

Vlast u islamu i islamski politički sistem

Murad Wilfried Hofmann¹¹

Rezime

Ovaj članak skicira neke pozitivne i normativne osnove islamskog političkog upravljanja. On tvrdi da islamska država treba biti republika s obzirom da je Poslanik bio "odabran" od strane Boga i da su četvorica pravovjernih halifa bili "izabrani". Zagovara se republikanski duh koji bi trebao biti dio svake pravedne države. Članak, također, tvrdi da treba postojati podjela vlasti, ne samo između izvršne i sudske vlasti, već i između vlasti i vjerskog establišmenta. Na kraju, članak završava sa trinaest osobina koje se smatraju suštinskim za uspostavu jedne islamske države.

Tražiti od muslimana da govori o ovoj temi je čudno i tipično. Čudno jer muslimani tvrde da slijede religiju koja nudi shemu za sve aspekte života. S obzirom da je islam i religija i civilizacija, niko ne bi trebao imati sumnji o islamskom sistemu države i vlasti.

To je tipično jer savremeni muslimani pažljivo traže odgovor na pitanje kako vladati islamski, i još uvijek su podijeljeni oko predmetnih pitanja. Ja ne bih bio musliman kada ne bih tražio prosvjetljenje u Kur'anu, Sunnetu i islamskoj historiji. Ali sa historijom počinju problemi. Ustvari, moguće je razlučiti tri perioda islamske historije iz kojih se mogu izvlačiti zaključci. Prvi je islamsko-jevrejska konfederacija u Medini kojom je vladao poslanik Muhammed, s.a.v.s., od 622-632. g., tj. deset godina. Drugi period je tzv. "zlatna era" četvorice pravovjernih halifa Ebu Bekra, Omera, Osmana i Alije od 632-661. g., odnosno dvadeset devet godina. I treći je period nakon pravovjernih halifa, tj. 1340 solarnih godina tokom kojih su muslimanima vladale halife, kraljevi, emiri, sultani, generali, pukovnici i revolucionarne vođe, a koga karakterišu tiranija, despotizam, zloupotreba vlasti, nepravda i eksploatacija siromašnih.

Šta, ako išta, možemo naučiti iz perioda u kome su muslimani imali sreću da njima vlada Božiji čovjek, Muhammed, s.a.v.s., koji je imao sav blagoslov i karizmu Allahovog posljednjeg poslanika, i koji je bio izvanredan državnik, diplomata, strateg, sudac, otac i muž? Jasno, većina osobina toga perioda ne može biti kopirana. Mi moramo djelovati bez božanske inspiracije (*vahj*) i objave (*tenzil*). Ipak, poslanički period daje neka stalna pravila:

Prvo, Medinska država je bila federalna republika, a ne monarhija. Muhammed, s.a.v.s., je odbio krunu koju su mu ponudili njegovi mekkanski neprijatelji, i nikada nije tolerirao da bude tretiran kao arapski kralj. Zaista, nikada ništa nije poduzeo da bi vlast ostavio nekoj od svojih kćeri, uključujući i Fatimu. To je izuzetno važno jer u to vrijeme nije postojala nijedna druga

¹¹ "Governing under Islam and the Islamic Political Islam", *American Journal of Islamic Social Sciences* 18, br. 3 (ljetno 2001): 1-15. Murad Wilfried Hofmann je ugledni poznavalac islama. Radio je u Njemačkom ministarstvu vanjskih poslova, bio specijalista za nuklearnu odbranu, direktor za informiranje u NATO-u u Briselu (1983-87), ambasador u Alžiru (1987-90), ambasador u Maroku (1990-94). Plodan je pisac o temama vezanim za islam i muslimane.

republika. Na vidiku su bili samo monarsi, poput imperatora Bizantije i Perzije ili kralja Etiopije. K tome, Kur'an nema ništa lijepoga kazati o monarsima. Prema suri En-Neml (27): 34 Kraljica od Sabe je izjavila: "... Uistinu kadagod kraljevi uđu u jednu zemlju oni je unište, i njene najuglednije ljude ponize. Tako se oni uvijek ponašaju."

Belkisa je to rekla mnogo prije Geoga Washingtona. Ukratko, slobodno možemo zaključiti da islamska država treba biti republika.

Drugo, iako je bio Allahov poslanik, Muhammed, s.a.v.s., nije upravljao svojom zajednicom kao autokrata. Naprotiv, poštovao je kur'ansku naredbu o konsultiranju (šuri) koju nalazimo u 233. ajetu sure El-Bekare, 159. ajetu sure Alu 'Imran i 38. ajetu sure Eš-Šura. U najmanje jednom slučaju poslanička tradicija ukazuje da su odluke donesene dogovaranjem obavezujuće: prije tragične bitke na Uhudu 23. marta 625. g., Poslanik, s.a.v.s., je mudro odvrćao svoje suborce od sukobljavanja sa neprijateljem na otvorenom bojnopolju. On je ispravno vjerovao da su se muslimani bolje mogli oduprijeti brojčano superiornoj mekanskoj vojsci u uličnoj borbi. U toku dogovaranja/šure njegovo mišljenje nije prevagnulo jer je drugačije mislila većina muslimana, koja je u želji da pokaže svoju hrabrost (a i zbog plijena) glasala da se neprijatelju suprotstavi na obroncima planine Uhud. Poslanik, s.a.v.s., je pristao odustavši od svoga ispravnijega mišljenja, a ostatak priče svi znamo. Dakle, možemo zaključiti da je dogovaranje i obavezno i obavezujuće.

