

## ***Bej'atu 'l-imam: Ugovor o postavljenju šefa islamske države***

Fethi Osman<sup>1</sup>

Politički mislioci su uvijek bili zainteresirani za ograničavanje vlasti vladara kako bi izbjegli moguću zloupotrebu iste. Nezadovoljni definiranjem vladarevog autoriteta/vlasti samo putem stalno promjenjivih ustavnih odredbi, današnji politički mislioci ga pokušavaju ograničiti na njegovu izvoru zahtijevajući od vladara da djeluju unutar specifičnog pravnog okvira.

### **Društveni ugovor u zapadnoj misli**

Jedan od najznamenitijih dostignuća na ovom polju jeste teorija društvenog ugovora formulirana u 17. i 18. stoljeću od strane Džona Loka (John Lock, u. 1704.) i Žana Žaka Rusoa (Jean-Jacques Rousseau, u. 1778.). Teorija je zasnovana na pretpostavci da je ugovor bio potpisan u dalekoj prošlosti između vođe jednog društva i njegova naroda. Ovaj ugovor je određivao da će vođa koristiti svoju vlast da predstavlja volju svih svojih podanika, a ne samo većine. Konsekventno tome, svaka šteta nanosena pojedincu od strane vladara je implicirala kršenje ove elementarne odredbe. Neovisno da li to kršenje bilo poduprto zakonodavnom ili izvršnom odlukom ništa nije moglo opravdati to sknavljenje društvenog ugovora. Ako bi takva odluka bila izdata bila bi smatrana nevažecom.

Bez obzira da li postavke ove teorije ikada bile realizirane ili ne, one nisu imale utjecaja na praksu apsolutne vlasti ili pojavu drugih filozofa koji su podržavali takav sistem vlasti. Tomas Hobs (Thomas Hobbes, u. 1679.), koji je pisao prije Loka i Rusoa, i Fridrih Hegel (Friedrich Hegel, u. 1831.), čije se djelo pojavilo iza njih, su nastojali poduprijeti apsolutnu vlast vladara tvrdeći da je pojedinac predao sva prava vođi kada je prihvatio njegovo vođstvo. Ne može se dokazati koja od ove dvije verzije uživa podršku većine pristalicama teorije o društvenom ugovoru.

U ranim danima islama, stvarni - a ne hipotetički - ugovor je bio postignut između naroda i vladara. Nakon smrti Poslanika (11. g.h./632.), prva četvorica halifa su zauzimali svoje pozicije zahvaljujući rezultatima slobodnih izbora. Javni sporazum koji je na halifu prenosio njegove ovlasti je bio poznat kao *bej'a* (od glagola *ba'a*, što znači 'prodati'). Kur'anski princip *šure* (dogovora) je inspirirao ovaj jedinstveni povjesni eksperiment.

Originalni izvori islama - Kur'an i Sunnet - nude ograničene pravne tekstove za mnoga polja. Gdje potreba zahtijeva nova pravila mogu biti izvedena putem idžtihada - procesa koji razvija nova pravila upotrebom pravnog rezonovanja u ispitivanju originalnog teksta i ranijih slučajeva. *Fikih*, taj golemi korpus propisa, jeste proizvod ovog intelektualnog procesa. Idžihad je međutim proces koji traje; prema tome, fikih iz prošlosti, ma koliko bio vrijedan, nije ni neizmjenjiv ni nepogriješiv.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Fathi Osman, "*Bai'at al-Imam. The Contract for the Appointment of the Head of an Islamic State,*" u *State Politics and Islam*, priredio Mumtaz Ahmad (Indianapolis: American Trust Publications, 1986): 51-85.

<sup>2</sup> Islamsko pravo (šeriat), tamo gdje je zasnovano na jasnim odredbama Kur'ana i Sunneta, je nepromjenjivo. Međutim, intelektualne derivacije predstavljene u višetomnim pravnim djelima i akumuliranoj praksi

### **Bej'a u povjesnoj praksi**

Rani muslimani su na izmijenjene okolnosti odgovarali slijeđenjem islamskih principa kako su bili razumljeni od strane Poslanikovih drugova. Pravna formulacija i elaboracija su došle kasnije. Historijski, *bej'a* prve četvorice halifa (*el-hulefa'u 'r-rašidun*) se desila 11. g. po H. (632. g.n.e.), 13. g. po H. (634.), 23. g. po H. (644.) i 35. g. po H. (656.). U svim slučajevima vodeće ličnosti muslimanske zajednice u Medini su razgovarale o kandidatima, donijeli svoje odluke, i potom dali prisegu (*bej'u*) halifi u džamiji.<sup>3</sup> Ova rana praksa Poslanikovih drugova je inspirirala kasnija pravna djela koja su pokušala definirati i kvalificirati zakonsko postavljenje vladara (*imama*), i pravne odnose između njega i naroda.

### **Bej'a u pravnoj baštini**

Kako se pravna nauka razvijala, pravnici su *bej'u* datu prvoj četvorici halifa smatrali običnim ugovorom. Ovo je bilo jasno sunnijama, koji nisu prihvatili ši'ijsku tvrdnju da je Poslanik imenovao 'Ali ibn Ebi Taliba i njegove potomke kao nasljedne imame nakon njegove smrti. U svojoj argumentaciji protiv ši'ijske tvrdnje sunnijski teolozi i pravnici su naglašavali da je postavljanje imama prerogativa ummeta (*ibtijaru 'l-umme*), te je stoga tvrdnja o božanskoj nominaciji formulirana od strane ši'ija neodrživa. Tematika imameta je činila integralni dio teoloških djela s obzirom da su se različite muslimanske doktrine (sunnijaska, ši'ijaska i haridžijska) pojavile prije svega zbog različitih pogleda njihovih sljedbenika o imametu.<sup>4</sup>

Djela koja napadaju ši'ijske ideje, kao što su ona el-Bakillanija (u. 403. g. h./1013.) i Ibn Tejmijje (u. 718. g.h./1328.), su dobri primjeri u tom smislu.<sup>5</sup> Nakon dugog pobijanja ši'ijske tvrdnje o imamovom božanskom postavljenju, el-Bakillani veli: "Imam obavlja svoju funkciju zbog ugovora postignutog od strane mudraca (*ehlu 'l-balli ve-l'akad*)..." Po el-Bakillaniju svaka navodna predaja (od Poslanika) ili svaka interpretacija predaje o božanskom postavljenju određenog imama je lažna, jer imam može jedino biti imenovan po narodnom izboru (*el-ibtijar*). Ibn Haldun (u. 808. g.h./1406.), kao i mnogi drugi, je zapisao da javna obaveza izbora imama može biti poduprta pravnim dokazom konsenzusa (*idžma'a*).<sup>6</sup>

Izraz 'ugovor o postavljenju imama' (*akdu 'l-imame*) su često koristili sunnijski teolozi i pravnici. Imam je strana u ugovoru (*ma'kudun lehu*) - on ne uživa nikavu metafizičku ili teokratsku privilegiju, a ugovor može biti raskinut/opozvan kada on

muslimanskog ummeta tokom proteklih stoljeća su promjenjive. Postoji tendencija zanemarivanja ovog temeljnog razgraničenja između ova dva dijela šeriata. Vidi: Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), 11-15; 'Abdurrezzak es-Senhuri, "Nahve kanunin 'arabijjin muvehhad," u *Es-Sekafetu 'l-'arebijje* (Kairo: bez izdavača, 1951).

<sup>3</sup> Za detaljne historijske izvještaje o postavljenju svakog od četvorice halifa vidi: El-Tabari, *Tarihu 'l-rusul ve 'l-muluk*, tom 3-5 (Kairo: el-Husejnijje Press, b.d.). Za kratak prikaz vidi Hasan Ibrahim Hasan, *En-Nuzumu 'l-Islamijje*, Syed Ameer Ali, *A Short History of the Saracens* i Thomas Arnold, *The Chaliphate*.

<sup>4</sup> Vidi, naprimjer, El-Bakillani, *Et-Tembid*; El-Bagdadi, *Usulu 'd-din*; El-Džuvejni, *El-Iršad*; El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanijje*; Ebu Ja'la, *El-Abkamu 's-sultanijje*.

<sup>5</sup> Njihova djela su bila (na arapskom): *Et-Tembidu fi 'r-reddi 'ale 'l-mulhide...*, i *Minhadžu 's-sunne*.

<sup>6</sup> Ibn Haldun, *El-Mukaddime* (Bejrut: Daru 'l-kalem, 1978), 191-2. Usporedi međutim El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanijje* (Bejrut: b.i., 1978), 5.

izgubi svojstva bitna za njegovu poziciju. Zejdije, jedna ši'itska podgrupa, vjeruju da imam treba biti izabran između potomoka 'Alije i Fatime, jer je samo Alija bio postavljen objavljenom tradicijom. Izabranik bi trebao uživati status imama, uključujući javno proglašenje njegova imametata i njegovu opoziciju svakom vladaru koga zejdije smatraju uzurpatorom vlasti.<sup>7</sup> Međutim isna-‘ašerije ili džā‘ferijske ši‘ije su praktično prihvatile zamjenika za imama nakon iščeznuća posljednjeg imama, pod uslovom da je izabran u skladu s islamskim pravom.<sup>8</sup>

Ove izjave ukazuju da su raniji muslimanski pravници javni ugovor smatrali načinom postavljanja imama. Es-Senhuri, savremeni egipatski pravnik, smatra da je postavljanje imama (prema povjesnoj praksi i onako kako je formulirano i elaborirano u pravnoj literaturi) predstavljalo stvarni ugovor koji je imao za cilj da odredi imama ili halifu za muslimansku državu. On takođe primjećuje da je imamova vlast proizilazila iz njegovog ugovora sa muslimanskim narodom.<sup>9</sup>

El-Bakillani, dobro poznati teolog, u svom *Et-Tembidu* veli da je imam opunomoćenik i predstavnik naroda koji ga mora podržavati i podsjećati ga na njegove obaveze i odgovornosti ali ga i prisiliti da slijedi pravi put. Ako je uporan u činjenju grešaka, narod ga može smijeniti i zamijeniti nekim drugim kao posljednje rješenje.<sup>10</sup> Opis imama kao javnog opunomoćenika je ponovljen u mnogim teološkim i pravnim djelima.<sup>11</sup> Od postavljenja prvog halife (Ebu Bekra) i njegovog prvog javnog nastupa, ova praksa je bila jasno izrečena. On je kazao: “Ja sam postavljen za vašeg vladara iako nisam najbolji među vama. Ako nađete da slijedim pravi put, podržite me. Ako ne, onda me ispravite. Budite mi poslušni dok sam ja poslušnik Allahu; ako ja budem nepokoran Njemu, ni vi niste obavezni pokoravati se meni.” Važan komentar na ovu izjavu se prenosi od imama Malika - utemeljitelja malikijske pravne škole (u. 179. g.h./795.) - koji je primijetio da je ovo što je Ebu Bekr spomenuo suštinski uslov za postavljenje bilo kog imama.<sup>12</sup> Izjava prvog halife ukazuje na imamovu odgovornost spram slijeđenja islamskih učenja, kao i činjenicu da je postavljen, praćen i korigiran od strane naroda. El-Kasani, istaknuti hanefijski pravnik (u. 587. g.h./1191.) u svom višetomnom djelu *El-Beda’i’u ‘s-sana’i’* sugerira da je sudija/kadija opunomoćenik vrhovnog vladara - halife - u administraciji pravde, međutim kad halifa umre, sudije zadržavaju svoje pozicije ‘jer je sudija, u stvarnosti, postavljen od strane muslimanskog naroda da radi za njih, a halifa samo predstavlja onoga koji prenosi poruku naroda pretpostavljenom (sudiji)...”<sup>13</sup> Prema tome, sudija zadržava svoju poziciju i upražnjava svoje ovlasti čak i nakon halifine smrti, jer narod

<sup>7</sup> Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 197-98.

<sup>8</sup> El-Humejni, *El-Hukumu’u ‘l-islamijje* (Bejrut), 23 i dalje. Vidi i Dijauddin er-Re’is, *En-Nezarijjatu ‘s-sijasijetu ‘l-islamijje* (Kairo: b.i., 1951), 167.

<sup>9</sup> Es-Senhuri, *Le Califat* (Paris: b.i., 1926), 5, 17-19, 94.

<sup>10</sup> El-Bakillani, *Et-Tembid* u selekciji J. Ibiša, *Nususul ‘l-fikri ‘s-sijasijji ‘l-islami: el-imametu ‘inde ‘s-sunne* (Bejrut: b. i., 1966), 56.

<sup>11</sup> Vidi, naprimjer, izbor iz djela *El-Mu’temed fi usuli ‘d-din* hanbelijskog teologa i pravnmika Ebu Ja’laa, koga je napravio J. Ibiš (Isto, 213) i Ibn Tejmijje, *Es-Sijasetu ‘š-šer’ijje* (Kairo: b.i., 1969), 56.

<sup>12</sup> Komentar bilje i Es-Sujuti a citira ga Refik el-‘Azm, *Ešheru mešabiri ‘l-islam*, tom 1, sekcija o Ebu Bekrovim govorima.

