni imaju biti u skladu s opštim interesom. Ako pak nisu u skladu s njim onda moraju biti ponovo ispitani i reformulirani. Više od toga, ako se javni interes promijeni i islamski propisi moraju biti izmijenjeni u odogvarajućoj mjeri.³⁸

C. Pristup promjeni

²⁹ Esposito, *supra* bilješka 4, p. 98-101. (Autor navodi primjere interakcije islama i lokalnih običaja.); Mahmassani, *supra* bilješka 6, p. 200-01, i 214.

³⁰ Kur'an VI:119 i 145; Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybani, *Sharh Kitab al-Siyar al-Kabir* 1427 (8. stoljeće, S. Munajjid priređivač, reprint, Cairo 1971); Mahmassani, *supra* bilješka 14, p. 480, Mahmassani *supra* bilješka 6, p. 215-16. Ovi izvori usko definiraju "nuždu" kao ono što je potrebno za održavanje života.

³¹ Kur'an XVI:115.

³² Vidi: Al-žAini, *supra* bilješka 20, p. 2/45-46; al-žAini, p. 1/234-35. Vidi i: Al-Fassi, *supra* bilješka 10.

³³ Al-Shaybani, *supra* bilješka 30, p. 1427.

³⁴ Mahmassani, *supra* bilješka 6, p. 201-02; Al-Sanhuri, *supra* bilješka 1, p. 258. Autor razmatra implikacije ovog principa na status *halife* koji ne posjeduje sve neophodne kvalifikacije za položaj *hilafeta*.

³⁵ Kur'an IX:60.

³⁶ Mahmassani, *supra* bilješka 6, p. 207.

³⁷ Vidi: *supra* bilješke 28-29 i propratne tekstove.

³⁸ Mahmassani, *supra* bilješka 14, p. 480.

Uprkos činjenici da je od samog početka prouzročio jasnu promjenu u vjerskom životu Arabijskog poluotoka, islam nije vjera prijekih promjena. Sam islam priznaje da je nastavak/produžetak učenja Ibrahima (Abrahama), Musaa (Mojsia), Isaa (Isusa) i ostalih poslanika. Islam takođe proglašava Muhammeda posljednjim poslanikom.³⁹ [to više, Bog islama je isti Bog židovstva i kršćanstva. (Insistiranje orijentalista na upotrebi arapske riječi za Boga ("Allah"), koju u arapskom svijetu koriste podjednako i židovi i kršćani i muslimani za Boga, je stvorila mnogo nepotrebne zbrke/zabune u ovom pogledu.)

Kur'an nije objavljen odjednom. On je bio objavljivan postepeno shodno potrebama i mogućnostima društva. Na primjer, Arapi su u predislamsko doba konzumirali mnogo alkohola. Shodno tome, kur'anska zabrana pijenja alkohola je na njih bila primejnena u fazama. U prvi mah bio je to samo savjet da se ne pije, kasnije je zabrana učinjena obaveznom ali samo u vrijeme molitve. Na koncu je zabrana postala apsolutna.⁴⁰ Postupnost je važna karakteristika islamskog prava.⁴¹ Ona se odnosi na mnoge aspekte islamskog življenja ali ne i na sve. Na primjer nije bilo postupnosti u islamskom odbacivanju obožavanja idola ili vjerovanja u više od jednog Boga.⁴² Ove pojave su tako fundamentalno oprečne islamu da je u njihovom slučaju postupnost u pristupu bila neprimjenjiva.

Na drugoj strani, neki pravници su obeshrabrivali nagle promjene u sistemu uprave čak i u (vjerski - nap. prev.) opravdanim slučajevima ako bi takva promjena rezultirala haosom i podjelom među muslimanima.⁴³ Ovakva pozicija može reflektirati sklonost nekih pravnika ka održavanju *statusa quo*. Međutim, utemeljenije je mišljenje da je ovakvo stanovište direktno pristeklo iz primjene šerijatskog principa razmatranog u tački 2. u kombinaciji s kur'anskim gledanjem na dobrog muslimana kao na nekog ko promovira jedinstvo Ummeta (muslimanske zajednice), što je pitanje od primarnog značaja.⁴⁴ Ovo sugerira/ukazuje da je pravilni islamski pristup demokratizaciji institucija onaj koji počiva na konsenzusu Ummeta o željenoj promjeni a ne na zagovaranju/

³⁹ Ustvari Kur'an tvrdi da je Ibrahım bio musliman (III:67). To stoga {to je Ibrahım bio pokoran volji Božijoj a "islam" znači "pokoriti se svetoj volji." Zbog ovog i drugih razloga islam se smatra primordijalnom religijom koja je od Boga bila objavljivana u različitim fazama povijesti preko Ibrahıma, Musaa, Isaa i ostalih poslanika prije Muhammeda. Za poslanika Muhammeda se drži da je prenio posljednji dio ove objave.

⁴⁰ Kur'an II:219, IV:43 i V:90.

⁴¹ Za raspravu o ovom principu obratiti se na Mutawalli, *Al-Islam*, 71-72 (Alexandria bez datuma)

⁴² Kur'an II:163, XXXI:13. Poslanik je bio član snažnog plemena Kurejšiako je pripadao manje utjecajnom klanu toga plemena. Kurejšije su kao i većina ostalih plemena Arabijskog poluotoka obožavali stotine idola postavljenih u Kabi, kockastom zdanju u Mekki koje je sagradio Ibrahım da služi kao kuća Božija. Kad je Poslanik počeo širiti svoju poruku bio je prisiljen izbjći iz Mekke u Medinu. Nakon uspješnog širenja islama, on se povratio u Mekku zajedno sa svojim pristalicama, pobijedio obožavaoce idola i očistio Kaba od idola, koja je ponovo postala svetom kućom Božijom. Islam se zasniva na pet "stubova". Monoteizam je prvi od njih.

⁴³ Vidi npr.: Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 469-70; Al-Sanhuri, *supra* bilješka 1, p. 262. Al-Sanhuri tvrdi da u nekim okolnostima muslimani mogu biti poslušni/lojalni nekvalifikovanom *halifi* kako bi izbjegli haos.; Muhammad F. al-Nabhan, *Nizam al-Hukm fi'l Islam* 528 (Kuvajt 1974).

⁴⁴ Kur'an III:103 i 105. Vidi još: Al-Aini, *supra* bilješka 20, p. 4/262.

promoviranju iste upotrebom razjedinjujuće sile. S druge strane, upotreba sile može biti opravdana ako se ispostavi da je ona neizbježna ili manje od dva zla.⁴⁵

III. Principi zapadne demokratije i islamsko stajalište

^lanak će u ovom dijelu razmatrati islamski sistem uprave u svjetlu principa A - koji kaže da volja naroda ima biti osnovom autoriteta vlasti.

Kao što je ranije rečeno, volja naroda se iskazuje na dva osnovna načina: prvo, kroz narodni izbor vladara i drugo, kroz narodni izbor ustava. Ovaj dio će se prvo fokusirati/usredotočiti na proceduru za izbor vladara/šefa muslimanske države.

Povijesno govoreći, doktrina da je volja naroda osnova autoriteta vlasti je formulirana na Zapadu kao odgovor monarsima koji su tvrdili da imaju sveto pravo da vladaju. I pored obilja primjera autoritarne vladavine u arapskom i muslimanskom svijetu, generalno ne postoji historija pretenzija na vlast na osnovu svetog prava, a posebno ne od strane Poslanika.⁴⁶ Ovaj Božiji Poslanik je bio izabran za lidera muslimana kroz proces zvani "bej'ah"⁴⁷. Mnogi njegovi nasljednici su bili izabrani na sličan način. Kao šefovi islamske države oni su vladali sukladno zakonima Božijim, a ne kao predstavnici Božiji na Zemlji.⁴⁸

Kako je procedura *bej'e* bila iznova primjenjivana pri izboru šefa muslimanske države, to ju je nužno razmotriti s ciljem da se ustanove njene eventualne demokratske karakteristike.