Treće, dok je diktirao ustav Medine, Poslanik, s.a.v.s., je uzeo u obzir da je njeno stanovništvo bilo sastavljeno od različitih plemena i od plemena različitih religija. Zato je formirao konfederaciju. Možemo zaključiti da islamska država ne mora, i ne treba biti centralizirana.

Prelazeći na tzv. Zlatni period jednostavno je, iznad svega, zapanjujuća jedinstvena činjenica da su prva četvorica halifa bili izabrani. To je od izvanrednog značaja jer, u to vrijeme, nijedan drugi šef države nije bio izabran. Muslimani su došli sa političkom inovacijom. Istina, izborno tijelo je bilo ograničeno i procedura se razlikovala u svakom od četiri slučaja. Međutim, u slučaju Ebu Bekra i Osmana postojalo je natjecanje između različitih kandidata o čijim se kvalitetima raspravljalo. Nema sumnje da se moderni princip vladavine na osnovu narodnog izbora može temeljiti na ovim ranim precedentima.

Hulefa'i rašiduni su ostavili još jednu vrijednu baštinu koju su beskompromisno provodili makar Omer ibn el-Hattab i Alija ibn Ebi Talib: vladavina prava. Prema toj baštini sudije su mogle donijeti presudu protiv halife, i tako su i činili. Kada je sudija po imenu Šurejh ustao sa svoga mjesta kada je ušao Alija, halifa mu je rekao: "To je prva nepravda koju si počinio!" Taj odnos je bio zbunjujući jer, u to vrijeme, nijedan drugi vladar nigdje u svijetu nije sebe smatrao obaveznim poštovati zakonski poredak; on je bio iznad zakona. Potpuno suprotno ideji nasljedne vladavine, najbolji muslimanski vladari kroz cijelu historiju su nastojali pridržavati se Šerijata, makar u teoriji.

Iz islamske historije možemo izvući još jedno pravilo, koje je potpuno u saglasnosti sa Kur'anom i sunnetom, a to je da ummetom trebaju vladati ne komiteti ili komisije, već *emir*. S obzirom na sve sovjete i politbiroe, ovo pravilo nije bez praktične vanosti, i njega slijede svi islamski pokreti.

Hulefa-i rašiduni su održavali republikanski duh. Omer je isključio svoga sina sa liste od šest mogućih nasljednika koju je sam sastavio, dok se Alija na svojoj smrtnoj postelji odupro iskušenju da imenuje jednog od svojih sinova za nasljednika. Međutim, tadašnja podjela na sunnijski, ši'itski i haridijski blok i stranke već je najavila uspon muslimanskih monarhija jer su sunnije smatrale da su samo Kurejšije kvalifikovane da budu halife a ši'ite su isto mislile samo za direktne potomke Poslanika, s.a.v.s., a preko Fatime. Ipak, krv nije trebala zamijeniti vrlinu (kao kriterij za izbor vladara, - nap. prev.) ali je vremenom postala odlučujući faktor.

Tako je republikanski princip bio očuvan samo od strane sve malobrojnije zajednice haridija, koja je kasnije dobila naziv 'ibadije. Oni su preživjeli samo u usamljenim mjestima kao što su mozabitska oblast oko Gardaija na jugu Alžira.

Šta možemo naučiti o ovoj temi iz preostalog, mnogo dužeg dijela, islamske historije? Predlaem tri tačke:

- i. Islam može preživjeti bez halife, ali ne može bez Šerijata. Ibn Tejmije je bio dovoljno uravnotežen mislilac da prihvati zaključak da je vladavina prava mnogo važnija za islam od vladavine samopostavljenog Božijeg glasnogovornika.
- ii. Islam je najmanje stradao u periodima kada su se hrabri i odvažni doktori islamskoga prava (*fukaha*) odupirali korupciji odbijajući da se integriraju u monarhijski sistem. Ne treba onda da čudi što je takva ulema često bila po zatvorima, kao što je bio slučaj sa Ebu Hanifom, Ibn Hanbelom i Ibn Tejmijjom.

Možemo zaključiti i to da treba postojati podjela vlasti (*division of power*), ne samo između izvršne i sudske vlasti, već i između vlasti i vjerskog establišmenta. Nikakva hajra ne može biti u tome kada je šejhu'l-Azhar, kao što je sada slučaj, samo obični vladin službenik. Doktori islamskog prava, u svakom vremenu, gube dobar dio svoje funkcije kada više nisu u stanju Šerijat držati kao ogledalo onima na vlasti zbog toga što su im odveć bliski. U tom smislu, i samo u tom smislu, treba postojati odvajanje države od vjere, čak i u islamu - ne na sekularnim, nego na vjerskim osnovama.

- iii. Bilo je puno despotizma, ali postojala je jedna stvar koju muslimanski tirani kao zakonodavci nikada nisu smjeli učiniti – osim u okvirima božanskih normi Kur'ana i sunneta, i u oblastima otvorenim za reguliranje (*mubah*). Bez obzira kako zli bili, nijedan od njih nije doveo u pitanje Kur'an i sunnet kao vrhovni zakon države .

