

## Vjera u javnoj sferi BiH (I)

13.02.2007

### Pitanje odnosa uleme i vlasti

Autori: Muhamed Jusić

<http://www.pulsdemokratije.ba/index.php?l=bs&id=142>

Vječito pitanje uloge religije u bosanskohercegovačkom društvu, i ne samo u bosanskohercegovačkom, te odnosa *klera* (koristim ovaj termin da označim vjersku inteligenciju, iako tradicionalnu islamsko učenje ne prihvata postojanje svećenstva, pa ni *klera*, u okvirima islama) i vlasti je u slučaju bosanskih muslimana dodatno zakomplicirano historijskim iskustvom islama, ali i nepostojanjem jasnog modela u nekoj od savremenih država s muslimanskom većinom. Dok po brojnosti druge dvije vjerske zajednice, naročito katolička Crkva, imaju stoljeće iskustva djelovanja u sekularnim državama savremenog evropskog (zapadnog) tipa, Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini je skoro pa pionir u definiranju svoga pozitivnog angažmana u sekularnoj državi. Jako bi bilo teško ustvrditi da položaj Islamske zajednice i u jednom razdoblju u periodu od austrougarske aneksije BiH do raspada SFRJ može poslužiti kao primjer svjesnog, planiranog i slobodnog određivanja ove vjerske zajednice prema društvu i državi.

I šturi pregled rješenja koja se nude u muslimanskom svijetu danas, ali i historiji, govori nam da bosanskohercegovačka islamska vjerska inteligencija - *ulema* ovo pitanje ima samostalno rješavati, te da ono svojim značajem prevazilazi okvire za naše prostore tako značajne debate o ulozi vjerskih zajednica u zemljama u tranziciji. Model do kojeg će se doći, ali i iskustva, neminovno će biti temelj, iako ne i konačno rješenje za konstruktivno djelovanje muslimanske vjerske inteligencije u evropskom društvu. Ukoliko dođe do „izvoza zapadnog modela demokratskog uređenja država“ na Bliski istok, što je cilj nekih svjetskih političkih krugova, onda će se i tamo pojaviti slične dileme (čemu smo svjedoci ovih dana u Iraku).

Pravdi na volju, nisu samo bosanski muslimani suočeni s ovom dilemom, ali oni to zbog svog islamskog identiteta rade u jednom posebnom okviru i sa specifičnih osnova. Naime, sve češće se pitanje položaja vjere u sekularnom društvu ponovno promišlja i aktualizira u „kolijevci sekularizma“ - Evropi (dovoljno je da spomenemo nastojanje Pape Benedikta XVI i Vatikana da se kršćanske vrijednosti ugrade u temelje stasajuće Evropske Unije, te protivljenje koje je iz evropskih mislećih krugova uslijedilo), ali i u Americi, gdje je utjecaj evangelističkih crkvi i pokreta na političke tokove više nego očit.

### Historijsko iskustvo

Pitanje odnosa uleme i vlasti u islamskom svijetu nije aktualizirano tek nakon sekularizacije pojedinih režima u tim zemljama i osnivanja modernih država po uzoru na evropske zemlje. Naprotiv, ono je staro skoro koliko i politički intonirana filozofija uređenja muslimanskog društva.

