

# **Islam i sekularna država: ekspliciranje univerzalnog u temeljnim islamskim političkim normama**

Louay M. Safi<sup>1</sup>

Sekularna država se pojavila u moderno doba kao odgovor na vjerske sukobe koji su harali Evropom više od jednog stoljeća i koji su društveni život izveli na put samodestrukcije. Stogodišnji rat<sup>2</sup> je bio ozbiljna prijetnja tadašnjoj modernoj Evropi u nastajanju, podcrtavajući potrebu da se državu i crkvu drži na komfornoj distanci.

I dok je sekularna država dizajnirana kako bi spriječila kontrolu oraganizirane religije nad javnim institucijama, ona nije nužno imala za cilj podrivanje religioznosti *per se*, ili otuđivanje vjerskih zajednica. Naprotiv, smatralo se da je to najbolja odbrana multireligijskog društva od nametanja vjerskih vrijednosti i svjetonazora jedne zajednice drugoj.

Mnogi muslimani, međutim, sekularnu državu vide kao instrument za podrivanje vjerskog naslijeđa i nijekanje relevantnosti moralnih učenja za javni život. I dok u takvoj percepciji ima istine, ona nužno ne odslikava generalnu narav zapadnog sekularizma. Očito, muslimanske percepcije sekularizma se ne formiraju kroz razumijevanje prvotnog cilja i historijskih uvjeta zapadnog sekularizma, već su pod uticajem muslimanskog iskustva sekularnog dogmatizma i netolerantnosti sekularne države u savremenim muslimanskim društvima, posebno u Turskoj i mnogim arapskim i centralno-azijskim zemljama.

Reagirajući na sekularni dogmatizam, populističke islamske grupe predlažu koncepciju države koja, mada različita po suštini, ima isti cilj i formu kao i sekularna država kojoj se oni suprotstavljaju. Kao i muslimanski sekularisti, islamski populistički državu vide kao instrument u rukama vladajućih struktura za nametanje specifičnog svjetonazora ostatku svijeta. Oni insistiraju, dakle, da islamska država ima obavezu da nametne islamski zakon cijelom društvu.

Ovaj rad tvrdi da je pozicija savremenih muslimanskih populističkih pokreta u direktnoj suprotnosti ne samo sa islamskim vrijednostima i uvjerenjima, već i sa političkom praksom razvijenom u historijskim muslimanskim društvima. Rad također ispituje obim u kome su vjerska ubjeđenja i vrijednosti bile povezane sa političkom strukturom i javnom politikom historijskog muslimanskog društva. Rad tvrdi da politički poredak koji se pojavio u okrilju islama nikada nije bio viđen kao isključivo muslimanski, već je bio konstruiran na bazi univerzalnih principa koji nadilaze sektaške podjele.

Rad se završava potcrtavanjem potrebe za svježom, islamski utemeljenom konceptualizacijom političkog djelovanja i organiziranja na način koji će pomoći rekonstrukciji moralnog jezgra društvenog života koji je doživio eroziju sa usponom zapadnog sekularizma, bez žrtvovanja važnih principa slobode i jednakosti.

## **Korijeni sekularizma**

Sekularizam označava kompleksne i višestране stavove i praksu koje nije moguće lahko obuhvatiti kratkim opisom ili jednostavnom definicijom. I mada je moguće naći određene sličnosti između modernih sekularističkih stavova i praksi i stavova i praksi

---

<sup>1</sup> Center for the Study of Islam and Democracy, Druga godišnja konferencija "Islam, Democracy and the Secularist State in the Post-Modern Era", 7. april 2001, Georgetown University Conference Center, Washington, str. 61-71.

<sup>2</sup> Vjerovatno se radi o Tridesetogodišnjem ratu 1618-1648 (*prim. prev.*).

koji su postojali u pred-modernim društvima, fer je kazati da je sekularizam kakvog ga danas poznajemo suštinski moderan fenomen koji se pojavio na modernom Zapadu a koji je potom pustio korijene u različitim društvima.

U suštini, sekularizam označava skup ideja i vrijednosti čiji je cilj da osiguraju da država ne bude uključena ni u promoviranje određenih vjerskih ubjeđenja i vrijednosti, a ni da svoju moć i institucije upotrijebi za progon religije. Da bi spriječili državne službenike da upotrijebe svoju političku moć u svrhu nametanja uskog skupa vjerskih vrijednosti i mišljenja širem društvu, i da bi preduprijedili mogućnost upotrebe vjerskih simbola za huškanje jedne vjerske zajednice protiv druge, zapadni intelektualci su započeli projekat čiji je cilj bio odvajanje političke vlasti od vjerske pripadnosti. Da bi to učinili, znanstvenici prosvjetiteljstva su usvojili skup koncepata i principa koje su iskoristili kao osnovu za rekonstrukciju moderne evropske svijesti. Nova politička ideologija koju su promovirali prosvjetiteljski aktivisti i mislioci naglašavala je koncepte poput jednakosti, slobode savjesti i ubjeđenja, te vladavine zakona, pri čemu su sve one bile zagovarane od strane vjerske reformacije koja je srušila stari režim Evrope.