A. *Bej'a*

Riječ "*bej'ah*" je izvedena iz glagola "*bejž*" što znači "prodaja". Kao takva ona u sebi sadrži značenje ugovora između strane koja pravi ponudu i druge koja tu ponudu prihvata. Za ovu drugu stranu se kaže da čini "*bej'u*". U kontekstu političkog naslijeđivanja *bej'a* označava čin prihvatanja i iskazivanja odanosti potencijalnom vladaru. *Bej'a* se dešava onda kad jedna ili više osoba obavijeste nekoga da oni podržavaju njegovu pretenziju na poziciju vođe i izraze mu svoju odanost. U prošlosti se to obično činilo prilikom lične posjete, izjavljujući lojalnost direktno i rukujući se kako je tradicionalno činjeno pri sklapanju kupoprodajnog ugovora. Otuda i termin *bej'a*. Dakako, *bej'a* nije valjana bez pristanka potencijalnog lidera. U slučaju da mu većina naroda iskaže svoju podršku, potencijalni lider zauzima vodeću poziciju. U vrijeme Poslanika, na primjer, žene su poslale delegaciju da ga obavijeste o njihovoj podršci i odanosti njemu.⁴⁹

⁴⁵ Vidi: *supra* bilješka 42. Radikalniji stav je zagovarao/razmatrao El-Nabhan, *supra* bilješka 43, p. 528. El-Nabhan zapaža da su neke muslimske skupine, temeljeći svoje argumente na nekim *ajetima* Kur'ana, opravdali nasilno uklanjanje nepravednog vladara kako bi ponovno bila uspostavljena pravedna država.

⁴⁶ Mala manjina je u jednom trenutku počela tvrditi da *halifa* derivira svoj autoritet iz Božijeg autoriteta. Međutim ova grupa je povijesno beznačajna i većina drži suprotno mišljenje. Više o stanovištu manjine vidi: Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 185. Vidi još: Al-Mawardi, *supra* bilješka 2, p. 14.

⁴⁷ Vidi *infra*, bilješka 48-54, i propratni tekst.

⁴⁸ Vidi *supra* bilješka 2.

⁴⁹ Ovu *bejž'u* bilježi Kur'an, LX:12.

Povijesno, proces *bej'e* halifi se odvijao u dvije faze. U prvoj fazi određene ličnosti zvane "*ahl al-hall wa'l-zaqd'*" (oni koji mogu sklopiti ili razvrgnuti/poništiti ugovor) bi se upuštale u široke konsultacije da bi postigle/iznudile konsenzus i onda izrazile svoju podršku/dale *bej'u* potencijalnom halifi oko koga su se složili. Ovaj izbor je bio jednak nominaciji i imao je veliku težinu. U drugoj fazi narod generalno bi davao *bej'u* odabranom kandidatu.⁵⁰

Osobe koje se uključuju u konsultovanje u prvoj fazi moraju ispunjavati neke preduslove. Prije svega, oni moraju biti pravedni (što u islamskoj terminologiji podrazumijeva pobožnost i prakticiranje vjere - nap. prev.) i posjedovati znanje koje će im omogućiti da donesu najbolje rješenje/načine najbolji izbor za halifu u svjetlu uslova koje halifa mora ispunjavati. Oni bi također trebali biti u stanju donijeti mudru odluku u svjetlu svih relevantnih faktora u datom trenutku.⁵¹ Kako su uvjeti bili dovoljno jednostavni da bi ih mogao ispuniti velik broj ljudi nikakve restrikcije u smislu broja osoba koje mogu biti smatrane kao *ahl al-hall wa'l-zaqd'* (u daljem tekstu Mudraci) nisu postojale, niti su postojali ikakvi preduslovi ekonomske, rasne ili polne naravi za postizanje tog statusa u društvu.⁵²

Teoretski, dakle, u jednoj islamskoj nacionalnoj državi od nekoliko desetina miliona ljudi, broj Mudraca (osim ako bi bio namjerno limitiran ili na koji drugi način smanjen kao na primjer putem postavljanja dodatnih uvjeta) bi mogao dostići više-milionsku cifru.⁵³ U grupu Mudraca bi ušli članovi raznih segmenata društva uključujući pravnike, doktore, inženjere, učitelje, radnike i građevinare. Svaki bi pružio vrijednu perspektivu koja bi obogatila proces selekcije. Mehanizam ovog procesa bi bio značajno olakšan upotrebom medija, glasanja i brojanja glasova elektronskim

⁵⁰ Teoretski *ahl al-hall wa'l-zaqd'* su mogli da se ne slože a javnost je mogla da odbaci nominaciju. Ipak, zahvaljujući širokim naporima učinjenim od strane *ahl al-hall wa'l-zaqd'* da se postigne konsenzus i malobrojnosti tadašnje muslimanske zajednice nijedan od pomenutih problema se nije pojavio ako izuzmemo slučaj male grupe kasnije prozване *al-khavaridj* (haridžije) koja je odbacila jednu takvu nominaciju. "Injenica da je javnost imala tendenciju da najčešće prihvati izbor *ahl al-hall wa'l-zaqd'* navela je neke pravnike da ustrvrde da njihov izbor nije bila obična nominacija već i stvarni izbor potvrđen od strane javnosti. Vidi npr.: Al-Nabhan, *supra* bilješka 43, p. 477. Al-Sanhuri ovaj proces dijeli u tri faze dodajući inicijalnu fazu u kojoj nekolicina kandidata biva nominirana i uzeta u obzir za izbor od strane Mudraca/vodećih ljudi zajednice. Al-Sanhuri, *supra* biljka 1, p. 141-42. Međutim njegova rasprava je ovdje nekarakteristično zbuñujuća. Tačno je da se čini da Muslimanska braća, politički pokret formiran u Egiptu početkom ovog stoljeća, po ovom pitanju zastupa stanovište slično ovom Al-Sanhurija. Za opširniju raspravu o stavovima Muslimanske braće vidi: Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* 245-250 (1969). Generalno stavovi Muslimanske braće o demokratiji se podudaraju sa mišljenjima glavne struje muslimanskih učenjaka.

⁵¹ Vidi: Al-Mawardi, *supra* bilješka 2, p. 6; Al-Sanhuri, *supra* bilješka 1, p. 136-37.

⁵² Vidi generalno: Al-Turabi, *supra* bilješka 3, p. 244. U govoru na oproštajnom hodočaću (hadždžu) Poslanik je rekao: "Svi ljudi su jednaki, kao zubi češlja. Jedina osnova za preferiranje Arapa nad ne-Arapom, bijelca nad ne-bijelcem ili muška nad ženskom jeste pobožnost." Muhammad S. al-Awwa, *On the Political System of the Islamic State* 111 (1980). Kur'an takođe kazuje da je Bog stvorio čovječanstvo kao ljude i žene i u raznim plemenima i narodima da bi se ljudi mogli upoznavati; a najplemenitiji je onaj ko je najbogobojazniji (XLIX:13).

⁵³ Vidi: Al-Turabi, *supra* bilješka 3, p. 244. Cf./Usp. Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 255-56. (Autor se ne slaže sa tvrdnjom da se Poslanik povremeno savjetovao s "narodom". On smatra da Poslanik nije mogao pitati bilo koga već samo one koji su bili kvalifikovani da daju savjet, imenom Mudrace). Ja vjerujem da je Mutawallin argument elitistički, a da Poslanik nije bio elitist. Iz literature je jasno tek toliko da je Poslanik poklanjao više pažnje mišljenju nekih iskusnih *ashaba* (Poslanikovi drugovi-suvremenici) nego li mišljenju ostalih. Prenosi se da je Poslanik jednom prilikom svojim drugovima Abu Bekru i Omeru rekao: "Ako se vas dvojica složite po nekom pitanju ja ničije drugo mišljenje neću pretpostaviti vašemu", Abu al-Fida Ismail Ibn Kathir, *Tafsir 2/142-43* (14. stoljeće, reprint, Beirut 1966). Tabliah, *supra* bilješka 15, p. 631 bilježi da je muslimanski mislilac A. al-Mawdudi, držao da *halifa* nema pravo konsultovati koga on želi po svom nahođenju služeći se arbitrarnom procedurom. On je obavezan da konsultuje one koji imaju povjerenje muslimana. Ovo mišljenje nije u kontradikciji sa stavom da *halifa* može tražiti savjet naroda generalno. Ono samo pokazuje da ako *halifa* odluči da to ne čini i odluči se za uži krug savjetnika, onda oni moraju biti izabrani pažljivo i moraju biti mudraci.

putem. Nadalje, Mudraci bi mogli odlučiti da između sebe izaberu određeni broj onih najkvalifikovanijih da oni izaberu halifu. Pojedinstvo takvog procesa bi mogle varirati od države do države ovisno o uvjetima, običajima i potrebama svake od njih.