S obzirom da je rana pozicija *halife* podrazumijevala vođenje i vjerskih i državničkih poslova podjednako, te da se na podjelu vlasti prema kršćanskom modusu oslikanom u krilatici "daj Bogu Božije, a caru carevo" u islamskim intelektualnim krugovima gledalo s negodovanjem kao na čin koji direktno vrijeđa suverenitet Jednog Boga, nalazimo da u prvim stoljećima islama nemamo izražen konflikt između ova dva činioca javnog i društvenog života. Za ovo treba zahvaliti i činjenici da su tadašnje *halife* (prije svega četverica *pravednih halifa*: Ebu Bekr, Omer Osman i Alija) bili u stanju nositi se s takvim izazovom i odgovoriti tadašnjim zahtjevima društva, koje nije bilo posebno komplicirano ustrojeno. Međutim, s vremenom se sve očitije počela javljati razlika između vjerski obrazovanih pojedinaca, koji su uživali ugled religioznih masa, i političko-državne elite, koja je religioznu nauku baštinila više kao kulturni trend, ali nije bila u stanju adekvatno odgovoriti svim potrebama organiziranja vjerskog života posebno u jednom društvu u kojem je vjera "alfa i omega" svih društvenih gibanja. Ovome u prilog govore i riječi Bernarda Lewisa, koji kaže: "Već u emevijskom periodu ulema je uživala visok društveni položaj. Emevijske halife su se posvetile uglavnom političkoj strani svoje funkcije, prepuštajući religiju u striktnom i uskom smislu dogmatičarima i tradicionalistima u Hidžazu i Iraku, te su tako nenamjerno podsticale odvajanje vjerske od svjetovne vlasti, što je postepeno postalo sasvim normalno. Dolazak Abasija (Abasijun) nije uspio promijeniti ovaj sistem, uprkos pokušaju abasijskih halifa da ulemu integiraju u državnu službu i uspostave zvaničnu

ortodoksiju..." (Lewis, 1979: 40).

Treba napomenuti da zbog usložnjavanja društvenih odnosa, širenja teritorije države i sve veće administracije, nije bilo realno od halife očekivati da nastavi postupati prema već postojećem obrascu. Tada već dolazi do neprimjetnog raslojavanja između vjerskog i političkog segmenta, iako halifa zvanično nastavlja i dalje biti vjerskim i političkim vođom pravovjernih. Ovaj trend se nastavio i postao općeprihvaćen u svim kasnijim društvenim i državnim uređenjima muslimanskih država, uključujući i *Osmanski hilafet* gdje se vjerskim pitanjima prvenstveno bavila institucija *Šejhu-l-islama*.

Međutim, ovaj model prešutne podvojenosti vjere i politike je bio daleko od evropskog poimanja sekularne države, a o sekularnom društvu da i ne govorimo. Zbog toga su česte konstatacije kako su u periodu kolonizacije muslimani pretrpjeli jedan "civilizacijski šok" jer su se prvi put susreli sa državnim uređenjem u kojem religiji ne pripada vodeća uloga. Zbog nedosljednosti (vjerovatno uzrokovane političkim pragmatizmom) kolonijalnih sila u formiranju sekularnih država i institucija građanskog društva, u koloniziranim zemljama nisu bili rijetki slučajevi da su novi kolonizatori koristili, a time i jačali utjecaj uleme u muslimanskim zemljama. *Ulema* je u nekim slučajevima tim oportunističkim odnosom prema kolonizatoru štitila svoj društveni utjecaj, mada su neki drugi ulemanski krugovi istovremeno učinili presedan stavivši se na čelo narodnih frontova koji su se borili za nezavisnost. U tom kontekstu zanimljiv je primjer sufijsko-mističkog pokreta *senusija* koji su, predvođeni Ahmedom eš-Šerifom es-Senusijem, vodili ogorčenu borbu protiv stranih okupatora; jedanaest godina borili su se protiv Francuza (od 1902. do 1913.) i više od sedam godina protiv Italijana.

U nekim drugim muslimanskim zemljama ulema je izdavanjem *fetvi* dala znatan doprinos mobilizaciji masa i time ostala u političkoj areni. Ove fetve, kao zvanično pravno mišljenje ili odluka uleme o pitanjima islamskog zakona, te odluka o nekom šerijatskom pitanju (prema *Glosaru religijskih pojmova*, 1999), proglašavale su borbu protiv okupatora strogom obavezom svakog onoga ko je bio u mogućnosti da se bori.

Međutim, ozbiljniji konflikt oko položaja uleme u društvu izbio je nakon što su se muslimanske zemlje izborile za svoju, bar prividnu nezavisnost od kolonizatora. Bio je to samo jedan u nizu problema oko toga kako bi te buduće države trebalo da budu ustrojene.

