

DR MUSTAFA IMAMOVIC

ISLAMSKI KONCEPT DRŽAVE

Islamski svijet nije praktično nikada predstavljao jedinstvenu političku cjelinu, osim donekle u početku, tokom 7. i prve polovine 8. stoljeća, u doba rane ekspanzije i konsolidacije islama. Već sa padom Omejada, sredinom 8. stoljeća u jedinstvenoj arapsko-islamskoj državi, pojavilo se više novih središta vlasti. To je doprinijelo daljem širenju islama, koji se nekoliko vijekova kasnije prostirao od Maroka na zapadu do Sumatre na Istoku, i od lučkih gradova na svahili obali Istočne Afrike do plodnih ravnica oko Kazana na Volgi.¹ Na tom prostoru živjeli su etnički i rasno vrlo različiti narodi koje je međusobno povezivala pripadnost islamskoj civilizaciji. Različiti regioni, unutar prostranog islamskog svijeta, razvili su ili zadržali svoje više ili manje već izražene karakteristike, ali su svi duboko obilježeni jedinstvenim pečatom islama. U toku svoje ekspanzije, islam je sakupio brojna stara iskustva iz mnogih oblasti (astronomija, matematika, filozofija, medicina, hemija, razne proizvodne tehnike) i na njima gradio nova znanja. Tako je stvorena osobena islamska materijalna i duhovna kultura i civilizacija, koja je u sebi apsorbirala različite starosemitske, persijske, helenističke i vizantijske nanose kojima je arapski genij dao nov kvalitet. Upravo je islamska civilizacija povezivala sve muslimanske narode u jedinstven kulturni krug. Uprkos političkoj podijeljenosti, muslimanski svijet su stoljećima vezivale tri jake spona: islam, arapski, a djelimično persijski i turski jezik, i trgovina.

To, međutim, nikako ne znači da je u islamskom svijetu vladalo institucionalno jedinstvo. Obuhvatajući narode različite kulture, tradicije i običaja, logično je da su se u islamskom svijetu

¹ Marshall G. S. Hodgson, *The Role of Islam in World History*, In-

ternational Journal of Meaddle East Studies, No 2/1970, 99.

razvili posebni oblici vladavine i političkog života, zavisno od prirodnih i socijalnih okolnosti. Prije pojave modernih muslimanskih zemalja,² istorija islamskih naroda poznaje više različitih država. Od prve arapsko-islamske države, preko država Omejada, Abasida, raznih muslimanskih država u Sjevernoj Africi i na Pirinejskom poluotoku, seldžučkih sultanata i bejlika, persijske i Osmanske Carvine, do muslimanskih država u Srednjoj Aziji i Indiji, nalazimo manje ili više različite ekonomske, političke i administrativne institucije.³ U tom pogledu određenu mogućnost izbora ostavio je sam Muhamed, koji je, prema jednom hadisu, rekao: »Vi najbolje znate vaše zemaljske stvari.«⁴

Činjenica, da se ne može govoriti o nekom potpuno jedinstvenom obliku muslimanske države, predstavlja prvu teškoću u nastojanju da se na jedan opšti način odredi odnos islama i države. Prema nekim mišljenjima, postojanje više muslimanskih država potpuno je suprotno osnovnom političkom zahtjevu islama, čiji je ideal državno jedinstvo svih muslimana. U tom smislu, »islamska država« nije jedna od muslimanskih država nego samo ona zajednica koja u konkretnom obliku politički objedini sve muslimane.⁵ Takav politički zahtjev islama, osim donekle u njegovim prvim decenijama, nije praktično više nikad ostvaren. Odatle ni islamska politička teorija ne sadrži jedinstven koncept države. Polazeći od srednjovjekovne realnosti postojanja više muslimanskih država, islamski pravici i filozofi su izgradili različite teorijske sisteme koji su u većoj ili manjoj mjeri opravdavali ili kritikovali dato političko stanje.⁶

Nasuprot tome, teorija islamskog prava je znatno koherentnija, bez obzira na sve pojedinačne razlike među muslimanskim misliocima. Islamsko pravo (šerijat) zauzima središnje mjesto u muslimanskom društvu i njegova istorija ide uporedo sa razvitkom islamske civilizacije. Po svojoj prirodi, šerijat teži da obuhvati čitav ljudski život, odnosno sve čovjekove obaveze.⁷ Ovo pravo, koje je rezultat stoljećima taloženog iskustva, predstavlja utjelovljenje islamskog ideala života. Religija opisuje kakav bi taj ideal trebalo da bude, dok pravo ukazuje na put koji se mora slijediti da bi se

² O savremenoj političkoj podjeli islamskog svijeta, vid., Ernst Dammann, *Die politische Bedeutung des Islams*, Alma Mater Philippina, Marburger Universitätsbund E. V., Marburg, Wintersemester 1972/73, 14—18.

³ Opširno vid., *The Cambridge History of Islam*, Vol. 1—2, Cambridge 1970, XVIII+815; XXVI+966.

⁴ Abd-al-Rahman Azzam, *The Eternal Message of Muhammad*, New York 1965, 105.

⁵ Erich Pritsch, *Die islamische Staatsidee. Ein geschichtlicher Überblick*, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, Band 53, 1. Heft, Stuttgart 1939, 34—35.

⁶ Opširno o tome, Erwin I. J. Rosenthal, *The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice*, *Der Islam*, Band 50, Heft 1, Berlin 1973, 1—28.