Povijesno, međutim, nije nikada bilo opštih izbora Mudraca na njihove pozicije. Odista, nije postojao poseban mehanizam za njihovo postavljanje ili smjenjivanje. Oni su jednostavno bili priznati u društvu i svojim zajednicama kao Mudraci.⁵⁴ Prvotno u malim zajednicama kakva je bila zajednica *ashaba* i prvih muslimana takvo priznanje je bilo lahko ostvarivo. Međutim, kako se islam širio a muslimanske zajednice se množile postalo je nužno razviti nove metode izbora Mudraca koji će biti dorasli kako veličini muslimanske države tako i njenim raznim zajednicama.⁵⁵ To međutim nije učinjeno. Naprotiv, islamska uprava je zauzela drugačiji kurs.

B. *Istihlaf* (*istikhlaf*)

Postojao je još jedan, manje uobičajen oblik izbora šefa islamske države koji je egzistirao u ranoj historiji islama. Bio je to metod *istihlafa* (halifin izbor svoga nasljednika).⁵⁶ Prema *sunnijском* mišljenju Posanik nije koristio ovaj vid izbora.⁵⁷ Nakon njegove smrti muslimani su izabrali njegovu nasljednika putem *bej'e*.⁵⁸ Neki rani muslimanski vladari, međutim, jesu izabrali svoje nasljednike. Ovaj oblik prijenosa vlasti je kasnije razvio čvrste korijene. Neki pravници su, ipak, pozivajući se na rane islamske precedente potvrdili ovakav način preuzimanja vlasti samo u slučaju kada je *istikhlaf* bio zasnovan na širokom konsultovanju.⁵⁹

Dok na jednoj strani postoji opći konsenzus da *bejža* mudraca kandidatu mora biti propraćena *bejžom* javnosti, na drugoj strani postoji neslaganje u literaturi oko toga da li je takva *bejža* neophodna nakon *istihlafa*. Bolje mišljenje je da je *bejža* naroda nužna i nakon *istihlafa* jer *istikhlaf* nije ništa drugo do vid nominacije sličan onoj koju čine Mudraci na početku tradicionalnog procesa *bejže*.⁶⁰ Neki tvrde da *bejža* nije neophodna nakon *istihlafa* u slučajevima kada nominovani nije roditelj ili dijete halife.⁶¹ Ipak neki drže da *bejža* nije uopće nužna nakon bilo kojeg

⁵⁴ Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 256-57.

⁵⁵ Al-Turabi, *supra* bilješka 3, p. 246, 248.

⁵⁶ Vidi: Al-Mawardi, *supra* bilješka 2, p. 9. Za diskusiju o različitim vidovima izbora *halife* vidi: Abu Abdullah al-Ansari al-Qurtubi, *Mukhtar Tafsir* 56-61 (13. stoljeće, T. Hakim, priređivač, Cairo 1977).

⁵⁷ Vidi npr.: Javid Iqbal, Democracy and the Modern Islamic State, u *Voices*, *supra* bilješka 3, p. 252 i 254. Vidi još: Esposito, *supra* bilješka 3, p. 38; Sažid Hawwa, *Al-Islam* 385 (Beirut 3. izd. 1981); Awwa, *supra* bilješka 52, p. 30-31.

⁵⁸ Iqbal, *supra* bilješka 57, p. 255; Esposito, *supra* 4, p. 38; Hawwa, *supra* bilješka 57, p. 385.

⁵⁹ Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal, *al-Musnad* 1/56 (9. stoljeće) na marginama. Autor citira Omera da onaj ko dadne *bejžu* potencijalnom vladaru ne konsultujući se s muslimanima kao da je nije ni dao. Vidi npr.: Awwa, *supra*, bilješka 52, p. 35-36. Awwa tvrdi da je savjetovanje ključno u procesu izbora šefa države i da nijedan vladar ne može biti izabran protiv volje *ummeta*. On još tvrdi da *ummetu* ne smije biti otuđeno temeljno pravo na izbor šefa svoje države čak ni pod izgovorom očuvanja njegova jedinstva.

⁶⁰ Vidi npr.: Hawwa, *supra* bilješka 57, p. 364, 386-89; Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 203-06; Al-Sanhuri, *supra* bilješka 1, p. 149-51.

⁶¹ Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 207; Vidi i: Al-Mawardi, *supra* bilješka 2, p. 9. Al-Mawardi tvrdi da kad vladar odabere svog nasljednika njegov izbor ne treba ničiju potvrdu, čak ni Mudraca, osim u slučaju kad je nasljednik vladarev otac ili sin.

istihlafa.⁶² Neka od ovih kasnijih mišljenja su bila pod utjecajem političkih pritisaka od strane dinastičkih vladar. Očito je međutim da demokratski karakter ovog procesa u najmanju ruku bar djelomično ovisi o tome da li se *bejža* naroda (ili njegovih predstavnika) smatra neophodnom.

Različitost mišljenja o tako važnom pitanju ne bi trebala nikog da iznenađuje obzirom da Kur'an nije specificirao mehanizme izbora šefa države. Taj posao je ostavljen muslimanima. Odgovarajući sistem preuzimanja vlasti sukladan učenjima Kur'ana protumačenim uz pomoć Sunneta je trebao biti razvijen od strane muslimana u skladu s njihovim vremenom i uvjetima, te ostalim principima ranije razmatranim u dijelu II(B), (u daljnjem tekstu "šerijatski principi" ili "principi [erijata]"). Znajući za fleksibilan pristup islama *idžtihadu*, učenjaci su formulirali različite prijedloge, od kojih je svaki najbolje odgovarao epohi i miljeu u kojem je dotični učenjak živio. Ovi različiti pristupi su odraz političkih stvarnosti i pritisaka kojima su učnjaci bili izložni.⁶³ U granicama u kojima je ova različitost bila rezultat fleksibilnosti i slobodnog upražnjavanja *idžtihada* u svjetlu Kur'ana i Sunneta ona je bila zdrava pojava.

C. Neka zapažanja

Demokratski karakter izbora (šefa države - nap. prev.) od strane Mudraca ovisi djelomično o procesu kroz koji su sami Mudraci birani. Ako su Mudraci izabrani od strane samog naroda, bilo direktno ili indirektno, u tom slučaju grupa Mudraca ne bi bila drugačija od demokratski izabranog i nominirajućeg (izbornog) tijela. Ne postoji razlog u islamu zbog kog Mudraci ne bi mogli biti birani. Historijski gledano spontano priznanje njihova statusa od strane zajednice/društva bilo je jednako izglasavanju povjerenja. Danas je možda mnogo više toga neophodno da bi se rastuća zajednica upoznala sa kvalifikacijama svojih članova. Ipak, u ovom vremenu globalnoga sela protok takvih informacija bi trebao biti lahko ostvariv. Valja zapaziti da ako su Mudraci demokratski izabrani, u tom slučaju čak i da se odustane od ideje *bejže* naroda generalno, demokratski karakter procesa bi ostao zapažen.

Na drugoj strani, demokratski karakter *istihlafa* ovisi o tome da li je nominacija praćena *bejžom* ili ne, i da li je, općenito govoreći, uloga koju igra *halifa* bliža ulozi konstitucionalnog ili apsolutističkoga monarha.⁶⁴ Ova pitanja su razmatrana u dijelu IV koji tvrdi da ne postoji tako nešto kao što je apsolutistički monarh u islamskoj državi. U istom dijelu odvajanje zakonodavne od izvršne i sudske vlasti, te uloga ustava su takođe elaborirani.

⁶² Vidi npr. Al-Mawardi, *supra* bilješka 2, p. 9. Međutim ovo mišljenje je pogrešno i njega je detaljno kritikovao Al-Sanhuri, *supra* bilješka 1, p. 149-51.

⁶³ Vidi: *supra* bilješka 22. Ova mišljenja su nekad bila pod utjecajem pritisaka od strane šefa države. Vidi npr.: Al-Sanhuri, *supra* bilješka 1, p. 63 (uključujući bilješku 12). Vidi takođe: Awwa, *supra* bilješka 52, p. 27.

⁶⁴ Hawwa, *supra* bilješka 57, p. 366. Autor navodi kazivanje o halifi Omeru koji se raspitivao za razliku između *halife* i kralja. Neidentifikovana osoba je odgovorila da je razlika u tome što *halifa* uzima samo ono što mu po pravdi pripada i to koristi u službi istine. Kralj, s druge strane, veli on, tlači narod jer je nepravedan. On uzima od koga hoće i daje kome hoće, kako mu se dopada. Govornik je odbio da ih poistovjeti jer je *halifa* obvezan svetim principima istine i pravde. Apsolutni monarh nije tako vezan za njih). Ova priča potvrđuje našu analizu iz dijela IV.

