

**Prof.dr Nedžad Bašić, redovni profesor, naučni savjetnik Evropskog
defendologija centra Banja Luka**

IMA LI MJESTA ZA KULTURU ISLAMA NA ZAPADU (VI)

„Suverenitet jednog čovjeka proturječi Božjem suverenitetu, jer su svi ljudi jednaki pred Bogom. Slijepa poslušnost vladavini jednog čovjeka suprotna je islamu.“ (John L. Esposito)

Islam kao izazov demokraciji

Budući da islamsko pravo prihvata koncept božanskog (ličnog), a ne teritorijalnog (državnog) suvereniteta, ovo će imati glavnu ulogu u razvoju političke misli i filozofije islamskog prava. Kako je samo Bog suveren, on prenosi svoj suverenitet na pojedinca (čovjeka), a ne na grupu (vladu) koja bi mogla vladati u Božje ime. Pojedinaac ne duguje lojalnost državi (vladaru), već isključivo Bogu, kojem je direktno odgovoran. Koncept božijeg suvereniteta, prema kojem je Bog vrhovni suveren s prenosom suvereniteta na sve svoje podanike, čiji se suverenitet proteže na sva mjesta gdje žive muslimani, čini odnose između vladara i stanovništva u islamskim zemljama prilično neodređenim, što je uzrokovalo brojne probleme i sukobe kroz historiju islama. Brojni ratovi između nezavisnih islamskih država, kao i sukobi između brojnih islamskih plemenskih grupa unutar islamskih zemalja, zahtijevali su jasno pravno regulisanje odnosa između vrhovnog božijeg suvereniteta i autoriteta vladara autonomnih islamskih zajednica (država) i samih Božjih podanika. Za poznatog islamskog pravnika **Abu Bakra** (Abu Bakr, 573- 634.n.e.) , Božji suverenitet se prenosi na autoritet lokalnog vladara koji upravlja islamskom zajednicom (državom) u ime svih muslimana koji žive u toj zajednici (državi). Njegov autoritet je neupitan sve dok slijedi Božje naredbe. Takav stav dijela islamske jurisprudencije imao je kontroverzne implikacije za daljnji razvoj islamske pravne misli, gdje je pravo na pobunu protiv vladara ostalo upitno. Budući da je islamski koncept Božjeg suvereniteta univerzalan, sve pravne, političke, diplomatske i vojne aktivnosti islamskih država regulirane su prema jedinstvenom islamskom pravnom i moralnom kodeksu kao krajnjem izrazu Božjeg univerzalnog suvereniteta i vrhovne Božje volje, kojoj se mora podrediti volja i ponašanje svih muslimana, kao i državnih vladara islamskih zemalja. Sljedbenici **Hanefijskog Mezheba** (pravne škole) pronašli su pravnu osnovu za takav stav u ranim dogmatskim stavovima al-Fiqh al-Absata **Abu Hanifa** (*Abū Ḥanīfa* 699-767. n.e.), koji je bio osnivač i najistaknutiji predstavnik ove pravne škole. Stavovi te pravne škole posebno su zanimljivi u kontekstu izražene kritike postupaka vladara. Premda se oslanja na dogmatsko učenje, Hanefijski mezheb je proglasio vjerskom dužnošću

svakog muslimana da se bori za ono što je ispravno i da zabrani vlastima da čine ono što je pogrešno. Prilikom dokazivanja šta je ispravno a šta pogrešno u postupcima vladara, škola Hanefijskog Mezbehaje uvela **konfrontaciju kao metodu dokazivanja**, što je otvorilo pravo na pobunu protiv vladara koji postupava pogrešno i koji se smatra "grešnim vjernikom". **Pravo na pobunu protiv vladara** kao "grešnog vjernika" imalo je revolucionarne posljedice za daljnji razvoj moralne i političke misli u islamu. Vojna pobuna nije bila eksplicitno dozvoljena, kako je tumačio Abu Hanifa, već samo građanski protest. Hanefijska škola je jedna od četiri glavne škole sunitskog islamskog pravnog razmišljanja i riznica pozitivnog prava. Izgrađena je na učenjima Abu Hanife koji je studirao i predavao u Kufi, Irak, i za kojeg se navodi da je iza sebe ostavio jedno izuzetno važno djelo za islamsko pravo i islamsku teologiju: Al-Fiqh al-Akbar. Dvojica Abu Hanifinih učenika, Abu Jusuf (Abū Yūsuf) i al-Šejbani (Muḥammad al-Shaybānī), sastavili su i organizirali učenja svog učitelja, koja su favorizirala i slijedila dinastija Abbasida. Dok Hanefijski Mezheb, zajedno s drugim sunitskim školama, koristi **kijas (analogijsko razmišljanje)** kao metodu pravnog razmišljanja, sam Abu Hanifa se uveliko oslanjao na **ra'j (lično mišljenje)**. Također je favorizirao upotrebu **istihsana**, obično poznatog kao pravna preferencija, koja u nekim okolnostima može ublažiti teške posljedice koje bi inače mogle proizaći iz strogog pravnog razmišljanja. U islamskoj pravnoj teoriji, u kojoj je vrhovni suverenitet božanskog zakona neosporan, često je postojalo pravno nerazumijevanje u vezi s odnosom između principa božijeg zakona, s jedne strane, i normi islamske jurisprudencije, kao pravni pravila stvorenih tumačenjem božijeg zakona od strane čovjeka, gdje uvijek postoji mogućnost ljudske greške u tumačenju značenja i primjeni božijeg zakona, s druge strane. Da bi se riješio ovaj problem, stvorene su dvije pravne škole. Prema jednoj **pravnoj školi (temukhatti'ah)**, zakon koji primjenjuje država je samo potencijalno Božiji zakon i podložan je provjeri i osporavanju. Prema shvatanju **druge pravne škole (musavviba)**, zakon koji primjenjuje država nije podložan provjeri i osporavanju, osim ako osoba na koju se zakon primjenjuje vjeruje da to nije Božija volja i naredba. Takvim tumačenjem, islamskom božanskom pravu (Kur'an,/Sunnet/Hadis) data je apsolutna supremacija nad islamskom jurisprudencijom (Shariah & Fikh), što pobunu protiv države (vladara) čini dozvoljenom i obaveznom ako su odredbe jurisprudencije u sukobu s božanskim islamskim pravom. Na liniji pravnog razgraničenja između božanskog prava i jurisprudencije, u islamskoj pravnoj misli, nastao je veliki pravni sukob. Ovaj pravni sukob značajno će utjecati i na političke odnose unutar islama i na odnose između islama i predstavničke demokratije. Moralna snaga predstavničke demokratije leži u ideji suvereniteta naroda kao glavnog izvora prava. U islamu suverenitet pripada isključivo Bogu. Bog u konačnici predstavlja jedini izvor