⁷ M. Hamidullah, *La philosophie juridique chez les Musulmans*, *Annales de la Faculté de droit d'Istanbul*, XVIII/1968, 138.

postiglo to savršenstvo života. Odatle muslimansko pravo (šerijat) ima karakter vjerske obaveze, pa se u islamu dugo vremena nije pravila razlika između prava i religije.⁸ Istorijski gledano, islamsko pravo predstavlja srž i jezgro samog islama. To pravo nije, međutim, prvobitno sadržavalo nikakve propise o organizaciji i funkcioniranju javne vlasti, osim što je predviđalo obavezu plaćanja zekata u korist zajednice i učestvovanje u ratu radi njene odbrane.

Najzad, potrebno je imati u vidu da su se muslimanske političke institucije razvijale i mijenjale, pa zato nije moguće napraviti statičan model islamskog društva i države.

Prema tome, da bi se shvatilo izvorno i istorijsko islamsko političko nasljeđe, bilo bi potrebno poći od temeljne studije šerijata i pratiti razvitak muslimanskih država, u prvom redu ranog arapskog hilafeta. Ovdje se moramo ograničiti samo na nekoliko prelomnih momenata u procesu konstituiranja prve islamske države i na njeno institucionaliziranje kroz odgovarajuća tumačenja i proširenja šerijatskog prava. Dvije ključne institucije, koje presudno određuju karakter islamske države su ustanova halifa i qādi. Ako ove dvije institucije efektivno djeluju, može se reći da postoji i funkcioniše islamska država. Prema tome, za određivanje odnosa islama i države nužno je na prvom mjestu utvrditi karakter imāmata ili hilāfata, to jest vođstva muslimanske države i zajednice, i prirodu funkcije izricanja pravde unutar te zajednice. Razumljivo je da je i u političkoj organizaciji islama postojao odgovarajući aparat izvršne vlasti sa vojskom, bez kojih je teško zamisliti funkcioniranje bilo koje države. Međutim, u nastojanjima da se u teorijskoj ravni odredi karakter i koncept islamske države ovi njeni elementi mogu se trenutno zanemariti i isključiti iz razmatranja.⁹

Islam je u početku bio zajednica vjernika koja je postepeno prerasla u državu.¹⁰ Prerastanjem u državu, međutim, islam je istovremeno i dalje ostao zajednica vjernika. Tako je u islamu stvoreno izvjesno jedinstvo države i vjerske zajednice. Krajnji politički ideal islama je stvaranje »civitas Dei«. Prema islamskim piscima, osnovni cilj muslimanske države je njena »kulturna funkcija« pod kojom se podrazumijeva »prenošenje i uspostavljanje božje riječi u ovome svijetu« u skladu sa kur'anskim načelom da »nema prisiljavanja u vjeri«. ¹¹ U svom punom istorijskom značenju islamska »božja

⁸ Termin »šerijat« (*šar'ā*, put) kojim se označava islamski pravni sistem relativno se kasno pojavio. U početku se upotrebljavala riječ »fiqh« (razumijevanje), kojom se jednako označavalo proučavanje i prava i teologije, mađa je vremenom postala gotovo isključivo juristički pojam. (Islam, ed. by John Alden Williams, New York 1969, 78—79)

⁹ I islamski pisci naglašavaju da je »uloga izvršne vlasti uglavnom jednaka u islamu kao i u svim drugim zemljama svijeta«. (Dr. Muhammad Hamidullah, *Uvod u islam*, Visoko 1973, 112)

¹⁰ Up. Francesco Gabrieli, *Muhammad and the Conquests of Islam*, London 1968, 91.

¹¹ Bliže o tome, Dr M. Hamidullah, *Uvod u islam*, 112.

država« imala bi obuhvatiti i vjerski i politički ujediniti sve ljude na zemlji. Ovaj svoj politički ideal islam nije praktično nikad uspio ostvariti, čak ni na jednom ograničenom prostoru. Krug podanika muslimanskih država rijetko se kada podudara sa krugom pripadnika islama kao religije. Još od najranijih dana u muslimanskoj državi su kao njeni podanici živjeli i oni koji nisu prihvatili islam. U takvim uslovima islam je mogao ili silom uspostaviti jedinstvo vjerske i državne pripadnosti ili ostaviti nemuslimanima njihovu religiju i time im priznati poseban pravni položaj unutar svoje vjerske države. Islam je, bar u pogledu pripadnika religija objave, odnosno »posjednika knjige božjeg otkrovenja« zauzeo ovo drugo držanje. U tu kategoriju ulazili su u prvom redu hrišćani i Jevreji, koji su kao takvi u islamskoj političkoj terminologiji skupa označavani riječju *dimmi*. Mada su zimmiye smatrani političkim manjinama, oni su u islamskoj državi uživali ličnu i imovinsku sigurnost i priznavani su za posebne »nacije« (milla) sa statusom vjerske i građansko-pravne autonomije koja je za njihov kasniji razvitak imala dalekosežan značaj.¹²

Mada praktično nikad nije ostvarena, ideja potpune islamske države leži u temelju čitavog njenog teorijskog koncepta. Dvojstvo islama kao vjerske zajednice i države, proisteklo iz okolnosti i svojstvenosti njegovog ranog političkog razvitka, bitno je odredilo karakter i tokove izgradnje osnovnih muslimanskih institucija. U procesu stvaranja islamske države i njenih osnovnih institucija jasno se mogu uočiti tri glavne etape. Prve dvije etape, koje obuhvataju djelatnost Muhameda i četvorice prvih halifa, mogu se u cijelosti označiti kao prelazno stanje od vjerske zajednice i arabljanskog plemenskog društva ka državi. U trećoj etapi koja počinje sa vladavinom *Mu'āwīye*, prvog omajadskog halife, konstituirana je na osnovi islamskog nasljeđa i vizantijsko-persijske administrativne tradicije, prva muslimanska država: arapski hilafat.