Prije nego zaključimo ova zapažanja, kratak komentar o primjenjivosti koncepta hilafeta u današnjem svijetu je čini se primjeren. *Halifa* mora ispuniti nekoliko uvjeta koji su veoma zahtjevni. Na primjer, *halifa* mora biti dovoljno obrazovan da bi mogao upražnjavati *idžtihad* i biti mudar i razborit politički vođa.⁶⁵ Veoma mali broj ljudi bi danas zadovoljili ovu kombinaciju preduslova, a i kad bi malo je vjerovatno da bi oni bili najbolji *mudžtahidi* ili najbolji politički lideri. Nadalje, halifa bi trebao biti vođom muslimanskog *ummeta* koji je trenutno rasparčan na brojne nacionalne države. Ove činjenice, promatrane u svjetlu principa [erijata, su navele neke na pomisao da bi koncept *hilafeta* trebalo modificirati tako da se učini primjenjivim na nacionalne države, a ne na *ummet* u cjelini.⁶⁶ Drugi predlažu revidiranje kvalifikacija za *halifu* tako da budu realističnije.⁶⁷ Za uzvrat, sistem uprave bi bio donekle izmijenjen kako bi pružio dodatnu podršku *halifi*. Na primjer, po tim prijedlozima *halifa* bi morao biti pobožan, ali ne i obavezno *mudžtehid*. S druge strane, sistem uprave bi ostavio prostora za osnivanje *madžlis šura* (savjetodavnog tijela sastavljenog od *mudžtehida*) koga bi *halifa* mogao ili morao konsultovati pri donošenju određenih odluka. Takav pristup, tvrde njegovi zagovornici, bi mogao biti upotrijebljen za promoviranje demokratije.

IV. Kompatibilnost/spojivost svetog prava s demokratskim oblikom vladavine

Demokratske vlasti/vlade svoju legitimnost izvode iz volje naroda i temelje svoju zakonitost na njegovu pristanku/odobranju. Preciznije, u demokratskom sistemu izabrani predstavnici naroda donose zakone. U islamu zakoni izvode/dobivaju svoju legitimnost iz božanske volje. Oni nisu doneseni od strane predstavnika naroda. Oni su objavljeni Poslaniku Božijom voljom. Kontrast se čini zapanjujući. U jednom slučaju narod je podložan zakonima koje je sam formulisao. U drugom slučaju ljudi su podređeni tuđoj, božanskoj volji. Zadnji slučaj se čini mnogo bliskiji totalitarnom nego demokratskom sistemu. U ovom dijelu ćemo pokušati pokazati da je kontrast između demokratske i islamske uprave/vlasti prividan i da pažljivije razmatranje dovodi do drugačijih zaključaka.

⁶⁵ Među nabrojanim preduslovima su *idžtihad* (zasnovan na dobrom/podrobnom poznavanju islama), osjećaj pravde, fizička sposobnost, mudrost i razbor u političkim i administrativnim poslovima i hrabrost. Al-Mawardi, *supra* bilješka 2, p. 6.

⁶⁶ Iqbal, *supra* bilješka 57, p. 255-57. Povijesno, bilo je više perioda u kojima je više *halifa* vladalo različitim djelovima muslimanskog svijeta. Na primjer, dok su Abasije vladale istokom, Umejevići su vladali [panijom. Danas postoji trend da se ovakav pristup odbaci pod optužbom da doprinosi slabljenju *hilafet* sistema. Međutim, ako bi se danas zalagali za koncept jednog *halife* za sve muslimane, krajnji rezultat bi bio ojačavanje *halifine* uloge kao vjerskog vođe muslimana ali i umanjivanje njegova političkog vođstva s obzirom da muslimani žive u mnogim nacionalnim državama. Njegov status u tom slučaju bi bio sličan onom papinom. Ovim bi bila narušeni stvarni značaj i funkcija *halife*. S druge strane, dopuštajući postojanje više *halifa* u isto vrijeme uz očuvanje temeljnog koncepta *hilafeta* bi blagoslovalo postojeću razjedinjenost muslimanskog svijeta. Ovi problemi bi možda mogli biti zaobiđeni/izbjegnuti kroz osnivanje savjeta {efova muslimanskih zemalja čija bi prijelazna funkcija bila da rade na ujedinjavanju muslimanske zajednice u stilu Evropskog savjeta. Takav bi savjet mogao čak izabrati *halifu* kao svog liera. Odnosi između *halife* i ostalih članova savjeta bi mogli biti uređeni tako da uzmu u obzir različite nacionalne interese članova savjeta uz davanje prednosti interesima od značaja za cijeli *ummet*.

⁶⁷ Vidi npr.: Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 162-64. Vidi i: Al-Sanhuri, *supra* bilješka 1, p. 18 (uključujući bilješku 24). Autor razmatra mišljenja nekih pravnika *hanefijske* pravne škole po ovom pitanju. Najradikalniji prijedlog u ovoj oblasti su podnijele *haridžije* u ranoj historiji islama. Oni su predlagali da se muslimanska zajednica u vođenju svojih poslova u potpunosti osloni na međusobno konsultovanje i u potpuno napusti ideju o *hilafetu*. *Haridžije* međutim nisu predstavljale većinsko mišljenje po ovom pitanju. Iqbal, *supra* bilješka 57, p. 256.

Vjerovatno najbolji pristup ovom problemu jeste da se pobliže prouči specifičan sistem demokratske uprave, kao što je npr. demokratski oblik vlasti u Sjedinjenim Državama. Politički sistem Sjedinjenih Država je utemeljen na ustavu nadopunjenom zakonima i propisima/regulama/naredbama donešenim od strane zakonodavne ili izvršne vlasti. Dok su zakoni doneseni od strane predstavnika naroda a naredbe uvedene od strane izvršne vlasti radi implementiranja tih zakona, ustav ima drugačiji status. Ustav je povijesni dokument na kojem počiva čitav politički sistem Sjedinjenih Država. On je jači od bilo kog zakona koji je s njim u kontradikciji, iako je takav zakon možda izglasan od strane većine zakonodavaca.

Nakon što smo ovako opisali politički sistem Sjedinjenih Država "protu-većinski problem" o kome govori Lawrence Tribe postaje očigledniji.⁶⁸ Tribeovim riječima "temeljno pitanje ... jeste zašto bi nacija koja zakonitost temelji na pristanku onih kojima se upravlja izabrala da svoj politički život konstituiraju/ustroji na odanosti jednom početnom dogovoru zaključenom od strane naroda, a koji je obavezujući za njihovu djecu, i smišljeno ustrojen tako da ga bude teško izmijeniti."⁶⁹ Dodatno pitanje je: zašto je značajna moć sudske revizije/pregleda sistem povjerio saveznim /federalnim sudijama omogućujući im tako da proglašavaju nevažećim neke zakone izglašane od strane zakonodavne vlasti.⁷⁰

Ovo nije mjesto za raspravu o protiv-većinskom problemu ili sudskoj reviziji. Oni su ovdje bili spomenuti tek toliko da se pokaže da se društva historijski gledano ujedanjuju oko skupina nekih osnovnih vrijednosti i vjerovanja koja ih definišu kao grupu. Te skupine zajedničkih vrijednosti i vjerovanja su obično ovjekovječeni u nekom temeljnom dokumentu kao što je ustav Sjedinjenih Država ili Magna Carta. Kako vrijeme protiče ovi dokumenti bivaju reinterpetirani i dopunjeni da bi se naglasio ili riješio određeni problem. Međutim, kroz decenije suštinski karakter ovih dokumenata ostaje isti i najbolje odslikava vrijednosti društva koje ih je stvorilo.

Prema tome po pitanjima vezanim za tako duboka vjerovanja i vrijednosti odobravanje većine/većinski pristanak se ne traži svake godine ili u svakoj generaciji. Kad jednom bude dat pretpostavlja se da postoji/traje sve dok narod jasno ne kaže drugačije. A i kad to učini takve izjave predstavljaju izazove koji mogu završiti građanskim ratom jer zadiru u osnovnu strukturu društva.⁷¹

⁶⁸ Lawrence Tribe, *American Constitutional Law* 9 (1978).

⁶⁹ *Id.* p. 9.

⁷⁰ *Id.* p. 47-52.

