

Bej'at el-imam: ugovor o postavljenju poglavara islamske države

Fethi Osman¹

Politički mislioci uvijek su 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 pokušavaju ga ograničiti na njegovu izvoru, zahtijevajući od vladara da djeluju unutar specifičnog pravnog okvira.

Društveni ugovor u zapadnoj misli

Jedno 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 određivao je 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 implicirala je kršenje ove elementarne odredbe. Neovisno o tome da li je 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 nevažećom.

Bez obzira na to da li su 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

1 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. Preveo: Ahmet Alibašić.

pisao prije Loka i Rusoa, i *Fridrih Hegel* (Friedrich Hegel, u. 1831), čije se djelo pojavilo iza njih, nastojali su 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 pristalica teorije o društvenom ugovoru.

U ranim danima islama, stvarni – a ne hipotetički – ugovor bio je postignut između naroda i vladara. Nakon smrti Poslanika (11. godine po Hidžri / 632), četrerica prvih halifa zauzimali su svoje pozicije zahvaljujući rezultatima slobodnih izbora. Javni sporazum koji je na halifu prenosio njegove ovlasti bio je poznat kao *bej'a* (od arapskog glagola *ba'a*, što znači „prodati“). Kur'anski princip *dogovora* (*šure*) inspirirao je ovaj jedinstveni povijesni eksperiment.

Originalni izvori islama – Kur'an i Sunnet – nude ograničene pravne tekstove za mnoga polja. Tamo gdje je potrebno, nova pravila mogu biti izvedena putem *idžtihada* – procesa koji razvija nova pravila upotrebom pravnog rezonovanja u ispitivanju originalnog teksta i ranijih slučajeva. *Fikh*, taj golemi korpus propisa, jeste proizvod ovog intelektualnog procesa. Idžtihad je međutim proces koji traje; prema tome, fikh iz prošlosti, ma koliko bio vrijedan, nije ni neizmjenjiv ni nepogrešiv.²

Bej'a u povijesnoj praksi

Rani muslimani na izmijenjene okolnosti odgovarali su slijeđenjem islamskih principa kako su ti principi bili razumijevani od strane Poslanikovih drugova. Pravna formulacija i elaboracija došle su kasnije. Historijski, *bej'a za prvu četvericu halifa* (*el-hulefa er-rašidun*) desila se 11/632, 13/634, 23/644. i 35/656. godine. U svim slučajevima vodeće ličnosti muslimanske zajednice u Medini razgovarale su o kandidatima, donijele svoje odluke i potom dale *prisegu* (*bej'a*) halifi u džamiji.³ Ova rana praksa Poslanikovih drugova inspirirala je kasnija pravna djela koja su pokušala definirati i kvalificirati zakonsko postavljenje *vladara* (imama) i pravne odnose između njega i naroda.

2 *Islamsko pravo* (Šerijat), tamo gdje je zasnovano na jasnim odredbama Kur'ana i Sunneta, jeste nepromjenjivo. Međutim, intelektualne derivacije predstavljene u višetomnim pravnim djelima i akumuliranoj praksi muslimanskog ummeta tokom proteklih stoljeća jesu promjenjive. Postoji tendencija zanemarivanja ovog temeljnog razgraničenja između ova dva dijela Šerijata. Vidjeti: Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Gibraltar, Dar al-Andalus, 1980, 11–15; Abdurrezzak es-Senhuri, “Nahve kanun ‘arabi muvehhad”, u: *Es-Sekafe el-'arebijje*, Kairo, bez izdavača, 1951.

3 Za detaljne historijske izvještaje o postavljenju svakog od četverice halifa vidjetii: El-Tabari, *Tarih er-rusul ve el-muluk*, tom 3-5, Kairo, El-Husejnije Press, b.d. Za kratak prikaz vidjeti: Hasan Ibrahim Hasan, *En-Nuzum el-islamijje*, Syed Ameer Ali, *A Short History of the Saracens* i Thomas Arnold, *The Chaliphate*.

Bej'a u pravnoj baštini

Kako se pravna nauka razvijala, pravnici su *bej'u* datu prvoj četverici halifa smatrali običnim ugovorom. Ovo je bilo jasno sunijama, koji nisu prihvatili tvrdnju šiija da je Poslanik. a.s., imenovao Aliju ibn Ebi Taliba i njegove potomke kao nasljedne imame nakon svoje smrti. U svojoj argumentaciji protiv šiijske tvrdnje sunijski teolozi i pravnici naglašavali su kako je postavljanje imama ustvari prerogativ *ummata (ihtijar el-umme)*, te je stoga tvrdnja o božanskoj nominaciji formulirana od strane šiija neodrživa. Tematika imameta činila je integralni dio teoloških djela s obzirom na to da su se različite muslimanske doktrine (sunijska, šiijska i haridžijska) pojavile prije svega zbog različitih stavova njihovih sljedbenika o *imametu*.⁴

Djela koja napadaju šiijske ideje, kao što su El-Bakillanijeva (u. 403/1013) i Ibn Tejmijina (u. 718/1328), dobri su primjeri za navedeno.⁵ Nakon dugog pobijanja šiijske tvrdnje o božanskom postavljenju imama, El-Bakillani kaže: "Imam obavlja svoju funkciju zbog ugovora postignutog od strane *vjerske i intelektualne elite (ehl el-hall ve el-'akd)*..." Po El-Bakillaniju svaka navodna predaja (od Poslanika) ili svaka interpretacija predaje o božanskom postavljenju određenog imama jeste lažna, jer imam može jedino biti imenovan po *narodnom izboru (el-ihijar)*. Ibn Haldun (u. 808/1406), kao i mnogi drugi, zapisao je da javna obaveza izbora imama može biti poduprta pravnim dokazom *konsenzusa (idžma'a)*.⁶

Izraz *ugovor o postavljenju imama ('akd el-imame)* često su koristili sunijski teolozi i pravnici. Imam je *strana u ugovoru (ma' kud lehu)* – on ne uživa nikakvu metafizičku ili teokratsku privilegiju, a ugovor može biti raskinut ili opozvan kada imam izgubi svojstva bitna za njegovu poziciju. Zejdije, jedna šiijska frakcija, vjeruju da imam treba biti izabran između potomaka Alije i Fatime, jer je samo Alija bio postavljen objavljenom tradicijom. Izabranik bi trebao uživati status imama, uključujući javno proglašenje njegova imameta i njegovu opoziciju svakom vladaru koga zejdije smatraju uzurpatorom vlasti.⁷ Međutim, duodecimalne, džaferijske šiije praktično su prihvatile zamjenika za imama nakon iščeznuća posljednjeg imama, pod uslovom da je izabran u skladu s islamskim pravom.⁸

Ove izjave ukazuju da su raniji muslimanski pravnici javni ugovor smatrali načinom postavljanja imama. Es-Senhuri, savremeni egipatski pravnik, smatra

4 Vidjeti npr: El-Bakillani, *Et-Temhid*; El-Bagdadi, *Usul ed-din*; El-Džuvejni, *El-Iršad*; El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*; Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultanije*.

5 Njihova djela bila su (na arapskom): *Et-Temhid fi er-redd 'ala el-mulhide...* i *Minbadž es-sunne*.

6 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, Bejrut: Daru 'l-kalem, 1978, 191-192. Usporedi međutim El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, Bejrut: b.i., 1978, 5.

7 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 197-198.

8 El-Humejni, *El-Hukume el-islamije*, Bejrut, 23. i dalje. Vidjeti i: Dijauddin er-Re'is, *En-Nezarijat es-sijasije el-islamije*, Kairo, b.i., 1951, 167.

da je postavljanje imama (prema povijesnoj praksi i onako kako je formulirano i elaborirano u pravnoj literaturi) predstavljalo stvarni ugovor koji je imao za cilj da se odredi imam ili halifa za muslimansku državu. On također primjećuje da je vlast imama proizilazila iz njegovog ugovora s muslimanskim narodom.⁹

El-Bakillani, dobro poznati teolog, u svom *Et-Temhidu* kaže da je imam opunomoćenik i predstavnik naroda, te ga narod mora podržavati i podsjećati na njegove obaveze i odgovornosti ali i prisiliti ga da slijedi pravi put. Ako je uporan u činjenju grešaka, posljednje rješenje jeste da ga narod smijeni i zamijeni nekim drugim.¹⁰ Opis imama kao javnog opunomoćenika ponovljen je u mnogim teološkim i pravnim djelima.¹¹ Od postavljenja prvog halife Ebu Bekra i njegovog prvog javnog nastupa, ova praksa bila je 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 poslušan Allahu; ako ja budem nepokoran Njemu, ni vi niste obavezni pokoravati se meni.” Važan komentar na ovu izjavu prenosi se od imama Malika – utemeljitelja malikijske pravne škole (u. 179/795) – koji je primijetio da je ovo što je Ebu Bekr spomenuo suštinski uvjet za postavljenje bilo kog imama.¹² Izjava prvog halife ukazuje na odgovornost imama spram slijedećega islamskih učena, kao i na činjenicu da biva postavljen, praćen i korigiran od strane naroda. El-Kasani, istaknuti hanefijski pravnik (u. 587/1191) u svom višetomnom djelu *El-Beda'i' es-sana'i* sugerira da je *sudija* (kadi) 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 muslimane, a halifa samo predstavlja onoga koji prenosi poruku naroda pretpostavljenom (sudiji)...”¹³ Prema tome, sudija zadržava svoju poziciju i upražnjava svoje ovlasti čak i nakon halifine smrti, jer narod, koji predstavlja stvarni izvor njegove vlasti, i dalje postoji ma šta da se desilo halifi. Ovaj koncept također je pojasnio i razradio šafijski pravnik El-Maverdi (u. 450/1058) u svom djelu *Adabu el-kadi*,¹⁴ kao i drugi pravници. Neki pravници sugeriraju da imam ne može smijeniti sudiju sve dok ovaj ispravno obavlja svoju dužnost, s obzirom na to da on ne radi za imama, već za čitav muslimanski narod, vodeći računa o njegovim

9 Es-Senhuri, *Le Califat*, Paris, b.i., 1926, 5, 17–19, 94.

10 El-Bakillani, *Et-Temhid* u selekciji J. Ibiša, *Nusus el-fikr es-sijasijji el-islami: el-imame 'inde es-sunne*, Bejrut, b. i., 1966, 56.