<sup>13</sup> Muhammed eš-Šafi’i el-Lebban, “Mebde’u sijadeti ‘l-umme fi ‘l-fikhi ‘l-islami,” u *El-Fedžru ‘s-sadik*, vol. 5 (1948).

koji predstavlja stvarni izvor njegove vlasti nastavlja da postoji ma šta da se desilo halifi. Ova koncept je također bio pojašnjen i razrađen od strane šafijskog pravnika, El-Maverdija (u. 450. g.h./1058.), u njegovu djelu *Adabu 'l-kadi*,<sup>14</sup> i drugih pravnika. Neki pravници sugeriraju da imam ne može smijeniti sudiju sve dok ovaj ispravno obavlja svoju dužnost, s obzirom da on ne radi za imama već za čitav muslimanski narod i vodi računa o njihovim interesima.<sup>15</sup> Pored toga što je imam zastupnik i predstavnik naroda, neka ulema je primijetila da neke odgovornosti, kao što su odbrana vjere i zemlje, ne mogu biti ispunjene osim kroz potpunu saradnju između vođe i njegovih sljedbenika.<sup>16</sup> Ustvari, imam ne može efikasno obavljati svoje obaveze ako narod ostane pasivan. Pravo je vladara i dužnost naroda da podrže i sarađuju sa vladarom dokle god on prakticira svoju vlast na ispravan način.<sup>17</sup> Narod, dok sudi o imamovoj politici i potezima, mora podržavati ono sa čim se slaže i suprotstavljati se onome što im se ne dopada.

### Pravna kvalifikacija ugovora o imamet

Djela o temeljima islamske jurisprudencije, *usul-i fikhu* prave razliku između Božijih prava i prava ljudi (*hakeku 'l-ibad*). Božije pravo je ono koje je od koristi za ljude i kao takvo ne može biti vezano ni za kakvu posebnu individuu ili grupu.<sup>18</sup> Iz ovoga su današnji pravници izveli zaključak da Božije pravo uključuje i *še'a'iru 'l-ibade* – propise koji se odnose na javni interes.<sup>19</sup> Međutim, Božije pravo, kako je primijetio Eš-Šatibi (u. 790. g.h./1389.) u svome poznatom usulskom djelu *El-Muwafekat*, ne može biti isključeno ni iz jednog propisa koji se odnosi na pravo individue, jer je pravo individue zaštićeno božanskim zakonom, koji se mora poštovati. Postoji i treća kategorija u koju spadaju propisi koji u obzir uzimaju i Božije pravo i pravo ljudi, kao što je slučaj sa kaznama za neke zločine.<sup>20</sup> Ugovor o imamet u je svrstan u ovu posljednju kategoriju.<sup>21</sup>

Ponekada se imam u hadisu i juridičkim djelima opisuje kao Božiji agent koji vodi brigu o Njegovim slugama.<sup>22</sup> Ovo treba razumjeti kao naglašavanje odgovornosti vladara prema Bogu, bez ikakvih teokratskih privilegija. Javni izbor imama, uz obostrano osiguravanje prava i obaveza vladara i onih kojima se vlada, su se zvali *bej'a* – što je izvedenica iz korijena koji znači prodati. Kur'an koristi ovaj termin<sup>23</sup> za obećanje koje su Poslaniku dali rani Muslimani da će poštivati islamsko učenje i biti poslušni Poslaniku. To su izricali dok su držali svoje ruke u ruci Poslanika. Ibn Haldun (u. 808. g.h./1406.) kaže da "kada su muslimani dali prisegu (*bej'u*) vladaru i obećali mu se pokoravati, svoje ruke su stavili u njegovu, na sličan način na koji to

<sup>14</sup> El-Maverdi, *Edebu 'l-kadi*, ur. Muhji Hilal Sarhan (Bagdad: b.i., 1971), 1:142, 399. Vidi i kratku izjavu u njegovom djelu opšte naravi *El-Abkamu 's-sultanije*, 70.

<sup>15</sup> Ebu Ja'la, *El-Abkamu 's-sultanije*, ur. Hamid el-Faki (Kairo: b.i., 1974), 65.

<sup>16</sup> 'Abdulžebbar, *El-Mugni* (Kairo: b.i., b.d.), tom 20., 2. dio, str. 163.

<sup>17</sup> Ebu Ja'la, *El-Abkamu 's-sultanije*, 28. Vidi i El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanije*, 17.

<sup>18</sup> Vidi, naprimjer, Et-Taftazani, *Hašijetu 't-telhib 'ale 't-tevdih* od Sadrušeri'a, 2 toma (Kairo: b. i., 1327h.), 140.

<sup>19</sup> 'Abdulvehhab Hallaf, *Ilmu usuli 'l-fikh*, 8. izd. (Kuvajt: b. i., 1968), 210-11.

<sup>20</sup> Eš-Šatibi, *El-Muwafekat*, 2 toma, ur. 'Abdullah Diraz (Kairo: b. i., b. d.), 315 i dalje, a posebno 322-323.

<sup>21</sup> El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanije*, 8.

<sup>22</sup> Vidi, npr., Ibn Tejmiije, *Es-Sijasetu 'š-šer'ije* (Kairo: b.i., b.d.), 11-13.

<sup>23</sup> Vidi Kur'an 9:3; 3:10, 18; 60: 12. O *Bej'i* na 'Aqabi i *Bej'i* pod drvetom vidi Ibn Hišam, *Siretu 'n-Nebijj*, 3. tom.

rade kupac i prodavac.” Ovo ‘rukovanje’ (ili stavljanje ruke u ruku) je postalo simbol *bej’e*.

Ibn Haldun smatra da je *bej’a* obećanje da će se narod pokoravati vladaru.<sup>24</sup> U stvari, *bej’a* predstavlja prijenos javnog autoriteta (vlasti) na imama i imamovo obećanje da će poštivati islamsko pravo i ispuniti očekivanja javnosti. Etimološki, glagolska imenica “*bej’a*” izražava akt poduzet od dvije strane, koji rezultira uzajamnim obavezama. Komentirajući *bej’u*, Ebu Ja’la kaže da se ona daje pod uvjetom da imam poštuje pravdu i ispunjava obaveze svoga položaja. Prema tome, *bej’a* nije samo obaveza onih kojima se vlada da se pokoravaju vladaru, već ona utvrđuje i uvjete njihove pokornosti. Jednom kada vladar prihvati uvjete onih kojima vlada, oni postaju njegove obaveze. Štaviše, Ebu Ja’la naglašava da je ugaoni kamen ovoga ugovora izražavanje zadovoljstva od strane ljudi koji daju *bej’u*, bilo riječju ili na neki drugi način. Prema tome, nikakva formalna izjava ili čin držanja ruku nisu uvjetovani. Sadržaj ugovora može biti izražen na bilo koji način.<sup>25</sup>

Ibn Tejmijje naglašava da je vlast koju vladar uživa odgovornost i da ona treba biti pošteno ispunjena. Po njegovom mišljenju, vladareva odgovornost je slična odgovornostima staratelja siročeta, upravitelju vjerske zadužbine ili nečijeg zastupnika. Vladar treba voditi računa o svom narodu kao što pastir vodi računa o svome stadu. Njega je unajmio njegov narod da radi za njihovu korist. Na taj način ugovor sadrži neke kombinirane elemente starateljstva, upošljavanja i zastupništva.<sup>26</sup> U svakom slučaju, prava druge strane – maloljetnika, poslodavca, ili zastupanog – su važnija i imaju prioritet. Ibn Tejmijje jasno izlistava uzajamne obaveze obiju strana, pretvarajući tako ugovor u neku vrstu partnerstva.<sup>27</sup> To karakterizira prava i obaveze obiju strana na balansiran način jer su ljudi nekada kratkovidni ili pasivni, pa zahtijevaju svoja prava bez preuzimanja obaveza.

Bez obzira kako ugovor o imamet u ličio nekom drugom ugovoru, muslimanski pravници su veoma svjesni razlika između ugovora o javnim i privatnim inetersima po njihovoj pravnoj naravi i posljedicama. Drugdje je kazano kako su El-Kasani, El-Maverdi, Ebu Ja’la i drugi, ukazali na razliku između privatnog opunomoćenika i pravnog položaja sudije koji administrira pravdu kao imamov opunomoćenik, mada je on, ustvari, po svojoj funkciji javni opunomoćenik. El-Maverdi također kaže da je nužna fleksibilnost kod prihvatanja nominacije nekoliko nasljednika za halifu. Oni će slijediti jedan drugoga, za razliku od bilo kog drugog ugovora o starateljstvu zbog “javnog interesa koga treba posmatrati u široj perspektivi od privatnih ugovora.”<sup>28</sup> Poredeći haradž koga je halifa Omer ibn el-Hattab odredio za osvojene zemlje sa iznajmljivanjem zemlje, hanbelijski pravници Ibn ‘Akil i Ibn Tejmijje kažu da haradž treba shvatiti kao zaseban akt (*sui generis*) i vrsta ugovora, utemeljen na općim interesima ljudi i njihovoj vjeri. Ponekad je osvojena zemlja bila

<sup>24</sup> Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 209.

<sup>25</sup> Ebu Ja’la, *El-Abkamu ‘s-sultanije*, 25. Vidi i *El-Mu’temed* u Ibišovom izboru, *Nusus*, 224.

<sup>26</sup> Ibn Tejmijje, *Es-Sijasatu ‘š-šre’ijje*, 11-12.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>28</sup> El-Maverdi, *El-Abkamu ‘s-sultanije*, 13. Za druge primjere El-Maverdijevih razlikovanja između javnih i privatnih pravnih akata vidi str. 9 i 24.

klasificirana kao *vakuf* što, kako pojašnjava Ibn Redžeb, ne treba shvatati doslovno, niti mu treba pripisivati implikacije privatnoga vakufa.<sup>29</sup>

### Javna strana u *bej'a* ugovoru

Ako imam biva postavljen javnim ugovorom kao što historijska praksa i pravnička baština jasno indiciraju, ko je druga strana u ugovoru? Kako će narod biti predstavljen?

Prema historijskoj praksi ranih halifa, neke vodeće osobe su davale svoju prisegu nakon diskusije. *Bej'a* tog ograničenog kruga bila je praćena *bej'om* masa koju je halifa primao u džamiji. Neki historičari odluku vodećih ličnosti nazivaju posebnom *bej'om* ili *bej'om* elite.<sup>30</sup> U juridičkoj literaturi oni su poznati kao *ehlu 'l-'akdi ve 'l-hall* (oni koji su kvalificirani da sklapaju i poništavaju ugovor – tj., da donose odluke).<sup>31</sup>

Pravnici odabir imama smatraju društvenom ili kolektivnom obavezom (*fard kifaje*) za čije su izvršenje odgovorni svi muslimani kao što su odgovorni za stjecanje specijalističkog znanja, obrazovanje i imenovanje kadije. Što se tiče individualne obaveze (*fard 'ajn*), kao što je, npr., obavljanje dnevnih namaza, post, ili plaćanje zekata, svaki punoljetan musliman se smatra osobno odgovornim za njeo izvršenje. Prema El-Maverdiju, birači imama trebaju ispunjavati uvjete za svjedoka pred sudom (prema odredbama o *'adaletu*, integritetu), trebaju poznavati uvjete za poziciju imama i posjedovati mudrost koja će im omogućiti da odaberu najposobniju osobu za to mjesto.<sup>32</sup>

U juridičkoj literaturi možemo naći samo generalni opis osobina *ehlu 'l-halli ve 'l-'akdi* ili *ehlu 'l-ihitjar*. Prva dvojica halifa su preuzela vođstvo nad muslimanima nakon diskusije između vodećih drugova Poslanika u Medini, prijestolnici nove islamske države. Kada je izvršen atentat na drugog halifu Omer, hilafet je već bio postao univerzalna država i vodeći drugovi Poslanika su se već bili razišli po osvojenim zemljama. Omer je nominirao šest osoba za hilafet i od njih zatražio da između sebe izaberu jednoga za halifu. To, međtuim, nije značilo da je broj *ehlu 'l-halli ve 'l-'akdi* toga doba bio sveden na njih šestoricu. Jedan od njih, 'Abdurrahman ibn 'Avf je povukao svoju kandidaturu i preuzeo odgovornost da o pitanju izbora halife razgovara sa ostalim kandidatima i vodećim ličnostima Medine. Neki od njih koji su živjeli izvan Medine vratili su se u nju čim su čuli da je halifa umro. Ni ta spontana reakcija nije predstavljala nikakvu sračunatu odluku centralne administracije da sazove one koji bi se mogli definirati kao sposobni da u to vrijeme izaberu halifu. Tako je bilo i kada je treći halifa Osman bio ubijen i 'Alija ibn Ebi Talib izabran za njegova nasljednika.

U vrijeme kada se emevijska dinastija učvrstila na vlasti, islamska država – ili više država u kasnijem periodu – je potpala pod dominaciju apsolutističkih

<sup>29</sup> Ibn Redžeb, *El-Istibradž fi abkama 'l-haradž* (Kairo: b.i., 1352 h.g.), 40, 49, 97.

<sup>30</sup> Vidi, naprimjer, Hasen Ibrahim Hasen i 'Ali Ibrahim, *En-Nuzumu 'l-islamije*.

<sup>31</sup> Ponekad se ovaj termin koristi kao *ehlu 'l-halli ve 'l-'akdi* kako bi se naglasio njihov autoritet da ponište i razvrgnu ugovor. Meni se, međtuim, čini razumnijim početi sa naglašavanjem njihovog autoriteta da sklapaju ugovor.