Društveno-politička moralnost koju su zagovarali pioniri sekularne države u Evropi bila je izvedena iz vjerske tradicije koju su ostavili vjerski reformatori 15. stoljeća u Evropi, s tim što su je prosvjetitelji sada branili racionalnim terminima i logikom općeg dobra. Rani zagovarači odvajanja države od crkve, poput Dekarta, Hobsa, Loka i Rusoa, nisu imali namjeru podrivati religiju ili vjeru u sveto, već su svoje reformističke ideje postavili na idejama Boga i civilne religije. Dekart je, naprimjer, tvrdio da "izvjesnost i istinitost svega znanja ovisi jedino od moje svijesti o istinitom Bogu, do te mjere da nisam mogao imati savršeno znanje o bilo čemu drugom dok nisam postao svjestan Njega."<sup>3</sup> Podjednako tako je i Ruso, koji je bio kritičan prema tradicionalnom načinu naučavanja i prakticiranja religije, priznao potrebu, pa i nužnost, vjerske odanosti i vjere za modernu državu da bi mogla pravilno funkcionirati. On je zato identificirao nekoliko "dogmi" i zagovarao njihovo uključivanje u "civilnu religiju". On je govorio: "Postojanje svemogućeg, inteligentnog, milostivog božanstva, budući svijet, sreća pravednih, kazna za grijешnike, svetost društvenog ugovora i zakona - to su pozitivne dogme. Što se negativnih dogmi tiče sveo bi ih na jednu - nema mjesta netoleranciji."<sup>4</sup>

Čak je i Kant, koji je ideju istine sveo na empirijsko iskustvo i koji je nastojao moralnost postaviti na racionalne osnove, insistirao na tome da "bez jednoga Boga i bez svijeta koga ne vidimo sada ali kome se nadamo, velike ideje morala su zaista samo predmet odobravanja i divljenja ali ne i vrela smisla i djelovanja".<sup>5</sup> Međutim, nijećući mogućnost transcendentne istine, i kao rezultat bespoštednog napada na autoritet objave kao izvora etičkog i ontološkog znanja, sekularni znanstvenici su uspjeli marginalizirati vjeru i podriti moralnost. Pokušaji da se moralnost utemelji na korisnosti i računici cijene i koristi, a ne na istini, pokazali su se uzaludnim i suprotnim intuiciji, te su prouzročili egoizam i moralni relativizam.

Bilo je, svakako, intelektualaca koji su imali manje simpatija za religiju posebno među francuskim intelektualcima, ali oni nisu predstavljali preovladavajuća osjećanja velike većine u Evropi. Francuska revolucija je ispoljila jasan antireligijski

<sup>3</sup> Rene Decartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham (Cambridge University Press, 1986), 49.

<sup>4</sup> Jean-Jacque Rousseau, *The Social Contract*, trans. Maurice Cranston (London: Penguin Books, 1968), 186.

<sup>5</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: Macmillan, 1929), 640.

sentiment ali on nije bio usmjeren, kako je Niče kasnije primijetio, protiv religije *per se*, već protiv organizirane religije predstavljene prije svega u Katoličkoj crkvi. "Moderna filozofija, kao epistemološki skepticizam, je", tvrdio je Niče, "javno i tajno anti-kršćanska - iako, treba to reći zarad rafiniranijih ušiju, niukom slučaju nije anti-religijska".<sup>6</sup>

Suštinski sekularistički sentiment je, dakle, ukorijenjen u vjerskom reformizmu, preciznije, on je ukorijenjen u protestantskom revoltu protiv religijske hijerarhije i centralizirane religije. Sekularizam originalno nije bio zamišljen kao način da se odvoji religija od društva ili religijska svijest od političke akcije, već samo da se izolira država od crkvene strukture i da se odvoje religijska i politička vlast.

Ton se međutim počeo mijenjati stoljeće kasnije među progresivnim evropskim intelektualcima koji su religiju vidjeli kao negativnu snagu čije je uklanjanje, vjerovali su oni, bilo od suštinskog značaja za daljnju emancipaciju i progres. Karl Marks, iako se slagao da je sekularna država uspješno neutralizirala religiju i protjerala je iz javne sfere, još uvijek je vidio veliku opasnost u religijskom životu. To stoga što je, tvrdio je Marks, sekularizam religiju sveo na privatnu stvar samo kada je država u pitanju. Međutim, privatizacija religije je religiji dala veći uticaj u organiziranju civilnog društva. Čak i u SAD gdje je religija pripitomljena i individualizirana u najvećem obimu, ona nastavlja da dijeli društvo na različite religijske zajednice omogućujući tako formiranje unutrašnje solidarnosti sa jasnim uticajem na ekonomski život. Religija je, mislio je Marks dalje, instrument u rukama privilegovanih klasa za opravdavanje društvene bijede i ekonomske nejednakosti. U *Jevrejskom pitanju* Marks je imao slijedeće riječi o potrebi emancipacije čovječanstva od religije:

Dekompozicija (rašćlanjivanje) čovjeka na jevrejina i građanina, protestanta i građanina, religioznog čovjeka i građanina nije ni varka usmjerena *protiv* građanstva, a ni izigravanje političke emancipacije, to je politička emancipacija *per se*, politički metod emancipacije čovjeka od religije. Svakako, u periodima kada politička država kao takva biva nasilno rođena iz civilnog društva, kada je političko oslobađanje forma u kojoj ljudi nastoje postići svoje oslobađanje, država može i mora ići čak i do ukidanja religije, do destrukcije religije. Ali, to može učiniti samo na isti način na koji je dokinula privatno vlasništvo, do maksimuma, do konfiskacije, do progresivnog oporezivanja, što može uključivati čak i destrukciju života, giljotinu.

Niče je, kao i Marks, osudio religiju kao negativnu društvenu snagu odgovornu za očuvanje blagih, krotkih i slabih, čime ona slabi ljudsku rasu. Slaveći siromaštvo i hvaleći zauzdavanje prirodnog instinkta, insistira Niče, religija doprinosi odgađanju usavršavanja ljudske vrste. "Uzimajući u svoje okrilje one koji pate, dajući podršku beznadežnim, potčinjenim i ovisnim" kršćanstvo je, tvrdi on, "očuvalo mnogo onih koji su trebali nestati".<sup>7</sup> Za razliku od Marksa, koji je religiju smatrao preprekom na putu postizanja univerzalne jednakosti, Ničeovo odbijanje religije generalno, i reformiranog kršćanstva posebno je bilo anti-demokratsko, usmjereno protiv egalitarnog duha koga njeguje, i time protiv njenog neuspjeha da promovira, hijerarhizirano društvo za koje je vjerovao da je i inherentno čovječanstvu i pohvalno za društveni život.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (New York, NY: Vintage Books, 1966), 66.

<sup>7</sup> Ibid., 74-75.

<sup>8</sup> Ibid., 45.

### Religija i država u muslimanskom društvu

Mnogi muslimanski intelektualci danas insistiraju da je islam integralni dio države. Država u društvu odanom islamu je, naglašavaju oni, po definiciji islamska država s obzirom da islamsko pravo obavezuje političke vlasti što ima direktan uticaj na ustavno pravo. Ovo je stvorilo konfuziju o naravi islamske države i izazvalo je sumnjičavost modernističkih mislilaca koji se pribojavaju da bi ponovno sklapanje braka između države i islama rezultiralo rođenjem teokratije.

Konfuzija se, svakako, ne svodi samo na vanjske posmatračke i komentatore koji imaju običaj zaključke u svojim analizama izvoditi iz historijskog iskustva zapadnih društava, već utiče i na one koji zagovaraju formiranje države na temeljima islamskih vrijednosti. Poteškoća se javlja kod pokušaja da se kombinira princip narodne vladavine sa onim o državi koju obavezuje islamsko pravo. Ova konfuzija je, po mome mišljenju, rezultat izjednačavanja političke strukture *Ummeta* sa političkom strukturom države, i konsekventno tome, miješanja funkcija Šerijata sa funkcijama države. Ova konfuzija nije ograničena samo na opskurna djela. Ona se može susresti i u djelima uticajnih savremenih islamskih mislilaca. Pod naslovom "Ciljevi islamske države" Ebu-l-A'la Mevdudi, naprimjer, izdvaja dvije vrste ciljeva koji se postavljaju pred islamsku državu: negativni ciljevi "kao što je odvratanje agresije i očuvanje slobode naroda i odbrana države, i pozitivni ciljevi kao što je zabrana svih stvari koje je Kur'an osudio".<sup>9</sup> Mevdudi svoje razmišljanje zaključuje afirmacijom totaliteta državnih ciljeva na temelju sveobuhvatnosti ciljeva Šerijata. On veli:

Očito, nemoguće je za takvu državu da ograniči svoj okvir jer to je totalitarna država koja regulira ukupan ljudski život, i koja svaki aspekt ljudskog života boji moralnom bojom i posebnim reformističkim programima. Tako niko nema pravo suprotstaviti se državi i izuzeti se od odgovornosti govoreći da je to i to privatna stvar u koju se država ne može miješati. Ukratko, država obuhvata ljudski život i svaku oblast civilizacije prema svojoj posebnoj moralnoj teoriji i posebnom reformističkom programu. Prema tome, donekle, ona je slična komunističkoj i fašističkoj državi. Ali uprkos ovom totalitetu islamska država je slobodna od boje koja dominira totalitarnim i autoritarnim državama našega doba. Prema tome islamska država ne ograničava individualnu slobodu, niti u njoj ima mnogo prostora za diktaturu ili apsolutni autoritet.<sup>10</sup>

Gornji citat reflektira stanje konfuzije na koje smo ukazivali malo prije. U jednom paragrafu autor opisuje islamsku državu kao totalitarnu, poredi je sa komunističkom i fašističkom državom i naglašava da niko nema pravo da se suprotstavi državi i odupre se njenom uplitanju u personalni život, a onda se povlači dvije rečenice kasnije niječući mogućnost da islamska država ograniči individualnu slobodu.

