

DOI 10.51558/2490-3647.2022.7.2.449

UDK 340.12:28

Primljeno: 17. 02. 2022.

Pregledni rad  
Review paper

**Benjamin Nurkić, Resul Mehmedović**

## **VLADAVINA PRAVA I MUSLIMANSKI SVIJET: KRATKA ANALIZA UZROKA NERAZVIJENOSTI VLADAVINE PRAVA U MUSLIMANSKOM SVIJETU**

Vladavina prava predstavlja, uz demokratiju, jedan od ključnih koncepata 21. stoljeća, dok islam predstavlja, uz kršćanstvo, najmnogoljudniju religiju. S druge strane, muslimanske države se suočavaju s problemom prihvatanja vladavine prava kao koncepta koji je danas najzastupljeniji na Zapadu. U radu se razmatra kompatibilnost vladavine prava i islama kao i uzroci zašto vladavina prava nije razvijena u muslimanskim državama. Autori u radu istražuju da li je nerazvijenost vladavine prava u muslimanskim državama inherentno vezana za islam ili za socioekonomske okolnosti koje su dovele do toga. Autori postavljaju tezu da je nerazvijenost vladavine prava u muslimanskim državama povezana prvenstveno sa socioekonomskim okolnostima, a ne sa konceptom islama kao religije.

Ključne riječi: islam; vladavina prava; vladavina pomoću zakona; ključna prekretnica

*Nakon što je neka žena iz klana Benu Mahzum ukrala nešto, muslimanima je teško palo da nad njom bude izvršena šerijatska kazna za krađu, koja nalaže da joj se odsiječe ruka, pa su preko Usame ibn Zejda, koji je bio Poslanikov, a.s, miljenik i sin njegovog miljenika, željeli posredovati kod njega, s ciljem da ta žena ne bude kažnjena na prethodno spomenuti način. Kad se Usama povodom ovoga obratio Poslaniku, a.s, on mu je kazao: “O Usama, zar želiš posredovati u vezi s jednom od Allahovih odredbi?! Tako mi Allaha, da je Fatima, kćerka Muhammedova, ukrala, ja bih joj odsjekao ruku!”*

(Buhari, *Sahih al-Buhari*, br. 3475 i Muslim, *Sahih Muslim*, 1688)

## 1. UVOD

Na početku, za potrebe ovog rada smatramo neophodnim odrediti značenje pojma “muslimanska država”. Definiramo je kao državu u kojoj većinu stanovništva predstavljaju muslimani, tj. gdje muslimani samostalno, u većoj ili manjoj mjeri<sup>1</sup>, mogu odlučivati o sudbini države, ili kao državu sa sistemom vlasti baziranom na *šerijatu* (*šarī‘a*).<sup>2</sup>

„Doslovno značenje šerijata je “put do izvorišta, jasna, ispravna ili prava staza kojom treba ići”. U islamu, ta je riječ počela označavati božanski određen put, pravi put islama, onaj kojim muslimani moraju ići, Božiju volju ili Božiji zakon. Međutim, budući da Kur’an ne daje iscrpni pravni korpus, želja da se otkrije i ocrtta islamski zakon na jedan cjelovit i dosljedan način dovela je do razvoja pravne nauke ili jurisprudencije (fikh). Fikh, “razumijeti, shvatiti”, jeste ona nauka ili disciplina koja teži objašnjavanju, tumačenju i primjeni Božije volje ili uputa (šerijata) kakva se nalazi u Kur’anu na sve aspekte života.“ (Farooq 2020: 42)

S druge strane, vladavina prava kao koncept nije samo puka “vladavina na osnovu zakona”<sup>3</sup>, nego uključuje mnoge komponente: poštivanje ljudskih prava, trodiobu vlasti, neovisnu sudsku vlast, supremativnost pravnog poretka, jednakost pred zakonom, što na kraju, svedeno u jednu rečenicu, znači državu koja funkcioniše u interesu građana/pojedinaca (vidjeti Meierhenrich 2021). U tom smislu, vladavina prava predstavlja princip koji treba dovesti do pravedne vladavine u kojoj će vlast biti efikasno ograničena u interesu građana. Daron Acemoglu i James Robinson (2019) to nazivaju “alegorijom dobre vlasti“ (*allegory of good government*), a ona postoji tamo gdje se vlast na efikasan način ograničava kako bi se spriječilo vladanje na osnovu samovolje vladajućeg režima. O vladavini prava govorimo, dakle, samo kada je vlast ograničena