Muhamed je počeo svoju djelatnost u geografski, klimatski, privredno, plemenski, politički i vjerski podijeljenoj Arabiji. Tako razjedinjenoj zemlji on je nosio i nudio vjersku poruku namijenjenu promjeni načina života svih Arabljana. On je na prvom mjestu želio ujediniti u okviru vjerske zajednice sve Arabljane i potisnuti njihovu plemensku organizaciju koja ih je dotad često razdvajala. Koliko su uslovi u kojima je to trebalo izvesti bili složeni, koliko su se snage starog plemenskog društva opirale Muhamedovim nastojanjima, najbolje svjedoči njegova veoma duga i teška borba. Pored toga, trojica od prve četvorice njegovih nasljednika bili su ubijeni, što također ukazuje da je to bilo doba potresa, ličnih i plemenskih suprotnosti i vjerskih razlika koje su vodile pojavi šizmi i sekti.

¹² E. Pritsch, *Die islamische Staatsidee*, 42—43.

Uprkos svim teškoćama, poslije dvije decenije uporne borbe, Muhamed je stajao na čelu zajednice od više hiljada sljedbenika koji su gorljivo prihvatili njegovu poruku. Već u prvim godinama te borbe, Muhamed je shvatio da ostvarenje njegove vjerske misije nije moguće bez određene organizacije.¹³ Plod tog saznanja je poznata opštinska uredba ili statut Medine, u kojoj je prvi put pismeno izjavljeno da svi oni koji slijede Muhamedovu vjersku objavu čine prema ostalim ljudima jednu jedinstvenu zajednicu. Ovoj uredbi su se putem ugovora pridružili u svojstvu zimmija i medinski Jevreji, koji su tako skupa sa prvim muslimanima činili izvjestan blok u odnosu na arapski paganski svijet. Medinski statut je istovremeno vjerski, socijalni i politički dokument koji je predstavljao model za čitav kasniji ustavni razvitak islama.¹⁴ Ovim aktom uspostavljena je prvobitna muslimanska zajednica (umma) čiji je svaki član bio dužan plaćati zekat i učestvovati u ratu (ġihād) protiv neprijatelja. Pravno zaštićeni položaj Jevreja proširen je kasnije na sve posjednike »knjige otkrovenja« uz uslov plaćanja glavarine (džizje), koja je skupa sa zemljišnim porezom (haradž) predstavljala glavni fiskalni prihod države u islamu. Već sama činjenica da su nemuslimani mogli uopšte pripadati islamskoj zajednici jasno pokazuje da se tu nije radilo o čisto vjerskom društvu, nego o državnoj organizaciji, mada stvorenoj na religijskoj osnovi.¹⁵

U toj zajednici—državi Muhamed je do kraja svog života lično vršio dužnost poslanika (to jest čovjeka koji je odabran da čovječanstvu prenese »posljednju božju volju«), zakonodavca, vjerskog vođe, glavnog sudije, vrhovnog zapovjednika armije i civilnog poglavara. Mada je sva pitanja organizacije i vođenja islamske zajednice, vjerovatno, mogao pokrivati svojim neospornim autoritetom, Muhamed je zadržao instituciju skupštine iz plemenskog društva. Poznato je da je sve značajne političke odluke donosio tek nakon savjetovanja sa čitavom islamskom opštinom.

Muhamedovom smrću, islamska zajednica se našla pred dva krupna problema. Prvo je bilo pitanje Muhamedovog nasljeđa: ko i kako će naslijediti Muhameda na mjestu vođe muslimanske zajednice. Drugo pitanje otvorilo se naglom ekspanzijom islama

¹³ Istorija poznaje mnoge vjerske reformatore koji su dolazili u priliku da igraju određenu političku ulogu. Rijetki su, međutim, ideolozi i vjerske vođe koji su uspješno prolazili na ispitu teške vještine manipuliranja ljudima i usmjeravanja toga događaja. Za razliku od mnogih drugih, Muhamed je posjedovao sposobnosti neophodne za ispunjavanje njegove dvostruke misije: vjerskog reformatora i političkog vođe. On je uvijek djelovao u trenutku kada je to bilo neophodno;

nije nikada ispuštao iz vida svoj krajnji cilj čak ni onda kada se prema njemu nije mogao kretati izravnim putem, a svoj praktični program akcije stalno je prilagođavao potrebama date situacije. (Opširno o tome Maxime Rodinson, *Mohamed*, Harmondsworth 1973, 215—216)

¹⁴ E. I. J. Rosenthal, *The Role of the State in Islam*, 2—3.

¹⁵ Up. E. Pritsch, *Die islamische Staatsidee*, 38—39.

poslije Muhamedove smrti: pred njegove sljedbenike postavio se problem kako upravljati ogromnim novoosvojenim teritorijama, kako nekodificirane uredbe primitivnog arabljanskog društva prilagoditi potrebama kosmopolitskog konglomerata po gradovima Sirije, Palestine, Egipta, Mesopotamije i Persije, koji živi pod različitim uslovima o kojima je prvi zakonodavac relativno malo razmišljao.¹⁶ Oba ova problema islamska zajednica je u prvi mah riješila u skladu sa tradicijama dotadašnjeg arabljanskog plemenskog društva.