Nerijetko su diktatorski nastrojani despoti i vladari bili nespremni dijeliti svoja neupitna prava sa *ulemom* koja je lahko stjecala podršku masa, među kojima su se tada sve češće javljale ideje revivalizma u smislu doslovnog povratka na uređenje društva kakvo je bilo za vrijeme prvih namjesnika Božijeg Poslanika. U nekim novonastalim arapskim državama sukob se produbljivao pokušajima vladajućih režima da implementiraju sekularni model državnog uređenja i da u potpunosti potisnu ulemu iz javnog života.

## Postojeći modeli uređenja odnosa

Prvi obrazac koji se nudio kao rješenje pitanja odnosa *uleme* i vlasti u muslimanskom svijetu pojavio se još prije zvaničnog prestanka postojanja osmanskog hilafeta, tačnije dogovorom između Muhameda Ibn Abdulvehaba (1703-1787) i šefa male plemenske dinastije u središnjoj Arabiji, što će postati osnovom za nastanak kasnije Kraljevine Saudijske Arabije. Ova kraljevina je imala svoje uspone i padove, ali je uspjela opstati i, što je najbitnije, zadržati svoj početni obrazac prema kojem *ulema* (nerijetko sami potomci Abdulvehaba koji danas nose prezime Ali Šejh) daje legitimitet vladajućoj porodici, a zauzvrat dobiva počasno mjesto u društvu, kao i garancije zaštite njihove interpretacije islama od neistomišljenika. Ulema, prema ovom obrascu, koristi instituciju tajnog "savjetovanja vladara" daleko od očiju javnosti, koju drže na

distanci od uplitanja u politiku konstantnim insistiranjem na (u islamskoj tradiciji naglašenoj) zabrani "hurudža" (pobune protiv vladara). Ovaj obrazac je bio općeprihvaćen u "zajednici pravovjernih" u prvim stoljećima islama, tako da ima osnovu u tradiciji na koju se ovi itekako pozivaju.

Drugi modus koji se nudi kao rješenje je onaj islamističkog pokreta Muslimanske braće u Egiptu, čiji su ideolozi tražili veće učešće ulema u kreiranju političkog i društvenog života od pukog "savjetovanja pretpostavljenih".

Iako je njihov osnivač Hasan el-Benna stalno napominjao da njegova organizacija tj. *džema'at* nije politička partija (atentat na imama Hasana El-Bennaa E.S. *Novi horizonti*, mart 2002).

Muslimanska braća zbog insistiranja na "prihvatanju islama kao sveobuhvatnog sistema života" nisu mogli – ukoliko žele ostati dosljedni svome učenju – da ne uzmu značajniju ulogu u političkom životu. Upravo se to i desilo. Oni su vodili mnoge političke borbe s drugim partijama u Egiptu, posebno sa partijom *Wafd i Se'adi*. Predvodili su demonstracije, borili se za nezavisnost Egipta, pa čak osnivali vlastite vojne formacije koje su učestvovala u borbama protiv izraelske okupacije Palestine. Vremenom su postali suviše opasni za vladajući režim, tako da je egipatska vlada u decembru 1948. poduzela korake na zatvaranju ove organizacije. Ovo je dovelo do sukoba između Muslimanske braće i vladajućeg režima, koji i danas traje. Sam pokret je imao posebno neugodno iskustvo u Siriji, gdje je 1963. godine *El-B'as* partija pučem došla na vlast.

Ne možemo a da ne spomenemo obrazac odnosa ulema i vlasti koji je na sebe skrenuo najviše svjetske medijske, ali i akademske pažnje. Radi se, naravno, o obrascu *Islamske iranske revolucije*, koji je otišao još dalje kada je u pitanju uloga ulema u društvu dajući im vladajuću funkciju. Njegov zagovornik je bio šiitski revolucionar [Ajatollah Homeini](#).