11 Vidjeti, npr., izbor iz djela *El-Mu'temed fi usul ed-din* hanbelijskog teologa i pravnika Ebu Ja'laa, koji je napravio J. Ibiš (Isto, 213) i Ibn Tejmijje, *Es-Sijase es-šer'ijje*, Kairo, b.i., 1969, 56.

12 Komentar bilježi Es-Sujuti a citira ga Refik el-'Azm, *Ešher mešahir el-islam*, tom 1, sekcija o Ebu Bekrovim govorima.

13 Muhammed eš-Šafi'i el-Lebban, “Mebde' sijade el-umme fi el-fikh el-islami”, u *El-Fedžr es-sadik*, vol. 5 (1948).

14 El-Maverdi, *Edeb el-kadi*, ur. Muhji Hilal Sarhan, Bagdad, b.i., 1971, 1:142, 399. Vidjeti i kratku izjavu u njegovom djelu opšte naravi *El-Ahkam es-sultanijje*, 70.

interesima.¹⁵ Pored toga što je imam zastupnik i predstavnik naroda, neki učenjaci primijetili su da određene odgovornosti, kao što su odbrana vjere i zemlje, ne mogu biti ispunjene osim kroz potpunu saradnju između vođe i njegovih sljedbenika.¹⁶ U stvari, imam ne može efikasno izvršavati svoje obaveze ako narod ostane pasivan. Pravo je vladara a dužnost naroda da vladara podrži i saraduje s njim dokle god on izvršava svoju vlast na ispravan način.¹⁷ Narod, dok sudi o politici imama i njegovim potezima, mora podržavati ono sa čime se slaže i suprotstavljati se onome što mu se ne dopada.

Pravna kvalifikacija ugovora o imamet

Djela o temeljima islamske jurisprudencije (usul el-fikh) prave razliku između Božijih prava i *prava ljudi* (hakk el-'ibad). Božije pravo jeste ono koje je od koristi za ljude i kao takvo ne može biti vezano za pojedinca ili neku grupu.¹⁸ Iz ovoga su današnji pravници izveli zaključak da Božije pravo uključuje i *propise koji se odnose na javni interes* (še'ar el-'ibade).¹⁹ Međutim, Božije pravo, kako je primijetio Eš-Šatibi (u. 790/1389) u svome poznatom usulskom djelu *El-Muvafekat*, ne može biti isključeno ni iz jednog propisa koji se odnosi na pravo pojedinca, jer je pravo pojedinca 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 s kaznama za neke zločine.²⁰ Ugovor o imamet svrstan je u ovu posljednju kategoriju.²¹

Ponekad se imam u hadisu i juridičkim djelima opisuje kao Božiji predstavnik koji vodi brigu o Njegovim slugama.²² Ovo treba razumjeti kao naglašavanje odgovornosti vladara prema Bogu, bez ikakvih teokratskih privilegija. Javni izbor imama, uz obostrano osiguranje prava i obaveza vladara i onih kojima se vlada, nazivan je *bej'a* – što je izvedenica iz korijena koji znači „prodati“. Kur'an ovaj termin²³ upotrebljava za obećanje koje su Poslaniku dali rani muslimani da će poštivati islamsko učenje i biti poslušni Poslaniku. To su izričali dok su držali svoje ruke u ruci Poslanika. Ibn Haldun (u. 808/1406) kaže: “Kada su muslimani

15 Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultanije*, ur. Hamid el-Faki, Kairo, b.i., 1974, 65.

16 'Abdulžebbar, *El-Mugni*, Kairo, b.i., b.d., tom 20, 2. dio, str. 163.

17 Ebu Ja'la, *El-Abkamu š-sultanije*, 28. Vidi i El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, 17.

18 Vidjeti, npr: Et-Taftazani, *Hašije et-telvih 'ala et-tevdih* od Sadruššeri'a, 2 toma, Kairo, b.i., 1327. god. po H, 140.

19 'Abdulvehhab Hallaf, *Ilu usul el-fikh*, 8. izdanje, Kuvajt: b.i., 1968, 210–211.

20 Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, 2 toma, ur. 'Abdullah Diraz, Kairo, b.i., b.d., 315 i dalje, a posebno 322–323.

21 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, 8.

22 Vidi, npr., Ibn Tejmije, *Es-Sijase eš-šer'ije*, Kairo, b.i., b.d., 11–13.

23 Vidi Kur'an, 9: 3; 3: 10, 18; 60: 12. O *Bej'i na Aqabi* i *Bej'i pod drvetom* vidjeti: Ibn Hišam, *Sire en-Nebijj*, 3. tom.

dali *prisegu* (bej'û) vladaru i obećali da će mu se pokoravati, svoje ruke stavili su u njegovu, na sličan način na koji to rade kupac i prodavac." Ovo 'rukovanje' (ili stavljanje ruke u ruku) postalo je simbol *bej'ê*.

Ibn Haldun smatra da je *bej'a* obećanje da će se narod pokoravati vladaru.²⁴ U stvari, *bej'a* predstavlja prijenos javnog autoriteta (vlasti) na imama i obećanje imama 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'û*, Ebu Ja'la kaže da se ona daje pod uvjetom da imam poštuje pravdu i ispunjava obaveze svoga položaja. Prema tome, *bej'a* ne predstavlja samo obavezu 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'û*, 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.²⁵

Ibn Tejmije naglašava da vlast koju vladar uživa predstavlja odgovornost i da ta odgovornost treba biti pošteno ispunjena. Po njegovom mišljenju, vladareva odgovornost slična je odgovornostima staratelja siročeta, upravitelja 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 korist naroda. Na taj način ugovor sadrži neke kombinirane elemente starateljstva, upošljavanja i zastupništva.²⁶ U svakom slučaju, prava druge strane – maloljetnika, poslodavca, ili zastupanog – važnija su i imaju prioritet. Ibn Tejmije jasno izlistava uzajamne obaveze objiju strana, pretvarajući tako ugovor u neku vrstu partnerstva.²⁷ To balansira između prava i obaveza objiju strana, jer su ljudi nekada kratkovidi ili pasivni, pa zahtijevaju svoja prava bez preuzimanja obaveza.

Bez obzira kako ugovor o imamet u ličio nekom drugom ugovoru, muslimanski pravници veoma su svjesni razlika između ugovora o javnim i privatnim interesima u 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 opunomoćenik imama, 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 koji treba posmatrati u široj perspektivi od privatnih ugovora".²⁸ Poredeći *harač*, koji je halifa Omer

24 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 209.

25 Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultaniije*, 25. Vidi i *El-Mu'temed u Ibišovom izboru*, *Nusus*, 224.

26 Ibn Tejmije, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, 11–12.

27 Ibn Tejmije, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, 13.

28 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultaniije*, 13. Za druge primjere El-Maverdijevih distinkcija između javnih i privatnih pravnih akata vidi str. 9 i 24.

ibn el-Hattab odredio za osvojene zemlje, s iznajmljivanjem zemlje hanbelijski pravnicima Ibn 'Akil i Ibn Tejmijje kažu da harač treba shvatiti kao akt i vrstu ugovora *sui generis*, utemeljen na općim interesima ljudi i njihovoj vjeri. Ponekad je osvojena zemlja bila klasificirana kao *vakuf*, što, kako pojašnjava Ibn Redžeb, ne treba shvatati doslovno, niti mu treba pripisivati implikacije privatnoga vakufa.²⁹

Javna strana u ugovoru *bej'a*

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

Prema historijskoj praksi ranih halifa, neke vodeće osobe davale su svoju prisegu nakon rasprave. *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.³⁰ U juridičkoj literaturi oni su poznati kao *ehl el-'akd ve el-hall** (doslovno „oni koji su ovlašteni da sklapaju i poništavaju ugovor“ – tj. da donose odluke).³¹

Pravnici odabir imama smatraju *društvenom* ili *kolektivnom obavezom* (farz-i kifaje), za čije su izvršenje odgovorni svi muslimani kao što su odgovorni za stjecanje specijalističkog znanja, obrazovanje i imenovanje kadije. Kad je posrijedi *pojedinačna obaveza* (farz-i ajn), kao što je, npr., obavljanje dnevnih namaza, post ili plaćanje zekata, svaki punoljetan musliman smatra se lično odgovornim za njeno izvršenje. Prema El-Maverdiju, oni koji biraju imama treba da ispunjavaju uvjete za svjedoka pred sudom (prema odredbama o *'adaletu* – integritetu), treba da poznaju uvjete za poziciju imama i da posjeduju mudrost koja će im omogućiti da odaberu najsposobniju osobu za to mjesto.³²

U juridičkoj literaturi možemo naći samo generalni opis osobina onih koji se nazivaju *ehl el-hall ve el-'akd* ili *ehl el-ihhtijar*. Dvojica prvih halifa preuzeli su vođstvo nad muslimanima nakon rasprave između vodećih drugova Poslanika u Medini, prijestolnici nove islamske države. Kada je izvršen atentat na Omera, drugog halifu, hilafet je već bio postao univerzalna država i Poslanikovi bliski drugovi već su se bili razišli po osvojenim zemljama. Omer je nominirao šest osoba za hilafet i od njih zatražio da između sebe izaberu jednoga za halifu. To, međutim, nije značilo da je broj onih koji su nazivani *ehl el-hall ve el-'akd* toga

29 Ibn Redžeb, *El-Istihradž fi ahkam el-haradž*, Kairo, b.i., 1352. god. po H., 40, 49, 97.

30 Vidjeti npr: Hasen Ibrahim Hasen i 'Ali Ibrahim, *En-Nuzum el-islamijje*.

31 Ponekad se ovaj termin koristi kao *ehl el-hall ve el-'akd* kako bi se naglasio njihov autoritet da ponište i razvrgnu ugovor. Međutim, čini nam se razumnijim početi naglašavanjem njihovog autoriteta da sklapaju ugovor.