Ovo je, po meni, od izvanredne važnosti za modernu teoriju države: Islam je prva civilizacija koja je izmislila nepromjenljivi ustavni zakon, tj. pravni okvir koga zakonodavci ne mogu mijenjati – bez obzira kakvu većinu imali, i sa kojom svi drugi zakoni moraju biti saglasni. Ovaj ključni koncept je na Zapadu otkriven tek tokom Američke i Francuske revolucije.

Nema li još nešto što bi se moglo zaključiti iz muslimanske historije i misli? Pa, i ima i nema. Jedina imena koja padaju na pamet kao autori u oblasti političkih znanosti su: El-Farabi (u. 870-950), El-Maverdi (974-1058), Nizamu'l-mulk (1018-1092) i Ibn Haldun (1332-1406).

- El-Farabijeva djela o idealnom halifi u idealnoj državi nisu ništa korisnija od njegovog glavnog izvora, Platonove *Republike*.

- El-Maverdi, vrhovni sudija Bagdada, je sa svojim knjigama *Sijasatu'l-mulk* i *El-Ahkam es-sultanije* moda utemeljitelj islamskih političkih nauka, ali sve što od njega možemo naučiti jeste kako je administrativna mašinerija funkcionirala u vrijeme abasijske vladavine.
- Nizamu'l-mulk, perzijski vezir seldžučkog sultana Melikšaha, je svojom knjigom *Sijasatnama* napisao vodič svome šefu, idealizirajući usput svoju funkciju i pravdajući predislamski perzijski koncept apsolutne monarhije.¹² On je, sasvim tipično, traio bespogovornu pokornost 'princu' dokle god je imao autoritet, pri čemu je *de facto* vlast bila dovoljna.
- Ibn Haldun u svojoj historiji svijeta (*Kitabu'l-iber*) i svojoj poznatoj prologomeni za nju (*El-Mukaddime*) ustvari i nije bio zainteresiran za islamsku teoriju države, već za genetičku, prirodnu teoriju čiji je temelj njegov poznati koncept društvene solidarnosti ('*asabijje*). Njegovi uvidi su odveć apstraktni da bi bili od operativne koristi danas.¹³

Nakon svega rečenog nije čudo da dobro poznata dvotomna historija muslimanske filozofije¹⁴ posvećuje svega 154 od ukupno 2449 stranica ili šest posto islamskoj političkoj misli.

Vrijeme je, prema tome, da se sada vratimo modernoj sceni, i pri tome se pozovemo na primarne islamske izvore. Historija moderne muslimanske političke misli ne može biti odvojena od iskustva kolonijalizma. Ustvari, jaka politička predanost savremenih muslimana bila je usputni proizvod borbe za nezavisnost. Svi rani populistički islamski pokreti 20. stoljeća – u Egiptu, Siriji, Iraku, Jordanu i kasnije u Alžiru i Tunisu – su bili visoko politizirani.¹⁵ U tom procesu, neki zapadni koncepti su se neizbježno nametnuli muslimanskoj misli na istinski dijalektički način.

Uzmimo za primjer moderni slogan "sav suverenitet pripada Allahu" (*la hukme illa lillah*), koji ima smisla samo ako se razumijeva u pozadini okcidentalne suverene nacionalne države u postrenesansnoj eri. Ako je država – i kasnije Razum – postala uzdignuta na nivo božanstva tokom osamnaesto-stoljetnog prosvjetiteljstva, bilo je sasvim prirodno da muslimani insistiraju na suverenitetu (*hakimijje*) Boga.¹⁶ Nažalost, to ne znači ništa drugo nego da Bog postoji i da se Njegova volja mora poštovati. Međutim slogan "sav suverenitet pripada Allahu" se predstavljao kao rješenje za sve konkretne političke probleme. Tako je Mevdudi ponosno izjavio da "suverenitet u ovom univerzumu ne pripada niti može pripadati nikome drugom nego Bogu" i dodao: "Pravo na vlast pripada samo Bogu."¹⁷

Nažalost, u praktičnom smislu takve tvrdnje znače malo kao i podjednako prazno obećanje "Islam je rješenje" (*El-Islamu huve'l-hall*). Onima koji koriste takve slogone treba kazati: "OK. I

¹² Nizam al-Mulk, *The Book of Government* (London, 1960); *Trait de gouvernement* (Paris, 1984); *Das Buch der Staatskunst Siyasatnama* (Zurich, 1987).

¹³ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah* (Princeton, 1969).

¹⁴ M. M. Sharif, ed. *Historija islamske filozofije*, 2 toma (Wiebaden, 1963; Zagreb: August Cesarec, 1988).

¹⁵ Hassan Turabi, *Islam, Democracy, the State and the West*, Round Table (Tampa, FL, 1993), 19.

¹⁶ Vidi Bustami Muhamad Khir, "Concept of Sovereignty in Contemporary Islamic Movements" *Encounters* 1, br. 1 (Markfield, LE, UK, mart 1995), 5ff.

¹⁷ Abu 'Ala al-Maududi, "Ekonomska i politička učenja Kur'ana" u M. M. Šarif, *Ibid.*, 1:197-98.

šta onda?” Slogan o Božijem suverenitetu, iako istinit, nije nikakvo rješenje jer su ljudi, i samo ljudi, ti koji kao Božiji zastupnici na Zemlji (Kur'an 24: 55), kao teolozi, pravnici, vladari i upravitelji, moraju provesti Allahove norme u praksu. *Hukmullah* (Allahova vlast) ne znači da Allah vodi politiku. Da citiramo Fathi Osmana: “Božiji zakon nije alternativa ljudskom razumu, niti ima za cilj da ga deaktivira.”¹⁸ Ustvari, nijedna politička odluka nije moguća bez prethodnog ljudskog *idžtihada*.