Začuđuje što se ovakav obrazac teokratske vlasti razvio upravo u šiizmu, ako znamo da šiitska tradicija drži da će se, u tačno određeno vrijeme, pojaviti besmrtni Dvanaesti imam koji će "ispuniti zemlju općom pravdom i pravičnošću nakon što su njom vladali nepravda i nasilje". Naime "šiiti vjeruju da će se Dvanaesti imam ponovo pojaviti iz 'potpune skrivenosti' kako bi osnovao državu općenito zasnovanu na islamskim načelima. U odsutnosti Dvanaestog imama šiiti su odbacili vlast svjetovne države. Tokom cijele historije šiizma, šiiti su na temelju doktrine imamata vlast svjetovnih vladara nad Ummetom bez ikakvih razlika smatrali 'ilegalnom' (s izuzetkom šiitskih dinastija Bujida i Safavida). Budući da je upravljanje Ummetom isključivo pravo Dvanaestog imama koje mu je podareno od Allaha, svi drugi vladari se mogu smatrati samo uzurpatorima Božanskog prava odsutnog Imama. Prema tome, ustanovljavanje bilo koje svjetovne vlasti osim vlasti Imama bila je 'uzurpacija'". (Sayed Hassan Amin El-Kalem, 1998:119)

I pored toga, Homeini se uspio postaviti za vođu Ummeta (šiitske zajednice) postavši tako prvim šiitskim pravnikom (bar među sljedbenicima džaferijske pravne škole) koji je preuzeo sve duhovne i političke funkcije Dvanaestog imama. On je ovu doktrinu nazivao "vlašću pravnika" (Vilajetu-l-Fakih), detaljno je razradivši u svom radu pod istim naslovom.

Iranska "islamska revolucija" (1978.) težila je ka ostvarenju upravo ovog obrasca, i on i danas daje žilav otpor reformama koje zahtijevaju iranske mase.

Helem, šiitski intelektualni krugovi su ovaj ekstremni oblik teokratije pokušali nametnuti kao jedini valjan koji se treba primijeniti u svim muslimanskim zemljama (čak i onim sunijskim). Oni su potpomagali grupe i pojedince širom svijeta koje su zagovarale ovu ideju, tako da je ona, bez sumnje, ostavila traga na društvene nazore reformatorskih pokreta širom islamskog svijeta. Taj proces je danas poznat kao iranski

pokušaj “izvoza revolucije” i dobrim dijelom je splasnulo gašenjem revolucionarnog duha u samom Iranu.

Nasuprot ovog teokratskog obrasca stoji onaj “(pre)naglašeno sekularistički”, koji primjenjuje “Ataturkova moderna republika”. Turski mislilac [Ziya Gökalp](#) važi za ideologa ovog društvenog modela i prema njemu “stvari religije (diyanet) treba da postanu domen savjesti, a pravne stvari (ifta) domen državne nadležnosti. Ovaj stav je praktično jedino prihvaćen u Republici Turskoj. U drugim muslimanskim zemljama sekularizam je uglavnom shvaćen kao potiskivanje islamskog vjerzakona s područja javnog prava...” (Shepard, citirano iz Karčić, 1990: 37)

Nije posebno potrebno objašnjavati zašto tako shvaćen sekularizam nije imao odjeka u širim islamskim krugovima muslimanskog svijeta, koji uređenje države prema šerijatskim normama doživljavaju kao jednu od vjerskih obaveza. Međutim, upravo se taj obrazac danas nudi kao jedan, pa nerijetko i jedini uspješan model suživota islama i sekularizma. Bosanskim muslimanima ne bi bilo strano, ako ništa ono zbog činjenice da su pedeset godina egzistirali u komunističkom društvenom ustrojenju, da žive i u takvom obliku ekstremnog sekularizma, koji graniči sa ugrožavanjem osnovnih ljudskih i vjerskih prava; međutim, sigurno ne bismo mogli reći da bi takvim okruženjem religiozni muslimani bili zadovoljni.