32 El-Maverdi, *El-Ahkam es-sultanijje*, 6. Vidjeti i Ebu Ja'la, *El-Ahkam es-sultanijje*, 19.

doba bio sveden na njih šestericu. Jedan od njih, Abdurrahman ibn Avf, povukao je svoju kandidaturu i preuzeo odgovornost da o pitanju izbora halife razgovara s ostalim kandidatima i vodećim ličnostima Medine. Neki od njih, koji su živjeli izvan Medine, vratili su se u grad 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 Osman, treći halifa, bio ubijen a 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 – potpala je pod dominaciju apsolutističkih monarhijskih dinastija ili vojnih snaga. U takvim okolnostima, nikakva administrativna procedura nije se smatrala nužnom za definiranje *ehl el-hall ve el-'akda* jer je nasljednika birao postojeći vladar nakon savjetovanja s vodećim članovima monarhijske porodice ili najvišim vojnim oficirima. Ipak, termin *ehl el-hall ve el-'akd* preživio je u našem juridičkom naslijeđu uprkos svojoj neodređenosti i nepraktičnosti. Neki komentatori Kur'ana pojasnili su da se javna pokornost o kojoj govori 59. ajet sure En-Nisa' odnosi na pokornost tijelu *ehl el-hall ve el-'akd* općenito 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 na to 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 el-emr) kojima se treba pokoravati u skladu s prethodnim ajetom vladari ili vjerski znalci, drugi su razumjeli da su to i vladari i vjerski znalci.³³ Jedan kasniji komentator, En-Nisaburi, pojašnjava da termin *ulu el-emr* ustvari znači *ehl el-hall ve el-'akd*. Ovo je mišljenje podržavao i egipatski reformator Muhammed Abduhu (u. 1905),³⁴ koji je bio sklon ograničavanju ovlasti vladara, smatrajući *šuru* temeljnim autoritetom u muslimanskoj zajednici i islamskoj državi. Ajet jasno potcrtava 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 semantičkom planu pojasnio ugledni hanbelijski pravnik Ibn el-Kajjim (u. 751/1350), izvanredni učenik Ibn Tejmije.³⁵

Muhammed Abduhu pokušao je razlučiti komponente termina *ehl el-hall ve el-'akd*. Šura kao tijelo, po riječima šejha Abduhua, sastoji se od: *vrhovnih vladara* (umera'), *vladara* (hukkam³⁶), *učenjaka* ('ulema'), vojnih komandanata i "svih drugih vođa i uglednika od kojih ljudi traže pomoć i podršku kada im nešto

33 Vidjeti: Ibn Kesir, *Tefsir*, tom 1; El-Kurtubi, *Tefsir*, tom 5, komentar na 59. ajet poglavlja En-Nisa'; Ibn Tejmije, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, 159.

34 Muhammed Abduhu i Muhammed Rešid Rida, *Tefsir el-Menar*, Kairo: b.i., b.d., 5: 181–183.

35 Ibnu 'l-Kajjim, *I'lam el-muvekki'in*, Kairo, b.i., b.d., 1: 39.

36 Termin koji može uključivati centralne i lokalne vlasti, administrativne i sudske vlasti, itd.

treba". Posljednja komponenta, čini se, uključuje iste ljude koje je En-Nisaburi nazvao "ljudi od ugleda i čije se mišljenje poštuje".³⁷ En-Nevevi (u. 676/1279) u *El-Minhadžu* definira *ehl el-hall ve el-'akd* kao "vođe i uglednike među ljudima".³⁸

Kasnije je Hasan el-Benna (u. 1949), osnivač egipatske Muslimanske braće, pisao da se osobine *ehl el-hall ve el-'akd*, kako ih elaboriraju pravnici, mogu prepoznati u tri skupine ljudi: pravnicima 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".³⁹ Ovaj spisak učenjake ograničava na one koji su sposobni da se koriste *idžtihadom* kako bi obavili svoju zakonodavnu ulogu, što je uvjet koji se poklapa s El-Bagdadijevim terminom *ehl el-idžtihad* u njegovom djelu *Usul ed-din*⁴⁰ i terminom *ehl el-idžma'* (oni čije se mišljenje može uzeti u obzir u konsenzusu), koji spominju komentatori Kur'ana En-Nisaburi i njegov prethodnik Fahr er-Razi (u. 606/1209).⁴¹ Prema El-Bennau, zvanična ulema, kao što je ona vezana za El-Ezher univerzitet, 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" dosta je 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-Bennaova lista 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 *ehl el-hall ve el-'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 tijela *šure*.⁴²

Iz prethodne diskusije jasno je da su mnoga pitanja ostala neriješena. Kao što savremeni egipatski autor kaže, kada je prethodnik halife Omera nominirao tijelo *šure* da izabere sljedećeg halifu, ostao je usamljen u historiji islama, jer ga niko u kasnijoj političkoj praksi nije slijedio, niti je taj obrazac bio teoretski razvijen u juridičkoj literaturi.⁴³

Ebu Ja'la pak odbacuje ideju da imam treba nominirati tijelo *ehl el-hall ve el-'akd*.⁴⁴

37 Muhammed Abduhu, *Tefsir el-Menar*, Kairo, b.i., b.d., 5: 181–183.

38 Prema: Er-Re'is, *En-Nezarijjat es-sijasijje*, 179.

39 Hasen el-Benna, "Muškiletuna fi dav' en-nizam el-'islami", u *Medžmu'a er-resa'il*, Bejrut, b.i., b.d., 377.

40 Citirano u Er-Re'is, *en-Nezarijjat es-sijasijje*, 181.

41 *Tefsir el-Menar*, 5: 182–183.

42 Vidjeti, npr: El-Benna, "Muškiletuna fi dav' en-nizam el-'islami", 105, 192, 372–376.

43 El-Hudari, *Muhadarat tarih el-umem el-islamijje*, tom 1, 1. i 2. dio.

44 Ebu Ja'la, *El-Ahkam es-sultanijje*, 26.

Kvorum potreban za *bej'u*

I definicija *šure* i kvorum *ehl el-hall ve el-'akda*, koji je potreban za donošenje obavezujuće odluke, ostali su neodređeni u praksi i juridičkoj literaturi. Iz tog razloga, među pravnicima su se pojavila mnoga različita mišljenja o ovim dvama pitanjima. I dok su neki pravnici odredili kvorum za donošenje obavezujuće odluke o *bej'i* imama, mnogi to nisu učinili i vjerovali su da bilo koji broj članova *ehl el-hall ve el-'akda* – pa i jedna osoba – može dati *bej'u* ako je ostali prihvate. Ebu Ja'la navodi da je saglasnost svih ili značajne većine članova *ehl el-hall ve el-'akda* za valjanost *bej'e* pretežno mišljenje u hanbelijskoj pravnoj školi.⁴⁵

Pravnici koji su predvidjeli kvorum za *ehl el-hall ve el-'akd za bej'u* imamu spominju određene brojeve: pet, tri i četrdeset. Prvi broj temeljen je na historijskom prethodniku prvih učesnika u *bej'z*, Ebu Bekru.⁴⁶ Kao dokaz navodilo se i to što je to bio broj onih koji su činili većinu između šesterice koje je Omer nominirao da između sebe odaberu njegovoga nasljednika.⁴⁷ Broj onih koji su preuzeli inicijativu u davanju *bej'e* Ebu Bekru predstavlja veoma slab dokaz za ovo mišljenje, dok slučaj *šure* o Omerovom nasljedniku nije nikakav dokaz, s obzirom na to da je odluka mogla biti donijeta i od strane samo četverice, u skladu s procedurom koju je odredio Omer. Kao podrška mišljenju da kvorum čine tri osobe navođeno je to što je *bej'a* slična odlučivanju sudije na temelju dva svjedočenja, ili bračnom ugovoru koji je valjan uz roditelja ili staratelja mlade i dva svjedoka.⁴⁸ Argument nije nimalo ubjedljiv s obzirom na to da postoji jasna razlika između ovih slučajeva. Odlučivanje sudije razlikuje se od svjedočenja bračnom ugovoru, a oboje se razlikuje od učešća u *bej'i*. Usto, bračni ugovor potpuno se razlikuje od *bej'e*. Sugestija za kvorum od četrdeset ljudi bila je utemeljena na minimalnom broju ljudi (četrdeset) potrebnih za obavljanje džuma-namaza.⁴⁹ Međutim, ni ovo nije potpuno relevantno za *bej'u*.

Bej'a je obavezujuća bez obzira na broj članova *ehl el-hall ve el-'akda* koji su učestvovali u prisegi. Ovo je bilo mišljenje mnogih istaknutih teologa, kao što su El-Eš'ari (u. 330/942), El-Bakillani, El-Kalanisi, El-Bagdadi, El-Gazali, El-Džuvejni (u. 478/1085) i Eš-Šihristani (u. 548/1153), kao i mnogih pravnika.⁵⁰ Neki od njih smatrali su da bilo koji broj svjedoka može prisustvovati *bej'i* imama.⁵¹

Teolozi i juristi pretpostavljali su da osoba koja daje *bej'u* imamu treba nužno predstavljati sve članove *ehl el-hall ve el-'akda*. El-Gazali i Ibn Tejmijje tvrdili su

45 Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultanije*, 23-24. Vidi i njegov *El-Mu'temed* u Ibiš, *Nusus*, 213-313.

46 To su bili Omer, Ebu 'Ubejde, Usejd ibn Hudajr, Bešir ibn Sa'd i Salim, *mevla* (štićenik) Ebu Huzejfe. Vidjeti: El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, 7.

47 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, 7.

48 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, 7.