Na čitav kasniji islamski politički razvitak dubok uticaj ostavio je problem nasljeđa otvoren Muhamedovom smrću, koji je svoje sljedbenike ostavio bez ikakvih odredbi o postupku izbora njegovog nasljednika. Bilo je jasno da Muhamed, kao »posljednji božji poslanik«, kao instrument objave, ne može imati nasljednika, ali se postavljalo pitanje ko će ga zamijeniti u ostalim funkcijama koje je za života obavljao. Stanje u tom pogledu nije bilo nimalo jasno. *Anšāri* iz Medine su prvo predložili mekanskim *muhāğirima*: »Jedan amīr od nas, drugi od vas«. Kasnije su izmijenili prijedlog: »Od nas amīri, od vas ministri«. Nesuglasice je prekratio 'Umar riječima: »Abū Bakr se izdiže iznad svih drugih«.¹⁷ Ovaj prijedlog prihvatili su najbliži Muhamedovi drugovi, pa je Abū Bakr izabran po starom arapskom običaju saglasnošću starješina plemena.¹⁸ Abū Bakr je kao svog nasljednika označio 'Umara, koji je potom na isti način izabran. 'Umar je pred smrt imenovao tijelo zvano šūrā,¹⁹ sastavljeno od šest najstarijih i najpoštovanijih Muhamedovih drugova koji su imali da izaberu njegovog nasljednika. To je već predstavljalo znatno odstupanje od dotadašnjih tradicija.²⁰

Ovim izborima i odlukama uspostavljen je imāmat ili hilāfet kao nužna ustanova za čuvanje zemaljskih i duhovnih interesa islamske zajednice, koja je predstavljala jedno novo društvo proisteklo iz Muhamedovog učenja, vođstva i borbe. Četvorica prvih »ortodoksnih« halifa (Abū Bakr, 'Umar, 'Utmān i 'Alī) utemeljili su hilāfet kao vrhovnu, političku i vojnu vlast u islamskoj državi. Me-

¹⁶ Up. Filip Hiti, *Istorija Arapa*, drugo izdanje, Sarajevo 1973, 132.

¹⁷ Abd-al-Rahman Azzam, *The Eternal Message of Muhammad*, 109.

¹⁸ Abū Bakr je uveo običaj po kojem su plemenske starješine i istaknuti ljudi zajednice dodirivali otvorenu halifovu šaku i time izražavali priznanje i pokornost njegovom autoritetu. Ovaj običaj zvani »bay'a« ranije je simbolizirao ugovor o kupoprodaji, a od vremena Abū Bakra njime se izražava odanost i poštovanje novom halifu. (S. and N. Ronart, *Concise Encyclopaedia of*

Arabic Civilization, Amsterdam 1959, 90)

¹⁹ Šūrā — vijeće, naslov 42. sure Kurana, uzet iz 36. stiha u kojem se preporučuje vjernicima da se uzajamno savjetuju. Danas se ovim imenom u nekim arapskim zemljama označava administrativni sud.

²⁰ Kasnije su neki srednjovjekovni islamski pisci, svakako uvažavajući političku realnost, isticali da je za imenovanje novog halifa dovoljan jedan kvalificiran izbornik. (E. I. J. Rosenthal, *The Role of the State in Islam*, 12)

đutim, oni su još svoju funkciju obavljali po tradiciji plemenskog *šayḥa*, kao prvi među jednakima na čelu svoje zajednice. Njihov autoritet zasnivao se na snazi i uticaju njihovih ličnosti i opštem priznanju i poštovanju od strane zajednice. Svaki od njih je nastupao kao imām, to jest predvodnik molitve, držao je petkom propovijedi (*ḥuṭba*) i kao »vođa vjernih« (*amīr ul-mu'minin*) zapovijedao je vojskom. Oni su u svakom pogledu bili Muhamedovi nasljednici, osim u njegovoj misiji objave.

Pitanje upravljanja osvojenim teritorijama i pokorenim narodima prvi je pokušao riješiti 'Umar. On je stvorio uređenje poznato kao »'Umarov ustav«, koje je po mnogim obilježjima slično starogrčkoj, rimskoj ili germanskoj vojnoj demokratiji. Stari arabljski plemenski sistem potpuno je iskorišćen u vojne svrhe. Novi pripadnici islama iz reda pokorenih naroda dobijali su zavistan položaj, slično starorimskim klijentima. 'Umar je državu shvatio i uredio kao vjersko-vojničku zajednicu Arabljana, koji su činili neku vrstu ratničke muslimanske aristokratije. Sva osvojena zemlja i novac pripadaju islamskoj zajednici kao cjelini, dok su borci kao ratni plijen mogli zadržati samo pokretnu imovinu. Kako je sveti rat (*ḡihād*) proglašen za jednu od osnovnih dužnosti muslimana, to je vojska bila »umma«, odnosno čitava nacija u akciji. Ḥalīfa je bio glavni zapovjednik vojske. U skladu sa islamskom bipartitnom podjelom svijeta na zemlju mira i zemlju rata, jedna od osnovnih dužnosti ḥalīfa bila je da bdije kako se ne bi potiskivao nazad zid koji razdvaja zemlju islama (*dār ul-islām*) od teritorije rata (*dār ul-ḥarb*). Ḥalīfa je prenosio određena ovlašćenja na svoje vojskovođe koji su na novoosvojenim teritorijama vršili cjelokupnu vlast.²¹ Ovo uređenje ostalo je za vrijeme 'Umarovih nasljednika 'Uṭmāna i 'Alija.