<sup>1</sup> Npr. u Libanonu muslimani predstavljaju većinu, ali zbog konsocijacijskog modela koji je uspostavljen u toj državi muslimani ne mogu samostalno odlučivati o sudbini države.

<sup>2</sup> Ovdje ne ubrajamo Bosnu i Hercegovinu i Albaniju. Iako ove dvije države imaju većinsko muslimansko stanovništvo, to nije toliko značajna većina da može samostalno odlučivati o sudbini države. K tome, religija ne igra toliko značajnu ulogu da bi u većoj mjeri mogla utjecati na sudbinu države. Također potrebno je naglasiti da je u nekim državama *šerijat* glavni izvor prava, dok je u drugim državama *šerijat* samo jedan od izvora prava. U tom smislu, države poput Saudijske Arabije, Turske, Iraka ili Tunisa nisu identične kada govorimo u primjeni zakona, iako je riječ o “muslimanskim državama”.

<sup>3</sup> Kao primjer nedoumice u vezi sa ovim pitanjem navodimo slučaj rada Marine Tkalec (2020) u kome autorica tvrdi da Osmansko Carstvo nije funkcionisalo na osnovu zakona, nakon čega je uslijedila reakcija (Čaušević, Paić-Vukić, Jurin Starčević, Kursar 2021) u kojoj su izneseni argumenti da je Osmansko Carstvo funkcionisalo na osnovu zakona. Nespornost je nastao usljed pogrešne upotrebe termina “zakon”, jer Osmansko Carstvo je definitivno funkcionisalo na osnovu zakona, ali se u takvom pravnom poretku na osnovu zakona sprovodio monopol prisile, odnosno nije postojala vladavina prava na osnovu koje bi se ograničavala samovolja vlasti. Ovakvu tezu potvrđuje i Avi Rubin (2017).

na efikasan način, i kada zakoni i drugi pravni akti služe građanima, a ne vladajućem režimu; u suprotnom, kada zakoni služe vladajućem režimu, tada govorimo o “vladavini pomoću zakona” (*rule by law*) (više u Moustafa, Ginsburg 2008: 1-22).<sup>4</sup> U ovom radu ispitujemo kompatibilnost islama s pojmom vladavine prava kao principa koji zahtijeva vladavinu u interesu građana. Moguću kompatibilnost islama s vladavinom prava ispitivat ćemo u suštinskom, a ne u pojmovnom smislu, s obzirom na to da se vladavina prava kao koncept prvi put definiše 1885. godine u knjizi Alberta Diceya *Introduction to the Study of the Law of the Constitution* (Bingham 2011). U faktučnom smislu kompatibilnost vladavine prava i “normativnog islama” ćemo tražiti u prvim društvenim konstruktima koji su nastali na temeljima islama, konkretno, pokušat ćemo dati odgovor na pitanje da li je prva država nastala na temeljima islama bila izgrađena na principima vladavine prava.

Indeks vladavine prava World Justice Projecta ćemo koristiti kako bismo potvrdili tezu da vladavina pravu muslimanskim državama nije razvijena. Muslimanska država koja je najbolje rangirana u navedenom Indeksu su Ujedinjeni Arapski Emirati koji se nalaze na 37. mjestu ostvarujući 0.64 rezultat od 1 maksimalno. Ostale muslimanske države nalaze se iza 50. mjesta prema navedenom Indeksu (World Justice Project 2021).<sup>5</sup> Iako Ujedinjeni Arapski Emirati predstavljaju pozitivan primjer kako jedna muslimanska država može ostvariti višu razinu vladavine prava, ipak je riječ o iznimci, a ne pravilu, što možemo vidjeti na osnovu rangiranja ostalih muslimanskih država. Ipak, rezultate ovog Indeksa treba uzeti s rezervom i kada je u pitanju ostvareni rezultat Ujedinjenih Arapskih Emirata, jer u neku ruku navedeni Indeks, kako navodi Mark Tushnet (2021), je ideologiziran što dovodi do favoriziranja onih režima ili vlasti koji su uspostavili uspješnu saradnju sa stranim investitorima, odnosno onih režima koji su stvorili stabilnu i sigurnu političku ekonomsku klimu za strane investitore. I pored toga, generalni zaključak koji se može izvući iz navedenog Indeksa