49 Er-Re'is, *En-Nezarije es-sijasije*, 182.

50 Vidjeti, npr., Ibiš, *Nusus*, 48, 49, 132-133, 150, 278, 313, 365 i Er-Re'is, *En-Nezarije es-sijasije*, 181-182.

51 Vidjeti, npr., izjave El-Bakillanija i El-Džuvejnija u: Ibiš, *Nusus*, 49, 278-279.

da Ebu Bekrova nominacija Omera za njegovoga nasljednika može biti smatrana *bej'om* imamu samo ako se *ehl el-hall ve el-'akd* slože da im on bude vođa.⁵² El-Gazali pojašnjava da je član *ehl el-hall ve el-'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 kvalificirani su da donesu obavezujuću odluku bez obzira na njihov broj. Ako ova svojstva dijeli nekoliko osoba, one treba da se dogovore o *bej'i* jer odluka jedne od njih ne bi bila obavezujuća za javnost.⁵³ Ibn Tejmije ponavlja El-Gazalijev argument naglašavajući da imam ne može vršiti svoju vlast ako nema podršku od *onih koji imaju moć* (*ehl eš-ševke*). Takva vlast ne može biti osigurana pristankom jedne ili više osoba ako nije osigurana javna podrška.⁵⁴ I dok je El-Gazali dovoljno realističan da pretpostavi moguće postojanje onih koji se neće slagati sa *bej'om*, on, s druge strane, ne pridaje veći značaj takvoj neučinkovitoj opoziciji. Eš-Šihristani prihvata legitimnost *bej'e* jednoga čovjeka samo kada drugi članovi *ehl el-hall ve el-'akda* otvoreno ne iskažu svoje neslaganje.⁵⁵

Dodatni zaštitni mehanizmi mogu se osigurati juridičkim zahtjevima za *ehl el-hall ve el-'akd*. Kao što je ranije kazano, El-Maverdi i Ebu Ja'la postavili su tri uvjeta za svakoga ko učestvuje u *šuri: sposobnost da bude svjedok* (*el-'adale*), pri čemu je prakticiranje islama osnovna komponenta, pravno znanje i mudrost u odabiru i donošenju odluke. El-Bagdadi spominje dvije osobine: sposobnost prakticiranja idžtihada i pobožnost. Ako nema jedne od ovih dviju osobina, *bej'a* nije važeća.⁵⁶ 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 prakticira idžtihad, fizičko zdravlje, mudrost i hrabrost. On dodaje da imam mora biti porijeklom iz plemena Kurejš.⁵⁷ Ibn Haldun odbacuje posljednji uvjet uz objašnjenje da imam treba uživati podršku *društva* (*'asabije*), koju je osiguravalo plemensko jedinstvo arabijske društveno-političke strukture. Pleme Kurejš uživalo je povlašten status među arapskim plemenima, kako u predislamsko doba, tako i u periodu ranih stoljeća islama. S obzirom na to da je društveno-politička moć privremena, svaka grupa koja uživa moć i predstavlja društvenu *'asabiju* u datom trenutku bit će uspješna u preuzimanju vlasti. Ibn Haldun je zato vjerovao da društveno-politički status imama također treba biti uključen u listu neophodnih kvalifikacija. Međutim, on je i to uvjetovao generalnim uvjetom 'sposobnosti' uz tri druga uvjeta: vjersko znanje, sposobnost

52 El-Gazali, *Fedā'ihu 'l-batinie*, citirano u Ibiš, *Nusus*, 314. Ibn Tejmije, *Minhadžu 's-sunneti 'n-nebevie*, Kairo, b.i., 1321. god. po H., 1: 141–142.

53 El-Gazali u Ibiš, *Nusus*, 313–314. Vidjeti i: *El-Iktisad fi el-i'tikad*, u: Ibiš, *Nusus*, 365–366.

54 Ibn Tejmije, *Minhadž es-sunne*, 1: 141.

55 Citirano u Er-Re'is, *En-Nezarije es-sjasije*, 186.

56 Ibiš, *Nusus*, 132–133.

57 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, 6. Uporediti, međutim, sa: Ebu Ja 'la, *El-Abkam es-sultanije*, 20.

da svjedoči i fizičko zdravlje.⁵⁸ Prema njemu, u procesu davanja *bej'e* mora se voditi računa o ova tri svojstva kod kandidata za imama; u protivnom *bej'a* će biti nevažna, makar je dale odgovarajuće osobe.⁵⁹ El-Maverdi naglašava da *bej'a* treba biti data najzaslužnijem i najsposobnijem kandidatu, "onome kome se narod ne bi dvoumio dati prisegu i pokoravati mu se".⁶⁰

Međutim, ovi juridički zahtjevi bili su samo teoretske naravi. Pravnici su bili svjesni činjenice da oni koji imaju moć da postave imama nisu u stvarnosti ispunjavali uvjete za *ehl el-hall ve el-'akd*, posebno u kasnijim vremenima. Isto se odnosilo na same imame i vrhovne vladare. Pravnici su smatrali da treba uzeti u obzir postojeću stvarnost, iako je bitno odstupala od islamskih učenja (*'umumu l-belva*, kako su to govorili hanefijski pravници), i da moraju uzeti u obzir imperativne *javnoga ineteresa* (*el-masleha*). Iako su iznosili argumente protiv šiijske tvrdnje o božanskom postavljenju imama i branili princip javnog izbora, oni su shvatili da javni izbor u svojoj istinskoj formi vjerovatno nije nadživio prvu četvericu halifa. Dilema pred sunijskim pravnicima bila je ta što nisu mogli ni praviti kompromis na račun normativne teorije niti se suočiti s posljedicama proglašavanja postojećih vlasti uzurpatorima.

Ibn Haldun u svojoj teoriji *'asabije* pokušava objasniti da su Muavija, Emevije, generalno, te rane Abasije predstavljali dominantne društveno-političke snage.⁶¹ Ovo objašnjenje čini se razumljivim u određenim segmentima, ali ono ne uspijeva objasniti kontinuiranu upotrebu sile od strane vlasti radi gušenja opozicionih snaga. Ova formulacija također ne uspijeva objasniti nemire širokih razmjera koji su se dešavali uprkos teoretskoj pretpostavci da su vladajuće snage uživale superiornost *'asabije*. Moguće je da Ibn Haldunova teorija 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 drugog argumenta, Ibn Haldun priznaje da su muslimanima u vrijeme kasnijih Emevija i kasnijih Abasija vladale kraljevske dinastije, koje nisu imale ništa zajedničko s učenjima islama i specifičnim konceptima njegova političkog društva.⁶²

El-Gazali ima realističniji pristup legitimiziranju *bej'e* jednog čovjeka ili nekoćine 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 imala za cilj daispuni potrebe toga vremena. Da bi to učinio, on je koristio pravni koncept *maslehe*, 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

58 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 193–196.

59 El-Bagdadi bilježi da je ovo bilo i mišljenje El-Es'arija. Vidjeti: Ibiš, *Nusus*, 132-133.

60 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, 7.

61 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 205–208.

62 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 208.

juridičke uvjete za tu funkciju.⁶³ Upravo su u svjetlu ovih potreba El-Gazali i drugi juristi prihvatili *de facto* vlast vojnih vladara koji su vlast uzeli *silom* (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 to samo privremeno rješenje i da muslimani moraju pokušati da poprave svoje stanje kako bi mogli udovoljiti učenjima islama.⁶⁴

Ebu Ja'la, s druge strane, vjeruje da *većina* (džumhur) u tijelu *ehl el-hall ve el-'akd* treba učestvovati u davanju *bej'ê* imamu s obzirom na to da je to čin važan koliko i bilo koje drugo pitanje koje zahtijeva konsenzus.⁶⁵ Neki drugi teolozi također su podržali ovaj stav,⁶⁶ posebno u slučaju hilafeta Alije ibn Ebi Taliba. Oni tvrde da su mnogi drugovi Božijeg poslanika bili izvan Medine tako da nisu mogli prisustvovati *bej'i* Alije nakon Osmanovog ubistva.⁶⁷ El-Bakillani u svome argumentu da se za valjanost *bej'ê* može prihvatiti *ehl el-hall ve el-'akd u bilo kojem broju* 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.⁶⁸ Ovi praktični obziri predstavljali su osnovu za odbacivanje uvjeta o učešću većine članova tijela *šura* u *bej'i* imamu. To jasno navodi i En-Nevevi u *El-Minbadžu*, tvrdeći da je učešće ljudi koje je moguće lahko okupiti prihvatljivo (dovoljno).⁶⁹ Većina ovih argumenata o nepraktičnosti okupljanja ljudi iz svih krajeva islamskoga carstva na jednom mjestu danas se čini irelevantnom. 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 je bilo koji broj ljudi koji čine *ehl el-hall ve el-'akd* dovoljan za njeno ispunjenje. U tom procesu učešće treba uzeti razuman broj muslimana, ali ne nužno cijela zajednica. Musliman koji ispunjava uvjete jeste, međutim, individualno odgovoran za učešće u raspravi i donošenju odluka *šure*. Treba također naglasiti da je prema jednom pravnom mišljenju prihvatanje imameta *obavezno za sve* (fard ajn) od trenutka kada imam primi *bej'u*, dok je kandidatura za imamet samo *fard kifaje*.⁷⁰

63 El-Gazali, *El-Iktisad*, u: Ibiš, *Nusus*, 266–267.

64 Ibn Tejmijje, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, 13–21.

65 Ebu Ja'la, *El-Mu'temed*, u: Ibiš, *Nusus*, 24. Vidjeti također: *El-Abkam es-sultanijje*, 23–24.

66 Za mišljenja Ebu Bekra el-Esamma i Hišama ibn Amira el-Fuvelija, koji su bili mu'tezilije, vidjeti: El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 5. Međutim, jedan drugi mu'tezilija, El-Džubba'i, vjerovao je da pet osoba čine kvorum za *bej'u*.

67 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 214.