Situacija je slična i sa jednim drugim dominantnim modernim sloganom: *El-Islamu dinun ve devle* (Islam je vjera i država). I on je reakcija na zapadnu stvarnost; na temeljitu sekularizaciju javne sfere pod doktrinom “odvajanja države i crkve” koja se najdosljednije provodi u Francuskoj i Meksiku. Ustvari, riječ “sekularni”, kada se koristi za većinu zapadnih demokratija, jeste misnomer¹⁹ s obzirom da se sve one još uvijek oslanjaju na vjerske i pseudo-vjerske temelje. Ovdje, još jednom, muslimanski kontra-slogan izriče istinu: država i religija trebaju biti u harmoničnom odnosu. Religija ne treba postati privatna stvar.

Ali istovremeno, slogan zamagljuje jednu drugu činjenicu, da su za muslimane, također, religija i država dvije različite stvari. Ustvari, mi ne kažemo *ed-dinu ed-dunja* (vjera je dunjaluk)²⁰ već govorimo o državi i vjeri kao o dva entiteta. Kao što smo već kazali, u stvarnom muslimanskom svijetu kroz veći dio historije postojalo je zdravo odvajanje dva carstva, pri čemu ona sarađuju jedno sa drugim, gdje nijedno ne dominira nad drugim, kao što je slučaj u većini zemalja svijeta uključujući Veliku Britaniju, Njemačku, Austriju, Belgiju, Španiju i Rusiju.

Drugim riječima, islamskom državom, iako konceptualno teokratija, ne mora, i ne treba, vladati *imam*, tj. u praksi islamsko svećenstvo. U tom smislu laicizam, tj. odsustvo vladajućeg svećenstva, je uistinu islamski princip.

Bliska prošlost također objašnjava antidemokratski val koji je još uvijek dominantan u nekim muslimanskim krugovima.²¹ Zaista, još uvijek možete sresti muslimane, čak i u SAD-u, koji smatraju da je demokratija *širk* (politeizam) ili, kao što misle članovi Hizbu't-tahrira, sistem nevjerstva (*nizamu'l-kufr*), i koji uzvikuju besmisleni slogan “šura, ne demokratija!”.²² Predsjednik Američkog muslimanskog vijeća (the American Muslim Council – AMC) smatra da “Nažalost, umjereni islamski lideri nemaju dovoljno jaku podršku da jasno izraze podršku demokratiji” čak ni danas.²³

Ovo je posljedica toga što se muslimanski svijet prvi puta sa demokratijom sreo pod prezrenom kolonijalnom vlasti, i što je vidio da se ona koristi za uništenje tradicionalnih muslimanskih

¹⁸ “Human Rights on the Eve of the 21st Century”, rad prezentiran na konferenciji o islamu i modernosti u Londonu 6. jula 1996. g., str. 6.

¹⁹ Tako misli i Jeffrey Lang. Vidi Lang, *Struggling to Surrender* (Beltsville, MD, 2. izd., 1995), 191.

²⁰ Moguće da se radi o grešci. Prije će biti da je umjesto *ed-dinu ed-dunja* trebalo stajati *ed-dinu devle* (Vjera je država). – nap. prev.

²¹ Primjer je članak Abdul Rashida Motena “Democratic and Shura-Based Systems: A Comparative Analysis” u *Encounters* 3, br. 1 (mart 1997): 3-20. Vidi i Azzam Tamimi, “Democracy in Islamic Political Thought” u istom broju., str. 21-44.

²² Vidi Azzam Tamimi, “Democracy: The Religious and the Political in Contemporary Islamic Debate” u *Encounters* 4, br. 1 (mart 1998), 3-64.

struktura moći. Bilo je sasvim prirodno da muslimani koji su se borili za nezavisnost u cijelosti odbace demokratiju kao đ̣avolji izum, tj. kao neislamski oblik vladavine, nepomirljiv sa Kur'anom i sunnetom. U tom procesu, muslimani su postali žrtve nominalizma. Oni su vjerovali da je demokratija neprihvatljiva jer, prevedeno sa latinskoga, ona znači “vladavina naroda nad narodom”. Ako stvari tako stoje, kao što je šejh Nahnah iz Alžira predložio, problem se može riješiti preimenovanjem demokratije u šurakratiju ili, po Mevdudiju, u ideološku “teo-demokratiju”.

Ono što je bitno, svakako, nije ime već suština demokratije: predstavnička vlast radi kontrole onih koji vladaju putem mehanizama kao što su raspodjela vlasti, obavezno dogovaranje, i povremeni reizbori. Ništa od ovoga ne isključuje prihvatanje Allaha kao suverena, niti vladavinu Šerijata. Sve ovo je kompatibilno sa islamom. Fathi Osman stoga ima pravo kada zahtijeva da “šura-demokratija polemike trebaju biti riješene jednom i zauvijek”.²⁴ Šejh Jusuf el-Karadavi to vrlo jednostavno kaže ovako: “Oni koji kažu da je demokratija kufr, po mom mišljenju, ne razumiju dobro ni islam ni demokratiju.”²⁵

Muslimanski diskurs o političkim pitanjima je nevjerojatno evoluirao tokom 20. stoljeća, iako je, prema Grahamu Fulleru, “politički islam još uvijek u povoju”.²⁶ U početku političkim islamom je dominirao isključivo Sejjid Kutb (1906-1966) čiji su visoko retorički *Znakovi na putu* (*Ma'alim fi't-tarik*, 1964)²⁷ u razvijanju političke svijesti islamskog pokreta igrali istu ulogu koju je Marksov *Komunistički manifest* (1848)²⁸ igrao kod socijalističkih pokreta.