Posigurno je tvrdnja o totalitarnom karakteru države rezultat miješanja državnih funkcija vezanih za pravnu dimenziju Šerijata sa funkcijama *Ummeta* vezanim za moralnu i obrazovnu dimenziju. Razlikovanje ove dvije vrste ciljeva je, dakle, od suštinskog značaja za onemogućavanje države da širem društvu nametne normativni poredak utemeljen na uskom tumačenju Zakona. Islamska država, treba to naglasiti, nije institucija odana promoviranju interesa muslimanske zajednice, već politički sistem utemeljen na univerzalnim principima odan održavanju mira, sigurnosti i dobrobiti građana, neovisno o njihovoj doktrini, religiji, nacionalnosti, rasi ili spolu.

<sup>9</sup> Abu al-Ala al-Mawdudi, *Nazariyyat al-islam wa Hadyuh* (Jeddah: Dar al-Saudiyyah, 1985), 47.

<sup>10</sup> Ibid.

Kao što će biti pokazano na narednim stranicama, islamski sistem u prošlosti nije doveo, niti bi u budućnosti trebao dovesti do nametanja uskog i ograničenog koncepta ili određenog mišljenja društvu. To je zato što se sa principom doktrinarnog i vjerskog pluraliteta računalo već od samog nastanka *Ummeta* kao sa ključnim političkim principom. Ovdje kur'anski stavci, kako mekkanski tako i medinski, jasno naglašavaju centralni značaj principa vjerske slobode u islamskom konceptu.

U posljednje vrijeme briga o tome u kakvoj vezi će biti vjersko opredjeljenje sa upražnjavanjem vlasti našla je puta do redova islamista. Matične islamske grupe postupno prave otklon od ranih koncepata centraliziranog islamskog poretka kako su ga zamišljali rani lideri kao što su Hasen el-Benna i Tekijjuddin en-Nebehani. Vođe glavnih islamskih pokreta u Egiptu, Jordanu, Pakistanu, Siriji, Turskoj i Tunisu, da spomenemo samo neke, javno su se izjasnili u korist demokratskog, pluralističkog sistema u kojem je sloboda govora i okupljanja garantirana svim građanima, neovisno o njihovoj političkoj orijentaciji ili vjerskoj pripadnosti.<sup>11</sup>

### **Temeljni principi Medinske države**

Ideja islamske države koju zagovaraju populistički autori danas je, kao što sam upravo pokušao pokazati, mješavina nacionalističke strukture moderne države sa komunalnom/zajedničkom (od zajednica, *nap. prev.*) strukturom historijskog Šerijata. Koncept države koji rezultira iz toga je potpuna suprotnost naravi i svrsi političke zajednice koju je utemeljio Poslanik ili su je razvile kasnije muslimanske generacije. Kratak pregled vodećih principa prve islamske političke zajednice otkriva raskorak između ta dva koncepta islamske države. Principi i struktura rane islamske političke zajednice su sadržani u Medinskoj povelji (*Sahifetu-l-Medine*) koja je činila ustavnu osnovu političke zajednice koju je utemeljio Poslanik.<sup>12</sup>

Medinska povelja je ustanovila nekoliko važnih političkih principa koji su, kada se uzmu skupa, činili ustav prve islamske države i koji su definirali politička prava i obaveze članova novoosnovane političke zajednice, muslimana i nemuslimana podjednako, i koji su određivali političku strukturu društva u nastajanju. Najvažniji principi Povelje su:

Prvo, Povelja je proglasila da je Ummet politička zajednica, otvorena za sve pojedince koji su odani njenim principima i vrijednostima, i koji su spremni ponijeti njene obaveze i odgovornosti. To nije zatvorena zajednica čije je članstvo, sa svim pravima i garancijama koje sa sobom nosi, ograničeno na odabranu skupinu. Pravo na članstvo u Ummetu je podrazumijevalo: a) prihvatanje principa islamskog sistema što se ogledalo u odanosti i podržavanju moralnog i pravnog poretka, b) deklariranju privrženosti sistemu kroz praktični doprinos i borbu za ostvarivanje ciljeva islama. Dakle, privrženost i briga za javno dobro su principi koji određuju članstvo u Ummetu i tako ga i definira prvi član dokumenta: "Ovo je povelja koju daje Muhammed-Poslanik (koja će uređivati odnose) između vjernika i muslimana Kurejša i Jesriba (Medine) i onih koji ih budu slijedili, koji im se pridruže i koji se s njima budu borili".<sup>13</sup>

Drugo, Povelja skicira opći okvir koji definira pojedinačne norme i obim političke akcije unutar novoga društva, zadržavajući istovremeno društvene i političke strukture tada dominantne u plemenskoj Arabiji. Medinska povelja je zadržala

<sup>11</sup> Rashid al-Ghanoushi, *Al-Huriyyat al-Ammah fi al-Dawlah al-Islamiyyah* (Opće slobode u islamskoj državi), (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihda al-'Arabiyyah, 1993), 258.