⁷¹ Lawrence Tribe se osvrće na ovako stajalište ali ga, čini se, odbacuje. *Id.* p. 12-13. On smatra da ustavne promjene mogu biti donesene kroz "ustavnu raspravu i odluku u političkom dijalogu." *Id.* p. 13. Da li je predložena ustavna promjena viđena kao izazov koji zemlju gura u građanski rat ili tema za dijalog ovisi u velikoj mjeri od propratnih uvjeta uključujući i predmet prijedloga. Pretpostavljam da bi jak pokret za dokidanje 13. Amandmana mogao rezultirati građanskim ratom. Malo oponentata takvom pokretu bi našlo da je prijedlog podoban predmet za ustavnu raspravu i odluku u političkom dijalogu. Ista analiza je primjenjiva/važi na diskusiju o Kur'anu kao ustavu muslimanske države i mogućnosti njegovih izmjena i dopuna.

Slučaj u islamu nije ni po čemu različit. Kur'an je jezgro ustava muslimana.⁷² On definiše samu suštinu muslimanskog društva za generacije koje dolaze. Upravo kao i u slučaju Sjedinjenih Država, pristanak muslimanskog *ummeta* je bio ostvaren ne samom početku, onda kada je islamska država bila po prvi put utemeljena.

S obzirom da Kur'an donosi uglavnom generalne propise, muslimanska zakonodavna vlast treba izraditi mnoštvo zakona u procesu vladanja/uprave, baš kao što zakonodavci Sjedinjenih Država rade. I kao što zakonodavna vlast Sjedinjenih Država povremeno ustanovi da su neki od donešenih zakona "neustavni", tako neki zakoni mogu biti suprotni Kur'anu. Muslimani koji bi u muslimanskoj državi imali moć "sudske revizije" bi bili članovi sudskog *medžlisi šura* o kome govorimo na kraju dijela III.⁷³ Ostali *mudžtehid* izvan *medžlisa*, kao i njihove Američke kolege, tj. ustavni eksperti, mogu takođe doprinositi diskusiji.

Ova rasprava ne treba biti protumačena kao sugestija o povjesnom postojanju neovisne sudske vlasti u muslimanskoj državi koja nadzire/pregleda postupke zakonodavne i izvršne vlasti. To nije slučaj. Rasprava o podjeli vlasti slijedi u dijelu IV. Jedino što je ovdje bilo sugerirano jeste da bi takva struktura mogla biti prihvaćena ako bi bila poželjna. Tamo gdje je stvarno vjersko vođstvo islamske nacije ili *ummeta* koncentrirano u *medžlisi šura*, takvo tijelo može biti smatrano "ustavnim sudom" muslimanske države jer bi ono davalo najviši islamski sud o tome da li je neki zakon u suprotnosti s Kuranom ili ne.⁷⁴ Da li je, međutim, *halifa* obavezan poštovati odluku *madžlisa*? O ovome je raspravljano u dijelu V.

Valja naglasiti jednu važnu razliku između Ustava Sjedinjenih Država i Kur'ana. Američki ustav može biti, i jeste bio izmjenjivan i dopunjavan. Kur'an ne može. Razlika je ipak u velikoj mjeri semantička. Američki ustav je rijetko bio dopunjen odredbama koje bi zamijenile neke ranije odredbe. Pravnici su radije imali tendenciju da čak i najvažnija ustavna pitanja rješavaju putem reinterpretacije, što je proces sličan *idžtihadu*. Amandmani su generalno donošeni da bi se pojačali, naglasili ili dopunili ustavni principi. U ovom smislu Kur'an je već dopunjen Sunnetom, a može i u buduće biti dopunjavan od strane pravnika koji smatraju da postoji potreba za

⁷² Al-Turabi, *supra* bilješka 3, p. 244. Al-Turabi proširuje argument sa Kur'ana na čitav [erijat. Tamo gdje je [erijat konzervativno definisan tako da uključuje samo one islamske propise/zakone koji su direktna, jasna i nedvojbeno posljedica/konsekvenca kur'anskih pasaža ili neospornih i preciznih/jednoznačnih dijelova hadisa, protezanje je prihvatljivo. Međutim, tamo gdje je [erijat liberalno definisan tako da uključuje i zakone utemeljene na ostalim izvorima, protezanje je neopravdano.

⁷³ Muslimanski mislioci, čini se, razmišljaju o *madžlisi šura* kao o parlamentu. Vidi: Al-Turabi, *supra* bilješka 3, p. 245; Tabliah, *supra* bilješka 15, p. 633; Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 251. Međutim, *cf./usp.* Iqbal, *supra* bilješka 55, p. 259 gdje autor sugerije da odbor uleme (učenih ljudi) nadzire zakonodavne aktivnosti. Ovo je posljedica činjenice da islamski *medžlis šura* ima mnogo funkcija (to se odražava u njegovom sastavu kao tijelu eksperata iz različitih oblasti od vjere do inženjeringa, do umjetnosti. Moguće je razviti ideju *madžlis šure* i dalje je iskristalizirati kroz poziv za osnivanje više tijela/organa *šure* gdje bi svako od njih imalo različitu funkciju. Sudski *madžlis šura* bi bio jednak ustavnom sudu, zakonodavni ogranak bio bio jednak parlamentu, a izvršni ogranak bi bio analogan izvršnom vijeću. Kad jednom ovakav pristup bude usvojen onda se mora razlučiti odnos svakog od njih prema ostalima. Tvrdi se da potpuna neovisnost sudstva mora biti osigurana u skladu s Kur'anom i Sunnetom. Vidi: Iqbal, *supra* bilješka 57, p. 258.

⁷⁴ Ova struktura svakako ne mora umanjiti pravo svakog muslimana da prakticira *idžtiħad* i slijedi svoj lični zaključak. Dakako, odnos između takve jedinice i države, predstavljene u sudskom *madžlis šura*, mora biti dalje istražen posebno u vezi fundamentalnih neslaganja između njih.

artikulisanjem dodatnih principa. Kao što je ranije objašnjeno, islam je fleksibilan, a dio njegove fleksibilnosti leži u mogućnosti da se Kur'an tumači i dopunjava na načine sukladne Kur'anu kako bi se proizveli zakoni prikladni određenoj epohi i društvu. Dok će ovi dodaci imati težinu ustavnih zakona oni, međutim, nikad neće biti pomiješani s svetim/božanskim zakonima. Ovo odvajanje neće imati nikakav pravni značaj; ali je ono s vjerskog stanovišta veoma važno utoliko što razdvaja središnje svetinje muslimanskih vjerskih ubjeđenja od onih vremenskih i kulturnih.

Da rezimiramo naš odgovor na problem postavljen u ovom dijelu. Kur'an je bio jednoglasno prihvaćen od strane muslimanskog naroda kad je islamska država osnovana. Kao rezultat, on predstavlja ne samo svete zakone već i volju ovih ljudi da žive po takvim zakonima. Ovo rečeni problem svodi na varijantu "protiv-većinske poteškoće" opisane od strane Lawrence Tribe i stoga on može biti tretiran u istom smislu. [ta više, svi zakoni koji dopunjuju Kur'an su bili odobreni ili na početku, kao što je slučaj sa Sunnetom, ili su formulirani od strane zakonodavnih tijela. Prema tome, islamski zakoni/propisi temelje svoju zakonitost na pristanku *ummeta* isto kao što zakoni Sjedinjenih Država temelje svoju zakonitost na pristanku Američkog naroda.

Rezultat rasprave o principu A pokazuje da je islamski sistem vlasti/upravljanja dovoljno fleksibilan da prihvati demokratske strukture. Diskusija takođe pokazuje da fleksibilnost Kur'ana omogućuje muslimanima da izaberu između mnoštva političkih sistema počev od monarhijskog do republikanskog, zavisno od potreba, običaja i ostalih relevantnih uvjeta zajednice.⁷⁵ Diskusija se završava odbacivanjem ideje da islamsko sveto pravo ne počiva na pristanku muslimanskog naroda. Međutim da bi zaokružili konačne zaključke o demokratskom karakteru muslimanskog sistema upravljanja takav sistem valja prvo preispitati u svjetlu principa B - principa podjele vlasti vlasti.

V. Princip podjele vlasti

U vrijeme Poslanika sva zakonodavna izvršna i sudska vlast je bila koncentrirana u njegovoj ličnosti.⁷⁶ Ovakav aranžman je bio potpuno razumljiv u tom periodu s obzirom da je Poslanik bio izaslanik Božiji koji je trebao muslimane podučiti osnovnim principima islama, i pokazati im kako da se ponašaju i žive u skladu s tim principima.