<sup>32</sup> El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanije*, 6. Vidi i Ebu Ja'la, *El-Abkamu 's-sultanije*, 19.

monarhijskih dinastija ili vojnih snaga. U takvim okolnostima, nikakva se administrativna procedura nije smatrala nužnom za definiranje *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd* jer je nasljednika birao postojeći vladar nakon savjetovanja sa vodećim članovima monarhijske porodice ili najvišim vojnim oficirima. Ipak, termin *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd* je preživio u našem juridičkom naslijeđu uprkos svoje neodređenosti i nepraktičnosti. Neki komentatori Kur'ana su pojasnili da se javna pokornost o kojoj govori 59. ajet sure En-Nisa' odnosi na pokornost *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd* uopće i da nije ograničena samo na postojeće vladare. Ajet glasi: "O vi koji vjerujete, pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku i onima između vas kojima je povjerena vlast. Ako se oko nečega razidete pozovite se na Allaha i Poslanika ako istinski vjerujete u Allaha i Sudnji dan." Ajet ukazuje da osobama na vlasti vlast treba biti povjerena. To implicira slobodnu odluku od strane naroda da izaberu svoga vladara (između sebe). I dok su neki komentatori vjerovali da su autoriteti (*ulu 'l-emr*) kojima se treba pokoravati u skladu sa prethodnim ajetom vladari ili vjerski znalci, drugi su razumjeli da su to i vladari i vjerski znalci.<sup>33</sup> Jedan kasniji komentator, En-Nisaburi, pojašnjava da termin *ulu 'l-emr* ustvari znači *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd*. Ovo mišljenje je podržavao i egipatski reformator Muhammed 'Abduhu (u. 1905.),<sup>34</sup> koji je bio sklon ograničavanju ovlasti vladara smatrajući šuru temeljnim autoritetom u muslimanskoj zajednici i islamskoj državi. Ajet jasno kaže da vladarev autoritet nije apsolutan i da neslaganja oko javnih odluka moraju biti riješena u skladu sa Kur'anom i Sunnetom. Ovo je jasno i iz jezičke strukture ajeta. To je na semantičkim osnovama pojasnio ugledni hanbelijski pravnik Ibnu 'l-Kajjim (u. 751. g.h./1350.), izvanredni učenik Ibn Tejmije.<sup>35</sup>

Muhammed 'Abduhu je pokušao razlučiti različite komponente termina *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd*. Šura kao tijelo, po šejh 'Abduhuovim riječima, sastoji se od: vrhovnih vladara (*umera'*), vladara (*bukkam*) (termin koji može uključivati centralne i lokalne vlasti, administrativne i sudske vlasti, itd), učenjaka (*ulema*), vojnih komandanata i "svih drugih vođa i uglednika od kojih ljudi traže pomoć i podršku kada im nešto treba". Posljednja komponenta čini se uključuje iste ljude koje je En-Nisaburi nazvao "ljudi od ugleda i čije se mišljenje poštuje".<sup>36</sup> En-Nevevi (u. 676. g.h./1279.) u *El-Minabdžu* definira *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd* kao "vođe i uglednike među ljudima".<sup>37</sup>

Kasnije je Hasen el-Benna (u. 1949.), osnivač egipatske Muslimanske braće, pisao da se osobine *ehlu 'l-halli ve 'l-'akda* kako ih elaboriraju pravnici, mogu prepoznati u tri skupine ljudi: pravicima sposobnim da iznalaze rješenja za nove probleme u svjetlu pravnih metoda idžtihada, osobama iskusnim u javnim stvarima i "onima koji prakticiraju neki oblik vođstva među ljudima kao što su starješine porodica, plemena ili grupa."<sup>38</sup> Ovaj spisak 'ulemu ograničava na one koji su kadri koristiti idžtihad kako bi obavili svoju zakonodavnu ulogu, što je uvjet koji se poklapa sa El-Bagdadijevim

<sup>33</sup> Vidi Ibn Kesir, *Tefsir*, tom 1; El-Kurutbi, *Tefsir*, tom 5., komentar na 59. ajet poglavlja En-Nisa'; Ibn Tejmije, *Es-Sijasetu 'š-šer'ijje*, 159.

<sup>34</sup> Muhammed 'Abduhu i Muhammed Rešid Rida, *Tefsiru 'l-Menar* (Kairo: b. i., b.d.), 5: 181-83.

<sup>35</sup> Ibnu 'l-Kajjim, *I'lamu 'l-muvekki'in* (Kairo: b.i., b.d.), 1: 39.

<sup>36</sup> Muhammed 'Abduhu, *Tefsiru 'l-Menar* (Kairo: b.i., b.d.), 5: 181-83.

<sup>37</sup> Citiran u Er-Re'is, *En-Nezarijatu 's-sijasijje*, 179.

<sup>38</sup> Hasen el-Benna, "Muškiletuna fi dav'i 'n-nizami 'l-'islami" u *Medžmu'atu 'r-resa'il* (Bejrut: b.i., b.d.), 377.

terminom *ehlu 'l-idžtihad* u njegovom djelu *Usulu 'd-din*<sup>39</sup> i terminom *ehlu 'l-idžma* (oni čije se mišljenje može uzeti u obzir u konsenzusu) koga spominju komentatori Kur'ana En-Nisaburi i njegov prethodnik El-Fahr er-Razi (u. 606. g.h./1209).<sup>40</sup> Prema El-Bennau, zvanična 'ulema, kao što je ona vezana za Azharov establishment, može biti isključena jer oni nikada ne prakticiraju idžtihad, ne razmišljaju neovisno i jednostavno slijede upute vlasti. Za razliku od šejha 'Abduhua, El-Benna ne uključuje vojne komandante već identificira vođe prije svega u društvu (starješine porodica i plemena) a ne u vlasti. Izraz "starješine grupa" je vrlo neodređen na El-Bennaovoj listi. On se može odnositi na trgovačka udruženja, koja su u Egiptu postojala od srednjega vijeka, i čiji su današnji nasljednici radnički sindikati i profesionalna udruženja. Štaviše, El-Benna može uključiti vođe popularnih ideoloških ili vjerskih udruženja kao što su Muslimanska braća. Teško je odrediti da li su nemuslimanska konfesionalna i društvena tijela uključena u *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd* ili ne. S obzirom da se El-Benna protivio postojanju političkih stranaka u islamskoj državi, može se pretpostaviti da bi ih on isključio iz svoga šura tijela.<sup>41</sup>

Iz prethodne diskusije je jasno da su mnoga pitanja ostala neriješena. Kao što savremeni egipatski autor kaže, precedent halife Omera kada je nominirao šura tijelo da izabere slijedećeg halifu ostao je usamljen u historiji islama jer on nikada nije slijeđen u kasnijoj političkoj praksi, niti je bio teoretski razvijen u juridičkoj literaturi.<sup>42</sup>

Ebu Ja'la, sa svoje strane, odbacuje ideju da imam treba nominirati *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd*.<sup>43</sup>

### **Kvorum potreban za *bej'u***

I definicija šure i kvorum *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd*, koji je potreban za donošenje obavezujuće odluke, ostali su neodređeni u historijskoj praksi i juridičkoj literaturi. Iz tog razloga, među pravnicima su se pojavila mnoga različita mišljenja po ova dva pitanja. I dok su neki juristi odredili kvorum za donošenje obavezujuće odluke o *bej'i* imama, mnogi to nisu učinili i vjerovali su da bilo koji broj *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd* - pa i jedna osoba – može dati *bej'u* ako je ostali prihvate. Ebu Ja'la kaže da je saglasnost svih ili značajne većine *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd* za *bej'u* pretežno mišljenje u hanbelijskoj pravnoj školi.<sup>44</sup>

Juristi koji su predvidili kvorum za *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd* za *bej'u* imamu spominju određeni broj: pet, tri, četrdeset. Prvi broj je temeljen na historijskom precedentu prvih učesnika u *bej'i* Ebu Bekru.<sup>45</sup> Kao dokaz se navodilo i to što je to bio broj onih koji su činili većinu između šestorice koje je Omer nominirao da između sebe odaberu njegovoga nasljednika.<sup>46</sup> Broj onih koji su preuzeli inicijativu u davanju *bej'e*

<sup>39</sup> Citirano u Er-Re'is, *En-Nezarriyat* 's-sijasije, 181.

<sup>40</sup> *Tefsiru 'l-Menar*, 5: 182-83.

<sup>41</sup> Vidi, naprimjer, El-Benna, *Ibid.*, 105, 192, 372-6.

<sup>42</sup> El-Hudari, *Muhadarat taribi 'l-umemi 'l-islamije*, tom 1, 1. i 2. dio.

<sup>43</sup> Ebu Ja'la, *El-Abkamu 's-sultanije*, 26.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 23-24. Vidi i njegov *El-Mu'temed* u Ibiš, *Nusus*, 213-13.

<sup>45</sup> To su bili Omer, Ebu 'Ubejde, Usejd ibn Hudajr, Bešir ibn Sa'd i Salim, mevla (štićenik) Ebu Huzejfe. Vidi El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanije*, 7.

<sup>46</sup> *Ibid.*

Ebu Bekru predstavlja veoma slab dokaz za ovo mišljenje, dok slučaj šure o Omerovom nasljedniku nije nikakav dokaz s obzirom da je odluka mogla biti donijeta i od strane samo četvorice u skladu sa procedurom koju je odredio Omer. Kao podrška mišljenju da kvorum čine tri osobe navođeno je to što je *bej'a* slična odluci sudije na temelju dva svjedočenja, ili bračnom ugovoru koji je valjan uz roditelja ili staratelja mlade i dva svjedoka.<sup>47</sup> Argument nije nimalo ubjedljiv s obzirom da postoji jasna razlika između ovih slučajeva. Situacija sudije je različita od one svjedoka, a obje su drugačije od učesnika u *bej'i*. Uz to, bračni ugovor je potpuno različit od *bej'e*. Sugestija za kvorum od četrdeset ljudi je bila utemeljena na minimalnom broju ljudi (četrdeset) potrebnih za obavljanje džuma-namaza.<sup>48</sup> Međutim, ni ovo nije potpuno relevantno za *bej'u*.

*Bej'a* je obavezujuća bez obzira na broj *eblu 'l-halli ve 'l-'akd* koji su učestvovali u njoj. Ovo je bilo mišljenje mnogih istaknutih teologa kao što su El-Eš'ari (u. 330. g.h./942.), El-Bakillani, El-Kalanisi, El-Bagdadi, El-Gazali, El-Džuvejni (u. 478. g.h./1085.) i Eš-Šihristani (u. 548. g.h./1153.), kao i mnogih pravnika.<sup>49</sup> Neki od njih su smatrali da bilo koji broj svjedoka može prisustvovati *bej'i* imama.<sup>50</sup>

Teolozi i juristi su pretpostavljali da osoba koja daje *bej'u* imamu treba nužno predstavljati sve članove *eblu 'l-halli ve 'l-'akd*. El-Gazali i Ibn Tejmije su tvrdili da Ebu Bekrova nominacija Omera kao njegovoga nasljednika može biti smatrana *bej'om* imamu samo ako se *eblu 'l-halli ve 'l-'akd* slože da im on bude lider.<sup>51</sup> El-Gazali pojašnjava da je član *eblu 'l-halli ve 'l-'akd* čija se *bej'a* imamu može smatrati obavezujućom onaj ko ima moć (*ševke*) i masovnu javnu podršku. *Bej'a* takve osobe bit će efektivna sve dok ga slijede i slušaju mase. Oni koji mogu osigurati takvu podršku za sebe su kvalificirani da donesu obavezujuću odluku bez obzira na njihov broj. Ako ova svojstva dijeli nekoliko osoba, oni se trebaju dogovoriti o *bej'i* jer odluka jednog od njih ne bi bila obavezujuća za javnost.<sup>52</sup> Ibn Tejmije ponavlja El-Gazalijev argument naglašavajući da imam ne može prakticirati svoju vlast ako nema podršku od onih koji imaju moć (*eblu 'l-halli ve 'l-'akd*). Takva vlast ne može biti osigurana pristankom jedne ili više osoba ako nije osigurana javna podrška.<sup>53</sup> I dok je El-Gazali dovoljno realističan da pretpostavi moguće postojanje onih koji se neće slagati sa *bej'om*, on ne pridaje veći značaj takvoj neučinkovitoj opoziciji. Eš-Šihristani prihvata legitimnost *bej'e* jednoga čovjeka samo kada drugi članovi *eblu 'l-halli ve 'l-'akd* otvoreno ne iskažu svoju opziciju.<sup>54</sup>

Dodatni zaštitni mehanizmi se mogu osigurati juridičkim zahtjevima za *eblu 'l-halli ve 'l-'akd*. Kao što je ranije kazano, El-Maverdi i Ebu Ja'la su postavili tri uvjeta za svakoga da bi učestvovao u šuri: sposobnost da bude svjedok (*el-'adale*) pri čemu je

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Er-Re'is, *En-Nezarijetu 's-sijasije*, 182.

<sup>49</sup> Vidi, naprimjer, Ibiš, *Nusus*, 48, 49, 132-33, 150, 278, 313, 365, i Er-Re'is, *En-Nezarijatu 's-sijasije*, 181-82.

<sup>50</sup> Vidi, naprimjer, izjave El-Bakillanija i El-Džuvejnija u Ibiš, *Nusus*, 49, 278-79.