<sup>12</sup> Za kompletan tekst Povelje vidi Ibn Hisham, *Al-Sirah al-Nabawiyyah* (Biografija Poslanika), Damask. Dar al-Kunuz al-Adabiyyah, n.d.), vol. 1, str. 501-2.

<sup>13</sup> Ibid., 501.

plemensku strukturu negirajući istodobno plemenski duh i stavljajući plemensku lojalnost moralno utemeljenom pravnom poretku. Tako je Povelja proglašivši da je nova politička zajednica "ummet za sebe koji isključuje ostale ljude" potvrdila plemensku podjelu koja je već bila očišćena od plemenskoga duha sažetog u sloganu "moja braća bila u pravu ili ne", podvrgavajući je višim principima istine i pravde. Povelja je proglasila da će doseljenici iz Kurejša, Benu-l-Haris, Benu-l-Evs i druga plemena naseljena u Medini prema "svojim sadašnjim običajima plaćati krvarinu koju su i do sada plaćali, i svaka će grupa otkupljivati svoje zarobljenike".<sup>14</sup>

Islamsko izbjegavanje da dokine plemenske podjele može biti objašnjeno s nekoliko faktora koji se mogu sumirati u slijedeće tri tačke. Prvo, plemenska podjela nije bila samo politička podjela već i društvena podjela koja je pripadnicima plemena obezbjeđivala simbiotski sistem. Zato bi dokidanje političke i društvene pomoći koju je osiguravalo pleme prije razvoja alternative bio veliki gubitak za članove društva. Drugo, pored toga što je bilo društvena grupacija, pleme je predstavljalo ekonomsku zajednicu u harmoniji sa pastoralnom ekonomijom dominantnom na Arabijskom poluotoku prije i nakon pojave islama. Plemenska podjela je idealna podjela za pastoralnu proizvodnju s obzirom da ona osigurava slobodu kretanja i migracije u potrazi za pašom. Svaka promjena u ovom obrascu zahtijeva prvo poduzimanje inicijative za promjenu sredstava i metoda proizvodnje. I treći, i možda najvažniji faktor koji opravdava plemensku podjelu unutar okvira Ummeta nakon što je posljednja objava očistila plemensku egzistenciju od njenog agresivnog i arogantnog sadržaja, jeste očuvanje društva i njegova zaštita od opasnosti centralne diktature koja bi se mogla pojaviti u odsustvu sekundarne društvene i političke strukture, odnosno sprečavanje koncentracije političke moći u rukama centralne vlasti.

Stoga je islam prihvatio politički sistem utemeljen na konceptu Ummeta kao alternativu za razjedinjujući plemenski sistem i zadržao plemensku podjelu nakon što ju je očistio od agresivnih elemenata. Islam je pitanje promjene političke strukture ostavio postepenom razvoju ekonomskih i proizvodnih struktura. Iako je islamska objava izbjegavala bilo kakve arbitrarne direktive čiji bi cilj bio momentalno dokidanje plemenskih podjela, ona je otvoreno kritizirala plemenski i nomadski život.<sup>15</sup>

Treće, islamski politički sistem je prihvatio princip vjerske tolerancije utemeljene na slobodi vjere za sve članove društva. On je priznao pravo jevrejima da žive po principima i pravilima u koje su vjerovali: "Jevreji Benu 'Avfa su jedna zajednica sa vjernicima. Jevreji imaju svoju vjeru a muslimani svoju." Povelja naglašava fundamentalni značaj saradnje između muslimana i nemuslimana u uspostavi pravde i odbrani Medine od spoljne agresije. "Jevreji moraju snositi svoje troškove a muslimani svoje. Svaka skupina mora pomoći drugoj protiv bilo koga ko napadne potpisnike ove Povelje. Oni se moraju savjetovati i dogovarati." Povelja je zabranila muslimanima da čine nepravdu jevrejima ili da se svete nad sljedbenicima jevrejske vjere za svoju muslimansku braću ne vodeći računa o principima istine i dobra. "Jevrej koji nas slijedi ima pravo na pomoć i jednakost. Njemu se neće činiti zlo niti će se pomagati njegovim neprijateljima."<sup>16</sup>

Četvrto, Povelja predviđa da društvene i političke aktivnosti u novom sistemu moraju udovoljavati skupu univerzalnih vrijednosti i standarda koji sve ljude tretiraju podjednako. Suverenitet u društvu neće pripadati vladarima, ili nekoj posebnoj grupi,

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Kur'an, Et-Tevbe 97 i El-Hudžurat 14.