Ono što nas interesira ovdje nije Kutbova doktrina da je islam “pokret za iskorjenjivanje tiranije”²⁹ koji ima opravdanje da upotrijebi fizičku silu protiv bilo kog tiranina, “radi uklanjanja svih prepreka na svome putu”,³⁰ već njegov stav da su sve postojeće države neislamske i ilegalne.³¹ Radikaln, kakav je bio, on je tvrdio da “musliman nema domovine osim onog dijela Zemlje gdje se Božiji šerijat primjenjuje... da nema nacionalnosti osim svoje vjere... da nema rođaka osim onih koji dijele njegovu vjeru u Boga”.³² “Tamo je nacionalizam vjera, domovina je tamo *daru'l-islam*, vladar je Allah, a ustav je Kur'an.”³³

²³ Intervju sa A. Almoudi, *Middle East Affairs Journal* 2, br. 4 (Annandale, VA, ljeto-jesen 1996): 117.

²⁴ Op. cit., fusnota 7, str. 24.

²⁵ *Ash-Sharq al-Awsat*, London, 5. 2. 1990.

²⁶ Graham E. Fuller, “Political Islam and U.S. Policy”, *Middle East Affairs Journal* 5, br. 1-2 (zima-proljeće 1999): 157.

²⁷ S. Qutb, *Milestones* (Indianapolis, 1990); *Znakovi na putu* (Tuzla: Muftijstvo tuzlansko,).

²⁸ Karl Marx i Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (Berlin, 1945).

²⁹ Qutb, *Ibid.*, 50.

³⁰ *Ibid.*, 61.

³¹ *Ibid.*, 69.

³² *Ibid.*, 103.

³³ *Ibid.*, 110.

Kutb nije vjerovao u mogućnost islamske demokratije³⁴ i upozoravao je protiv traženja sličnosti između islama i postojećih političkih sistema, govoreći da “Mi odbacujemo ove sisteme na Istoku i Zapadu. Mi ih sve odbacujemo!”³⁵

Kao rezultat, mnogi islamski pokreti čak i danas imaju autoritarnu unutrašnju strukturu. Hasen el-Benna Muslimansku braću, posebno u ranoj fazi, vodio kao tradicionalni šejh. Ako je Jeffrey Lang tačno primijetio, mnogi muslimanski imigranti u Americi još uvijek imaju razloga da se žale da ih njihovi centri podsjećaju na totalitarne sisteme Bliskoga istoka.³⁶

To odbacivanje, međutim, mora postati dio prošlosti. Zaista takvo šta je nagovijestio Mumtaz Ahmad 1996. g. naslovivši jedan svoj članak sa “Islam i demokratija: konsenzus u nastajanju”.³⁷

Međutim, jedan autor je učinio najviše na promjeni muslimanske političke paradigme: Muhammad Asad je to postigao svojom malom ali ključnom knjigom *Principi države i vlasti u islamu*,³⁸ utemeljenom isključivo na relevantnim kur’anskim normama i sedamdeset hadisa. Ova nezaobilazna knjiga se pojavila tri godine prije *Znakova na putu* ali je imala dugotrajni utjecaj.

Kao i Kutb, Asad je insistirao da “nikada nakon Poslanika i Medinskog hilafeta nije postojala istinska islamska država”³⁹ tako da “proteklih hiljadu i nešto godina muslimanske historije nama ne mogu biti ni od kakve koristi”.⁴⁰ Ali za razliku od Kutba, Asad je smatrao “naivnim vjerovati da istinska islamska vlast mora biti upriličena po modelu ranog hilafeta”,⁴¹ i protivio se umetanju zapadnog koncepta “revolucije” u islamski koncept džihada.

U retrospektivi, dva Asadova zapažanja su bila moda revolucionarnija nego sav Kutbov vatreni jezik, i to na konstruktivan način.

Prvo, Asad je pojasnio ummetu da su titulu halife pogrešno prisvojili muslimanski vladari koji su trebali biti zadovoljni kur’anskom titulom emira.⁴² Prema Kur’anu svi građani islamske države su halife. Svaki od njih je Božiji namjesnik na Zemlji (Kur’an 2: 30, 6: 165, 24: 55, 27: 62, 73: 72, 35: 39). Kako je ovih šest ajeta moglo postati neoperativno tokom 1300 godina islamske historije? Oni su bili zanemareni od strane vlastodržaca jer kada se namjesnici/halife sastanu u *medlisu’š-šura* njihov izbor ima mnogo veću težinu i dignitet nego kada se sastanu obični podanici.

³⁴ Ibid., 115.

³⁵ Ibid., 117.

³⁶ *Even Angels Ask* (Beltsville, MD, 1997), 229.

³⁷ *Middle East Affairs Journal* 2, br. 4 (ljetno-jesen 1996), 29-38. Kurziv je moj.

³⁸ *The Principles of State and Government in Islam* (University of California Press, 1961, 2. izd. Gibraltar, 1980)

³⁹ Ibid., v.