<sup>51</sup> El-Gazali, *Feda'ihu 'l-batinije*, citirano u Ibiš, *Nusus*, 314. Ibn Tejmije, *Minbadžu 's-sunneti 'n-nebevije* (Kairo: b.i., 1321 h.g.), 1: 141-42.

<sup>52</sup> El-Gazali u Ibiš, *Nusus*, 313-14. Vidi i *El-Iktisadu fi 'l-'itikad* u *Ibid.*, 365-66.

<sup>53</sup> Ibn Tejmije, *Minbadžu 's-sunne*, 1: 141.

<sup>54</sup> Citirano u Er-Re'is, *Ibid.*, 186.

practiciranje islama osnovna komponenta, pravno znanje i mudrost u odabiru i donošenju odluke. El-Bagdadi spominje dvije osobine: sposobnost practiciranja idžtihada i pobožnost. Ako nema jedne od ove dvije osobine *bej'a* nije važeća.<sup>55</sup> S druge strane, nijedna *bej'a* neće biti obavezujuća ako kandidat ne ispunjava uvjete za imama. El-Maverdi spominje pet glavnih osobina za imama: sposobnost da bude svjedok, pravno znanje koje mu omogućava da praktikira idžtihad, fizičko zdravlje, mudrost i hrabrost. On dodaje da imam mora biti porijeklom iz plemena Kurejš.<sup>56</sup> Ibn Haldun odbacuje posljednji uvjet uz objašnjenje da imam treba uživati podršku društva (*'asabijje*), koju je osiguravalo plemensko jedinstvo arabijske društveno-političke strukture. Pleme Kurejš je uživalo nadmoć među arapskim plemenima kako u predislamsko doba tako i u periodu ranih stoljeća islama. S obzirom da je društveno politička moć privremena, bilo koja grupa koja uživa moć i predstavlja društvenu *'asabijju* u datom trenutku bit će uspješna u preuzimanju vlasti. Ibn Haldun je zato vjerovao da imamov društveno-politički status također treba biti uključen na listu neophodnih kvalifikacija. Međutim, on je i to uvjetovao generalnim uvjetom 'sposobnosti' uz tri druga uvjeta: vjersko znanje, sposobnost da svjedoči i fizičko zdravlje.<sup>57</sup> Prema njemu, proces davanja *bej'e* mora voditi računa o ova tri svojstva kod kandidata za imama, u protivnom *bej'a* će biti nevažna – makar je dale odgovarajuće osobe.<sup>58</sup> El-Maverdi naglašava da *bej'a* treba biti data najzaslužnijem i najspособnijem kandidatu, "onome kome se narod ne bi mislio dati prisegu i pokoravati se".<sup>59</sup>

Međutim, ovi juridički zahtjevi su bili samo teoretske naravi. Pravnici su bili svjesni činjenice da oni koji imaju moć da postave imama nisu ustvarnosti ispunjavali uvjete za *ehlu l-halli ve l-'akd*, posebno u kasnijim vremenima. I sami imami i vrhovni vladari su bili u istom tom čamcu. Pravnici su smatrali da u obzir trebaju uzeti postojeću stvarnost, iako je bitno odstupala od islamskih učenja (*'umumu l-belwa*, kako su to govorili hanefijski pravници), i da moraju uzeti u obzir imperativne javnoga interesa (*el-masleha*). Iako su iznosili argumente protiv ši'itske tvrdnje o imamovom božanskom postavljenju, i iako su branili princip javnog izbora, oni su shvatili da javni izbor u njegovoj istinskoj formi teško da je nadživio prvu četvoricu halifa. Dilema pred sunijskim pravnicima je bila ta što nisu mogli ni praviti kompromis na račun normativne teorije, niti se suočiti sa posljedicama proglašavanja postojećih vlasti uzurpatorima.

Ibn Haldun pokušava objasniti u svojoj teoriji *'asabijje* da su Mu'avija, Emevije, generalno, te rane Abasije predstavljale dominantne društveno-političke snage.<sup>60</sup> Ovo objašnjenje se čini razumljivim u određenim segmentima, ali ono ne uspijeva da objasni kontinuiranu upotrebu sile od strane vlasti radi gušenja opozicionih snaga. Ova formulacija također ne uspijeva objasniti nemire širokih razmjera koji su se

<sup>55</sup> Ibiš, *Nusus*, 132-33.

<sup>56</sup> El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanije*, 6. Uporedi, međutim, sa Ebu Ja 'la, *El-Abkamu 's-sultanije*, 20.

<sup>57</sup> Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 193-96.

<sup>58</sup> El-Bagdadi bilježi da je ovo bilo i mišljenje El-Eš'arija. Vidi Ibiš, *Nusus*, 132-33.

<sup>59</sup> El-Maverdi, *Ibid.*, 7.

<sup>60</sup> Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 205-208.

dešavali uprkos teoretskoj pretpostavci da su vladajuće snage uživale superiornost *'asabijje*. Ibn Haldunova teorija možda može objasniti mehanizam plemenskih snaga između Arapa prije islama i u ranom periodu islama, ali se ne može primijeniti na kompleksne odnose između različitih etničkih skupina i kultura u univerzalnoj državi kakav je islamski hilafet. Nakon dugog argumenta, Ibn Haldun priznaje da su muslimanima u vrijeme kasnijih Emevija i kasnijih Abasija vladale kraljevske dinastije, koje nisu imale ništa zajedničko sa učenjima islama i specifičnim konceptima njegovoga političkog društva.<sup>61</sup>

El-Gazali ima realističniji pristup legitimiziranju *bej'e* jednog čovjeka ili nekolicine moćnih ljudi i postavljenju imama kome možda nedostaju neke od nužnih kvalifikacija za njegovu poziciju. On kaže da je takva fleksibilnost bila trenutačna i da je za cilj imala ispuniti potrebe toga vremena. Da bi to učinio, on je koristio pravni koncept *maslebe* koji kaže da ono što je zabranjeno može biti dozvoljeno ako to zahtijeva javni interes. Muslimani trebaju vladara da brani zemlju, održava sigurnost, kažnjava prijestupnike, provodi odredbe porodičnog prava, osigura civilne i komercijalne transakcije i postavlja sudije, makar takav vladar ne ispunjavao juridičke uvjete za tu funkciju.<sup>62</sup> Upravo su u svjetlu ovih potreba El-Gazali i drugi juristi prihvatili *de facto* vlast vojnih vladara koji su je silom uzeli (*el-galebe*). O tome ćemo nešto više kazati kasnije u ovom radu. Ibn Tejmijje smatra da ako idealni vladar ili javni službenik ne može biti pronađen, onda treba postaviti onoga ko je najbolji za to mjesto od postojećih kandidata. Međutim, Ibn Tejmijje je jasno kazao da je ovo samo privremeno rješenje i da muslimani moraju pokušati da poprave svoje stanje kako bi mogli udovoljiti učenjima islama.<sup>63</sup>

Ebu Ja'la, sa druge strane, vjeruje da većina (*džumbur*) *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd* treba učestvovati u davanju *bej'e* imamu s obzirom da je to čin važan koliko i bilo koje drugo pitanje koje zahtijeva konsenzus.<sup>64</sup> Neki drugi teolozi su također podržali ovaj stav,<sup>65</sup> posebno u slučaju 'Ali ibn Ebi Talibovog hilafeta. Oni tvrde da su mnogi drugovi Božijeg poslanika bili izvan Medine i tako nisu mogli prisustvovati *bej'i* Alije nakon Osmanovog ubistva.<sup>66</sup> El-Bakillani u svome argumentu za prihvatanje bilo kojeg broja *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd* za valjanost *bej'e* kaže da bi bilo nemoguće aranžirati susret svih tih ljudi s obzirom na ogromne razdaljine. Također bi bilo teško postići konsenzus među tako velikim brojem ljudi.<sup>67</sup> Ovi praktični obziri su predstavljali osnovu za odbacivanje uvjeta o učešću većine članova šura tjela u *bej'i* imamu. To jasno kaže i En-Nevevi u *El-Minhadžu*, gdje on tvrdi da je učešće ljudi koje je moguće lahko okupiti prihvatljivo (dovoljno).<sup>68</sup> Većina ovih argumenata o nepraktičnosti

<sup>61</sup> *Ibid.*, 208.

<sup>62</sup> El-Gazali, *El-Iktisad* u Ibiš, *Nusus*, 266-67.

<sup>63</sup> Ibn Tejmijje, *Es-Sijasatu 'š-šer'ijje*, 13-21.

<sup>64</sup> Ebu Ja'la, *El-Mu'temed* u Ibiš, *Nusus*, 24. Vidi i *El-Abkamu 's-sultanijje*, 23-24.

<sup>65</sup> Za mišljenja Ebu Bekra el-Esamma i Hišama ibn 'Amira el-Fuvelija, koji su bili mu'tezile, vidi El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanijje*, 5. Međutim, jedan drugi mu'tezila, El-Džubba'i, je vjerovao da pet osoba čine kvorum za *bej'u*.

<sup>66</sup> Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 214.

<sup>67</sup> El-Bakillani, *Et-Tembid* u Ibiš, *Nusus*, 49.

<sup>68</sup> Citirano u Er-Re'is, *En-Nazarijatu 's-sijasijje*, 179.

okupljanja ljudi iz svih krajeva islamskoga carstva na jednom mjestu se danas čine irrelevantnim. Razvoj transporta i komunikacija omogućio je održavanje velikog broja takvih susreta. Što se tiče argumenta o konsenzusu, on se ne može smatrati apsolutnim zahtjevom, te odluka koju donese razumna većina može biti smatrana dovoljnom.

Iako je *bej'a* kolektivna obaveza, to ne znači da bilo koji broj *ehlu 'l-halli ve 'l-'akda* je dovoljan za njeno ispunjenje. Razuman broj muslimana, ali ne nužno cijela zajednica, treba izaći i uzeti učešća u tom procesu. Musliman koji ispunjava uvjete je, međutim, individualno odgovoran za učešće u diskusiji i donošenju odluka šure. Treba također naglasiti da jedno pravno mišljenje smatra da je prihvatanje imameta obavezno za sve (*fard ajn*) od trenutka kada imam primi *bej'u*, dok je kandidatura za imamet samo *fard kifaje*.<sup>69</sup>

### Uloga javne *bej'e*

Historijski izvori izvještavaju da su prva četvorica halifa, nakon što su im *ehlu 'l-ibtijar* ili *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd* dali *bej'u*, izlazili u džamiju gdje su im potom i mase davale *bej'u*.<sup>70</sup> Važno je pojasniti pravnu ulogu javne *bej'e* i utvrditi da li je ona bila nužna za legitimitet vladara ili je to bila samo ceremonijalna procedura.

Ovo pitanje, međutim, ne može biti definitivno odgovoreno. Historijski izvori ne spominju nijedan slučaj javne opozicije *bej'i* prve četvoroce halifa nakon što su *ehlu 'l-ibtijar* donijeli odluku. Opozicija Osmanu je bila izražena nekoliko godina nakon njegove *bej'e*, ali to je bilo zbog politike koju je vodio a ne zbog njegovoga postavljenja. Oponenti 'Alije su smatrali da mnogi članovi *ehlu 'l-ibtijara* – u to vrijeme uglavnom drugovi Poslanika – nisu učestvovali u *bej'i*. Prema tome ni to ne može biti uzeto kao slučaj javne opozicije odluci *ehlu 'l-ibtijara*. Neki pravници, s druge strane, spominju *bej'u* naroda. El-Maverdi, naprimjer, tvrdi da u svojoj diskusiji o izboru imama, *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd* trebaju uzeti u obzir šanse koje njihov kandidat ima za potvrdu od strane cijelog naroda.<sup>71</sup> Međutim, iz konteksta je jasno da je za *bej'u* imama presudna *bej'a ehlu 'l-ibtijara*. El-Maverdi također spominje da je obaveza naroda da imamu da *bej'u* i pokorava mu se od onog trenutka kada *ehlu 'l-ibtijar* donesu odluku o kandidatu i on prihvati kandidaturu.<sup>72</sup> El-Maverdi na drugom mjestu kaže da je proces davanja *bej'e* Omeru završio Ebu Bekr neovisno o naknadnom odobrenju ili odbacivanju iste od strane drugih.<sup>73</sup>

S druge strane, El-Maverdi također spominje da je funkcija *ehlu 'l-ibtijara* da “identificira čovjeka koji će biti postavljen” kao imam.<sup>74</sup> Ovu izjavu ne bi trebalo tumačiti izvan njenoga konteksta a kako bi se podržao argument da je je El-Maverdi

<sup>69</sup> Ebu Ja'la, *El-Mu'temed* u Ibiš, *Nusus*, 213-14, *El-Abkamu 's-sultanije*, 24. Uz to, El-Maverdi smatra da ako postoji smao jedna osoba koja ispunjava uvjete za imama, u tom slučaju njegova je osobna obaveza (*fard 'ajn*) da zauzme tu poziciju. Vidi *El-Abkamu 's-sultanije*, 8.

<sup>70</sup> Vidi, naprimjer, Et-Taberi, *Tarib* i Hasen i 'Ali Ibrahim, *En-Nuzumu 'l-islamije*.

<sup>71</sup> El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanije*, 7.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 10. Uopredi, međutim, sa El-Džuvejni, *Gjasu 'l-umem*, ur. F. 'Abdulmuni'im i M. Hilmi (Aleksandrija: b.i., 1979), 103-104.

<sup>74</sup> El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanije*, 8.