<sup>16</sup> Ibn Hisham, *Al-Sirah*, 501.

već zakonu utemeljenom na pravdi i dobru, koji garantira dignitet svih članova društva. Povelja opetovano i često naglašava temeljnu važnost pravde, dobrote i pravičnosti, a na različite načine osuđuje nepravdu i tiraniju. "Oni će iz dobročinstva i osjećaja pravde iskupiti svoje zarobljenike sa", određuje Povelja. "Bogobožni vjernici će se boriti protiv pobunjenika i onih koji žele širiti nepravdu, grijeh, neprijateljstvo ili korupciju među vjernicima. Ruka svake osobe će biti protiv njega čak i ako bude sin nekoga od njih", stoji u Povelji.<sup>17</sup>

Peto, Povelja je uvela nekoliko političkih prava koja će uživati i pojedinci u medinskoj državi, kako muslimani tako i nemuslimani, kao što su: a) obaveza da se pomogne ugnjetene; b) izvan zakona je stavljena krivica po srodstvu koju su često prakticirala predislamska arapska plemena: "Osoba neće odgovarati za nedjela svoga saveznika"; c) sloboda vjerovanja: "Jevreji imaju svoju vjeru, a muslimani svoju"; i d) sloboda kretanja iz i u Medinu: "Ko god želi napustiti Medinu siguran je, i ko god želi ostatu u Medini siguran je osim onoga ko se ogriješio o nekoga ili je počinio grijeh".<sup>18</sup>

### **Religija i država u historijskom muslimanskom društvu**

Poštujući uputu objave, Ummet je tokom značajnog dijela svoje duge historije poštivao princip vjerske i kulturne raznolikosti. Muslimanske vlasti od vremena *hulefa-i rašiduna* su štitile slobodu vjere i omogućile nemuslimanskim manjinama ne samo da prakticiraju svoje vjerske rituale i ispovijedaju svoju vjeru, već i da provode svoje vjerske zakone prema autonomnom administrativnom sistemu. Na isti način Ummet u cjelini je poštivao doktrinarni pluralizam sa njegovim konceptualnim i pravnim dimenzijama. On se odupro svakom pokušaju da se politička vlast uvuče u stavljanje na stranu jedne od rivalskih grupa ili da da prednost jednoj ideološkoj grupi nad drugom. On je također insistirao na umanjivanju uloge države i ograničavanju njenih funkcija na limitiranu sferu.

Svako ko se odluči studirati političku historiju islama vrlo brzo shvati da su sve političke prakse koje su kršile princip vjerske slobode i pluralizma bile izuzetak od pravila. Naprimjer, nastojanja halife El-Me'muna da nametne doktrinarnu jednobraznost u skladu sa mu'tezilskim tumačenjima i da iskoristi svoj politički autoritet da podrži jednu stranu uključenu u doktrinarni disput bili su osuđeni od strane uleme i većine Ummeta. Njegovi naponi da postigne doktrinarnu homogenost progonom i silom su se na kraju sukobili sa voljom Ummeta koji je odbio da doktrinarnu i teoretske probleme rješava sabljom. To je prisililo Vasik billaha, trećeg halifu nakon El-Me'muna da odustane od uloge koju su na sebe preuzeli njegovi prethodnici i da napusti njihove represivne mjere.

Očito, muslimani su historijski prepoznali da je glavni cilj uspostave islamskoga sistema stvaranje generalnih uvjeta koji će omogućiti ljudima da ostvare svoje obaveze kao moralni subjekti božanske volje (*hulefa'*), a ne da silom nametne učenja islama. Mi stoga pojavu organizacija koje prisiljavaju Ummet da slijedi jedno usko tumačenje i koje pozivaju na upotrebu političke vlasti radi prisiljavanja ljudi na pokoravanje islamskim normama vidimo kao rezultat miješanja uloge i ciljeva Ummeta sa ulogom i ciljevima države. I dok Ummet ima za cilj da izgradi islamski identitet, da osigura atmosferu koja pomaže duhovnom i mentalnom razvoju pojedinca, i da mu/joj garantira priliku/šansu da ostvari svoju životnu ulogu i ciljeve unutar generalnog zakonskog okvira, država čini napore da koordinira aktivnosti Ummeta u svrhu iskorištavanja prirodnih i ljudskih potencijala i mogućnosti za

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid.

prevazilaženje političkih i ekonomskih problema i prepreka koje ometaju razvoj Ummeta.

Pravljenje razlike između općeg i posebnog u Šerijatu i razlikovanje odgovornosti Ummeta i države jeste nužno ako želimo izbjeći pretvaranje političke moći u mehanizam za promicanje posebnih interesa i ako želimo osigurati da državne agencije i institucije ne onemogućuju pojedinačni i društveni progres ili ometaju duhovni, konceptualni i organizacijski razvoj društva.

### **Razlikovanje civilnog društva i države**

Historijski, zakonodavne funkcije u muslimanskom društvu nisu bile ograničene na državne institucije. Postojao je čitav spektar prava vezanih za juristička nastojanja i na moralnom i na zakonskom nivou. S obzirom da se glavni dio zakona vezanih za ugovorne odnose između pojedinaca odnosi na juristička zakonodavna tijela, sudske službe mogu biti vezane direktno za Ummet, a ne za državu. *Pravljenje razlike između civilnog društva i države moguće je održati samo podjelom zakonodavnog procesa na različite oblasti koje reflektiraju kako geografske tako i normativne razlike u političkom društvu.*

Važnost diferencirane strukture zakona nije ograničena na sposobnost da se suprotstavi sklonosti centralizacije vlasti koja karakterizira zapadni model države. Ona je također važna za garancije vjerskim manjinama. Islamski model treba održati zakonodavnu i administrativnu neovisnost sljedbenika različitih religija s obzirom da komunalno zakonodavstvo ne spada pod državni autoritet. S druge strane, većinski model demokratske države oduzima vjerskim manjinama njihovu zakonodavnu neovisnost i insistira na podvrgavanju svih građana jednom pravnom sistemu koji često odražava doktrinarne i moralne vrijednosti vladajuće većine.