⁴⁰ Ibid., vi.

⁴¹ Ibid., ix.

⁴² Ibid., 83.

Hasen et-Turabi se mnogo oslanjao na ovu primjedbu kada je udario demokratske temelje islamskog pokreta u Sudanu.

Asadova druga revolucionarna opservacija je bila metodološka. On je shvatio da moderna islamska država ne može biti izgrađena na zastarjelom srednjovjekovnom fikhu koji je, iako utemeljen na često vrlo subjektivnim interpretacijama i deduktivnom ljudskom rezonovanju, postao svet.⁴³ Slijedeći Ibn Hazma, Asad je predložio da ubuduće Šerijatom zove samo onih nekoliko vječitih, nepromjenjivih odredbi Kur'ana i sunneta koji su: 1) normativni po svojoj prirodi i 2) jasni sami po sebi (*en-nusus*).⁴⁴

Pozivajući se samo na Kur'an i Sunnet, Asad je utvrdio da:

- 1) Ne postoji specifična islamska forma države ;⁴⁵
- 2) Glavna zadaća islamske države jeste provedba Šerijata;⁴⁶
- 3) Nikakav zakon ne smije biti u sukobu sa slovom ili duhom Šerijata;
- 4) Poslušnost pravilno formiranoj vlasti, muslimanskoj ili ne, je muslimanska vjerska obaveza;⁴⁷
- 5) Vlast koja počiva na pristanku je najbitniji preduvjet islamske države ;⁴⁸
- 6) Bez određenog stepena razlike između muslimana i nemuslimana ne može postojati islamska država;⁴⁹
- 7) Princip šure (42: 38) zahtijeva najšire moguće biračko tijelo;⁵⁰
- 8) Većinsko odlučivanje je najbolji metod za rješavanje razlika u mišljenju;⁵¹
- 9) Odluke medlisu's-šure su zakonski obavezujuće za izvršni dio vlasti;⁵²
- 10) Nije neislamski formirati političke stranke⁵³ koje će se natjecati s obzirom da razlike u mišljenju unutar ummeta mogu biti božanski blagoslov;
- 11) "Predsjednički" sistem vlasti, nešto nalik onom u Sjedinjenim Američkim Državama, bi više korespondirao zahtjevima islamskog političkog društva nego "parlamentarni sistem",⁵⁴

⁴³ Ibid., 11.

⁴⁴ Ibid., 13.

⁴⁵ Ibid., 22.

⁴⁶ Ibid., 34.

⁴⁷ Ibid., 35.

⁴⁸ Ibid., 36.

⁴⁹ Ibid., 40.

⁵⁰ Ibid., 45.

⁵¹ Ibid., 50.

⁵² Ibid., 52.

⁵³ Ibid., 61.

12) Vrhovni sud treba biti zaštitnik ustava, tj. Šerijata.⁵⁵

Važne knjige trebaju malo stranica: *Komunistički manifest* je imao samo 45 stranica, *Znakovi na putu* 133, a *Principi države i vlasti u islamu* samo 107 strana. Asadovi stavovi su danas široko prihvaćeni u muslimanskom svijetu. Čak i Kutbova egipatska Muslimanska braća (*El-Ihvanu'l-muslimun*) sada ummet smatraju stvarnim izvorom vlasti, predviđaju pisani ustav koji bi garantirao ljudskaž prava, slobodne i fer izbore, ograničen predsjednički mandat i rotiranje vlasti kroz “pluralitet stranaka u muslimanskom društvu”.⁵⁶ Egipatska Muslimanska braća su evoluirala do tačke da su 1994. g. zvanično prihvatili pravo muslimanke da glasa, da bude izabrana, da učestvuje u vlasti i generalno obavlja javne poslove.⁵⁷

Jasno, Muhammad Asad nije mogao sam muslimansku misao zaokrenuti u pravcu islamske demokratije. On je imao pomagače u tome uključujući Fathi Osmana (Los Angeles), Hasana et-Turabija (Kartum), Rašida el-Gannušija (London) i Jeffreya Langa (Lawrence, Kansas) koji snažno zagovaraju pluralistični, demokratski islam⁵⁸ i političku jednakost žene.

Hasan et-Turabi, (bivši) predsjednik sudanskog parlamenta, koga američka administracija tretira kao teroristu, je jedan od najliberalnijih, istinski islamskih mislilaca našega doba. Niko drugi nije učinio više na ponovnom priznavanju muslimanske žene na temeljima Kur'ana i sunneta od njega u njegovoj knjizi *žene, islam i muslimansko društvo*, koja je prvi puta objavljena poluanonimno 1973. g. On je došao do zaključka da je “revolucija protiv uvjeta života žene u tradicionalnim muslimanskim društvima neizbježna.”⁵⁹ Jasno, demokratizacija i davanje prava ženi u islamu će ići ruku pod ruku, ili se uopće neće desiti.