<sup>4</sup> Između vladavine prava i vladavine pomoću zakona ne postoji formalna razlika, ali postoji supstancijalna razlika, jer oba principa zahtijevaju izgrađen pravni sistem i poredak s jasnom hijerarhijom normi. Razlika je supstancijalne prirode jer se odnosi na funkcionisanje zakona u interesu građana (vladavina prava) nasuprot funkcionisanja zakona u interesu vladajućeg režima (vladavina pomoću zakona). Osim toga, bitno je napomenuti da u sistemu baziranom na vladavini pomoću zakona, režim ili vlast kreiraju zakonske mogućnosti arbitrarnog djelovanja, pa tako se u ustavima gdje postoji vladavina pomoću zakona obično navode termini “ako zakonom nije drugačije propisano” ili ljudska prava će se poštivati “ako zakonom nije drugačije propisano”.

<sup>5</sup> Malezija 54. mjesto, 0.57; Senegal 57. mjesto, 0.55; Jordan 59. mjesto, 0.55; Tunis 65. mjesto, 0.53; Kazahstan 66. mjesto, 0.52; Indonezija 68. mjesto, 0.52; Burkina Faso 75. mjesto, 0.50; Alžir 82. mjesto, 0.49; Uzbekistan 82. mjesto, 0.49; Maroko 90. mjesto, 0.49; Kirgiska Republika 99. mjesto, 0.47; Libanon 104. mjesto, 0.45; Sijera Leone 108. mjesto, 0.44; Niger 111. mjesto, 0.44; Mali 115. mjesto, 0.43; Sudan 116. mjesto, 0.42; Turska 117. mjesto, 0.42; Islamska Republika Iran 119. mjesto, 0.42; Nigerija 121. mjesto, 0.41; Pakistan 130. mjesto, 0.39; Mauritanija 133. mjesto, 0.36; Afganistan 134. mjesto, 0.35; Egipat 136. mjesto, 0.35 (World Justice Project 2021).

jeste da vladavina prava, općenito gledano, nije razvijena u muslimanskim državama. Sličnu analizu uradio je Ahmet T. Kuru (2019) na osnovu istraživanja Transparency Internationala o prisustvu korupcije u državama za 2013. godinu, zaključivši da muslimanske države u prosjeku imaju veće prisustvo korupcije od svjetskog prosjeka. Kao što se može primijetiti na osnovu ranije spomenutih statistika, muslimanske države nemaju razvijenu vladavinu prava, i mi ćemo u nastavku rada pokušati dati odgovor zašto je takvo stanje. Prije toga pozabavit ćemo se pitanjem da li su vladavina prava i islam kompatibilni?

## 2. VLADAVINA PRAVA I ISLAMSKA MISAO

### 2.1. *Vladavina prava u djelima Ibn Halduna i Al-Gazalija*

Alexis de Tocqueville u knjizi *O demokratiji u Americi* (1990) u poglavlju u kojem objašnjava kako u Sjedinjenim Državama religija služi demokratskim nagonima, navodi kao razlog to što kršćanstvo govori samo o općim odnosima ljudi prema Bogu i među sobom. U ovom kontekstu je bitan biblijski princip “caru carevo, a Bogu Božije” gdje se autoritet vladara jasno odvaja od autoriteta Boga (pogledati Tanjić 2012).<sup>6</sup> S tim u vezi, prema mišljenju Tocquevillea, kršćanstvo uspijeva da se u doba prosvijećenosti ograniči isključivo na vjerska pitanja, a da izvan toga ljudski um prepušti slobodi (1990: 394). U tom smislu, Tocqueville se referira na islam navodeći:

„Po Muhamedu, sa neba potiču, i tako ih je u Kur’anu zapisao, ne samo verske doktrine, nego i političke maksime, građanski i krivični zakoni, naučne teorije. Jevandjelje, naprotiv, govori samo o opštim odnosima ljudi prema Bogu i među sobom. Izvan toga ne uči ništa i ne obavezuje da se išta veruje. Već i samo to, među hiljadu drugih razloga, dovoljno pokazuje da prva od tih dveju religija ne bi mogla dugo dominirati u doba prosvijećenosti i demokratije, dok je druga predodređena da vlada i u tim vekovima kao i u svim drugim“ (Ibid: 394).

U tom smislu, prema mišljenju Tocquevillea, islam ne može naći svoje mjesto tamo gdje je društvo prosvijećeno i gdje vlada demokratija. Glavni uzrok tome Tocqueville vidi u islamskom učenju koje prenormira odnos među ljudima, što sprečava slobodan razvitak ljudskog uma. Slično mišljenje o islamu iznosi i Max Weber koji islam definiše kao “ratničku religiju” (*warrior religion*) (Kuru 2019). Također, Weber, kad opisuje kako izgleda presuđivanje bez zakonskih pravila, poseže za slikom mu-

---

<sup>6</sup> Međutim, bitno je napomenuti da u islamskoj moralnoj tradiciji postoji razvijena struja koja zagovara princip šure (*shūrā*). O tome pogledati u Farooq (2020).

slimanskog kadije (*qadi*) koji sjedi ispod palme i dijeli pravdu onako kako njemu odgovara (Feldman 2010).

Postavlja se pitanje da li je vladavina prava princip koji je kompatibilan sa islamom? Kad govorimo o vladavini prava u ovom kontekstu, nju ne možemo posmatrati kao statičku kategoriju, jer se ona kroz historiju razvijala shodno kontekstu vremena i društva.<sup>7</sup> U tom smislu poći ćemo od prvih promišljanja muslimanskih mislilaca i uporediti ih s današnjim konceptom vladavine prava, poštujući kontekst u kome su rani muslimanski mislioci živjeli. Fokusirat ćemo se na Ibn Halduna, al-Gazalija, ali i druge savremenije muslimanske autore koji su promišljali o državi i pravu.

Ibn Haldun u *Mukaddimi (Muqaddimah)* savjetuje sudsku vlast da sve ljude smatra jednakima i da se sa svima postupa s jednakom pažnjom, „kako plemići ne bi očekivali da budeš pristrasan, a da niži stalež ne očajava u pravdi koja se donosi” (1377: 292).<sup>8</sup> Promišljanje Ibn Halduna o jednakom tretmanu pojedinaca, bez obzira na ekonomsku moć i status, možemo povezati s osnovnim principom vladavine prava – jednakosti pred zakonom (*equality before the law*) (vidjeti Bingham 2011). Također, Ibn Haldun ističe bitnost sudske vlasti, navodeći da zvanje sudije zauzima mjesto kod Boga kao ni jedno drugo, te navodi da sudska vlast predstavlja Božiju vagu kojom se izjednačavaju uslovi na zemlji (Ibn Khaldun 1377: 394). Dalje, Ibn Haldun navodi da dijeljenje pravde u sudskom postupku donosi dobrobit svima, putevi su sigurni, sredstva za život su zaštićena, te osoba s kojom se postupalo nepravedno pronalazi pravdu (vidjeti Ibid.). Prema mišljenju Ibn Halduna, svrha pravnih normi je stvaranje harmonije u društvu (vidjeti Abdullah 2018), a pravda i pravednost su osnove za prosperitet društva. Dakle, vladavina prava kao princip ne zahtijeva postojanje pravnog poretka koji će biti sam sebi svrha, već suprotno, traži da pravni poredak ispunjava određene funkcije kako bi u društvu postojala harmonija.