Međutim, čak se i Poslanik savjetovao sa svojim drugovima, mada ne i u vjerskim pitanjima⁷⁷ jer je u vjerskim pitanjima on bio ekspert. U ovosvjetskim pitanjima kao što su poljoprivreda ili rat, Poslanik je konsultovao stručnjake.⁷⁸ Takođe je opetovano ohrabrivao muslimane da isto čine.⁷⁹

⁷⁵ O ostalim autorima koji dijele ovo mišljenje vidi npr.: Awwa, *supra* bilješka 52, p. 64.

⁷⁶ Mutawalli, *supra* bilješka 52, p. 223. Vidi još: Coulson, *supra* bilješka 16, p. 11; Mahmassani, *supra* bilješka 14, p. 93.

⁷⁷ Na primjer, prije bitke na Bedru borac po imenu el-Habbab ibn al-Džamuh je dao savjet Poslaniku u vezi najbolje pozicije koju bi muslimanska vojska mogla zauzeti. El-Habbab je, međutim, svoje mišljenje iznio tek nakon što je provjerio da prvotna pozicija koju je Poslanik predložio nije bila rezultat objave. Poslanik je poslušao savjet borca. Abd al-Malik ibn Hisham, *Al-Sirah al-Nabawiyyah*, 2/192-93 (9. stoljeće, M. Sirjani priređivač, reprint, Cairo 1978).

⁷⁸ Vidi: Ibn Hisham, *supra* bilješka 77, p. 193. Autor spominje priču o Sažd ibn Mažazu koji je bio jedna od onih koji su Poslaniku davali vojne savjete. Vidi takođe i kazivanje o bici na Hendeku, po kojoj je Poslanik odustao od svog mlavnog

[to više, Poslanik je imao običaj konsultovati i ostale muslimane, i ponekad je slijedio preporuke muslimana i pored svog jasnog neslaganja.⁸⁰ Njegov respekt prema konsultativnom procesu je bio takav da svoje saradnike nije ukorio čak ni kad ga je jednom prilikom njihov savjet koštao bitke.⁸¹ Ovakav Poslanikov kurs u rukovođenju (državom) ustanovljava važnost konsultovanja (*šura*) u upravljanju kao dio Sunneta.

Nakon smrti Poslanika, *el-hulefa' el-rašidun* (prva četiri Poslanikova nasljednika, često nazivani pravovjernim *halifama*) su slijedili Poslanikove stope koliko je to bilo moguće. Kako je objava bila okončana prije Poslanikove smrti, muslimani su morali učiniti sve da iznađu odgovarajuće propise/zakone za uređenje novih situacija s kojima su se susretali samo na osnovu nauka koga im je Poslanik ostavio i zdravog razuma. Oni su, dakle, bili bačeni u svijet da se snalaze kako znaju. Da bi smanjili greške *halife* su se okrenuli *šuri*. U pitanjima vjere ostali *mudžtehid* su bili konsultovani.

U ostalim pitanjima, *halife* su se, slijedeći Poslanikov primjer, takođe oslanjale na savjetovanje sa odgovarajućim krugovima. Dakle, *šura* je bila obilježje rane islamske vlasti. Sada ćemo se okrenuti raspravi o principu *šure* kako bi postavili osnove za ocjenu njegova demokratskog karaktera.

A. Princip *šure*

šura predstavlja jedan od osnovnih principa islamskog upravljanja. Ona se u Kur'anu spominje dva puta.

Prvi *ajet* o *šuri* u Kur'anu je spominje u istoj rečenici s dva islamska kamena-temeljca: molitvom/namazom i *zekatom*.⁸² *Ajet* predstavlja sliku dobrih muslimana kao onih koji se Bogu odazivaju, klanjaju, svoje odluke donose raspravljajući pitanja između sebe u skladu s *šurum* i daju *zekat* od onoga što im je Bog dao.

U drugom pasažu Kur'an kaže:

prijedloga neprijatelju nakon što su dvojica njegovih vojnih eksperata savjetovali suprotno. Vidi: *supra* bilješka 17; *supra* bilješka 76.

⁷⁹ Vidi: *supra* bilješka 17.

⁸⁰ *Eg./Npr.*, jednom prilikom Poslanik nije bio naklonjen izlasku iz Medine i sukobu s armijom Kurejža koja se bila ulogorila u okolici grada. Međutim mnogi muslimani su insistirali da je bolje da se s njima sukobe izvan grada nego da ih čekaju u gradu. Uprkos svom neslaganju Poslanik se povinuo mišljenju većine, napustio je Medinu i upustio se u bitku na Uhudu u kojoj su muslimani bili poraženi. Ovaj slučaj je posvuda detaljno zabilježen. Ibn Hisham, *supra* bilješka 77, p. 3/6; Tabliah, *supra* bilješka 15, p. 627-28; Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 242.

⁸¹ Vidi: Ibn Hisham, *supra* bilješka 75, p. 6; Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 244 i bilješka 3.; Tabliah, *supra* bilješka 15, p. 623-24.

⁸² *Zekat* je najbliži porezu plaćenom za isključivo dobrotvorne svrhe. U prošlosti muslimani su *zekat* plaćali blagajni muslimanske države da bi pomogli nevoljne. Danas muslimani svoj *zekat* plaćaju siromašnima direktno.

Prijevod *ajeta* glasi: "I oni koji se Gospodaru svome odazivaju, i koji molitvu obavljaju, i koji se o poslovima dogovaraju, a dio od onoga čime smo ih opskrbili udjeljuju (su pravi vjernici)." Kur'an XLII:38.

Samo Božijom milošću ti si blag prema njima; a da si osoran i grub, razbjegli bi se iz tvoje blizine. Zato im praštaj i moli se da im bude oprosteno i dogovaraj se s njima. A kada odluku doneseš, onda se pouzdaj u Boga, jer Allah zaista voli one koji se uzdaju u Njega.⁸³

U ovom pasažu potreba za *šurum* je Poslaniku dostavljena u imperativnoj formi. Prema tome, obaveza vladara da se savjetuje nije podložna tumačenju u islamu.⁸⁴ Tumačenju su međutim podložni raspon pitanja koja zahtijevaju *šuru*, način izbora onih koji daju *šuru*, te da li je vladar obavezan da sprovede rezultat *šure*. Različiti učenjaci su došli s različitim zaključcima o ovim pitanjima zavisno od njihovih čitanja Kur'ana i Sunneta kao i njihovih ličnih iskustava i uvjeta u državi i epohi u kojoj su živjeli.⁸⁵

1. Raspon pitanja koje pokriva princip *šure*

Neki *mudžtehid* drže da svako pitanje, osim onih pokrivenih specifičnim kur'anskim propisima, jeste predmetom *šure*.⁸⁶ Drugi su, pozivajući se na svoje razumijevanje Sunneta, *šuru* ograničili na vojna pitanja.⁸⁷ Treći su opet rekli da se *šura* odnosi samo na "važna pitanja."⁸⁸ Prema tome, područje koje pokriva princip *šure*, ali ne i sam princip, jeste predmet *idžtihada*. Kao takav on je takođe podložan pravilima korištenim od strane *mudžtehida* uključujući one koji dopuštaju fleksibilnost tumačenja u skladu s principima [erijata].

Ovo znači da *mudžtehid* koji živi u ovoj epohi demokratske vladavine može liberalno definisati obim pitanja koja pokriva princip *šure* tako da uključuje sva pitanja koja su danas viđena kao odgovarajući predmet konsultovanja bilo to u parlamentu, vladi, vrhovnoj vojnoj komandi ili ustavnom sudu zemlje. Drugim riječima, princip *šure* može lahko biti primjenjiv na sve različite grane demokratske vlasti i tako poprimiti drugačije i složenije oblike od onih koje je imao u ranim danima islama. On takođe može biti primjenjen na različitim nivoima u svakoj grani vlasti. Ova složenost se, razumljivo, može očekivati u eri težno-elektronskog društva.

2. Da li je savjet proistekao iz savjetovanja obvezujući?

Učenjaci se razilaze oko ovog pitanja takođe. Oni koji vjeruju da savjet proistekao iz *šure* nije obvezujući tvrde da Kur'an obavezuje vladar na prakticiranje *šure* ali ga ne obavezuje da slijedi proistekli savjet.⁸⁹ Relevantni *ajet* kaže: "A kada odluku doneseš, u Boga se pouzdaj (i izvrši je)."⁹⁰ Fokus rasprave je postala fraza "kad odluku doneseš." Neki su zaključili da takva odluka ne mora

⁸³ Kur'an III:159.