prava. Kur'an, Sunnet i Hadisi čine principe i postulate božanskog islamskog prava. Temeljni princip islamskog prava je da Zakon koji je donio čovjek ili je moderiran od strane čovjeka, ne može proturječiti božanskom zakonu. U islamskom pravu to znači da božanskom pravu ne može protivrječiti islamska jurisprudencija. Ova konceptualna razlika između moderne predstavničke demokratije i islama otvara **pitanja odnosa između islama i demokracije**, odnosa između islama i države, kao i pitanje odnosa između vladara i pojedinaca (naroda) na koje je prenesen Božji suverenitet na Zemlji. Opća pretpostavka da se moderna predstavnička demokratija zasniva na sekularizmu otvara izuzetno složena teološka, filozofska i pravna **pitanja odnosa između države i religije**. Sekularno uređenje podrazumijeva odvojenost religije i države, što podrazumijeva takozvanu "principijelnu distancu". Ova "**principijelna distanca**" uključuje tri različite kategorije sekularnog poretka: **slobodu, jednakost i bratstvo**. U širem smislu, ova trostrukost uključuje slobodu vjerovanja ili nevjerovanja, slobodu prakticiranja religije, jednakost među religijama, harmoniju između različitih religija itd., što je osnova predstavničke demokratije. Da li postoje razlike između ovih principa predstavničke demokratije i principa i postulata islamskog božanskog prava je centralno pitanje u razmatranju odnosa između islama i sekularne (predstavničke) demokratije. Iako u islamu ne postoji razvijen koncept političkog sistema, **u Kur'anu postoji nekoliko principa i postulata** na kojima se zasniva koncept upravljanja u islamu. To su 1. princip uspostavljanja pravde kroz društvenu suradnju i međusobnu pomoć; 2. princip uspostavljanja neautokratskog i konsultativnog načina upravljanja; 3. postulat institucionalizacije milosrđa i 4. postulat saosjećanja u društvenim odnosima. Brojna preklapanja su vidljiva između predstavničke demokratije i gore navedenih principa i postulata u Kur'anu, što postavlja zanimljivo pitanje o odnosu između islama i sekularne demokratije. **Principi slobode, jednakosti i bratstva su direktno naznačeni u Kur'anu**, gdje piše da je Bog stvorio ljude različito i grupirao ih u različite narode i plemena kako bi se mogli međusobno poznavati. Ova odredba Kur'ana ukazuje na potrebu za harmonijom i jednakošću među ljudima, grupama, plemenima i narodima radi postizanja pravde kao božanskog imperativa i predstavnika božanskog suvereniteta. Potreba za harmonijom između različitih religija je također eksplicitno podržana u Kur'anu. Na jednom mjestu u Kur'anu se navodi da čak i ako bi svo čovječanstvo bilo spojeno u jedan narod (jednu religiju), to ne bi okončalo sukob među njima (Kur'an, 11:118). Ovo naglašava neophodnost postojanja i poštovanja različitosti među ljudima i religijama. Međutim, ova **kompatibilnost između islamskog božanskog prava i predstavničke demokracije** djelimično nestaje u tumačenju i primjeni božanskog prava od strane čovjeka kao Božjeg agenta na Zemlji, i tu se u islamu javljaju ne samo

teološki, već i pravni i politički problemi. Iz tog razloga, veoma je važno razlikovati principe i postulate islamskog božanskog prava, s jedne strane, i norme islamske jurisprudencije, koje proizlaze iz ljudskog tumačenja normi islamskog božanskog prava, s druge strane, kao i supremaciju islamskog božijeg prava nad islamskom jurisprudencijom. Za poznatog islamskog reformističkog teologa Khaleda Abou El Fadla, **šerijat**, kao dio islamske pravne jurisprudencije, koja čini samu srž islamskog prava, **nije u cjelini božanski zakon**, koji predstavlja glavni izvor šerijata. Budući da šerijatski zakoni proizlaze iz božanskog suvereniteta i nastaju u procesu analognog mišljenja (**kijas**) i pravnog konsenzusa (**idžma**) u procesu islamskog teološkog tumačenja (**mudžtehid**), on s pravom smatra da je **šerijat uglavnom ljudsko idealno tumačenje božanskog suvereniteta**. Obaveza življenja u skladu s Božjim suverenitetom (zakonom), koji je nepromjenjiv i besprijekoran, a koji se manifestuje kroz idealno tumačenje božanskog zakona od strane čovjeka, kao Božjeg posrednika na zemlji prema šerijatu, **ostavlja prostor za ljudske greške u tumačenju**, što će stvarati brojne probleme u islamskom pravu i praksi sve do današnjih dana.