Islam je privlačio brojno stanovništvo osvojenih oblasti koje je masovno prihvatilo novu vjeru. Kulturno i ekonomski jači, muslimani nearapskog etničkog porijekla (»mawālī« stanovništvo) teže da islam prilagode svojim navikama i potrebama i da preuzmu političko vođstvo zajednice u kojoj su po 'Umarovom uređenju bili građani drugog reda. Sukob između vladajućih vojničko-patrijarhalnih snaga i trgovačkih elemenata iz mediteranskih i drugih gradova dovršen je u vrijeme Abasida, poslije više od 100 godina latentne borbe, uzajamnom kulturnom, etničkom i jezičkom asimilacijom, te potpunim pravnim izjednačavanjem svih muslimana. Time je u islamu za niz narednih stoljeća potisnuto narodno načelo i priznata jednakost svih muslimana, što je sekta ḥariġija još od početka odlučno tražila.

²¹ Bliže o »'Umarovom ustavu«, F. Hiti, *Istorija Arapa*, 132—135.

²² Vjerovatno zato dugo vremena se očuvala fiktivnost izbora u

pomenutoj ceremoniji »bay'a«, a na kojoj su razne starješine uzimali ruku novog ḥalīfe kao znak zakletve na vjernost.

Prvi i odlučujući poraz plemensko-patrijarhalne snage doživjele su smrću ħalīfa 'Alīja i pobjedom Mu'āwiye u bici kod Karbale 661. godine. 'Alījevom smrću završilo se republikansko doba patrijarhalnih izbornih ħalīfa. Mu'āwiya je za ħilāfet uveo dinastički nasljedni red po principu primogeniture. Međutim, ovaj princip koji je od druge polovine 7. stoljeća u praksi primjenjivan i faktički priznavan od ogromne većine muslimana, nije nikad formalno uključen u pravni sistem islama.²²

Mu'āwiya je reorganizirao islamsku zajednicu koja je prerasla u univerzalno carstvo ranog Srednjeg vijeka. On je snažnim potezima stvorio državnu organizaciju koja se zasnivala na persijskom i vizantijskom administrativnom iskustvu. Tri državna službenika obavljali su trostruku vladinu funkciju: političku administraciju, ubiranje poreza i vjersku upravu. Vremenom se uobičajilo da ħalīfa svoja civilna ovlašćenja prenosi na velikog vezira, a vojnu vlast na posebnog vojskovođu. Organizacija vlasti je dalje razgranata i usavršena u vrijeme Abasida,²³ pa arapski ħilāfet u tom pogledu stoji u istom redu sa najrazvijenijim i najuređenijim carstvima starog i srednjeg vijeka.

Međutim, ono što arapsko-islamsku državu čini u izvjesnom smislu samosvojnog, i što obilježava čitavu islamsku političku misao i praksu, to je ustanova ħalīfa. Ovo je skupa sa ustanovom kadije izvorno muslimanska institucija, koja je izraz podudarnosti države i vjerske zajednice u islamu. Gotovo sve vjersko-političke borbe u prvom stoljeću islama, a i kasnije, kretale su se oko vitalnog pitanja ko će biti ħalīfa ili imām, to jest šef države i vođa muslimanskog vjerskog života. Činjenica da je poglavar države morao istovremeno biti i vjerski vođa islamske zajednice vodila je u uslovima političke dezintegracije velikog arapskog carstva uspostavi više, često paralelnih ħilāfeta.²⁴ To je sigurno slabilo autoritet ħalīfa, posebno kada je vremenom *via facti* ustanovljena institucija sultanata.

Sredinom 10. stoljeća, abasidski ħalīfe su uveli običaj da sva svoja politička ovlašćenja i upravne funkcije prenose na velikog vezira koji od tada dobija zvanje emīr emīrā. Njegova vlast je stalno jačala i on vremenom uzima titulu *sultāna*. Prvobitno ovaj termin, koji potiče iz starosirijskog jezika, nije bio vezan za ličnost nego je označavao vlast ili vladu. Tek kasnije, riječju sultan, označavao se zastupnik ili namjesnik centralne vlasti, pa su tako i neki provincijski upravnici u abasidskom ħilāfetu nosili ovu titulu. Nov poseban značaj sultanska titula je dobila od vremena kada je sebi uzima emīr emīrā. Sultanat je označavao samo političku, a ne i vjersku funkciju, koja je i dalje ostala u rukama ħalīfa.²⁵ Ovo raz-

²² Opširno vid. F. Hiti, *Istorija Arapa*, 227—237.

²⁴ Najznačajniji ħilāfeti bili su: ħilāfet Omajada u Damasku (651—750), ħilāfet Abasida u Bagdadu

(750—1280), ħilāfet Fatimida u Kairu (909—1171), ħilāfet Omajada u Kordovi (929—1031) itd.

²⁵ E. Pritsch, *Die islamische Staatsidee*, 49.

dvajanje političke i vjerske funkcije u islamu dovršeno je u vrijeme Seldžuka, čijim je sultanima bagdadski halifa priznavao punu političku vlast na teritoriji koja je u vjerskom pogledu formalno spadala u njegov domen. Sa svoje strane seldžučki sultani su po pravilu priznavali duhovnu vlast halifa, mada su se ponekad kolebali između sunnitskih Abasida u Bagdadu i ši'itskih Fatimida u Kairu.²⁶ Odvajanjem političke vlasti od halifa, izgubila je ova ustanova smisao i značaj koji je prema izvornoj islamskoj tradiciji jedino mogla imati.