68 El-Bakillani, *Et-Temhid*, u: Ibiš, *Nusus*, 49.

69 Citirano u: Er-Re'is, *En-Nazarijat es-sijasijje*, 179.

70 Ebu Ja'la, *El-Mu'temed*, u: Ibiš, *Nusus*, 213–214; *El-Abkam es-sultanijje*, 24. Usto, El-Maverdi smatra da ako postoji samo jedna osoba koja ispunjava uvjete za imama, u tom slučaju njena je *osobna obaveza* (fard ajn) da zauzme tu poziciju. Vidjeti: *El-Abkam es-sultanijje*, 8.

Uloga javne *bej'e*

Historijski izvori izvještavaju da su četverica prvih halifa, nakon što su im *ehl el-ihitjar* ili *ehl el-hall ve el-'akd* dali *bej'u*, izlazili u džamiju gdje su im potom *bej'u* davale i mase.⁷¹ 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.

Na ovo pitanje, međutim, ne može biti odgovoreno do kraja. Historijski izvori ne spominju nijedan slučaj javne opozicije *bej'i* četverice prvih halifa nakon što su *ehl el-ihitjar* donijeli odluku. Opozicija Osmanu bila je izražena nekoliko godina nakon njegove *bej'e*, ali to je bilo zbog politike koju je vodio, a ne zbog njegovoga postavljenja. Oponenti Alije smatrali su da mnogi koji su činili *ehl el-ihitjar* – u to vrijeme uglavnom drugovi Poslanika – nisu učestvovali u *bej'i*. Prema tome ni to ne može biti uzeto kao slučaj javne opozicije odluci skupine *ehl el-ihitjar*. Neki pravници, s druge strane, spominju *bej'u* naroda. El-Maverdi, naprimjer, tvrdi da skupina *ehl el-hall ve el-'akd* u svojoj diskusiji o izboru imama treba da uzme u obzir šanse koje njen kandidat ima za potvrdu od strane cijelog naroda.⁷² Međutim, iz konteksta je jasno da je za *bej'u* imama presudna *bej'a* onih koji sačinjavaju *ehl el-ihitjar*. El-Maverdi također spominje da je narod obavezan dati imamu *bej'u* i pokoravati mu se od onog trenutka kada *ehl el-ihitjar* donese odluku o kandidatu i on prihvati kandidaturu.⁷³ El-Maverdi na drugom mjestu kaže da je proces davanja *bej'e* Omeru završio Ebu Bekr neovisno o naknadnom odobrenju ili odbacivanju od strane drugih.⁷⁴

S druge strane, El-Maverdi također spominje da je funkcija *ehl el-ihitjara* „identificirati čovjeka koji će biti postavljen kao imam“.⁷⁵ Ovu izjavu ne bi trebalo tumačiti izvan njenoga konteksta, a kako bi se podržao argument da je El-Maverdi *bej'u ehl el-ihitjara* smatrao samo nominacijom najsposobnijeg kandidata za poziciju imama, dok je samo postavljenje zahtijevalo javnu odluku. Kao što je ranije istaknuto, El-Maverdi vjeruje da je narod dužan slijediti *bej'u ehl el-ihitjara* od trenutka kada oni prisegnu.

Ibn Tejmijje sugerira da je Ebu Bekrova nominacija Omera za njegovoga nasljednika postala legitimna *bej'a* tek nakon što se većina Poslanikovih drugova složila s tim. 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 imamu omogućiti da efektivno obnaša vlast. Međutim, Ibn Tejmijje također smatra da kandidat za imama

71 Vidjeti, npr: Et-Taberi, *Tarih*; Hasan i Ali Ibrahim, *En-Nuzum el-islamijje*.

72 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 7.

73 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 7.

74 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 10. Uporediti, međutim, sa: El-Džuvejni, *Gijas el-umem*, ur. F. 'Abdulmuni'im i M. Hilmi, Aleksandrija: b.i., 1979, 103–104.

75 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 8.

mora imati i *bej'û* onih koji imaju stvarnu moć,⁷⁶ 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 Tejmijje koristi pojam *džumuhur es-sahabe* (glavnina drugova 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”.⁷⁷

Jasno je, prema tome, da legitimnost i učinkovitost imama ne ovise nužno o provođenju odvojene procedure za javno odobrenje. Takav zaključak o ranom hilafetu, koji dijele neki savremeni znanstvenici,⁷⁸ 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 treba da zanemare 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 četverice prvih halifa izabran na drugačiji način. *Bej'a* je predstavljala slobodan izraz javnoga izbora, direktno ili putem narodnih predstavnika čije je vodstvo narod prihvatao. *Bej'a* može biti prakticirana u bilo kojoj odgovarajućoj formi.

Imamova nominacija nasljednika – *istihlaf el-'ahd*

Pravnici su slučaj Ebu Bekrove nominacije Omera za njegovoga nasljednika koristili za opravdavanje *bej'e* imamu od strane jedne ili nekolicine osoba koje su sačinjavale *ehl el-ihltijar*, kao i za opravdavanje nominacije nasljednika od strane aktuelnog poglavara. Kada je počelo pisanje pravnih djela, nasljedne su dinastije već gospodarile većinom muslimanskih zemalja. Braneci princip javnoga izbora kao alternativu šiijskom vjerovanju u božansko postavljenje imama, sunijski teolozi i pravnici suočili su se s dilemom, jer se teorija javnoga izbora više nije primjenjivala, a nasljedne dinastije postale su pravilo toga vremena. Oni su bili naklonjeni tome da iznađu opravdanje, uglavnom na temelju činjenice da je oblik vlasti pitanje idžtihada i da su nasljedne dinastije već bile prihvaćene od strane muslimana, uključujući istaknute učenjake kao rješenje u interesu *sveukupne zajednice muslimana* (ummata). Provođenje teorije javnoga izbora u njenom istinskom smislu moglo je dovesti do

76 Ibn Tejmijje, *Minhadž es-sunne*, 1: 141.

77 El-Gazali, *Feda'ih el-batinijje*, u: Ibiš, *Nusus*, 313–314 i *El-Iktisad*, 365–366.

78 Vidjeti npr: Er-Re'is, *En-Nezarijjat es-sijasijje*, 185–186.

kontinuiranog građanskog rata, pobuna i krvoprolića među narodom. Pravnici su također shvatili da je za bilo koga postalo gotovo nemoguće da izazove vojne vladare, koji su imali podršku brojnih armija. Upravo je u ovom kontekstu razumljiv otklon od koncepta *ehl el-hall ve el-'akd* ka konceptu *ehl eš-ševke* (oni koji imaju moć), koji zagovaraju El-Gazali i Ibn Tejmije.⁷⁹ El-Maverdi tvrdi da je princip nominacije nasljednika od strane imama u njegovo vrijeme već bio prihvaćen konsenzusom,⁸⁰ dok je El-Gazali vjerovao da imam koji uživa podršku *ehl eš-ševke* treba biti prihvaćen u interesu provedbe Šerijata i održavanja unutarnje i vanjske sigurnosti u muslimanskim zemljama.⁸¹ Činjenica da ovi *de facto* vladari nisu ispunjavali neke od pravnih kvalifikacija bila je zanemarivana u interesu praktičnih potreba zajednice.

Međutim, pravnici su pokušali ustanoviti određene zaštitne mehanizme u slučaju *zaključivanja ugovora* ('ahda) ili *nominacije nasljednika* (istihlafa) kako bi ga približili originalnom principu javnoga izbora.

Prvo, pravnici su insistirali da nasljednik mora ispunjavati sve uvjete za položaj imama u trenutku njegove nominacije i stvarnog preuzimanja vlasti.⁸² Kao što je dobro poznato, čak i ovo pravilo bilo je 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* (imame el-mefdul).⁸³ Ebu el-Hasan el-Eš'ari, istaknuti teolog, smatra da *bej'a* data onome ko je manje sposoban istog čini vladarem, ali ne i imamom.⁸⁴ El-Gazali je bio fleksibilniji i realističniji. On je smatrao da se imam uvijek mogao osloniti na druge u slučaju da sam nije bio kvalificiran da lično vodi vojne i pravne poslove. Štaviše, imam u takvim vremenima ne mora biti porijeklom iz plemena Kurejš.⁸⁵ Kao i drugi sunijski teolozi i pravnici, i on je vjerovao da manje sposoban kandidat može biti izabran za imama pod uvjetom da uživa podršku svojih *pristalica* ('asabije). Ovo će, po njihovom mišljenju, osigurati jedinstvo i red koji su važniji od odličnog moralnog ponašanja ili pravnoga znanja.⁸⁶

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

79 Vidjeti npr: El-Gazali, *Fedā'ih el-batinijje i El-Iktisad*, u: Ibiš, *Nusus*, 313-314 i 365-66; Ibn Tejmije, *Minbadž es-sunne*, 1: 141.

80 El-Mavredi, *El-Abkam es-sultanijje*, 10.

81 El-Gazali, *El-Iktisad*, u: Ibiš, *Nusus*, 366-367.

82 Vidjeti npr: El-Eš'ari, El-Bakillani, Ebu Ja'la i El-Gazali, u: Ibiš, *Nusus*, 132-133, 136, 225-226, 316 i dalje, 365-366; El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 11, Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultanijje*, 25.

83 Vidjeti npr: El-Bakillani, El-Bagdadi, Ebu Ja'la, El-Džuvejni i El-Gazali, u: Ibiš, *Nusus*, 54-55, 141, 218-219, 281-282, 330-331; El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 8; Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultanijje*, 20.