Rana muslimanska zajednica je bila svjesna potrebe za različitim zakonima radi osiguranja moralne autonomije radeći marljivo na osiguranju jednake zaštite pred zakonom kada su u pitanju temeljna ljudska prava. Rani su juristi prepoznali da nemuslimani koji su sklopili ugovor mira sa muslimanima imaju pravo na punu vjersku slobodu i podjednaku zaštitu zakona kada su u pitanju prava na osobnu sigurnost i imovinu. Muhammed ibn el-Hasen eš-Šejbani nedvosmisleno kaže da kada nemuslimani sklope ugovor o miru sa muslimanima "muslimani neće prisvajati njihove (nemuslimanske) kuće ili zemlju niti će ulaziti u bilo koji njihov dom jer su oni postali stranka u ugovoru o miru i zato što je Poslanikov izaslanik na Hajberu proglasio da imovina nijednog nemuslimana koji je sklopio sporazum sa muslimanima nije dozvoljena (muslimanima). Uostalom, oni (nemuslimani) su sklopili ugovor o miru sa muslimanima kako bi uživali u svojoj imovini kao i muslimani".<sup>19</sup> Isto tako, rani muslimanski juristi su prepoznali pravo nemuslimana na samoopredjeljenje pa su im dali punu moralnu i zakonsku autonomiju u selima i gradovima pod njihovom kontrolom. Tako je Eš-Šejbani, autor najautoritativnijeg djela o pravima nemuslimana, insistirao da kršćani koji su sklopili ugovor o miru (*zimme*) sa muslimanima - i tako postali *zimmije* - imaju punu slobodu da trguju svinjetinom i alkoholom u svojim gradovima iako takvo što muslimani smatraju nemoralnim i ilegalnim.<sup>20</sup> Međutim, *zimmijama* je to bilo zabranjeno činiti u selima i gradovima pod kontrolom muslimana.

Isto tako rani muslimanski pravници su priznali pravo *zimmija* da obavljaju javne funkcije uključujući funkciju sudaca i ministara. Međutim, s obzirom da se

<sup>19</sup> Abu al-Ala al-Mawdudi, *Nazariyyat al-islam wa Hadyuh* (Jeddah: Dar al-Saudiyyah, 1985), 47.

<sup>20</sup> Ibid.

sudije moraju pozivati na zakone utemeljene na vjerskim tradicijama različitih vjerskih zajednica, nemuslimani nisu mogli biti sudije u muslimanskim zajednicama, niti je muslimanskim sudijama bilo dozvoljeno da primjenjuju Šerijat na *zimmije*. Nema neslaganja između različitih pravnih škola oko prava nemuslimana da nad njima vladaju njihovi zakoni. Oni su se jedino razišli oko toga da li su pozicije koje su obnašali nemuslimanski suci (*magistrates*) sudske po naravi i da li se oni mogu zvati sudijama (*judges*) ili su njihove funkcije bile čisto političke što bi automatski značilo da su nemuslimanski suci, ustvari, politički lideri.<sup>21</sup> El-Maverdi je sa svoje strane napravio razliku između dvije vrste ministarskih pozicija: *opunomoćeni* ministar (*vezir tefvid*) i *izvršni* ministar (*vezir tenfiz*). Razlika između dvije pozicije je u tome što prvi djeluje neovisno od halife dok drugi može djelovati samo po njegovim instrukcijama i u okviru zadatih ograničenja.<sup>22</sup> Stoga su rani pravници dozvolili da *zimmija* vrši funkciju izvršnog ali ne i opunomoćenog ministra.<sup>23</sup>

No, iako je rano šerijatsko pravo priznalo građanska i politička prava i slobode nemuslimanima-*zimmijama*, šerijatska pravila su doživjela drastičnu reviziju počevši od 8. hidžretskog stoljeća. To je bio period velikih previranja širom muslimanskog svijeta. To je vrijeme kada su Mongoli pregazili centralnu i zapadnu Aziju nanoseći ogromne gubitke raznim dinastijama i kraljevstvima. Tada su razorili i sjedište hilafeta, Bagdad. To je i period krstaške kontrole nad Palestinom i obalom Sirije. Na zapadu, muslimanska vlast u Španiji se polahko smanjivala. U takvim uvjetima nepovjerenja i sumnje Ibnu-l-Kajjim je u jednom traktatu objavio skup odredbi koje su bile pripisane ugovoru između halife Omera i sirijskih kršćana.<sup>24</sup> Porijeklo ovih odredbi je sumnjivo ali njihova svrha je bila jasna: poniziti kršćane-*zimmije* i obilježiti ih načinom odjevanja i vanjstinom. Njihov uticaj je bio ograničen jer su Osmanlije kao nasljednici Abbasija na mjestu vladajuće sile u muslimanskom svijetu nastavili ranu praksu garantiranja zakonske i administrativne autonomije nemuslimanskim podanicima.