Nov obrt u tom pogledu nastupa od 1517. godine kada je osmanski sultan Selim I, nakon osvajanja Sirije i Egipta, gdje je zarobio posljednjeg abasidskog halifa, prenio Muhamedove relikvije iz Kaira u Istanbul. Odmah potom šerif Meke i Medine poslao je Selimu I ključeve ovih svetih gradova i izrazio mu svoju pokornost.²⁷ Time je hilāfet trajno prešao u ruke osmanskih sultana, koji su se ovim zvanjem i funkcijom, uglavnom, koristili za učvršćenje svog prestiža u islamskom svijetu nastupajući kao njegovi zaštitnici, posebno kao čuvari svetih mjesta Meke i Medine. Iako osmanski sultani u početku nisu mnogo polagali na klasični smisao hilāfeta, oni su od vremena Selima I priznavani u gotovo svim arapskim zemljama i ostalom sunnitskom islamu kao nosioci ove funkcije. Usporn osmanske države samo je u tom pogledu učvrstio prestiž njenih sultana kao halifa. Od vremena Selima I hilāfet se više nije odvajao od sultanata. Sa osmanskim sultanima hilāfet postaje svojstvo sultanata. Tako je halifa u ličnosti osmanskih sultana ponovo dobio političku vlast koju je svojevremeno bio izgubio. Time je politička i vjerska vlast u islamu ponovo sjedinjena u jednoj ličnosti.²⁸

Kada je riječ o pravnom karakteru hilāfeta, potrebno je na prvom mjestu poći od činjenice da islam ne razdvaja vjersko od političkog, čime se razlikuje od srednjovjekovnog hrišćanstva sa njegovom teorijom o dvije vlasti, te da se prema tome u rukama halifa nalazila i vjerska i politička vlast. U zapadnoj literaturi često se raspravljalo pitanje: da li je hilāfet po svom karakteru bio pretežno vjerska ili sekularna institucija. Dosta rašireno mišljenje da je muslimanski hilāfet jednak katoličkom papstvu potpuno je pogrešno.²⁹ Hilāfet ne treba upoređivati sa katoličkim papstvom niti sa svetim rimskim carstvom, pa, prema tome, ni sa hrišćanskim razlikovanjem sfera vjerskih i svjetovnih vlasti. Izvorni islam ne poznaje sveštenstvo, i od Muhamedove smrti ne priznaje njegovim nasljednicima dogmatski autoritet ili sakramentalni karakter. Halifa je čuvar i zaštitnik vjere, ali nikako ne njen tumač, a još manje

²⁶ Godine 1171. okončan je jedini ši'itski hilāfet u Kairu, pošto je poznati Šalāh-ud-dīn ponovo uveo ime abasidskog halifa u hutbu. (E. I. J. Rosenthal, *The Role of the State in Islam*, 9)

²⁷ Halil Inalcik, *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300—1600*, London 1972, 33—34, 58—59.

²⁸ Up. E. Pritsch, *Die islamische Staatsidee*, 53.

²⁹ F. Gabrieli, *Muhammad and the Conquests of Islam*, 90—91.

objavljivač. Tumačenje vjere je isključivo u nadležnosti islamskih naučnika.³⁰

Halifa je u praksi bio mnogo više svjetovni vladalac nego duhovni vođa. U prvom redu halifa je vrhovni vojni zapovjednik vjernika. Kao predvodnik javne molitve (imām), halifa je mogao i stvarno je povremeno vodio vjersku službu i petkom održavao propovijedi.³¹ Ovo je, međutim, bila služba koju je mogao vršiti i najniži među muslimanima. Prema tome, halifa je u prvom redu nosilac državnog suvereniteta, a njegov odnos prema religiji uglavnom se svodi na zaštitu i odbranu islama. On je branio vjeru isto kao što su to činili evropski srednjovjekovni vladari: gušio je hereze, ratovao protiv nevjernika i širio granice islama.³² Za izvršenje svih ovih zadataka koristio se silom svog svjetovnog oružja. Jednom riječju, dužnost halifa je bila da štiti islamski način života i da vrši političku vlast u svijetu. Na taj način on je personificirao jedinstvo islamske zajednice koje je po potrebi mogao osigurati i silom svoje državne vlasti.

Odatle je svako svodenje hilāfeta na čisto vjersku vlast suprotno izvornom duhu islama i karakteru ove ustanove. Shvatanja hilāfeta kao isključivo duhovne funkcije javila su se još u doba raspada abasidske države, pa su čak i neki muslimani, kao arapski geograf *Yāqūt* iz 13. stoljeća, pisali »da papa u Rimu među Francima zauzima položaj imāma«. ³³ Međutim, tek je u drugoj polovini 18. stoljeća stvoreno u Evropi uvjerenje da je muslimanski halifa neka vrsta pape koji ima duhovnu vlast nad Muhamedovim sljedbenicima u čitavom svijetu. Pravno je ovo shvatanje prvi put izraženo ugovorom u *Küçük Kaynarci* 1774. godine, kojim je Rusija izričito priznala osmanskom sultanu duhovnu vlast nad muslimanima koji žive na njenoj teritoriji. Daljem širenju uvjerenja da je halifa duhovni poglavar svih muslimana posebno je doprinio istanbulski Jermen d'Ohsson svojom knjigom »Tableau général de l'em-

³⁰ Pokušaj šifitskih Fatimida u Kairu da svojim imāmima osiguraju izvjesno pravo revelacije završen je potpunim neuspjehom. Velika većina muslimana i prije i poslije Fatimida odbijala je da prizna halfi bilo kakvo pravo da tumači šerijat izvan saglasnosti vodećih pravnika date epohe. (*The Cambridge History of Islam*, Vol. II, 531).