*bej'u eblu 'l-ibtijara* smatrao samo nominacijom najsposobnijeg kandidata za poziciju imama dok je samo postavljenje zahtijevalo javnu odluku. Kao što je ranije pokazano, El-Maverdi vjeruje da narod ima slijediti *bej'u eblu 'l-ibtijara* od trenutka kada je oni učine.

Ibn Tejmije sugerira da je Ebu Bekrova nominacija Omera za njegovoga nasljednika postala legitimna *bej'a* tek nakon što se većina drugova Poslanika složila s njom. On tvrdi da imamet znači suverenitet i autoritet, koji ne mogu biti postignuti odobravanjem jedne ili nekoliko osoba osim ako takvo odobravanje ne znači i odobravanje dovoljnog broja ljudi koji će mu omogućiti da efektivno obnaša vlast. Međutim, Ibn Tejmije također smatra da kandidat za imama mora imati i *bej'u* onih koji imaju stvarnu moć,<sup>75</sup> što znači da javna podrška dolazi kao dopuna ove inicijalne *bej'e*, a ne kao odvojena procedura koja je nužna sama po sebi. Kada Ibn Tejmije koristi pojam *džumuhuru 's-sababe* (drugovi Božijeg Poslanika), on misli na vodeće drugove doseljenike iz Mekke i one koji su im pružili utočište u Medini, a ne na svakog beduina koji je vidio Poslanika i koji se tehnički mogao zvati Poslanikovim drugom. Ovu implicitnu javnu podršku spominje i El-Gazali kada govori o “onome koga (drugi) slijede i slušaju i kome se mase priklanjaju u donošenju važnih odluka.”<sup>76</sup>

Jasno je, dakle, da legitimnost i učinkovitost imama nužno ne ovise o provođenju odvojene procedure za javno odobrenje. Takav zaključak o ranom hilafetu, koga dijele neki savremeni znanstvenici,<sup>77</sup> nema potpore u historijskim precedentima ili pravničkim izvorima. Međutim, moramo imati na umu da svi ovi precedenti i mišljenja predstavljaju rezultat idžtihada i da nisu nužno obavezujući za savremenu muslimansku državu. Danas parlamentarna nominacija nekoga ko ispunjava uvjete za taj položaj može imati istu ulogu, a moguće je da ustav predvidi i neki drugi metod nominacije. Bez obzira koji metodi prihvaćeni u datoj situaciji, oni ne trebaju zanemariti moderno demokratsko iskustvo, a zarad slijedenja metoda *bej'e* koji su bili prihvaćeni u ranom periodu islama. Moramo imati na umu da je *bej'a* prvim halifama također bila rezultat idžtihada i da je svaki od prve četvorice halifa izabran na drugačiji način. *Bej'a* je predstavljala slobodan izraz javnoga izbora, direktno ili putem narodnih predstavnika čije je vođstvo narod prihvatao. *Bej'a* može biti prakticirana u bilo kojoj odgovarajućoj formi.

### **Imamova nominacija njegova nasljednika - *istihlafu 'l-'ahd***

Pravnici su precedent Ebu Bekrove nominacije Omera za njegova nasljednika koristili za opravdavanje *bej'e* imamu od strane jedne ili nekolicine osoba *eblu 'l-ibtijara*, kao i za opravdavanje nominacije nasljednika od strane vladajućeg imama. Kada je počelo pisanje pravnih djela, nasljedne dinastije su već gospodarile većinom muslimanskih zemalja. Braneći princip javnoga izbora kao alternativu ši'ijском vjerovanju u božansko postavljenje imama, sunnijski teolozi i pravnici su se suočili sa dilemom: teorija javnoga izbora se više nije primjenjivala, nasljedne dinastije su postale pravilo toga vremena. Oni su bili naklonjeni da iznađu opravdanje, uglavnom na temelju toga

<sup>75</sup> Ibn Tejmijejj, *Minhadžu 's-sunne*, 1: 141.

<sup>76</sup> El-Gazali, *Feda'ibu 'l-batinije* u Ibiš, *Nusus*, 313-14 i *El-Iktisad*, 365-66.

<sup>77</sup> Vidi, naprimjer, Er-Re'is, *En-Nezarijatu 's-sijasije*, 185-6.

što je oblik vlasti pitanje idžtihada i što su nasljedne dinastije bile već prihvaćene od strane muslimana uključujući istaknute alime kao rješenje u interesu ummeta. Provođenje teorije javnoga izbora u njenom istinskom smislu moglo je dovesti do kontinuiranog građanskog rata, pobuna i krvoprolića među narodom. Pravnici su također shvatili da je postalo gotovo nemoguće za bilo koga da izazove vojne vladare koje su podržavale masovne armije. Upravo je u ovom kontekstu razumljiv otklon od koncepta *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd* ka konceptu *ehlu 'š-ševke* (oni koji imaju silu, moć), koga koriste El-Gazali i Ibn Tejmije.<sup>78</sup> El-Maverdi tvrdi da je princip imamove nominacije njegovoga nasljednika u njegovo vrijeme već bio prihvaćen konsenzusom,<sup>79</sup> dok je El-Gazali vjerovao da imam koji uživa podršku *ehlu 'š-ševke* treba biti prihvaćen u interesu provedbe šeriata i održavanja unutarnje i vanjske sigurnosti u muslimanskim zemljama.<sup>80</sup> Činjenica da ovi *de facto* vladari nisu ispunjavali neke od pravnih kvalifikacija je bila zanemarena u interesu praktičnih potreba zajednice.

Međutim, pravnici su pokušali da ustanove određene zaštitne mehanizme u slučaju *'abda* ili *istihlafa* kako bi ga približili originalnom principu javnoga izbora.

Prvo, pravnici su insistirali da nasljednik mora ispunjavati sve uvjete za položaj imama u vrijeme njegove nominacije i stvarnog preuzimanja vlasti.<sup>81</sup> Kao što je dobro poznato, čak i ovo pravilo je bilo zanemarivano od strane monarha. Pravnici su, međutim, legitimizirali samo imamet onih koji su ispunjavali sve uvjete ali su bili manje sposobni od drugih postojećih kandidata (*imametu 'l-mefdul*).<sup>82</sup> Ebu 'l-Hasen el-Eš'ari, istaknuti teolog, smatra da *bej'a* data onome ko je manje sposoban istog čini kraljem ali ne i imamom.<sup>83</sup> El-Gazali je bio fleksibilniji i realističniji. On je smatrao da se imam uvijek mogao osloniti na druge u slučaju da sam nije bio kvalifikovan lično voditi vojne i pravne poslove. Štaviše, imam u takvim vremenima ne mora biti porijeklom iz plemena Kurejš.<sup>84</sup> Kao i drugi sunnijski teolozi i pravnici i on je vjerovao da manje sposoban kandidat može biti izabran za imama pod uvjetom da uživa podršku svojih pristalica (*'asabijje*). Ovo će, po njihovom mišljenju, osigurati jedinstvo i red koji su važniji od odličnog moralnog ponašanja ili pravnoga znanja.<sup>85</sup>

Prihvatanje nominiranoga nasljednika trebalo se, prema različitim pravničkim mišljenjima, desiti ili nakon nominacije i prije preuzimanja vlasti ili u vrijeme stvarnog preuzimanja vlasti. Pravnici su imamet smatrali ugovorom za koji se zahtijevao slobodan pristanak obiju strana.<sup>86</sup> Ako je nominirani nasljednik bio maloljetnik u trenutku nominacije i postao punoljetan kada je preuzeo vlast, šta treba učiniti? El-Maverdi ne smatra nominaciju dovoljnom u takvom slučaju i zahtijeva *bej'u ehlu 'l-halli*

<sup>78</sup> Vidi, naprimjer, El-Gazali, *Feda'ihu 'l-batinijje* i *El-Iktisad* u Ibiš, *Nusus*, 313-14 i 365-66. Ibn Tejmije, *Minhadžu 's-sunne*, 1: 141.

<sup>79</sup> El-Mavredi, *El-Abkamu 's-sultanijje*, 10.

<sup>80</sup> El-Gazali, *El-Iktisad* u Ibiš, *Nusus*, 366-367.

<sup>81</sup> Vidi, naprimjer, El-Eš'ari, El-Bakillani, Ebu Ja'la i El-Gazali u Ibiš, *Nusus*, 132-33, 136, 225-26, 316 i dalje, 365-66. El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanijje*, 11, Ebu Ja'la, *El-Abkamu 's-sultanijje*, 25.

<sup>82</sup> Vidi, naprimjer, El-Bakillani, El-Bagdadi, Ebu Ja'la, El-Džuvejni i El-Gazali u Ibiš, *Nusus*, 54-55, 141, 218-19, 281-82, 330-31. El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanijje*, 8 i Ebu Ja'la, *El-Abkamu 's-sultanijje*, 20.

<sup>83</sup> Prema El-Bagdadi, *Usulu 'd-din* u Ibiš, *Nusus*, 141.

<sup>84</sup> El-Gazali, *Feda'ihu 'l-batinijje* i *El-Iktisad* u Ibiš, *Nusus*, 321, 329, 331, 365-67.

<sup>85</sup> Ibn Haldun, *El-MukaddimE*, 193-96, 210 i dalje.

<sup>86</sup> El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanijje*, 11. Vidi i *Ibid.*, str. 7 i uporedi sa Ebu Ja'la, *El-Abkamu 's-sultanijje*, 24-25.

ve 'l-'akd, očito kako bi osigurao da nominirani nasljednik ispuni uvjete za poziciju imama u trenutku stvarnog preuzimanja vlasti.<sup>87</sup>

Drugi zaštitni mehanizam u slučaju 'abda ili *istiblafa* je bila potvrda od strane *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd*. Ebu Ja'la je napravio jasnu razliku između činova nominacije i zaključivanja ugovora o imamet. Postojeći imam može iskoristiti pravo da nominira svoga nasljednika ali *bej'u* daju *ehlu 'l-halli ve 'l-'akd* u trenutku preuzimanja vlasti. Dodatna mjera opreza je ta što imam nema pravo nominirati *ehlu 'l-ibtijar* koji će dati *bej'u* njegovom kandidatu za nasljednika.<sup>88</sup> Ebu Ja'laova koncepcija 'abda ili *istiblafa* zadržava suštinsku ulogu javne volje u izboru imama te je stoga bila podržana od strane uleme.<sup>89</sup> El-Maverdi je, pak, mišljenja da pitanje nasljednika može riješiti postojeći imam bez pozivanja na *ehlu 'l-ibtijar* pod uvjetom da kandidat za nasljednika nije ni njegov otac ni njegov sin. U takvom slučaju El-Maverdi navodi tri pravnička mišljenja bez osobnog izjašnjavanja u korist nekog od njih. Po jednom mišljenju konsultiranje *ehlu 'l-ibtijara* je obavezno u svakom slučaju. Po drugom mišljenju takvo konsultiranje je obavezno samo kada je kandidat za nasljednika sin imama na vlasti, dok treće mišljenje ne zahtijeva konsultiranje niukom slučaju.<sup>90</sup>

Treće, iako je nasljedna vlast dominirala muslimanskim zemljama, muslimanski su pravници opetovano naglašavali da imamet niukom slučaju nije bio nasljedna institucija. To su jasno kazali El-Bagdadi, Ebu Ja'la,<sup>91</sup> Ibn Hazm<sup>92</sup> i mnogi drugi.<sup>93</sup> El-Džuvejni, naprimjer, ukazuje da je hilafet postao nasilan i arogantan od okončanja hilafeta prve četvorice halifa i da se pretvorio u monarhiju.<sup>94</sup> Čak i Ibn Haldun, koji nadugo i naširoko elaborira o 'asabijji i brani nominaciju generalno, te Mu'avinu nominaciju Jezida posebno,<sup>95</sup> jasno ukazuje da nominacija nasljednika ne bi smjela za cilj imati stvaranje porodične dinastije s obzirom da to ne može biti opravdano na vjerskim osnovama.<sup>96</sup>

### Vladavina vojnom silom – *el-galebe*

Javni ugovor o imamet, kao koncept, nisu podrile samo Emevije i druge dinastije već i vojni komandanti koji su sebe postavili za vrhovne vladare. Od 2. stoljeća po Hidžri ili 8. st. po gregorijanskom kalendaru, nekoliko regiona Islamske države došlo

<sup>87</sup> El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanije*, 10.

<sup>88</sup> Ebu Ja'la, *El-Mu'temed u Ibiš, Nusus*, 225-26 i *El-Abkamu 's-sultanije*, 25-26.

<sup>89</sup> Vidi, naprimjer, 'Abdulvehhab Hallaf, *Es-Sijasetu 'š-šer'ijje* (Kairo: b.i., 1977), 58.

<sup>90</sup> El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanije*, 10.

<sup>91</sup> El-Bagdadi, *Usulu 'd-din* i Ebu Ja'la, *El-Mu'temed u Ibiš, Nusus*, 135, 226-27.

<sup>92</sup> Ibn Hazm, *El-Fisal fi 'l-milel ve 'n-nihal*, 4: 167.