84 Prema: El-Bagdadi, *Usul ed-din*, u: Ibiš, *Nusus*, 141.

85 El-Gazali, *Fedā'ih el-batinijje i El-Iktisad*, u: Ibiš, *Nusus*, 321, 329, 331, 365-367.

86 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 193-196, 210 i dalje.

slobodan pristanak obiju strana.⁸⁷ Šta treba učiniti ako je nominirani nasljednik bio maloljetan u trenutku nominacije i postao punoljetan kada je preuzeo vlast? El-Maverdi u takvom slučaju nominaciju ne smatra dovoljnom i zahtijeva *bej'u* pripadnika tijela *ehl 'l-hall ve el-'akd*, očito kako bi osigurao da nominirani nasljednik ispuni uvjete za poziciju imama u trenutku stvarnog preuzimanja vlasti.⁸⁸

Drugi zaštitni mehanizam u slučaju *'ahda* ili *istihlafa* bila je potvrda od strane tijela *ehl el-hall ve el-'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* daje *ehl el-hall ve el-'akd* u trenutku preuzimanja vlasti. Dodatna mjera opreza jeste to da imam nema pravo nominirati *ehl el-ih'tijar* koji će dati *bej'u* njegovom kandidatu za nasljednika.⁸⁹ Ebu Ja'lova koncepcija *'ahda* ili *istihlafa* zadržava suštinsku ulogu javne volje u izboru imama, te je stoga bila podržana od strane uleme.⁹⁰ El-Maverdi je, pak, mišljenja da pitanje nasljednika može riješiti postojeći imam bez pozivanja na *ehl el-ih'tijar* pod uvjetom da kandidat za nasljednika nije ni njegov otac ni njegov sin. U takvom slučaju El-Maverdi navodi tri pravnička mišljenja bez osobnog izjašnjava-nja u korist nekog od njih. Po jednom mišljenju konsultiranje *ehl el-ih'tijara* jeste obavezno u svakom slučaju. Po drugom mišljenju takvo je konsultiranje obave-zno samo kada je kandidat za nasljednika sin imama na vlasti, dok treće mišljenje ne zahtijeva konsultiranje ni u kom slučaju.⁹¹

Treće, iako je nasljedna vlast dominirala muslimanskim zemljama, muslimanski su pravници opetovano naglašavali da imamet ni u kom slučaju nije bio nasljedna institucija. To su jasno kazali El-Bagdadi, Ebu Ja'la,⁹² Ibn Hazm⁹³ i mnogi drugi.⁹⁴ El-Džuvejni, naprimjer, ukazuje da je hilafet postao nasilan i arogantan od okončanja hilafeta četverice prvih halifa i da se pretvorio u monarhiju.⁹⁵ Čak i Ibn Haldun, koji nadugo i naširoko elaborira o *'asabiji* i brani nominaciju generalno, te Mu'avijinu nominaciju Jezida posebno,⁹⁶ jasno ukazuje da nominacija

87 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultaniije*, 11. Vidjeti i: El-Maverdi, *El-Abkam es-sultaniije*, str. 7 i uporediti s: Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultaniije*, 24–25.

88 El-Maverdi, *El-Abkamu es-sultaniije*, 10.

89 Ebu Ja'la, *El-Mu'temed*, u: Ibiš, *Nusus*, 225–226; *El-Abkam es-sultaniije*, 25–26.

90 Vidjeti npr: Abdulvehhab Hallaf, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, Kairo: b.i., 1977, 58.

91 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultaniije*, 10.

92 El-Bagdadi, *Usul ed-din* i Ebu Ja'la, *El-Mu'temed*, u: Ibiš, *Nusus*, 135, 226–227.

93 Ibn Hazm, *El-Fisal fi el-milel ve en-nihal*, 4: 167.

94 Mu'tezilije su, čini se, bile jasne i odlučne u osudi nasljeđivanja imameta kada su govorili o Emevijama. Međutim, i oni su povremeno podržavali pobune nekih potomaka *Poslanikove porodice* (ehl el-bejta), koji su vjerovali u nasljedni imamet. Oni su također podržavali i neke abasijske halife koji su s njima dijelili vjeru u istu doktrinu. Vidjeti npr.: *Resa'il el-Džahiz*, ur. A. Harun, Kairo: b.i., 1965, 2: 7–16; Ibn Ebi el-Hadid, *Šerh Nehdž el-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; El-Džuvejni, *Gijas el-umem*, 103.

95 El-Džuvjeni, *Gijas el-umem*, 103.

96 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 202–208, 210–212.

nasljednika ne bi smjela za cilj imati stvaranje porodične dinastije s obzirom na to da se to ne može opravdati na vjerskim osnovama.⁹⁷

Vladavina vojnom silom – *el-galebe*

Koncept javnog ugovora o imamet u nisu podrile samo Emevije i druge dinastije, već i vojni komandanti koji su sebe postavili za vrhovne vladare. Od 2/8. stoljeća, nekoliko regiona Islamske države došlo je pod vlast vojnih komandanata, da bi u 3/9. stoljeću i centar hilafeta, Bagdad, došao pod kontrolu turskih vojnih snaga.⁹⁸

Što se tiče regionalne uprave, 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.⁹⁹ El-Maverdi dalje vjeruje da regionalni vladar, da bi bio legitiman, mora biti pobožan musliman. U principu, i El-Maverdi i Ebu Ja'la regionalnog guvernera smatraju javnim predstavnikom koji zadržava svoju poziciju i nakon smrti imama. Ministar, s druge strane, jeste predstavnik imama i, prema tome, automatski gubi svoju poziciju sa smrću imama.¹⁰⁰

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 s pravilima vjere i pravdom, tako da javni interesi ne propadaju. Ako, pak, te odluke krše ova pravila, imam ih može odbaciti i tražiti od neke druge sile da ukloni tu nasilnu vlast.¹⁰¹ Ebu Ja'la se slaže s El-Maverdijem o ovom pitanju i vjeruje da imam nema drugoga izbora već da traži uklanjanje dotičnog autoriteta silom.¹⁰²

El-Gazali prihvata stvarnost turske moći koja je postala dominantna u njegovo vrijeme, pa ju je legitimirao na temelju toga što je podržavala hilafet.¹⁰³ On pokazuje i značajnu fleksibilnost u određivanju uvjeta za imamet i snažno brani legitimitet imameta abasijskog halife El-Mustazhira-billaha (487–512/1094–1119),¹⁰⁴ koji je vladao kada su Turci dominirali. Gazali je vjerovao da su provođenje islamskoga

97 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 211.

98 Za generalni uvid vidjeti: El-Hudari, *Ed-Devle el-'Abasije*; Hasan Ibrahim, *Tarih el-islam*, tom 3. i 4.

99 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultaniije*, 33–34; Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultaniije*, 37–38.

100 Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultaniije*, 32–36.

101 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultaniije*, 19–20.

102 Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultaniije*, 22–24.

103 El-Gazali, *Feda'ih el-batinije*, u: Ibiš, *Nusus*, 319–321.

104 El-Gazali, *Feda'ih el-batinije*, 306–16; *El-Iktisad*, u El-Gazali, *Feda'ih el-batinije*, 366.

zakona, ispunjavanje javnih potreba i održavanje mira važniji od striktnog ispunjavanja nekih juridičkih uvjeta. Neki drugi teolozi, uključujući El-Džuvejnija¹⁰⁵ i Et-Taftazanija,¹⁰⁶ također su prihvatili *status quo* turske nadmoći na istim osnovama. Ibn Haldun je vjerovao da je preporučena uspostava regionalnih centara moći u odsustvu *asabije* koja bi ujedinila muslimane u jednoj islamskoj državi.¹⁰⁷ Hanbelijski pravnik Bedruddin ibn Džema'a (u. 734/1333) 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 smijeni postojećeg vladara. Jasno je da je Ibn Džema'a samo pravnički formulirao ono što je već postojalo u Egiptu pod Memelucima.¹⁰⁸

Poništavanje ugovora o *bej'i*: smjena imama

Pravo poništavanja ugovora pravno ne može biti odvojeno od prava na njegovo zaključivanje. Ipak, gorko iskustvo pobune protiv trećeg halife Osmana i njegovo ubistvo doveli su do razdora oko pitanja njegova nasljednika i legitimne političke vlasti, što je u konačnici obeshrabilo druge da upražnjavaju to pravo. Teolozi i pravnici zato su bili vrlo neodlučni u pružanju podrške raskidanju ugovora o *bej'i* 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 promijeni vjeru, zanemari izvršavanje namaza i poziva druge da isto čine, ili ako postane fizički nesposoban. Uporna razuzdanost i *nemoralno ponašanje* (fisk), *nepravda* (dževr) u javnom ponašanju i zanemarivanje islamskih propisa također opravdavaju svrgavanje imama. Međutim, većina pravnika i *tradicionalista* (ehl el-hadis) vjerovala je, kako 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

105 El-Džuvejni, *Gijas el-umem*, 247–250.

106 Et-Taftazani, *Šerh el-'akide en-nesefijje*, Kairo: b.i., 1913, 483–484.

107 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 196.