⁸⁴ Odist, rani *mudžtehid* su zaključili da vladar koji zapostavi *šuru* mora biti smijenjen. Vidi: Awwa, *supra* bilješka 52, p. 990; Al-Qurtubi, *supra* bilješka 56, p. 261. Al-Qurtubi citira Ibn Atiyyu koji je rekao da je dužnost muslimana da smijene *halifu* koji ne prakticira *šuru*.

⁸⁵ Al-Sanhuri, *supra* bilješka 1, p. 224-26; Tablih, *supra* bilješka 15, p. 633-36 i 642. Za detaljnu raspravu o ovim pitanjima vidi: Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 247-50.

⁸⁶ Vidi npr.: Al-Turabi, *supra* bilješka 3, p. 245; Tablih, *supra* bilješka 15, p. 625, 637.

⁸⁷ Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 252-54; Tablih, *supra* bilješka 15, p. 625.

⁸⁸ Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 253-54.

⁸⁹ Vidi npr.: Iqbal, *supra* bilješka 57, p. 253; Al-Qurtubi, *supra* bilješka 54, p. 262-63. Vivi još: Ibn Kathir, *supra* bilješka 53, p. 2/142-43.

⁹⁰ Kur'an, III:159.

biti u skladu sa primljenim savjetom, već samo dodatno obaviještena njime. Drugi se ne slažu.⁹¹ Sunnet nije potpuno jasan po ovm pitanju.⁹²

Neovisno od ovog neslaganje, dvije stvari su jasne. Prvo, vladar u islamu nema apsolutnu vlast. Vladareva moć je u najmanju ruku ograničena Kur'anom i Sunnetom koji su ponekad veoma specifični i ostavljaju malo prostora za tumačenja. Drugo, ovisno o predmetu za koga je tražena *šura*, u nekim slučajevima je preporučeno da vladaru bude dopušteno da zanemari primljeni savjet ili da po njemu postupi, zavisno od slučaja. Ovo je već dio prakse u modernim zapadnim demokratijama gdje predsjednik često ima pravo veta u određenim zakonodavnim pitanjima, i pravo da konsultuje svoje osoblje bez da primjeni njihov savjet u određenim upravnim pitanjima. Takva fleksibilnost bi mogla biti prihvaćena u sistemu utemeljenom na *šuri*.

3. Kvalifikacije i izbor Savjetodavaca

U vrijeme Poslanika Savjetodavci ("*šura* članovi") su bili Mudraci koji su taj status dobivali prirodnim procesom priznanja od strane muslimana uopšte.⁹³ Oni su varirali od mudrih plemenskih vođa do pojedinaca koji su prvi primili islam i medinskih vođa koji su podržali Poslanika kad je ovaj napustio Mekku i sklonio se u Medinu da bi izbjegao torturu.⁹⁴ Kasnije su im bili pridružni razboriti političari,iskusni vojni komandanti i vjerski učenjaci od respekta u društvu.⁹⁵ Od tog vremena *mudžtehid* su formulisali osnovne kvalifikacije koje moraju posjedovati članovi *šure*.

Za *šuru* u vezi vjerskih pitanja članovi *šure* moraju biti *mudžtehid*.⁹⁶ Za ostala pitanja članovi *šure* moraju biti eksperti u relevantnim oblastima.⁹⁷ U svakom slučaju razboritost i islamski moral (kao poštenje i iskrenost) su temeljni preduvjeti. Povrh svega, nijedan savjet članova *šure* ne smije prekršiti propise Kur'ana i Sunneta.⁹⁸ Konačno, prema Sunnetu, izbor najkvalifikovanijih za *šuru* je ozbiljna vjerska dužnost s obzirom da neulaganje maksimuma napora u tom smislu predstavlja izdaju Boga i muslimanske sabraće.⁹⁹

Zbog ovog razloga veoma je važno da se u današnjem složenom i brojnom društvu razvije praktičniji način izbora. Oni koji *medžlis šura* vide kao ekvivalent parlamentu pozivaju da selekcija bude zasnovana na opštim izborima. Drugi bi ostavili šefu države da izabere Savjetodavce.¹⁰⁰

⁹¹ Vidi: *supra* bilješka 77; Awwa, *supra* bilješka 52, p. 93-97. Awwa tvrdi da je takav savjet obvezujući u svim pitanjima koja su predmetom *šure*. On nadalje tvrdi da oni koji misle suprotno pozivajući se na neke povjesne precedente ustvari ne razumijevaju pravilno te precedente. Vidi i: Tablah, *supra* bilješka 15, p. 643; Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 243-44.

⁹² Ovo je u skladu s tvrdnjom da u islamu ne postoji klasa klera koja čini konačni autoritet po nekim pitanjima. Vidi: *supra* bilješka 64.

⁹³ Tablah, *supra* bilješka 15, p. 630-31; Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 257.

⁹⁴ Tablah, *supra* bilješka 15, p. 630; Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 257.

⁹⁵ Tablah, *supra* bilješka 15, p. 630-31; Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 257.

⁹⁶ Tablah, *supra* bilješka 15, p. 631; Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 255.

⁹⁷ Tablah, *supra* bilješka 15, p. 634; Al-Turabi, *supra* bilješka 3, p. 245.

⁹⁸ Awwa, *supra* bilješka 57, p. 89; Tablah, *supra* bilješka 15, p. 629-31.

⁹⁹ Tablah, *supra* bilješka 15, p. 632. Autor se poziva na Poslanikov hadis u kome se kaže da je onaj ko na vlast dovede neodgovarajućeg/nesposobna vladara izdao Boga, Poslanika i sve vjernike.

¹⁰⁰ U svakom slučaju, oni koji budu izabrani moraju biti Mudraci. Vidi: *supra* bilješke 91, 94 i 95 kao i proratne tekstove.

Prošireni koncept *šure* razmatran ranije u ovom eseju bi uključivao oba mišljenja u slučaju da, na primjer, zahtijeva izbor zakonodavnog *medžlis šura*, a da šefu države ostavi slobodu da imenuje članove sudskog *medžlis šura* (koji bi morao dobiti podršku zakonodavnog *medžlis šura*) i izabere svoje osobne savjetnike.

B. (Checks and Balances) Kontrola i nadzor u islamskoj državi

Kao što je ranije rečeno nije bilo podjele vlasti u vrijeme Poslanika. Potpuno artikuliran sistem podjele vlasti nije postojao ni kasnije, iako se takva podjela kasnije pojavila i bila karakteristikom islamskog sistema upravljanja.¹⁰¹ Uvijek je postojalo razumijevanje i konsenzus da su *halifa* i država podložne vladavini Kur'ana i Sunneta čija je interpretacija prepuštena *mudžtehidima*. Više od toga, uvijek je postojalo razumijevanje i konsenzus da svaki musliman ima obavezu da ispravlja nepravdu i prekršaje makar prekršitelj bio i sam *halifa*.¹⁰²

Da bi naglasio svoju pokornost vladavini Kur'ana i Sunneta, *halifa* Ebu Bekr je muslimanima u svom prvom obraćanju nakon što je postao *halifa* rekao: "Data mi je vlast nad vama, ali ja nisam najbolji među vama. Ako budem radio dobro pomozite mi, a ako budem radio zlo, ispravite me."¹⁰³ Drugom prilikom *halifa* Omer je pokušao smanjiti vrijednost "*mehra*" (imovine koju budući mladoženja daje budućoj mladoj kao izraz zahvale/nagradu za njen pristanak da se uda za njega). Jedna starija žena iz džamije koja je pravilno razumjela ulogu *mehra* kao osnovice koja budućoj mladoj omogućuje da neovisno finansira poslovna ulaganja ili troši na svoje prohtjeve, se usprotivila rekavši: "Ti nam ne možeš uskratiti ono što nam je dao Bog". *Halifa* je odobrio njeno neslaganje riječima: "@ena je u pravu. ^ovjek je pogriješio."¹⁰⁴

Posljednja priča reflektuje tri činjenice.¹⁰⁵ Prva je o *halifi* Omeru, a ta je da se on kroz čitav svoj život nastavio (s različitim stepenom uspjeha) boriti protiv svog predislamskog patrijarhalnog odgoja. Ovu borbu je značajno pomogao opsežni Poslanikov Sunnet o pitanju žena.¹⁰⁶ Druga, koja važi i za prvu priču, jeste da je svaki musliman (neovisno od klase, rase i pola) imao glas u državi. I treća, koja takođe važi i za prvu priču, jeste da u vjerskim pitanjima, islamsko pravo prevladava čak i kad je upotrijebljeno od strane običnog muslimana protiv šefa države. U stvari, musliman ima obavezu da ispravi zlo i da kaže istinu. Nažalost, ova tradicija je ubrzo iščezla s pojavom imperijalnog islama u vrijeme Umejevića i Abasija, i kasnije kad su neki od najvećih

¹⁰¹ Vidi i: Al-Sanhuri, *supra* bilješka 1, p. 65, 204-25. Autor opisuje postojeću podjelu vlasti i tvrdi da sudije takođe izvode svoju vlast iz Ummeta a ne iz *halifinog* imenovanja. Al-Sanhuri navodi precedente koji ilustruju neovisnost sudija i mogućnost naroda (uključujući i nemuslimane) da tuže *halifu*. *Id.* p. 213 i 228. Vidi takođe: Al-Nabhan, *supra* bilješka 43, p. 39. Autor pokušava dokazati da je *halifa* imao isključivo izvršne prerogative.