<sup>93</sup> El-Mu'tezile su čini se bile jasne i odlučne u osudi naslijeđivanju imameta kada su govorili o Emevijama. Međutim, i oni su povremeno podržavali pobune nekih potomaka Poslanikove porodice (*ehlu 'l-bejt*), koji su vjerovali u nasljedni imamet. Oni su, također, podržavali i neke abasijske halife koji su sa njima dijelili vjeru u istu doktrinu. Vidi, naprimjer, *Resa'ilu 'l-Džabiž*, ur. A. Harun (Kairo: b.i., 1965), 2: 7-16; Ibn Ebi 'l-Hadid, *Šerhu Nebdžji 'l-belaga*, ur. Ebu 'l-Fadl Ibrahim (Kairo: b.i., 1959), 2: 309; El-Hajjat, *El-Intisar*, ur. D. Niberg (Kairo: b.i., 1925), 98; 'Abduldžebbar, *El-Mugni* (Kairo: b.i., b.d), 20: 146 i El-Džuvejni, *Gijasu 'l-umem*, 103.

<sup>94</sup> El-Džuvjeni, *Gijasu 'l-umem*, 103.

<sup>95</sup> Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 202-208, 210-12.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 211.

je pod vlast vojnih komandanata, da bi u 3. st. po H./9. stoljeću i centar hilafeta (Bagdad) došao pod kontrolu turskih vojnih snaga.<sup>97</sup>

Što se regionalne uprave tiče, El-Maverdi i Ebu Ja'la prihvataju *de facto* situaciju sve dok je ona autorizirana od strane halife. Regionalni vladar može imati punu vlast u svojoj oblasti pod uvjetom da priznaje vrhovni autoritet halife u pitanjima islamskoga prava. El-Maverdi još vjeruje da imam i regionalni vladar mogu dijeliti vlast u nekim oblastima kao što su zaštita imameta, jedinstvo muslimanske vojske u borbi protiv neprijatelja i primjena islamskog civilnog i kaznenog prava.<sup>98</sup> El-Maverdi dalje vjeruje da regionalni vladar, da bi bio legitimiran, mora biti pobožan musliman. U principu, i El-Maverdi i Ebu Ja'la regionalnog guvernera smatraju javnim predstavnikom koji zadržava svoju poziciju i nakon imamove smrti. Ministar, s druge strane, je predstavnik imama i prema tome automatski gubi svoju poziciju sa smrću imama.<sup>99</sup>

Na nivou imameta, El-Maverdi bi prihvatio svaku *de facto* vlast ako se ona pokorava imamu. Sve odluke takvog uzurpatora imamova autoriteta mogu biti potvrđene od strane imama sve dok su u skladu sa pravilima vjere i pravdom tako da javni interesi ne propadaju. Ako, pak, te odluke krše ta pravila, imam ih može odbaciti i tražiti od neke druge sile da ukloni ta nasilna vlast.<sup>100</sup> Ebu Ja'la se slaže sa El-Maverdijem po ovom pitanju i vjeruje da imam nema drugoga izbora već da traži uklanjanje dotičnog autoriteta silom.<sup>101</sup>

El-Gazali prihvata stvarnost turske moći koja je postala dominantna u njegovo vrijeme, pa ju je legitimizirao na temelju toga što je podržavala hilafet.<sup>102</sup> On pokazuje i značajnu fleksibilnost u određivanju uvjeta za imamet i snažno brani legitimitet imameta abasijskog halife El-Mustazhir Billaha (487.-512. g.h./1094.-1119.),<sup>103</sup> koji je vladao kada su Turci dominirali. On je vjerovao da su provođenje islamskoga zakona, ispunjavanje javnih potreba i održavanje mira važniji od striktnog ispunjavanja nekih juridičkih uvjeta. Neki drugi teolozi, uključujući El-Džuvejnija<sup>104</sup> i Et-Taftazanija,<sup>105</sup> također su prihvatili *status quo* turske nadmoći na istim osnovama. Ibn Haldun je vjerovao da je preporučena uspostava regionalnih centara moći u odsustvu *‘asabijje* koja bi ujedinila muslimane u jednoj islamskoj državi.<sup>106</sup> Hanbelijski pravnik, Bedruddin ibn Džema'a (u. 734. g.h./ 1333.) preporučuje pokornost najjačem među onima koji uživaju *ševke* (moć) kako bi se održali javni red i jedinstvo čak i ako je on nezalica i ako njegovo ponašanje odstupa od prihvatljivog. On sugerira da se narod treba pokoravati svakome ko je dovoljno snažan da s vlasti

<sup>97</sup> Za generalni uvid vidi El-Hudari, *Ed-Devletu 'l-'Abbasijje* i Hasen Ibrahim, *Taribu 'l-islam*, tom 3. i 4.

<sup>98</sup> El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanije*, 33-34; Ebu Ja'la, *El-Abkamu 's-sultanije*, 37-38.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 32-36.

<sup>100</sup> El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanije*, 19-20.

<sup>101</sup> Ebu Ja'la, *El-Abkamu 's-sultanije*, 22-24.

<sup>102</sup> El-Gazali, *Feda'ibu 'l-batinijje* u Ibiš, *Nusus*, 319-21.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 306-16 i *El-Iktisad* u *Ibid.*, 366.

<sup>104</sup> El-Džuvejni, *Gijasul-'umem*, 247-50.

<sup>105</sup> Et-Taftazani, *Šerbu 'l-'akideti 'n-nesefijje* (Kairo: b.i., 1913), 483-84.

<sup>106</sup> Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 196.

smijeni postojećeg vladara. Jasno je da je Ibn Džema'a samo pravnički formulirao ono što je već postojalo u Egiptu pod Memelucima.<sup>107</sup>

### **Poništavanje ugovora o *bej'f*: Smjena imama**

Pravo poništavanja ugovora pravno ne može biti odvojeno od prava na njegovo zaključivanje. Ipak, gorko iskustvo pobune protiv Osmana i njegovo ubistvo doveli su do razdora oko njegova nasljednika i legitimne političke vlasti koji je u konačnici obeshrabrio druge da upražnjavaju to pravo. Teolozi i pravници su zato bili vrlo neodlučni u pružanju podrške raskidanju ugovora o *bej'f* i uklanjanju imama. Eš'arijski teolog El-Bakillani u principu odbacuje raskid ugovora posebno kada narod, uprkos tome što postojeći imam ispunjava sve uvjete za tu poziciju, želi drugoga samo radi promjene. To ne znači da vremensko ograničenje imamovog mandata nije legitimno. I historijska praksa i juridičke formulacije ukazuju da će imam ostati na svojoj poziciji dokle god ispunjava svoje obaveze. Po našem mišljenju, to je diskreciono pitanje koje je ostavljeno (kvalificiranim) osobama da ga riješe putem idžtihada. Ako je spomenut određeni period, ugovor će isteći na kraju spomenutog perioda, a neće biti raskinut. Međutim, El-Bakillani drugdje spominje da imam treba biti smijenjen ako prevjeri, zanemari izvršavanje namaza i poziva druge da isto čine, ili ako postane fizički nesposoban. Uporna razuzdanost i nemoralno ponašanje (*fisik*), nepravda (*dževr*) u javnom ponašanju i zanemarivanje islamskih propisa također opravdavaju svrgavanje imama. Međutim, većina pravnikā i tradisionista (*ehlu 'l-hadis*) je vjerovala, kaka navodi El-Bakillani, da u takvom slučaju imama treba samo savjetovati i upozoravati ili, u krajnjem, ne pokoriti mu se kada njegove naredbe jasno krše učenja islama. Prema ovom mišljenju, razuzdanost može biti dovoljan razlog za odbijanje *bej'f* u trenutku njegove nominacije, ali nije dovoljan razlog za njegovu smjenu nakon što *bej'a* bude zaključena.<sup>108</sup> En-Nesefi, Et-Taftazani i En-Nevevi su istog mišljenja.<sup>109</sup> El-Maverdi pravi razliku između slučajeva kada imam izgubi pravnu prihvatljivost (*el-'adale*) ili fizičku sposobnost, koji imama mogu onemogućiti u izvršavanju njegovih obaveza, i slučajeva koji ne dovode u pitanje njegovu sposobnost da funkcioniра. Možemo jasno uočiti El-Maverdijevo nastojanje da minimizira broj slučajeva koji bi mogli opravdati imamovu smjenu. To je značajno s obzirom da je on bio sljedbenik Eš-Šafi'ija koji je bio za uklanjanje imama za koga se utvrdi da je razvratan i nepravedan.<sup>110</sup> Šafije također smatraju da imamu može biti suđeno za njegovu razvratsnost i i druge zločine.<sup>111</sup> El-Maverdi bilježi da je jedan pravnik iz Basre vjerovao da kršenje islamskih normi automatski ne dovodi do smjene imama ako on može dati razlog za

<sup>107</sup> Ibn Džema'a, *Tabriru 'l-abkam fi tedbiri ehli 'l-islam u Islamica*, br. VI (1934). Vidi i H. A. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam*.

<sup>108</sup> El-Bakillani, *Et-Temhid u Ibiš, Nusus*, 50, 57-58.

<sup>109</sup> Et-Taftazani, *Šerhu 'l-'akideti 'n-nesefije*, 488; En-Nevevi, *Šerhu Sabihi Muslim* (Kairo), 2: 229.

<sup>110</sup> Et-Taftazani, *Ibid.*, 488.

<sup>111</sup> Šafijski pravnici kažu da imam ne bi morao biti smijenjen ako bi počinio blud ali bi kaznu (*el-badd*) nad njim izvršio jedan od njegovih zamjenika. Hanefije, pak, drže da imam treba biti kažnjen samo u slučajevima *kisasa* (zločin protiv tjelesnog integriteta drugih) ili odgađanje finansijskih obaveza, ali ne u slučajevima *hududa* (za zločine bluda/preljube, potvore za blud, oružanaog napada (*hirabe*). itd.). Vidi M. Šeltut, *Fikhu 'l-Kur'an ve 's-Sunne* (Kairo: b.i., b.d.), 96-97.

svoje postupke. Prema El-Maverdiju, jedini prihvatljiv razlog za smjenu imama jeste trajni gubitak mentalne ili fizičke sposobnosti, kao što je ludilo, sljepilo, amputacija obje ruke i noge ili ako bi pao u neprijateljsko zarobljeništvo i ne bi se mogao isкупiti.<sup>112</sup>

Ebu Ja'la također vjeruje da ugovor o imamet u ne može biti poništen sve dok ne postoje valjani razlozi za takvo što. Imam bi trebao podnijeti ostavku kada osjeti da pati od neke trajne nesposobnosti, ali dokle god je sposoban obavljati svoje dužnosti imama, on ne može podnijeti ostavku na svoju poziciju.<sup>113</sup>

El-Džuvejni smatra da ako je imam nemoralan i odstupa od zahtijevanog ponašanja, on može podnijeti ostavku, ali za njegovu smjenu od strane drugih potreban je idžtihad u svakom pojedinačnom slučaju. Ironično, on također smatra da imam može podnijeti ostavku kada god želi.<sup>114</sup> Drugi teolozi i pravници, uključujući El-Bagdadija, El-Idžija, El-Džurdžanija i Ibn Hazma, podržavaju imamovu smjenu ako se stanje naroda ili stanje vjere pogoršavaju, ili ako je imam po navici nepravedan.<sup>115</sup> Mu'tezile su također vjerovalе da imama treba zamijeniti ako čini *fiske* (tj. griješi), makar ti grijesi ne dostigli stepen apostazije ili nepravde.<sup>116</sup>

### Princip šure

Javno učesće u donošenju važnih političkih odluka je temeljni princip muslimanskog društva i države. Upravo je taj princip primjenjivan u ugovoru o imamet u ili *bej'i* u prošlosti, i on se također može primijeniti u bilo kom javnom glasanju danas. Bog je i samom Poslaniku naredio da prakticira šuru sa svojim drugovima po svakom zemaljskom pitanju po kome nije bilo objave: “*Oprosti im (drugovima) i moli za njih, i savjetuj se sa njima u svim pitanjima od javnoga interesa, a kada odlučiš (o pravcu djelovanja), osloni se na Allaha*” (Ali ‘Imran 3: 159). Šura (konsultiranje) se u Kur'anu spominje kao jedna od glavnih osobina koja je integralno vezana za pokoravanje Bogu, obavljanje namaza i davanje potrebnima iz onoga što nam je Bog podario. Kur'an veli: “...i oni koji su se Gospodaru svome odazvali, i koji namaz obavljaju, i čije je pravilo (u svim pitanjima od zajedničkog interesa) uzajamni dogovor, i koji daju od onoga što smo im Mi podarili...” (Eš-Šura 42: 38). Princip šure se treba primjenjivati na svim nivoima društvene interakcije. Od porodice, najmanje jedinice društvene strukture, se traži da prakticira šuru prije donošenja važnih odluka. Kur'an podučava roditelje da o prekidu dojenja djeteta diskutiraju razmjenjujući mišljenja (šura): “... Ako njih dvoje uz obostrano zadovoljstvo i dogovorno odluče da odbiju dijete, to nije grijeh...” (El-Bekare 2: 233). Prema mnogim komentatorima, šura je bila obavezna i za samog Poslanika. Neki komentatori pak smatraju da je ona za Poslanika bila samo preporučena s obzirom na njegov specijalni status Božijeg vjerovjesnika.<sup>117</sup> On je, međutim, prakticirao šuru i slijedio savjet svojih

<sup>112</sup> El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanije*, 17-20.

<sup>113</sup> Ebu Ja'la, *El-Mu'temed u Ibiš, Nusus*, 213-14, 216-18 i *El-Abkamu 's-sultanije*, 20-23, 28.

<sup>114</sup> El-Džuvejni, *El-Iršad u Ibiš, Nusus*, 279.