108 Ibn Džema'a, *Tahbir el-ahkam fi tedbir ehl el-islam*, u: *Islamica*, br. VI (1934). Vidjeti i: H.A. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam*.

odbijanje *bej'e* u trenutku njegove nominacije, ali nije dovoljan razlog za njegovu smjenu nakon što *bej'a* bude zaključena.¹⁰⁹ En-Nesefi, Et-Taftazani i En-Nevevi istog su mišljenja.¹¹⁰ El-Maverdi pravi razliku između slučajeva kada imam izgubi *pravnu prihvatljivost* (el-'adale) ili fizičku sposobnost, koje imama mogu onemogućiti u izvršavanju njegovih obaveza, i slučajeva koji ne dovode u pitanje njegovu sposobnost da funkcionira. Možemo jasno uočiti El-Maverdijevo nastojanje da minimizira broj slučajeva koji bi mogli opravdati smjenu imama. To je značajno s obzirom na to da je on bio sljedbenik Eš-Šafi'ija, koji je bio za uklanjanje imama za koga se utvrdi da je razvratan i nepravedan.¹¹¹ Šafije također smatraju da imamu može biti suđeno za njegovu razvratnost i druge zločine.¹¹² El-Maverdi bilježi da je jedan pravnik iz Basre vjerovao kako kršenje islamskih normi ne dovodi automatski do smjene imama ako on može opravdati 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 iskupiti.¹¹³

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 da obavlja svoje dužnosti imama, on ne može podnijeti ostavku na svoju poziciju.¹¹⁴

El-Džuvejni smatra da imam može podnijeti ostavku ako je nemoralan i odstupa od zahtijevanog ponašanja, ali da je za njegovu smjenu od strane drugih potreban *idžtihad* u svakom pojedinačnom slučaju. Ironično, on također smatra da imam može podnijeti ostavku kada god želi.¹¹⁵ Drugi teolozi i pravници, uključujući El-Bagdadija, El-Idžija, El-Džurdžanija i Ibn Hazma, podržavaju smjenu imama ako se stanje naroda ili stanje vjere pogoršavaju, ili ako je imam po navici nepravedan.¹¹⁶ Mu'tezilije su također vjerovale da imama treba zamijeniti ako je sklon grijehu (*fisku*), makar ti grijesi ne dostigli stepen apostazije ili nepravde.¹¹⁷

109 El-Bakillani, *Et-Temhid*, u Ibiš, *Nusus*, 50, 57-58.

110 Et-Taftazani, *Šerh el-'akide en-nesefijje*, 488; En-Nevevi, *Šerh Sabih Muslim*, Kairo, 2: 229.

111 Et-Taftazani, *Šerh el-'akide en-nesefijje*, 488.

112 Šafijski pravnici kažu da imam ne bi morao biti smijenjen ako bi počinio blud ali bi *kaznu* (el-hadd) nad njim izvršio jedan od njegovih zamjenika. Hanefije, pak, drže da imam treba biti kažnjen samo u slučajevima *kisasa* (zločina protiv tjelesnog integriteta drugih) ili odgađanja finansijskih obaveza, ali ne u slučajevima *hududa* (za zločine bluda / preljube, potvrde za blud, oružanog napada – *hirabe* itd.). Vidjeti: M. Šeltut, *Fikh el-Kur'an ve es-Sunne*, Kairo: b.i., b.d., 96-97.

113 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 17–20.

114 Ebu Ja'la, *El-Mu'amed*, u Ibiš, *Nusus*, 213–214, 216–218 i *El-Abkam es-sultanijje*, 20–23, 28.

115 El-Džuvejni, *El-Iršad*, u Ibiš, *Nusus*, 279.

116 El-Bagdadi, *Usul ed-din*, Istanbul, 1928, 278; El-Džurdžani, *Šerh el-mevakif* (komentar El-Idžijevog djela), Kairo: b.i., 1311. po Hidžri, 3: 267; Ibn Hazm, *El-Fisal*, Kairo: b.i., 1321. po H., 4: 102.

117 Abduldžebbar, *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 el-Hadid, *Šerh Nehdž el-belaga*, 9: 294.

Princip šure

Javno učešće u donošenju važnih političkih odluka jeste temeljni princip muslimanskog društva i države. U prošlosti je upravo taj princip primjenjivan u ugovoru o imamet u *bej'i*, i on se također može primijeniti u bilo kom javnom glasanju danas. Bog je i samom Poslaniku naredio da prakticira *šuru* sa svojim drugovima o svakom zemaljskom pitanju o 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* (Kur'an, 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...* (Kur'an, 42: 38). Princip *šure* treba se primjenjivati na svim nivoima društvene interakcije. Od porodice, najmanje jedinice društvene strukture, traži se 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...*" (Kur'an, 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.¹¹⁸ On je, međutim, prakticirao *šuru* i slijedio savjet svojih drugova u više prilika, kao naprimjer tokom bitaka na Bedru, Uhudu, Hendeku i logorovanja na Hudejbiji. Čak i u osjetljivoj situaciji kakva je bila potvora da je njegova žena Aiša učinila preljub, Poslanik je o tome raspravljao u javnosti i tražio savjet.¹¹⁹

Neki tvrde da, iako je *šura* islamska obaveza koju imam mora ispunjavati, on nema obavezu da slijedi savjet ili rezultat *šure*. Ovaj stav, koji *šuru* smatra konsultativnom i predmetom izbora, negira sam njen duh. Ibn Kesir od Alije ibn Ebi Taliba bilježi da je Poslanik, a.s., 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...* (Kur'an, 3: 159). Poslanik, a.s., je odgovorio da ona znači "uzimanje savjeta onih koji su poznati po svome dobrome mišljenju i slijedenje tog savjeta".¹²⁰ Od El-Hasana ibn Alije prenosi se da je izjavio kako Poslaniku nije trebala *šura* jer je bio vođen Božanskom objavom, već da mu je Bog naredio da je prakticira kao primjer muslimanima.

118 Ibn Kesir, *Tefsir*, 1. tom, komentar 159. ajeta 3. sure; El-Fahr er-Razi, *Tefsir*, 3. tom, komentar istog ajeta.

119 Ibn Kesir, *Tefsir*, 1. tom, komentar 3: 159. Vidjeti i: Ibn Kesir, *El-Bidaje ve en-nihaje*, 3–5 tom; Ibn Hišam, *Sire en-Nebijj*.

120 Ibn Kesir, *Tefsir*, 1. tom, komentar 3: 159.

Ebu Hurejre prenosi da je Poslanik, a.s., češće prakticao *šuru* nego iko koga je on poslije upoznao.¹²¹ Prvi halifa održao je *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 s njim nisu slagali da podrže njegov potez. Drugi halifa slijedio je *šuru* u mnogim vojnim i administrativnim pitanjima, kao što su pohodi protiv Sasanijske imperije i Egipta, formiranje *uprave prihoda* (divana) i uvođenje harača. U tome on nije pravio nikakve razlike između muslimana i nemuslimana.¹²² Poznati komentator Kur'ana Ibn Atije jasno izjavljuje: “*Šura* je temelj Šerijata i predstavlja jedan od njegovih obavezujućih propisa. Svaki (vladar) koji ne traži savjet učenih i pobožnih ljudi treba biti smijenjen.”¹²³ Prema El-Buhariju, imami koji su došli nakon prvih halifa prakticirali su *šuru* u svim pitanjima za koje nije bilo jasnih odredbi u Kur'anu i Sunnetu.¹²⁴ Ibn Tejmijje smatra da je *šura* nezamjenjiva za *muslimanske vlasti* (ulu el-emr), i da činjenica da je Poslanik prakticao *šuru* u pitanjima gdje nije bilo objave znači da je ona još veća obaveza za druge.¹²⁵

Neki pravници tvrdili su da je *konsenzus* (idžma‘) 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* (Kur'an, 4: 59) tumači tako da se on odnosi na *idžma'* muslimana, a ne na konsenzus samo uleme ili mudžtehida.¹²⁶ Većina komentatora Kur'ana kao i pravnik smatraju da se termin *ulu el-emr* odnosi i na vladare i na ulemu zajedno,¹²⁷ dok neki smatraju da se on odnosi samo na *ehl el-hall ve el-'akd*.¹²⁸ El-Kurtubi bilježi interesantno tumačenje Ibn Kejsana, koji pojam *ulu el-emr* ne svodi samo na ulemu, već uključuje i one koji su inteligentni, mudri i uključeni u upravljanje javnim poslovima.¹²⁹ Prema ovoj interpretaciji, pokornost onima koji sačinjavaju *ehl el-hall ve el-'akd* ili *ehl eš-šura* bila bi obavezna i za vladara i za narod. El-Kurtubi od Ibn Huvejza Mindada prenosi da vladari treba da konsultiraju ulemu o vjerskim i pravnim pitanjima, vojne eksperte o vojnim pitanjima, ugledne javne ličnosti o blagostanju

121 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; Ibn Tejmijje, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, 158.

122 El-Kurtubi, *Tefsir*, 16. tom, komentar 42: 38; Ebu Jusuf, *El-Haradž*, 4. izdanje, Kairo, b.i., 1392. po Hidžri, 40–41; Ibn 'Abdulhakem, *Futuh Misr ve el-Magreb*, ur. A. Amir, Kairo: b.i., 1961, 216; El-Belazuri, *Futuh el-buldan*, ur. R.M. Ridvan, Bejrut, b.i., 1978, 216–217, 300, 435–436, 444; El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 199–200.

123 El-Kurtubi, *Tefsir*, 4: 249; Ebu Hajjan, *El-Bahr el-muhit*, 3: 99; Eš-Ševkani, *Feth el-Kadir*, 1: 360.

124 El-Kurtubi, *Tefsir*, 4: 251.

125 Ibn Tejmijje, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, 157–158.

126 *Tefsir el-Menar*, 5: 201–214.

127 Vidjeti npr. komentare na 3: 59 kod Ibn Kesira i El-Kurtubija u njihovim tefsirima i kod Ibn Tejmijje u *Es-Sijase eš-šer'ijje*, 159.