### **Islam, civilno društvo i država**

Moderna država se pojavila kako bi zaštitila individualnu slobodu od arbitrarne vlasti, i kako bi osigurala da članovi političkoga društva imaju punu kontrolu nad javnim institucijama. Da bi to učinila, moderna država je našla za nužno da javne institucije oslobodi od kontrole svih ekskluzivnih grupa uključujući organizirane religije. Međutim, uprkos jasne želje pionira sekularne države da vjerski moral zamijene sa civilnom vrlinom kao moralnom osnovom države, sekularizam je vremenom razvio anti-religijske tendencije dovodeći do postepene erozije moralnog konsenzusa. Stalna erozija moralnosti i sveprisutna korupcija u modernoj politici prijeti da pretvori državu u instrument u rukama korumpiranih službenika i njihovih egoističnih štićenika.

To je prouzročilo pozive za povratak religije i religijski organiziranih grupa u političku arenu. Nigdje ovi pozivi nisu glasnjiji i jasniji nego u muslimanskom svijetu gdje su islamske vrijednosti historijski imale velikoga uticaja na politiku zajednice. Nažalost, ponovno ujedinjenje kako ga zamišljaju zagovarivači islamske države se često predstavlja u grubim i pojednostavljenim terminima u neuspjehu da se uoči velika briga koju su rani muslimani brinuli kako bi bili sigurni da država, i u svojim ciljevima i strukturi, uzima u obzir slobodu i interes svih unutarreligijskih i

<sup>21</sup> Ali ibn Muhammad al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Cairo: Dar al-Fikr, 1983/1401), 59.

<sup>22</sup> Ibid., 20-23.

<sup>23</sup> Ibid., 24.

<sup>24</sup> Ibn al-Qayyim, *Sharh al-Shurut al-'Umariyyah* (Beirut: Dar al-'Ilm lil Malayin, 1961/1381).

interreligijskih podjela.

To poziva muslimanske mislioce da pristupe novom promišljanju koje će za cilj imati redefiniciju političkih principa i vlasti. Čineći to, muslimanski mislioci trebaju biti u potpunosti svjesni potrebe da nadiđu historijske modele političkog organiziranja muslimanskog društva. Političke strukture i procedure koje su primjenjivali rani muslimani su bile direktno vezane za njihove društvene strukture, ekonomski i tehnološki razvoj i političko iskustvo. I dok historijski islamski modeli predstavljaju rudnik znanja za savremene muslimane koje oni mogu koristiti, bilo kakva izvodiva formulacija modernog islamskog modela države koja je vjerna islamskim vrijednostima i etosu mora biti rezultat svježeg razmišljanja koje uzima u obzir strukturu modernog društva.

Ja vjerujem da islamska politička misao može dati ogroman doprinos rekonstrukciji moralnoga jezgra društvenoga života i očuvanju religijskih tradicija, bez žrtvovanja principa slobode i jednakosti koje promovira moderna država.

Osnovna značajka islamskog političkog iskustva jesu ograničenja koja je historijsko muslimansko društvo uspjelo nametnuti ponašanju vladara, te prisustvo živog i snažnog civilnog društva. Mnoge funkcije koje danas obavlja sekularna država su bile povjerene civilnim institucijama, uključujući obrazovanje, zdravstvo i zakonodavstvo. Država se uglavnom bavila pitanjima sigurnosti i odbrane, te je predstavljala posljednju instancu u pitanju administracije pravde. Ovakvo razumijevanje državne vlasti bi vjerovatno oslobodilo vjerske zajednice od intervencije države i državnih službenika koji su skloni da nameću svoje vjerski utemeljene vrijednosti i ideje svim članovima društva, uključujući i one koji sa njima ne dijele neke od tih vrijednosti i ubjeđenja.

Ideje individualne slobode i jednakosti su inherentne islamskoj političkoj misli i ti principi zahtijevaju da pojedinci imaju osnovne civilne slobode koje pruža moderna država. Međutim, oslobađajući civilno društvo od teške državne ruke, i proširujući pojedinačne slobode na zajednicu, i priznajući moralnu autonomiju društvenim grupama, društvene i religijske grupe u islamskoj koncepciji prava (šerijat) bi imale kapacitet da zakonski uređuju svoj unutarnji moral i pitanja u svojoj zajednici. I dok nova sfera slobode stečena ovim aranžmanom omogućava pravljenje razlike između građana, jednakost bi se čuvala kao kriterij pravde u novoj sferi javnoga prava i u pristupu javnim institucijama, tj. u pitanjima koja se tiču zajedničkih interesa i međuzajedničkih odnosa.

*S engleskog Ahmet Alibašić*