<sup>115</sup> El-Bagdadi, *Usulu 'd-din* (Istanbul, 1928), 278; El-Džurdžani, *Šerbu 'l-mevakif* (komentar El-Idžijevog djela, Kairo: b.i., 1311 g.h.), 3: 267; Ibn Hazm, *El-Fisal* (Kairo: b.i., 1321 g.h.), 4: 102.

<sup>116</sup> ‘Abdulžebbar, *El-Mugni* (Kairo: b.i., b.d.), 15: 251, i tom 20, 1. dio, str. 53, 96, 310, i 2. dio, str. 170 i dalje; Ibn Ebi 'l-Hadid, *Šerbu Nebdži 'l-belaga*, 9: 294.

<sup>117</sup> Ibn Kesir, *Tefsir*, 1. tom, komentar 159. ajeta 3. sure i El-Fahr er-Razi, *Tefsir*, 3. tom, komentar istog ajeta.

drugova u više prilika, naprimjer, tokom bitaka na Bedru, Uhudu, Opkopu i logorovanja na Hudejbiji. Čak i u osjetljivoj situaciji kakva je potvora za preljubu njegove žene Aiše, Poslanik je o tome raspravljao u javnosti i tražio savjet.<sup>118</sup>

Neki tvrde da iako je šura islamska obaveza koju imam mora ispunjavati, on nema obavezu slijediti savjet ili rezultat šure. Ovaj stav, koji šuru smatra konsultativnom i izbornom stvari, negira sam njen duh. Ibn Kesir od 'Alije ibn Ebi Taliba bilježi da je Poslanik bio upitan o značenju riječi 'odlučka' (*el-'azm*) spomenute u kur'anskom ajetu "... i sa njima se savjetuj u svim poslovima od javnoga interesa, a kada odlučiš o pravcu djelovanja osloni se na Allaha..." (Ali 'Imran 3: 159). Poslanik je, mir neka je na njega, odgovorio da ona znači "uzimanje savjeta onih koji su poznati po svome dobrome mišljenju i njegovo slijeđenje."<sup>119</sup> Od El-Hasena ibn 'Alije se prenosi da je izjavio da Poslaniku nije trebala šura jer je bio vođen božanskom objavom, već da mu je Bog naredio da je prakticira kao primjer muslimanima. A Ebu Hurejre prenosi da je Poslanik češće prakticirao šuru nego iko koga je on poslije upoznao.<sup>120</sup> Prvi halifa je održao šuru prije nego je poslao vojsku protiv onih koji su odbili plaćati zekat. On je vojsku poslao nakon što je uspio ubijediti one koji se sa njim nisu slagali da podrže njegov potez. Drugi halifa je slijedio šuru u mnogim vojnim i administrativnim pitanjima, kao što su pohodi protiv Sasanidske imperije i Egipta, formiranje uprave prihoda (*divan*) i uvođenje haradža. U tome on nije pravio nikakve razlike između muslimana i nemuslimana.<sup>121</sup> Poznati komentator Kur'ana, Ibn 'Atije, jasno izjavljuje "šura je temelj šeriata i predstavlja jedan od njenih obavezujućih propisa. Svaki (vladar) koji ne traži savjet učenih i pobožnih ljudi treba biti smijenjen."<sup>122</sup> Prema El-Buhariju, imami koji su došli nakon prvih halifa su prakticirali šuru u svim pitanjima za koje nije bilo jasnih odredbi u Kur'anu i Sunnetu.<sup>123</sup> Ibn Tejmijje smatra da je šura nezamjenjiva za muslimanske vlasti (*ulu 'l-emr*), i da činjenica da je Poslanik prakticirao šuru u pitanjima gdje nije bilo objave znači da je ona još veća obaveza za druge.<sup>124</sup>

Neki pravnici su tvrdili da je idžma' (konsenzus) također integralno vezan za princip šure. Muhammed Rešid Rida kur'anski ajet "*Pokoravajte se Bogu, i pokoravajte se Poslaniku i onima između vas kojima je povjerena vlast*" (En-Nisa', 59) tumači tako da se on odnosi na idžma' muslimana, a ne na konsenzus samo uleme ili mudžtehida.<sup>125</sup> Većina komentatora Kur'ana kao i pravnik smatraju da se termin "*ulu 'l-emr*" odnosi i na vladare i na ulemu zajedno,<sup>126</sup> dok neki smatraju da se on odnosi samo na *ehlu 'l-balli*

<sup>118</sup> Ibn Kesir, *Tefsir*, 1. tom, komentar 3: 159. Vidi i Idem, *El-Bidaje ve 'n-nihaje*, 3-5 tom i Ibn Hišam, *Siretu 'n-Nebijj*.

<sup>119</sup> Ibn Kesir, *Tefsir*, 1. tom, komentar 3: 159.

<sup>120</sup> Ez-Zemahšeri, *El-Kešaf*, 1. tom, komentar 3: 159; El-Kurtubi, *Tefsir* 4. tom, komentar istog ajeta i 16. tom, komentar 42: 38; Et-Taberi, *Tefsir*, 4. tom, komentar 3: 159 i Ibn Tejmijje, *Es-Sijasetu 'š-šer'ijje*, 158.

<sup>121</sup> El-Kurtubi, *Tefsir*, 16. tom, komentar 42: 38; Ebu Jusuf, *El-Haradž*, 4. izd. (Kairo: b.i., 1392 g.h.), 40-41; Ibn 'Abdulhakem, *Futubu Misr ve 'l-Magreb*, ur. A. Amir (Kairo: b-i-, 1961), 216; El-Belazuri, *Futubu 'l-buldan*, ur. R. M. Ridvan (Bejrut: b.i., 1978), 216-17, 300, 435-36, 444; El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanijje*, 199-200.

<sup>122</sup> El-Kurtubi, *Tefsir*, 4: 249; Ebu Hajjan, *El-Babru 'l-muhit*, 3: 99 i Eš-Ševkani, *Fethu 'l-Kadir*, 1: 360.

<sup>123</sup> El-Kurtubi, *Tefsir*, 4: 251.

<sup>124</sup> Ibn Tejmijje, *Es-Sijasetu 'š-šer'ijje*, 157-58.

<sup>125</sup> *Tefsiru 'l-Menar*, 5: 201-214.

<sup>126</sup> Vidi, naprimjer, komentare na 3: 59 kod Ibn Kesira i El-Kurtubija u njihovim tefsirima i kod Ibn Tejmijje u *Es-Sijasetu 'š-šer'ijje*, 159.

ve 'l-'akd.<sup>127</sup> El-Kurtubi bilježi interesantno tumačenje Ibn Kejsana koji pojam *ulu 'l-emra* ne svodi samo na ulemu, već uključuje i one koji su inteligentni, mudri i uključeni u upravljanje javnim poslovima.<sup>128</sup> Prema ovoj interpretaciji, pokornost *ehlu 'l-balli ve 'l-'akdu* ili *ehlu 'š-šura* bi bila obavezna i za vladara i za narod. El-Kurtubi od Ibn Huvejza Mindada prenosi da vladari trebaju konsultirati ulemu o vjerskim i pravnim pitanjima, vojne eksperte o vojnim pitanjima, ugledne javne ličnosti o blagostanju društva, a ministre, sekretare i lokalne upravitelje o razvoju zemlje. Ideja je bila da vladar treba imati savjetnike koji su eksperti u različitim funkcionalnim oblastima vjerskoga i dunjalučkoga inetersa.<sup>129</sup> Prema Rešidu Ridau, njihova odluka bi predstavljala idžma' koji, je prema Poslanikovim izjavama, od Boga nadahnut. Imam je, stoga, obavezan provesti njihovu odluku. Ako on to odbije, on ne samo da će prekršiti jedan od temeljnih principa islamske države (Et-Tur, 38), već će negirati i obavezujući autoritet idžma'a (Ali 'Imran, 59).<sup>130</sup>

Već je kazano da potpuno oslanjanje na odluku većine nema podrške u islamu. Tačno je da ima više kur'anskih ajeta koji kazuju da većina nužno ne slijedi pravi put.<sup>131</sup> Ipak, ovdje nije riječ o ljudskoj potrebi za božanskom uputom u pitanjima vjere, etike i zakona o onome što je ispravno i što je pogrešno. Nikakva većina ne može izmijeniti ove stalne norme i naredbe kako su navedene u Kur'anu i Sunnetu. Samo u ovosvjetskim pitanjima i prelaznim stvarima o kojima nema relevantnog kur'anskog i sunnetskog teksta, odluke šure bi bile obavezujuće. Kao što jedan savremeni pravnik zapaža, dok slijedeće mišljenje većine po pitanjima vjere može biti pogrešno, bilo bi podjednako pogrešno zanemariti mišljenje većine o tome kako upravljati materijalnim pitanjima i javnim interesima.<sup>132</sup> Jedan drugi pravnik smatra da nipodaštavanje većine u Kur'anu se odnosi samo na nevjernike a ne na muslimane koji su individualno i kolektivno vođeni uputama Kur'ana i Sunneta.<sup>133</sup>

Brojne reference na princip većine nalazimo i u historijskim precedentima i u pravničkim djelima. Ibn Tejmije, naprimjer, naglašava da je Omer postao halifa zahvaljujući *bej'i* većine drugova Poslanika, a ne samom nominacijom od strane Ebu Bekra. Isto tako, kada je Omer nominirao komisiju od šest drugova da izaberu njegovog nasljednika, rekao je da komisija treba donijeti odluku većinom glasova, a ako budu glasali 3:3, njegov sin 'Abdullah će imati zadnju riječ. Historičar, šejh M. el-Hudari se slaže sa ovom formulacijom i žali što se institucija šure, kakva je bila poznata ranim muslimanima, nije razvila u kasnijim vremenima.<sup>134</sup> Pravници se također

<sup>127</sup> Vidi komentare istog ajeta kod Fahrudina er-Razija u njegovom tefsiru i *Tefsiru 'l-Menar*, 5: 182-85.

<sup>128</sup> El-Kurtubi, *Tefsir*, 5: 260.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 250-51.

<sup>130</sup> Vidi, naprimjer, R. Ez-Zelebani, "Es-Sijasetu 'd-dusturijjetu 'š-šer'ijje" u *El-Ezher* 18, br. 2.

<sup>131</sup> Vidi, naprimjer, slijedeće kur'anske ajete: "Većina ljudi ne zna (ovu istinu)." (12: 21, 40); "Ma kako ti to snažno želio, većina ljudi neće povjerovati (u ovu objavu)." (12: 103); "Ako bi ti poslušao većinu na Zemlji, oni bi te u zabludu odveli sa Božijega puta. Oni samo slijede sumnje i oni samo nagađaju." (6: 116); "Nisu isto dobro i zlo, makar te zadržilo mnoštvo zla." (5: 100).

<sup>132</sup> M. A. el-'Arebi, *Et-Tenzimu 'l-hadis li 'd-devleti 'l-islamijje bejne 'š-šeri'ati e 'l-kanun*, citiran u A. I. el-Ensari, *Eš-Šura* (Kairo: b.i., 1981), 183-85.

<sup>133</sup> A. 'Abdulhalik, *Eš-Šura fi zillli 'n-nizami 'l-islami* (Kuvajt: b.i., 1975), 105-106.

<sup>134</sup> M. el-Hudari, *Muhadarat tarihi 'l-umemi 'l-islamijje*, poglavlje "Nuzumu 'l-hukmi fi 'ahdi 'r-rašidin". Vidi i komentar A. 'Abdulhalika na isti događaj u *Eš-Šura*, 104.

slažu da imami za lokalne džamije trebaju biti izabrani većinom glasova džematlija a ne od strane vlade.<sup>135</sup> El-Gazali, raspravljajući slučaj istovremen *bej'e* dvojici imama, kaže da prednost treba biti data onome koji ima više pristalica. Izjave Poslanika također naglašavaju važnost većine. Zato sunnije sebe nazivaju “*ehlu 's-sunne ve 'l-džema'a*” (oni koji slijede Sunnet i džemat/zajednicu). Pravnici su sa svoje strane ustanovili kao jedno od svojih pravila (*usul*) da podrška većine može biti dovoljan dokaz (*budždž'e*) za neko mišljenje mada nije obavezujuća kao konsenzus. Oni, također, spominju da, generalno, većina treba predstavljati osnovu za pravničku odluku kada nema drugih dokaza.<sup>136</sup>

Lucidnu elaboraciju principa šure i uloge mišljenja većine u islamu nalazimo kod Muhammada Asada u *The Principles of State and Government in Islam*. Asad piše:

U islamskoj državi, kontinuirano ovozemaljsko zakonodavstvo bi se odnosilo na mnoge administrativne probleme koje šeriat ne tretira, kao i na probleme za koje šeriat postavlja generalna pravila ali ne i detaljne propise. U svakom slučaju, na zajednici je da razvije relevantnu detaljnu legislativu prakticirajući neovisno rasuđivanje (idžtihad) u skladu sa duhom islamskoga prava i u najboljem interesu naroda. Gotovo je bespotrebno napominjati da u pitanjima koja se tiču zajedničke strane našega života, nikakve idžtihadske odluke ne mogu biti prepuštene diskreciji pojedinaca; one moraju biti utemeljene na jasnom konsenzusu (idmža'u) cijele zajednice (što svakako ne isključuje saglasnost zajednice sa rezultatom idžtihada do koga je ranije došao pojedinačni učenjak ili grupa učenjaka po bilo kom pitanju koje se razmatra). Ko će biti ovlašten da donosi ove ovozemaljske zakone za zajednicu?... Pojedinac, ma kako briljantan, pobožan i dobronamjieran, može lahko pogriješiti... (Uz to), posjedovanje apsolutne vlasti često korumpira (kvari) onoga ko je ima i dovodi ga u iskušenje da je zloupotrijebi svjesno ili nesvjesno... Zakonodavna vlast države treba biti povjerena tijelu zakonodavaca koje će zajednica birati posebno u te svrhe... Kur'anska naredba o šuri (42: 38) mora se smatrati fundamentalnom operativnom klauzulom sve islamske misli vezane za politiku... Fraza “*emrribum šura bejnehum*” – doslovno: njihovi zajednički poslovi su dogovor među njima – zaključivanje političkih poslova čini ne samo posljedicom već sinonimom sa dogovaranjem, što znači da zakonodavna vlast u državi mora biti povjerena skupštini koju zajednica bira upravo zarad toga... S obzirom na jasne nedostatke većine takozvanih demokratskih sistema na modernom Zapadu, nekim savremenim muslimanima se ne sviđa ideja da zakonodavstvo u islamskoj državi ovisi o pukom prebrajanju glasova. Sama činjenica, tvrde oni, da određena zakonodavna mjera uživa podršku većine ne implicira da je to ispravna mjera... Objektivna istina ovoga stava ne može se dovesti u pitanje. Ljudski um je ekstremno sklon pravljenju grešaka. Štaviše, ljudi uvijek ne slijede diktat pravde i dobra, i historija svijeta je puna slučajeva pogrešnih

<sup>135</sup> El-Maverdi, *El-Abkamu 's-sultanijje*, 102.