Kada se analiziraju političke prilike u muslimanskim zemljama, često se Malezija izdvaja kao pozitivan primjer jer je jedina „muslimanska država koja je od sticanja formalne nezavisnosti do danas imala regularne izbore na kojima je dolazilo do mirne smjene vlasti“. (Alibašić, 2004: 782). Međutim, različite međunarodne analize malezijskog političkog iskustva utvrdile su kako se i ovdje radi o poludemokratiji, jer nikada nije došlo do smjene vladajuće elite. Iako je prema svom ustavu sekularna država, ova ustavna monarhija vestminsterskog tipa, s elementima konsocijacijske demokratije, teško da bi mogla zadovoljiti evropske kriterije sekularnog društva kakvo Bosna i Hercegovina mora izgraditi. Tako, na primjer, nalazimo da islam u Maleziji ima status državne religije (muslimani čine 53% stanovništva), dok je ostalim vjerskim skupinama (29% budista i konfučijevaca, 7% hindusa, 6% kršćana) ustavom zagarantirana sloboda vjeroispovijesti. Niko nema pravo, prema ustavu, da muslimanima propovijeda bilo koju drugu vjeru. Prema zakonu, musliman i muslimanka mogu se vjenčati sa pripadnicima druge vjere samo i isključivo ako ta osoba prihvati i zvanično pređe na islam. (Smajić, 2004: 238). Možda je upravo to jedan od razloga što je Malezija u izvještaju *Freedom in the World 2003* označena kao poluslobodna zemlja, dvadeset šest mjesta iza Bosne i Hercegovine. (Alibašić, 2004: 783)

Gledano iz ugla islamske teološke doktrine, malezijska ulema nije razradila nikakav zaseban, konzistentan sistem koji bi precizirao granice sakralnog i sekularnog i kao takav mogao poslužiti za izgradnju bosanskog modela.

Jedan sasvim specifičan pristup problematici odnosa između uleme i vlasti nalazimo kod istaknutog muslimanskog intelektualca [Fazlur Rahmana](#), koji je svoje viđenje poželjnog obrasca muslimanskog društva utemeljio na univerzalnim i višim ciljevima šerijata (makasidu-š-šerija), a zatim ga obogatio historijskim iskustvom društvenog uređenja na Zapadu. Prema Fazlur Rahmanu, funkcija uleme nije vladajuća, kako Homeini tvrdi u *Vilajetu-l-Fakih*, suprotno Kur'anu, nego podučavanje zajednice u najširem smislu da bi se smanjile razlike između alima i ne-alima, jer Kur'an nesumnjivo zahtijeva zajednicu čiji su članovi dovoljno prosvijećeni u pogledu islamskog učenja kako bi bili u stanju sudjelovati u donošenju odluka (šura) u međusobnoj raspravi i konzultacijama. (Rahman, 1990:12)

### Otklon od ekstremnog sekularizma i bijeg od teokratije

Čak i ovaj letimični pregled osnovnih pogleda na ovu problematiku nam govori da kod muslimana danas

ne postoji jasna vizija o mjestu koje bi ulema trebalo da ima u društvu, niti matrica koja bi bosanskim muslimanima mogla poslužiti kao oponašanja vrijedan obrazac. Nepostojanje jasno preciziranih ovlasti niti granica u okviru kojih bi se trebao kretati ovaj utjecajni faktor muslimanske zajednice dovelo je do ovako širokog spektra modela, koji se proteže od ekstremnog sekularizma kakav je daleko od muslimanskog historijskog iskustva i koji nerijetko krši i osnovne ljudske slobode, do stravične teokratije.