Šejh Gannuši, osuđđen na smrt u svojoj domovini Tunisu, je 1999. g. rekao slijedeće: “Mnogi islamisti dovode demokratiju u vezu sa stranom intervencijom i nevjerstvom. Ali demokratija je skup mehanizama za garantiranje slobode misli, slobode okupljanja i mirnog natjecanja za vlast putem biračkih kutija... Mi u islamu nemamo modernog iskustva koje bi moglo zamijeniti demokratiju. Islamizacija demokratije je najbliža primjeni šure. Oni koji odbacuju ovu ideju nisu proizveli ništa različito od jednopartijskog sistema... Ja ne vidim nikakvog izbora pred nama nego da prihvatimo ideju demokratije. Štaviše, može biti opasno ignorirati demokratiju... Oni koji mogu imati najviše koristi od demokratije su muslimani.”⁶⁰

Fathi Osman, priznati islamski mislilac egipatskog porijekla, smatra da je demokratija utemeljena i na prirodi čovjeka i na pisanim izvorima islama, uzimajući u obzir pluralističko

⁵⁴ Ibid., 61.

⁵⁵ Ibid., 66.

⁵⁶ The Muslim Brotherhood's Statement on “Shura in Islam and the Multy-Party System in an Islamic Society”, *Encounters* 1, br. 2: 100-103.

⁵⁷ Vidi posebnu izjavu o ovome u *Encounters* 1, br. 2: 85-89.

⁵⁸ Turabi, Ibid., 19.

⁵⁹ “Women, Islam and Muslim Society”, *Milestones* (London) Publishers, 1991.

⁶⁰ Rashid al-Ghannouchi, “Islamic Movements: Self-Criticism and Reconsideration”, *Palestine Times* br. 94 (april 1999), reproducirano u MSANEWS na internetu 14. aprila 1999. Citat sa str. 43.

društvo kao Bogom-dano društvo (Kur'an, 5: 48, 11: 118-19). Po njemu, "puna demokratija je jedini sistem koji može osigurati ljudska prava za svakog pojedinca i grupu u savremenoj državi..." Ne postoji bolji okvir za osiguravanje jednakih prava i odgovornosti za sve. Stoga "nema dobre alternative demokratiji". Njeni mehanizmi osiguravaju praktične načine primjene šure. Zaista, muslimanski parlamentarci su moderni kur'anski *ehlu 'l- 'akdi ve 'l-hall*. Parlament u zakonima koje donosi mora respektirati apsolutnu supremaciju trajnih normi i principa Šerijata, ali "gdje god ima mjesta idžtihadu ima mjesta zakonodavstvu".

Osman je nepokolebljiv u stavu da demokratija ne implicira nijedan od dva ekstrema političkog spektra – teokratiju ili sekularizam. On priznaje da većina možda uvijek neće biti u pravu. "Međutim, grješnost većine ne može ... biti korištena kao izgovor za autokraciju i autoritarizam".

Osman također ukazuje da prema 71. ajetu 9. kur'anske sure i muškarci i žene dijele odgovornost za provedbu onoga što je dobro (*el-ma 'ruf*) i sprječavanje onoga što je zlo (*el-munker*). Prema tome, muslimanke trebaju biti prihvaćene kao parlamentarci, vladini ministri, sudije, vojni i policijski službenici.⁶¹

Jeffrey Lang, kao i svi muslimani, sekularizam smatra nespojivim sa islamom ali pažljivo razlučuje demokratiju od sekularizma. On postavlja dobro pitanje zašto bi demokratija bila veći izazov vrhovnom autoritetu Boga od bilo kog drugog sistema vladavine? On također vrlo dobro primjećuje da ne postoji jedan model islamske države – ni Saudijska Arabija, ni Pakistan ni Iran – koji bi bio prihvatljiv za većinu muslimana. Prema tome, kada raspravljaju o islamskoj državi, on smatra da muslimani obično samo odbacuju (postojeće modele) ili sanjare. Njegov glavni argument u raspravi jeste činjenica da moderne demokratske republike jednostavno najbolje obavljaju zadatak zaštite individualnih prava.⁶²

Sada je moguće, i krajnje vrijeme, da sumiramo rečeno. Islamski politički sistem, utemeljen na Kur'anu, sunnetu, razumu i historijskom iskustvu treba uključivati slijedećih trinaest odlika:

1. Svi muslimani trebaju živjeti u svjetskoj, ali decentraliziranoj islamskoj političkoj zajednici (komonveltu) organiziranom kao republika.
2. Šerijat je vrhovni ustav svake islamske države. Ovo ne isključuje prihvatanje pisanog ustava koji bi uključivao listu Bogom-danih temeljnih prava.
3. Svaka generacija muslimana, kažo Božiji namjesnici na Zemlji, trebaju odlučiti o specifičnoj formi svoje države u okvirima Šerijata.
4. Mora postojati parlament, zasnovan na univerzalnom biračkom pravu, čije su odluke obavezujuće za izvršnu vlast.
5. Zakonodavstvo mora biti u skladu sa slovom i duhom Šerijata.
6. Treba postojati pluralitet islamskih političkih partija koje će osiguravati rotiranje na vlasti.

⁶¹ Fathi Osman, *Sharia in Contemporary Society* (Los Angeles, 1994), 70, 76, 82-83. Idem, *The Children of Adam – An Islamic Perspective on Pluralism* (Washington, D.C, 1996), 12, 17, 21, 43-44, 45-46, 51.

⁶² *Struggling to Surrender*, 191-93.