³¹ Koristeći se narodnim nezadovoljstvom zbog razvrata i bezbožništva posljednjih Omajada, Abasidi su u početku naglašavali religiozni karakter i dostojanstvo halifove funkcije kao imamata. Zato u početku uzimaju titulu »božji halifa«, a kasnije »božja sjena na zemlji« (zill-Allāhi 'ala-l-ard). Ova titula

koja je prvi put data al-Mutawakkilu (847—861) zadržana je do posljednjeg osmanskog halife.

³² Prema sunnitskim piscima, u halifove odlike i dužnosti spadaju: zaštita i odbrana vjere i teritorije islama, posebno svetih mjesta Meke i Medine, objava ġihāda, postavljanje državnih službenika, ubiranje poreza i upravljanje državnim fondovima i kažnjavanje i dijeljenje pravde. Halifa je trebalo da bude iz plemena Qurayš (što je kasnije u praksi zaobiđeno), a njegovo se ime moralo pominjati petkom u ħuġbi i stavljati na novac. (Islam, ed. by J. A. Williams, 108—111)

³³ E. Pritsch, *Die islamische Staatsidee*, 51.

pire othoman«, koju je publikovao u Parizu 1788. godine.³⁴ To je krajem 19. stoljeća iskoristio Abdul Hamid II, koji je počeo posebno isticati ekumenski karakter hilāfeta, kako bi time ojačao svoj prestiž kod evropskih sila i zadržao mogućnost izvjesnog uticaja na teritorijama koje je Osmanska Carevina tada naglo gubila. U literaturi je već primijećeno da ovakav razvitak znači potpuno odstupanje od prvobitnog islamskog shvatanja hilāfeta i u biti predstavlja unošenje hrišćanskih pogleda u ovu ustanovu.³⁵ Razmatranje pitanja hilāfeta u 19. i 20. stoljeću izlazi iz okvira ovih izlaganja.

Kao što je naprijed istaknuto, funkcija izricanja pravde u muslimanskoj zajednici je druga ustanova koja bitno određuje karakter islamske države. Pravosudna djelatnost u najširem smislu riječi javlja se kao glavna funkcija vlasti u svim islamskim državama.³⁶ S obzirom na određeno jedinstvo prava i teologije u islamu, to je izricanje pravde u muslimanskoj zajednici uvijek smatrano vjerskom funkcijom. Šerijat je, kao što je naprijed istaknuto, imao karakter vjerske obaveze, a u isto vrijeme to pravo je konstituiralo i sankcioniralo religiju kao politički sistem. Muftije, koji su tumačili pravo, i kadije, koji su ga primjenjivali, strogo su pazili da svaki čin i svaka strana života imaju islamski karakter.

Sudsku funkciju u početku obavljao je lično Muhamed. On je djelovao u okviru pravnog poretka koji se njegovom aktivnošću i odlukama postepeno izgrađivao. U islamskoj pravnoj teoriji koja je izgrađivana doprinosima pravnika i mislilaca, kroz mnogo generacija, šerijat je pravo božanskog porijekla, te u tom smislu utjelovljuje božju volju i pravičnost. Tu se šerijat posmatra kao idealan pravni poredak. Međutim, kao pozitivno pravo, šerijat je, u stvari, odslikavao karakter društva u kome je nastao i razvijao se.³⁷ Šerijat je kao svako drugo pravo predstavljao sistem društvene kontrole ustanovljen u cilju održavanja određenog socijalnog i moralnog reda među ljudima. Poštovanje pravnog sistema izgrađenog Muhamedovom djelatnošću bilo je uslov opstanka i funkcioniranja islamske zajednice. U prvo vrijeme, o tome se lično brinuo halifa, a kasnije je tu dužnost povjeravao nekom pravno i vjerski obrazovanom licu (fāqih), koje je na taj način postajalo kadija.³⁸ Tradicija tvrdi da je prve kadije imenovao još 643. godine Umar za Egipat i Siriju. Od vremena Omajada i Abasida uvedena je praksa redovnog imenovanja kadija. Ukoliko nije bila posebno ograničena u aktu imenovanja, vlast kadije je praktično obuhvatala čitavu materiju šerijatskog prava nad svakim članom muslimanske zajednice

³⁴ F. Hiti, *Istorija Arapa*, 144, 494—495.

³⁵ E. Pritsch, *Die islamische Staatsidee*, 54—55.

³⁶ O razvitku i sistemu islamskog pravosuđa opširno vid. Emile Tyan, *Histoire de l'Organisation Judiciaire*

en Pays d'Islam, I, Paris 1938, XVI + 524.

³⁷ Bliže o tome Majid Khadduri, *Islamic Jurisprudence*, Shāfi'i's Risāla, Baltimore 1961, 3—7.