Bez ikakve sumnje najlakše bi bilo prihvatiti gotov zapadni model sekularnog društva (pod uslovom da zanemarimo činjenicu da se i on danas u nekim segmentima ponovno razmatra), čime bismo u potpunosti zapostavili specifičnost muslimanskog historijskog iskustva i zasebnost islamskog teološkog učenja. Međutim, u tom slučaju, ne bismo mogli reći da se radi o istinskom modelu koji korespondira sa islamom kao sveobuhvatnom religijom, što je jedna od temeljnih odrednica njegovog nauka. Na ovaj način islam bi bio „prelomljen“ kroz prizmu kršćanstva i evropskog poimanja religije u svjetlu historijskog odnosa vlasti i Crkve, te bi svako rješenje izgrađeno na isključivo takvim osnovama za muslimane bilo strano i samim time nametnuto. Upravo zato je velika odgovornost na bosanskoj ulemi da u islamskoj tradiciji, *šerijatu* i *fikhu* (islamskoj pravnoj nauci) iznađe legitimna rješenja, koja će precizirati odnos uleme i vlasti tako da se zadovolje moderni kriteriji sekularnog društvenog uređenja, a u isto vrijeme da se ostane dosljedno posebnostima islamskog učenja.

Ne pretendujući da sugeriram konačan model tog odnosa, držim da ranije spomenuti pristup profesora Fazlur Rahmana može poslužiti kao dobar orijentir. Ulema bi trebala zadržati pravo da iznosi svoj stav o svim aktuelnim društvenim tokovima i na taj način doprinositi kreiranju javnog mnjenja, koje potom, shodno principima demokratije i načelima poštivanja temeljnih ljudskih prava, takve stavove pretvara u političku volju. Ovo, međutim, znači i da bi ulema trebala da se drži podalje od dnevne politike, od direktnog uplitanja u rad političkih partija i elita, te nametanja svojih stavova društvu a da (ti stavovi) ne prođu sud javnosti. Ukoliko ti stavovi dobiju podršku građanstva i u otvorenoj javnoj debati budu pretočeni u političke programe koje, demokratskim putem i u skladu s ustavnim rješenjima, potvrdi narod, nedemokratski bi bilo represivno ih sputavati, ili nekome, ulemi kao i ostalima, zabraniti da iznosi vlastiti stav. Jer u tom slučaju se radi samo o drugom obliku torture i jednoulmlja.

Na taj način, ulema ne bi iznevjerila suštinski zadatak koji joj je tradicionalno pripadao, a to je da promoviše etičke i moralne norme i vrijednosti vjere u životu individue i društva podjednako, a istovremeno bi ostatak društva bio siguran od uspona bilo kakve teokratije i uzurpiranja ličnih sloboda.

#### Citirana literatura:

**Alibašić, Ahmed, *Političke prilike u muslimanskim zemljama*, prilozi za Atlas islamskoga svijeta, Udruženje Ilmije IZ BiH, Sarajevo, 2004.**

**Amin, Sayed Hassan *Pravni sistemi srednjeg istoka*, El-Kalem, Sarajevo, 1998.**

**Lewis, Bernard *Svijet islama, Vjera i vjernik*, Beograd, 1979.**

**Mustafić, Ifet *Glosar religijskih pojmova*, Međureligijsko vijeće, Sarajevo, 1999.**

**Rahman, Fazlur *Pravo i etika u islamu* – (naslov originala: Fazlur Rahman *Law and Ethics in Islam* (v. *Ethics in Islam*, 9th Giorgio Levi Della Vida Bienal Conference, May 6-8; izd. Gustava E. Grunebaum Center for Near Eastern Studies, University of California, Los Angeles, 1983.), *Etika u islamu*, zbornik radova Trećeg simpozija, Zagreb, 1990.**

Shepard, William E. *Islam and Ideology – Toward a Typology*, Prema citatu Fikreta Karčića , *Razumijevanje islamskog vjerzakona (šerijata) u savremenom muslimanskom svijetu*, Biblioteka Preporoda i Islamske misli, Sarajevo, 1990.

Smajić, Muamera, *Prilog o Maleziji*, Atlas islamskoga svijeta, Udruženje Ilmije IZ BiH, Sarajevo, 2004.