7. Šef države treba biti jedna osoba (muškarac i musliman), a ne kolektivno tijelo, izabran na određeno vrijeme.
8. Mora postojati vrhovni sud koji će odlučivati o ustavnosti zakona i smjeni najviših zvaničnika države (impichment).
9. Svaki građanin, bio musliman ili ne, muškarac ili žena, može biti član vlade.
10. Žena može biti premijer, ministar, član parlamenta, sudija, vojnik i policajac.
11. Svi građani su jednaki pred zakonom. Međutim, zakonodavstvo može, iz opravdanih razloga i na nediskriminatorski način, odražavati razlike između muslimana i nemuslimana i između žena i muškaraca.
12. Nemuslimani mogu imati puno državljanstvo osim ako ne izaberu status zimmije (zaštićene vjerske manjine).
13. Sva vlast se treba smatrati Božijim emanetom (Kur'an, 4: 58) s ciljem promoviranja dobra i sprječavanja zla, i ostvarivanja kako pravde tako i islamskog *džihada*.

Ostaje pitanje kako krenuti u realizaciju ovih elemenata u zapadnom svijetu. Trebaju li muslimani formirati političke stranke, predložiti nacrt kontra-ustava i natjecati se na izborima?

Šejh Gannuši, imajući na umu evropsku situaciju, je pomalo skeptičan, pa kaže: “Ako bi muslimanske manjine prihvatile ideje o islamskoj vlasti koje je definirao Sejjid Kutb... sami bi sebi potpisali smrtnu presudu. Uloga koju sugeriram muslimanskim manjinama je da ojačaju islamsko prisustvo u zemljama u kojima žive – a ne da rade na uspostavi islamske vlasti.” On je striktno protiv formiranja stranaka koje bi u svome nazivu imale pridjev “islamska”. Naprotiv, muslimani trebaju participirati u postojećim otvorenim, nacionalnim strankama. “Najviše što jedna manjina može očekivati jeste da učestvuje u politici.”

Gannuši, prema tome, sugerira muslimanima na Zapadu da je bolje da se fokusiraju na socijalni rad i institucije civilnog društva jer “ono što se društveno postigne trajnije je i bolje od onoga što se postigne politički”.⁶³

Mnogo je mudrosti u onome što šejh Gannuši ima kazati, iako se situacija čini manje teškom u Sjedinjenim Državama nego u Evropi.⁶⁴ Na Starom kontinentu, muslimani - kada se uključe u političko nadmetanje – još uvijek rizikuju da izazovu reakciju. U SAD, politički i vjerski pluralizam je, čini se, bolje utemeljen. Istina je, međutim, da muslimani, prije nego što uđu u političku arenu na nacionalnom nivou, moraju dokazati svoj demokratski kredibilitet između sebe. Oni moraju ne samo postati brojniji i bolje islamski obrazovani na pučkom nivou, već i prakticirati pluralizam između sebe. Svi položaji u islamskim centrima bi trebali biti predmetom povremenih izbora. Sve islamske pokrete trebaju predvoditi izabrani emiri. Prakticiranje slobode mišljenja unutar (islamskih organizacija) bi mnogo značilo u smanjenju straha od islama među nemuslimanima. Demokratizacija bi, zaista, bila učinkovit doprinos islamskoj da'vi.

⁶³ Ghannouchi, *ibid.*, 2-4.

⁶⁴ Tekst je pisan prije 11. septembra 2001. godine.

Muslimani dijele zajedničku čežnju za harmonijom, i strah od razjedinjavanja u sedamdeset i tri sekte. Međutim, razlike u mišljenju koje bi vodile formiranju različitih muslimanskih stranaka – kao u Maleziji, naprimjer – su legitimne,⁶⁵ i zajedno sa Abdurrahmanom Alamoudijem ja vjerujem da muslimani mogu naučiti da se “prijateljski ne slažu”. Imajmo na umu da je već prva islamska politička zajednica, Medinska država, imala dvije političke stranke. One su se zvale *el-muhadirun* i *el-ensar*...

Profesor Sulayman S. Nyang traži od muslimanskih političkih aktivista u Americi da “izađu iz guste šume političkog kvijetizma” i da pragmatički glasaju na budućim nacionalnim izborima.⁶⁶ Jasno, ovo, kao što je primijetio lord Nazir Ahmad, ne može biti učinjeno izvan matičnog, dvopartijskog sistema ni u Velikoj Britaniji ni u SAD.⁶⁷ Profesor Ali Mazru'i je razvio cijeli akcioni program za američke muslimane kako da se uključe u politiku – od registracije birača do kandidiranja za školske upravne odbore, do pripreme kandidata za Kongres u cilju islamizacije duša, ummeta, znanja, i – jednoga dana – velikoga dijela svijeta.⁶⁸

Samo takvim proaktivnim, jasnim programom muslimani će postići makar svoj minimalni cilj: da muslimanima osiguraju njihova prava koja im garantiraju zapadni ustavi, i da sugrađane Evropljane i Amerikance upoznaju sa muslimanskim zajednicama koje žive među njima. Dugoročno, muslimanski konsenzus o njihovom političkom sistemu je od krucijalne važnosti.

S engleskog preveo: Ahmet Alibašić

⁶⁵ Intervju sa A. Almoudi, *Ibid.*, 112.

⁶⁶ S. Nyang, “Integrating Islam into America”, *Middle East Affairs Journal* 5, br. 3-4 (ljetno-jesen 1999): 69-80. Citat je sa str. 72.

⁶⁷ Intervju sa lordom Ahmadom, *Middle East Affairs Journal* 5, br. 3-4: 170.

⁶⁸ Ali Mazrui, “North American Muslims Rising to the Challenge of a Dual Identity” *Islamic Studies* 34, br. 4 (Islamabad, zima 1995): 458-460.