³⁸ Prema šerijatu, kadija mora biti: muškarac, punoljetan, men-

na njegovoj teritoriji.³⁹ Kasnije, u Osmanskom Carstvu, nadležnost kadije je pored šerijata obuhvatala i primjenu »državnog prava« ili qānūna.⁴⁰ Prema shvatanju islamskih mislilaca, osnovni zadatak pravosuđa je zaštita podanika protiv zlopotreba od strane predstavnika vlasti, posebno protiv bespravnog oporezivanja.⁴¹ U osmanskoj državi kadije su predstavljale kičmu čitave administracije. Pored primjene šerijata i qānūna, kadija je u isto vrijeme vršio nadzor nad izvršavanjem sultanovih administrativnih i finansijskih naredaba. U tom svojstvu on je nadzirao finansijske poslove, neposredno obavještavajući centralnu vlast o svakoj bespravnoj akciji upravnih službenika.⁴² Kako je kadija djelovao po ovlaštenju ħalifa, to na njegove odluke u principu nije postojala mogućnost žalbe.

Karakter države u islamu možda najbolje pokazuje činjenica da su se kadije skupa sa upravicima municipalne policije (muhtasib),⁴³ koji su također najčešće imenovani iz reda uleme, na prvom mjestu brinuli o čistoti religije, korektnom izvršavanju vjerskih obaveza i javnom moralu. Tek na drugom mjestu kontrolirali su tržište (mjere, kvaliteta i cijena proizvoda, nadzor nad trgovcima, zimmijama i robovima) i obavljali ostale političke, upravno-policijske i sudske poslove.⁴⁴ U svim islamskim državama kadija je bio organ neposredno vezan za centralnu vlast, to jest za ħalifu. Kadija je praktično predstavljao »oči i uši centralne vlasti u kadiluku«. On je imao pravo i dužnost da dostavlja centralnoj vlasti izvještaje o radu svih organa lokalne i provincijske uprave i da sprečava svaki njihov nezakonit i nasilnički postupak. Tako je kadija, pored svoje pravosudne nadležnosti, imao zadatak da kontrolira lokalne organe uprave i pomogne im u izvršavanju naredaba i odluka centralne vlasti. On je na taj način, bar u načelu, osiguravao jedinstveno djelovanje često šarolikog sistema lokalne uprave.⁴⁵ Putem sveobuhvatnih ovlaštenja, kojima je kadija raspolagao, centralna vlast je vršila kontrolu nad proizvodnim odnosima, a na drugoj strani osiguravala je potpunu »islamizaciju« bića, mišljenja i djelovanja svakog člana muslimanske zajednice.

talno sposoban, slobodan građanin, musliman, neporočna vladanja, zdravog vida i sluha i pravno obrazovan.

³⁹ Glavne dužnosti kadije bile su: rješavanje pravnih sporova, objavljivanje tutorstva nad siročadima, umobolnim i maloljetnicima, upravljanje vakufima, izricanje kazne delikventima, postavljanje sudskih zamjenika (nā'ib), i po potrebi vođenje skupne molitve petkom.

⁴⁰ Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, London 1973, 216—217.

⁴¹ H. Inalcik, *The Ottoman Empire*, 65—66; up. i U. Heyd, *Studies*

in Old Ottoman Criminal Law, 176—177.

⁴² H. Inalcik, *The Ottoman Empire*, 117—118.

⁴³ O muhtasibu opširno vid. F. Hiti, *Istorija Arapa*, 230, 371, 440; up. i H. Inalcik, *The Ottoman Empire*, 154.

⁴⁴ E. I. J. Rosenthal, *The Role of the State in Islam*, 18—19.

⁴⁵ Bliže o tome, a posebno o mjestu kadije u državnom sistemu Osmanske Carevine vid. Avdo Sućeska, *Ajani — Prilog izučavanju lokalne vlasti u našim zemljama za vrijeme Turaka*, Sarajevo 1965, 47—51.

Na taj način ostvarivan je osnovni cilj islamske političke organizacije: podupiranje vjere i očuvanje jedinstva vjernika, što je u praksi značilo očuvanje postojećeg produkcionog odnosa. U islamu je stalno naglašavana pravna jednakost svih muslimana, a na drugoj strani primat kolektiva i opšte saglasnosti nad pojedincem. U načelu država je trebalo da osigura uslove u kojima će svaki član muslimanske zajednice, slijedeći islamsko pravo, moći ispuniti svoje moralno biće. Naglašavanjem načelne jednakosti svih muslimana i identifikovanjem islamske zajednice i države, znatno su amortizirane i ublažavane socijalne i političke suprotnosti i nezadovoljstva. Klasne suprotnosti se time nisu mogle odstraniti, ali je takvo stanje znatno usporavalo unutrašnju evoluciju islamskog društva.

S u m m a r y

THE ISLAMIC CONCEPT OF THE STATE

An attempt to determine the concept of the Islamic state on the theoretical level meets a number of difficulties. The chief one comes from the fact that even from the early days of Islam there existed simultaneously several Muslim states, which is in a certain sense contrary to the fundamental political requirement of Islam, the ideal of which is state unity of all Muslims. In attempting to give a theoretical definition of the Islamic state it is necessary to start with the fact that Islam was in the beginning a community of believers which gradually developed into a state. Although it developed into a state, Islam continued to function as a community of believers as well. Thus was created in Islam a certain unity of state and religious community. Hence Islamic law (šerijat) assumed the character of a religious obligation; at the same time it sanctioned and constituted religion politically. These facts determined in an essential way the character of fundamental Islamic political institutions: that of the caliph as head of state and leader of Muslim religious life, and that of qadi as protector of justice and guardian of the Islamic way of life. These institutions, especially that of the caliphate, underwent a long evolution in the political history of Islam, during which its original meaning and significance gradually faded away.