128 Vidjeti komentare istog ajeta kod Fahrudina er-Razija u njegovom tefsiru i *Tefsir el-Menar*, 5: 182–85.

129 El-Kurtubi, *Tefsir*, 5: 260.

društva, a ministre, sekretare i lokalne upravitelje o razvoju zemlje. Ideja je bila da vladar treba imati savjetnike koji su eksperti u različitim oblastima funkcioniranja vjerskog i ovosvjetskog inetera.¹³⁰ Prema Rešidu Ridau, njihova odluka predstavljala bi *idžma'*, koji je, prema Poslanikovim, a.s., izjavama, od Boga nadahnut. Imam je, stoga, obavezan provesti njihovu odluku. Ako on to odbije, ne samo da će prekršiti jedan od temeljnih principa islamske države (Kur'an, 52: 38) već će negirati i obavezujući autoritet *idžma'a* (Kur'an, 3: 59).¹³¹

Već je navedeno kako 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.¹³² 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. Odluke *šure* bile bi obavezujuće samo u ovosvjetskim pitanjima i prijelaznim stvarima o kojima nema relevantnog kur'anskog i sunetskog teksta. Kao što jedan savremeni pravnik zapaža, dok slijeđenje mišljenja većine o pitanjima vjere može biti pogrešno, bilo bi podjednako pogrešno zanemariti mišljenje većine o upravljanju materijalnim pitanjima i javnim interesima.¹³³ Jedan drugi pravnik smatra da se nipodaštavanje većine u Kur'anu odnosi samo na nevjernike, a ne na muslimane koji su individualno i kolektivno vođeni uputama Kur'ana i Sunneta.¹³⁴

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.s., a ne samom nominacijom od strane Ebu Bekra. Isto tako, kada je Omer nominirao komisiju od šest Poslanikovih drugova da izaberu njegovog nasljednika, rekao je da komisija treba donijeti odluku većinom glasova, a ako budu glasali tri prema tri, njegov sin Abdullah imat će zadnju riječ. Historičar šejh M. el-Hudari slaže se s ovom formulacijom i žali što se institucija *šure* kakva je bila poznata ranim muslimanima nije razvila u kasnijim vremenima.¹³⁵ Pravnici se također slažu da imami za lokalne džamije treba da budu izabrani većinom glasova džematlija, a ne od strane vlade.¹³⁶ El-Gazali, raspravljajući o slučaju istovremene *bej'e* dvojici imama, kaže da prednost treba

130 El-Kurtubi, *Tefsir*, 250–251.

131 Vidjeti npr.: R. ez-Zelebani, "Es-Sijase ed-dusturijje eš-šer'ijje" u *El-Ezher* 18, br. 2.

132 Vidjeti npr. sljedeće kur'anske ajete: *Većina ljudi ne zna (ovu istinu)* (Kur'an, 12: 21, 40); *Ma kako ti to snažno želio, većina ljudi neće povjerovati (u ovu objavu)* (Kur'an, 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* (Kur'an, 6: 116); *Nisu isto dobro i zlo, makar te zadivilo mnoštvo zla* (Kur'an, 5: 100).

133 M.A. el-'Arebi, *Et-Tenzim el-hadis li ed-devle el-islamijje bejn eš-šeri'a ve el-kanun*, citirano u: A.I. el-Ensari, *Eš-Šura*, Kairo: b.i., 1981, 183–185.

134 A. Abdulhalik, *Eš-Šura fi zill en-nizam el-islami*, Kuvajt: b.i., 1975, 105–106.

135 M. el-Hudari, *Muhadavat tarih el-umem el-islamijje*, poglavlje "Nuzum el-hukmi fi 'ahd er-rašidin". Vidjeti i komentar A. Abdulhalika na isti događaj u *Eš-Šura*, 104.

136 El-Maverdi, *El-Ahkam es-sultanijje*, 102.

biti data onome koji ima više pristalica. Izjave Poslanika, a.s., također naglašavaju važnost većine. Zato sunije sebe nazivaju *ehl es-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* (hudždže) za neko mišljenje, mada nije obavezujuća kao konsenzus. Oni, također, spominju da generalno većina treba predstavljati osnovu za pravničku odluku kada nema drugih dokaza.¹³⁷

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 odnosilo bi se na mnoge administrativne probleme koje Šerijat ne tretira, kao i na probleme za koje Šerijat 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 s 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* (idmžā'u) cijele zajednice (što svakako ne isključuje saglasnost zajednice s rezultatom *idžtihada* do koga je ranije došao pojedinačni učenjak ili grupa učenjaka o bilo kom pitanju koje se razmatra). Ko će biti ovlašten da donosi ove ovozemaljske zakone za zajednicu?... Pojedinac, ma kako briljantan, pobožan i dobronamjeran, može lahko pogriješiti... Usto, posjedovanje apsolutne vlasti često 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 „*emruhum šura bejnehum*” – doslovno: „njihovi zajednički poslovi jesu dogovor među njima” – zaključivanje političkih poslova čini ne samo posljedicom dogovaranja već sinonimom dogovaranja, 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 ne sviđa se 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 puna je slučajeva pogrešnih odluka koje je donijela sebična i lakovjerna 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

137 Er-Re'is, *En-Nezarījat es-sijasīje*, 250 i dalje. Vidi i citate kod Er-Re'isa i kod El-Ensarija, u *Eš-Šura*, 178–179.

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 treba da izaberu *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 tog razloga Poslanik, a.s., je 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). Ustvare, ljudski genij nije razvio bolji metod za skupne odluke od većinskog principa. Nema sumnje, većina može pogriješiti, ali to isto može i manjina... Grešnost ljudskoga uma činjenje grešaka čini neizbježnim faktorom ljudskoga života, tako da nemamo drugoga izbora već da učimo kroz pokušaje, greške i ispravke tih grešaka."¹³⁸

Tačno je da pripadnici uleme, kao poznavaoци i eksperti za Šerijat, čine integralni dio zakonodavnog procesa u islamskoj državi. Prema jednom tumačenju 59. ajeta kur'anskog poglavlja En-Nisa', alimi su glavni učesnici u zakonodavnom odlučivanju u islamskoj državi.¹³⁹ 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.¹⁴⁰ Ovo je saglasno principima *idžtihada* kako su ih formulirali pravnici.¹⁴¹

Razlike se mogu pojaviti između imama i *šure*. Ako su takve razlike diskrecionarne naravi i ako su vezane za pitanja javnoga interesa, prevagnut će mišljenje većine u *šuri*. Ako se razlike odnose na tumačenje pravnih normi i poštivanje Kur'ana i Sunneta, o njima bi se trebalo raspravljati prvo na zajedničkoj sjednici kojoj bi prisustvovao podjednak broj alima u skupštini i pravnih eksperata vlade. Ako takav sastanak ne dovede 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 slučaju ozbiljnih političkih optužbi protiv imama, skupština i / ili vrhovno sudsko

138 Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Gibraltar, Dar al-Andalus, 1982, 43–50.

139 Vidjeti npr.: El-Kurtubi, *Tefsir*, komentar ajeta 4: 59, posebno tom 5, 259–260.

140 Vidjeti: M.K. Vasfi, *Medhal en-nuzum el-islamijje*, 128–129. 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.

141 Za citate iz Ibn Tejmijjinog djela *El-Medžmu'* i Ibn Kajjimovog djela *I'lam el-muvekki'in* vidjeti: Abdullah et-Turki, *Usul mezheb Ahmed*, 2. izdanje, Rijad, b.i., 1977, 630–631.

tijelo mogu pokrenuti sudski postupak u skladu s 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 interesa. Procedura koju smo ovdje sugerirali za razrješenje razlika između imama i *šure* slijedi kur'ansku naredbu sadržanu u 59. ajetu kur'anskog poglavlja En-Nisa', koja kaže: ... *A ako se razidete o 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, pretpostavlja se, ne smije prekršiti ni suveren. Klasična ideja prirodnoga prava bila je jedan takav pokušaj. Može se, međutim, argumentirano 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 pravници slobodni su iznaći nova rješenja za novonastale probleme u svojim društvima ako ne postoji relevantan kur'anski ili sunetski tekst koji bi se mogao primijeniti na dotični slučaj. Međutim, ta nova rješenja do kojih se došlo *idžtihadom* ili bilo kojom drugom metodom ne smiju kršiti tekst Kur'ana i Sunneta. Vođenje računa o *ciljevima Šerijata* (mekasid) i njegovim generalnim principima kako su obrazloženi u objavljenim izvorima jeste od temeljnog značaja za *idžtihad*.¹⁴² Kako bi ijedan muslimanski vladar ikada mogao, naprimjer, zanemariti uputu ovih principa o kojima govore sljedeći 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. (Kur'an, 16: 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... (Kur'an, 7: 157)

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

142 Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, 4: 105–107.

Islamska država jeste vrlo slična onome što se danas naziva ideološkom državom, iako ne možemo koristiti taj termin jer je ideologija zasnovana na ljudskim idejama, a ne na Božanskoj objavi. Ipak, to nije teokratska država kojom vlada privilegovana oligarhija svećenika ili božanski inspirirani vladari koji su ovlašteni da definiraju parametre dobra i zla. Islamska država obavezana je nekim generalnim i stalnim vrhovnim pravilima koja su sadržana u Kur'anu i Sunnetu. Ova pravila upravljaju svim odlukama i potezima u državi i kontroliraju ih. Ona su izvedena iz Božanskih izvora, te su stoga efikasnija od pravila formuliranih na osnovu konceptata kao što su prirodno pravo, društvena solidarnost i ljudska prava. Usto, 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 podređen ustavu i ne može dovoditi u pitanje nijednu od ustavnih odredbi. To ne važi za vrhovna pravila generalno, jer islamska vrhovna pravila kako ih prezentiraju Kur'an i Sunnet uživaju apsolutnu superiornost nad zakonima koje su izglasali ljudi. Prema tome, superiornija legalnost može se očekivati u prakticiranju vlasti koja je ograničena vrhovnim pravilima, s jedne, i zahtjevima javnosti, s druge strane.¹⁴³

Jedno od primarnih vrhovnih pravila u islamskoj državi tiče se kur'anske naredbe o „naređivanju dobra i odvrćanju od zla” (Kur'an, 22: 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.¹⁴⁴

Islamsko pravo primarno se 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 prelaze, oni su nepravedni. (Kur'an, 2: 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 muslimana pojedinca, društva i države: *Kada se vjernici Bogu i Poslaniku Njegovu pozovu, da im On presudi, samo reknu: "Slušamo i pokoravamo se!" Oni će uspjeti.* (Kur'an, 24: 51).

143 M.K. Vasfi, *Medhal*, 45–51, 87–101. O *generalnim ciljevima Šerijata (mekasid)* vidjeti: Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, ur. A. Diraz, Kairo, b.i., b.d., 2: 6 i dalje, posebno 6–25; Hallaf, *Ilm 'usul el-fikh*, Kuvajt, b.i., 1978, 197–210; Et-Tahir Ašur, *Mekasid eš-šeri'a*, Tunis, b.i., b.d.

144 Ebu Ja'la, *El-Ahkam es-sultanije*, 285–286, 295–297, 300.