<sup>136</sup> Er-Re'is, *En-Nezarijjatu 's-sijasijje*, 250 i dalje. Vidi i citate kod Er-Re'isa i kod El-Ensarija u *El-Šura*, 178-79.

odluka koje je donijela sebična i glupa većina uprkos upozorenjima mudrije manjine. Ipak, teško je zamisliti alternativu principu većinskog odlučivanja u zakonodavnom tijelu. Ko je taj ko će presuditi od slučaja do slučaja o tome da li je većina ili manjina u pravu?... Neko može sugerirati da konačni sud treba ostaviti *emiru* (ili imamu) ... ali zar nije podjednako moguće da on pogriješi a da većina bude u pravu? Kritičari obično uzvraćaju da *emir* mora biti izabran na temelju njegove superiorne mudrosti i pobožnosti... No, nije li također istina da muslimani trebaju izabrati *medžlis* (skupštinu) na temelju mudrosti i pobožnosti svakog kandidata? ... Perfektna garancija je, nažalost, izvan ljudskog dometa. Najbolje čemu se možemo nadati jeste da će se u skupštini sastavljenoj od razumnih osoba kada ona raspravlja o nekom problemu većina na kraju složiti oko odluke koja će najvjerojatnije biti ispravna. Iz toga je razloga Poslanik jasno i često savjetovao muslimane: “Slijedite većinu... “ (bilježi Ibn Madže od ‘Abdullaha ibn Omera), i “Vaša je obaveza da budete uz zajednicu i većinu...” (bilježi Ibn Hanbel od Mu‘aza ibn Džebela). Ustvari, ljudski genij nije razvio bolji metod za skupne odluke od većinskog principa. Nema sumnje, većina može pogriješiti, ali to isto može i manjina... Grješnost ljudskoga uma činjenje grešaka čini neizbježnim faktorom ljudskoga života tako da nemamo drugoga izbora već da učimo kroz pokušaje, greške i ispravke tih grešaka.”<sup>137</sup>

Tačno je da ulema, kao poznavaoци i eksperti za šeriat, čine integralni dio zakonodavnog procesa u islamskoj državi. Prema jednom tumačenju 59. ajeta poglavlja En-Nisa', alimi su glavni učesnici u zakonodavnom odlučivanju u islamskoj državi.<sup>138</sup> Ipak, bilo bi pogrešno kazati da ovakav aranžman vodi do jedne vrste teokratije. Ulema ne predstavlja ni neku zatvorenu klasu niti uživa ikakve teokratske privilegije. Njima će se u procesu odlučivanja pridružiti eksperti u ekonomiji, trgovini, zdravstvu, obrazovanju, nauci i tehnologiji, koji će, pored vlastite specijalizacije, imati dovoljno znanja o islamu posebno u segmentu koji se odnosi na njihovo polje interesovanja.<sup>139</sup> Ovo je saglasno principima idžtihada kako su ih formulirali pravници.<sup>140</sup>

Razlike se mogu pojaviti između imama i šure. Ako su takve razlike diskrecione naravi i ako su vezane za pitanja javnoga interesa, mišljenje većine u šuri će prevagnuti. Ako se razlike odnose na tumačenje pravnih normi i poštivanje Kur'ana i Sunneta, one bi se trebale raspravljati prvo na zajedničkoj sjednici kojoj bi prisustvovao podjednak broj alima u skupštini i pravnih eksperata vlade. Ako takav sastanak ne dođe do rješenja, slučaj se može iznijeti pred ustavni sud, vrhovni sud ili neku sličnu sudsku instancu koja će biti ovlaštena da donese konačnu presudu. U

<sup>137</sup> Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1982), 43-50.

<sup>138</sup> Vidi, naprimjer, El-Kurtubi, *Tefsir*, komentar En-Nisa', 59, posebno tom 5, str. 259-60.

<sup>139</sup> Vidi M. K. Vasfi, *Medhalu 'n-nužumi 'l-islamijje*, 128-29. Autor naglašava da će naučnici koji kombiniraju znanje u određenoj oblasti sa znanjem o islamu u islamskoj državi biti priznati kao stručnjaci samo u toj oblasti, a ne generalno.

<sup>140</sup> Vidi 'Abdullah et-Turki, *Usulu mezhebi Ahmed*, 2. izd. (Rijad: b.i., 1977), 630-31 za citate iz Ibn Tejmijjinog djela *El-Medžmu'* i Ibn Kajjimovog djela *I'lamu 'l-muwekeki'in*.

slučaju ozbiljnih političkih optužbi protiv imama, skupština i/ili vrhovno sudsko tijelo može pokrenuti sudski postupak u skladu sa posebnim pravilima propisanim za takve situacije. Skupština i sud slučaj mogu razmatrati neovisno ili u saradnji. Mogu se predvidjeti i određeni zaštitni mehanizmi za opoziv imama kako bi se osiguralo da sistem ne bude trivijaliziran i zloupotrebljavan radi privatnih razloga. Procedura koju smo ovdje sugerirali za razrješenje razlika između imama i šure slijedi kur'ansku naredbu sadržanu u 59. actu poglavlja En-Nisa' koje kaže: "... *A ako se razidete po bilo kom pitanju, obratite se Allahu i Njegovom poslaniku, ako istinski vjerujete u Allaha i Sudnji dan. To je najbolje (za vas) i najbolji put do ispravne odluke.*"

### **Vrhovna pravila koja kontroliraju islamske vlasti**

Pored teoretskih ograničenja koje moderni mislioci pokušavaju nametnuti vladarevom autoritetu, postoje i pokušaji da se identificiraju neka vrhovna pravila, koja su, pretpostavlja se, neprekršiva čak i za suverena. Klasična ideja prirodnoga prava je bila jedan takav pokušaj. Može se, međutim, argumentovano tvrditi da je ovaj koncept podjednako neadekvatan kao i onaj društvenog ugovora za osiguravanje smislene kontrole nad autoritetom i vlašću vladara.

Prema islamu, "vrhovna pravila" koja kontroliraju ponašanje pojedinaca, društva i države, sadržana su u Kur'anu i Sunnetu Božijeg Poslanika. Vladari i pravnici su slobodni iznaći nova rješenja za novonastale probleme u svojim društvima ako ne postoji relevantan kur'anski ili sunnetski tekst koji bi se mogao primjeniti na dotični slučaj. Međutim, ta nova rješenja do kojih se došlo idžtihadom ili bilo kom drugom metodom ne smiju kršiti tekst Kur'ana i Sunneta. Vođenje računa o ciljevima šeriata (*mekasid*) i njegovim generalnim principima kako su obrazloženi u objavljenim izvorima je od temeljnog značaja za idžtihad.<sup>141</sup> Kako bi ijedan muslimanski vladar ikada mogao, naprimjer, zanemariti uputu ovih principa o kojima govore slijedeći kur'anski ajeti:

*Allah naređuje pravdu i dobročinstvo, i da se bližnjima udjeljuje, a razvrat i sve što je odvratno i nasilje zabranjuje; da pouku primite On vas savjetuje. (En-Nahl, 90)*

*Onima koji će slijediti Poslanika, vjerovjesnika, koji neće znati ni da čita ni da piše, ..., koji će od njih tražiti da čine dobra djela, a od odvratnih odvrćati ih, koji će im lijepa jela dozvoliti, a ružna im zabraniti, koji će ih tereta i teškoća koje su oni imali osloboditi... (El-A'raf, 157)*

Kako iko ikad može zanemariti ovaj precizno formulirani princip koga je Poslanik lucidno i jasno izrazio u ovih nekoliko riječi: "Niko nema pravo drugoga oštetiti – namjerno (*dirar*) ili nenamjerno (*darer*)"?

Islamska država je vrlo slična onome što se danas naziva ideološkom državom, iako ne možemo koristiti termin jer je ideologija zasnovana na ljudskim idejama, a ne na božanskoj objavi. Ipak, to nije teokratska država kojom vlada privilegovana

<sup>141</sup> Eš-Šatibi, *El-Mwafekat*, 4: 105-107.

oligarhija svećenika ili božanski inspirirani vladari koji su ovlaštteni da definiraju parametre dobra i zla. Islamska država je obavezana nekim generalnim i stalnim vrhovnim pravilima koja su sadržana u Kur'anu i Sunnetu. Ova pravila upravljaju i kontroliraju sve odluke i poteze u državi. Ona su izvedena iz božanskih izvora te su stoga efikasnija od pravila formuliranih na osnovu koncepata kao što su prirodno pravo, društvena solidarnost i ljudska prava. Uz to, ona se razlikuju od koncepta javnoga reda, i ne mogu biti narušena bilo kakvim privatnim sporazumom kao u nekim liberalnim državama, jer je koncept javnoga reda fleksibilan i razlikuje se od jedne sfere ljudskoga djelovanja do druge. Javni red nije stalan, uniforman niti univerzalan. Štaviše, on se smatra jednakim sa zakonom jer ga zakon često uspostavlja, te je tako inferioran ustavu i ne može dovoditi u pitanju nijednu od ustavnih odredbi. To ne važi za vrhovna pravila generalno, i islamska vrhovna pravila kako ih prezentiraju Kur'an i Sunnet uživaju apsolutnu superiornost nad zakonima koje su izglasali ljudi. Prema tome, superiornija legalnost se može očekivati u prakticiranju vlasti koja je ograničena vrhovnim pravilima sa jedne, i zahtjevima javnosti sa druge strane.<sup>142</sup>

Jedno od primarnih vrhovnih pravila u islamskoj državi tiče se kura'nske naredbe o "naređivanju dobra i odvraćanju od zla" (El-Hadždž, 41). Islamska država ispunjava svoje obaveze putem mreže administrativnih i sudskih institucija. Međutim, kao što su pravници ukazali, to ne daje dozvolu državi da se miješa u privatne živote građana i da krši svetost prava koje im je darovao Bog.<sup>143</sup>

Islamsko pravo se primarno oslanja na duhovnu i moralnu osnovu, ali ono ne zanemaruje ni važnost formuliranja pravila koja moraju voditi i kontrolirati pojedinačno i kolektivno ponašanje. Ljudima nije ostavljeno da određuju vrhovna pravila prema vlastitim subjektivnim osjećanjima. Ona su jasno određena u Kur'anu i Sunnetu. Islam ne ostavlja nikakve sumnje oko toga šta je ispravno a šta neispravno, šta je dobro a šta zlo, šta je pravedno a šta nepravedno.

*"...To su granice koje je Bog postavio, pa ih ne narušavajte! A oni koji granice Božije prelaže, oni su nepravedni."* (El-Bekare, 229)

Međutim, ova vrhovna pravila i božanski principi ne mogu biti efektivno primijenjeni ako se ne oslanjaju na vjeru i pobožnost ljudi. U islamu, zakon i savjest podržavaju jedno drugo u izgradnji muslimanske individue, društva i države: *"Kada se vjernici Bogu i Poslaniku Njegovu pozovu, da im On presudi, samo reknu: "Slušamo i pokoravamo se!". Oni će uspjati."* (En-Nur, 51).

*S engleskog preveo: Ahmet Alibašić*

<sup>142</sup> M. K. Vasfi, *Medhal*, 45-51, 87-101. O generalnim ciljevima šeriata (*mekasid*) vidi Eš-Šatibi, *El-Munafekat*, ur. A. Diraz (Kairo: b.i., b.d.), 2: 6 i dalje, posebno 6-25; Hallaf, *Ilmu usulü 'l-fikh* (Kuvajt: b.i., 1978), 197-210 i Et-Tahir 'Ašur, *Mekasidu 'š-šeri'a* (Tunis, b.i., b.d.).

<sup>143</sup> Ebu Ja'la, *El-Abkamu 's-sultanije*, 285-86, 295-97, 300.