¹⁰² Kur'an, III:110 kazuje da muslimani naređuju dobro a odvrćaju/sprečavaju zlo. Vidi još: Awwa, *supra* bilješka 52, p. 114.

¹⁰³ Awwa, *supra* bilješka 52, p. 115; Al-Muttaqi, *supra* bilješka 59, p. 2/159.

¹⁰⁴ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din* 1/50 (11. stoljeće, reprint, Cairo 1939); Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 260 gdje se kaže: "@ena je u pravu, Omer je pogriješio."

¹⁰⁵ Priča takođe ukazuje da su žene u to doba klanjale u džamijama i učestvovala u javnoj raspravi.

¹⁰⁶ Status žene u *džahilijetu* je uglavnom zavisio o plemenu kome je pripadala. Generalno, njen status se rapidno pogoršavao kako je Arabijski poluotok sve više potpadao pod utjecaj susjednih patrijarhalnih kultura Bizantije i Perzije.

mudžtehida bili kažnjeni od strane države zbog svojih vjerskih stavova.¹⁰⁷ Takav razvoj je jasno bio u suprotnosti s islamskom tradicijom utoliko što islam respektuje ljudski dignitet/dostojanstvo i podržava *idžtihad*.

Islamski sistem upravljanja, koji je od strane Kur'ana i Sunneta bio ostavljen muslimanima da ga razviju u skladu s (i) zahtjevima svog vremena, običaja i potreba, i (ii) nekolicinom osnovnih ali fleksibilnih i demokratskih svetih pravila, nije nikada bio u potpunosti razvijen. Ustvari, njegov razvoj je bio ozbiljno ometan "zatvaranjem vrata" *idžtihad*a. To je navelo muslimane da koriste starije i ponekad zastarjele oblike političkih institucija za svoj sistem upravljanja.

U moderno doba, pak, mnogi muslimanski mislioci su povratili svoje pravo na *idžtihad* i ponovo počeli izučavati strukturu islamske države. Kao rezultat, neki su već ustvrdili da ideja o podjeli vlasti ne samo da je poželjna nego da već postoji u teoretskom ustrojstvu muslimanske države kao jedan od temeljnih principa.¹⁰⁸ U jednoj od takvih studija njen autor je članove *šura* tijela uporedio s parlamentom i pozvao na iznalaženje metoda kontrole i nadzora.¹⁰⁹ Sveukupno, takvi stavovi su imali tendenciju da nepotrebno (i nenamjerno) ograniče područje primjene *šure* na parlament, dok princip *šure* (kako je ranije razmotreno) prožima sve nivoe i grane vlasti.

Pred modernim *mudžtehidima* je, dakle, da razviju moderni sistem upravljanja, prikladan potrebama i običajima njihovih nacionalnih država, a koji će biti zasnovan na principu *šure* u svim branšama takve uprave, do granica odgovarajućih svakoj branši i između branši; sistem kontrole i nadzora (checks and balances) koji štiti demokratski ideal propagiran od strane Poslanika i njegovih nasljednika, *hulefai rašidina*.

VI. Zaključak

Oboje, muslimanska država, neovisno od njene partikularne forme upravljanja, i njen šef države potpadaju pod vladavinu islamskog prava koje je zasnovano na Kur'anu i Sunnetu. Islamsko pravo počiva na pristanku muslimanskog naroda na isti način na koji Američki ustav počiva na pristanku Američkog naroda.

Poslanik je pokušao da zaustavi i zaokrene taj proces. Vidi: Aziza al-Hibri, A Study of Islamic Herstory, in *Women and Islam* 207 (Azizah al-Hibri priređivač, 1982); Vidi još: Al-Sanhuri, *supra* bilješka 51.

¹⁰⁷ Imperijalni islam označava islam u vrijeme Umejevića i kasnije. Vidi: Esposito, *supra* bilješka 4, p. 42. Jedan primjer takve jezovite netolerancije dolazi iz dana Abasidskog *halife* Al-Ma'muna koji je proganjao vodećeg *mudžtehid*a Ibn Handbela zbog njegova neslaganja s njim po filozofskom pitanju o tome da li je Bog stvorio Kur'an, ili je on, kao riječ Božija, vječan.

¹⁰⁸ Vidi npr.: Al-Sanhuri, *supra* bilješka 1, p. 65 i 219. Autor navodi da je princip podjele vlasti temeljan za islamski sistem upravljanja i slaže se da se *šura* prostire na sve grane vlasti, te naglašava da *halifa*, u svakom slučaju, nema zakonodavnu moć kao ni vjersku. Cf./Usp.: Mutawalli, *supra* bilješka 7, p. 236-38. Mutawalli tvrdi da *hilafet* nije bio utemeljen na konceptu podjele vlasti jer je kontrola (checks and balances) na koju se oslanjalo u ranim danima dolazila iznutra i svoje izvorište imala u pobožnosti i muslimanskoj etici. S pojavom imperijalnog islama unutarnja kontrola je počela da slabi. Zbog tog razloga, Mutawalli smatra da moderni sistem *hilafeta* koji uključuje concept podjele vlasti možda treba razmatrati u svjetlu današnje prakse i uvjeta. Mutawalli takođe naglašava da sistem *hilafeta* ne bi trebao biti smatran za osnovni princip islama. To je radije politički sistem razvijen od strane muslimana u svjetlu islamskog prava. Kao takav on je otvoren modifikacijama/izmjenama u svjetlu principa [erijata].

Ja bih dodala da, dok može biti tačno da specifični oblik *hilafet* sistema poznat danas nije temeljan za islam, neke njegove karakteristike, kao što su *šura*, ured *halife* i vrhovna vlast Kur'ana jesu. [ta više, poričući podjelu vlasti u islamskoj državi Mutawalli, čini se, miješa teoriju i praksu.

Kur'an, osim u nekim specifičnim slučajevima, ne pokušava da artikulira detaljna pravila koja moraju biti slijeđena u svakoj zemlji ili epohi. Radije, filozofija Kur'ana je da postavi temeljne principe koji mogu biti upotrijebljeni od strane muslimana za razvijanje specifičnih zakona podobnih za njihovu epohu, običje i potrebe.

[to se tiče razvoja metoda za izbor šefa države, različiti muslimani su razvili različite metode. Ovi metodi su djelimično ovisili od toga da li je prihvaćeni sistem upravljanja bio monarhijski ili ne. U svakom slučaju, opšte je mišljenje da je svaki metod zahtijevao prvo izbor nominiranog/kandidata, bilo od strane grupe ljudi ili postojećeg šefa države, a potom i prihvatanje takvog kandidata od javnosti uopšte.

Neovisno od izabranog oblika upravljanja, Kur'an zahtijeva da muslimanska vlast bude uspostavljena na principu *šure* (konsultovanja). Ovaj zahtjev, u kombinaciji sa vrhovnom vlašću islamskog prava i činjenicom da tumačenje tog prava ostaje u rukama *mudžtehida* ukazuje na *de facto* ako ne *de jure* podjelu vlasti.

Stoga, ovaj članak zaključuje da naponi muslimana da unaprijede demokratski karakter svojih raznih muslimanskih zemalja, ako bi bili pravilno poduzeti, ne trebaju bježati od vladavine islamskog prava, već ga ustvari mogu ojačati.

Preveo: Ahmet Alibašić

¹⁰⁹ Vidi uopšteno: *supra* bilješka 73.