Ibn Haldunova promišljanja o suštini pravnog poretka su kompatibilna s vladavinom prava jer zagovaraju da svaki pravni poredak ima svrhu zaštite pojedinca i stvaranja harmonije u društvu. On prepoznaje korelaciju između pravedne vladavine i

<sup>7</sup> Iskonski, vladavina prava svoj razvoj počinje promišljanjima Thomas Aquinasa, Huga Grotiusa, Johna Lockea. Iako navedeni mislioci nisu koristili termin vladavina prava, jesu promišljali o pravednosti, odnosu prirodnog prava i pozitivnog prava i granicama djelovanja države, što u fundamentalnom smislu, predstavlja principe vladavine prava. O svemu navedenom pogledati u Dicey (1885) i usporediti sa Hayek (1998) i Bigham (2011). Vežano za spomenutu dinamiku, Dicey u knjizi *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, gdje se termin vladavina prava (*the rule of law*) prvi put spominje, iznosi tezu da su parlamentarna suverenost i vladavina prava kompatibilni principi. S druge strane, Friedrich Hayek, jedan od značajnijih teoretičara prava, iznosi tezu da parlamentarna suverenost i vladavina prava ne predstavljaju kompatibilne, već opozitne pojmove. Također, internacionalizacijom koncepta ljudskih prava, taj se koncept proširuje. Vladavina prava konstantno evoluira, kako bi efikasno ispunila svrhu zaštite pojedinca od samovolje države i samovolje drugih pojedinaca.

<sup>8</sup> O odnosu islama i ljudskih prava pogledati u Čustović (2020) i Emon (2004/2005).

ekonomskog prosperiteta, odnosno, između nepravedne vladavine i propasti društva. Tako, Ibn Haldun navodi: „Ako je nepravda velika i opća na svim područjima sticanja dohotka, poslovna neaktivnost postaje opća te dolazi do propadanja svih želja na svim područjima. Manjem *zulumu*<sup>9</sup> korespondira veća aktivnost. Društvo u suštini, njegovo bogatstvo i procvat zavise isključivo od inicijative i truda ljudi” (1982: 72). I dalje: „*Zulum* se neće razumjeti ako se misli samo na oduzimanje novca ili druge svojine od vlasnika bez kompenzacije i bez razloga. On je općenito ovako shvaćen, ali je to nešto mnogo šire. (...) Tako, onaj ko odriče prava ljudima, takođe, vrši *zulum* (ugnjetavanje)” (Ibid. 73). Slično je rezonovanje i zapadnih teoretičara, pa tako Weber navodi da pravni sistem koji dopušta pojedincima da vrše ekonomske transakcije s određenom predvidljivošću osigurava ekonomski napredak, i to je glavni uzrok napretka prosvijećenog Zapada (vidjeti Ginsburg 2000). Isto tako, North objašnjava da u državama koje bolje štite vlasnička prava i imaju predvidiva pravila za rješavanje sporova postoje bolji uslovi za ekonomski napredak (Ibid.). Osim toga, bitno je napomenuti da Ibn Haldun ovdje ne misli samo na vlasnička prava, nego, kad govori o nepravdi, misli na oduzimanje svih prava koja pripadaju pojedincu.

Sličan stav u vezi sa odnosom pravde i prosperiteta ima i al-Gazali koji navodi: „Bog na nebesima poslao je Poslanika da Svojom milošću promijeni mjesto inovjerstva u mjesto islama i pravdom svijet povede ka napretku i prosperitetu” (Ghazanfar, Islahi 2021: 90). Prema al-Gazaliju: „(...) vjera zavisi od vlasti, vlast od vojske, vojska od opskrbe, opskrba od prosperiteta, a prosperitet od pravde” (Ibid.). I al-Gazali je, kako vidimo, pravdu smatrao osnovom za prosperitet društva, dajući u tom kontekstu određene preporuke kako tu pravdu ostvariti. Da bi se uspostavio taj ideal poštivanja zakona i reda, „vojska treba čuvati zemlju i štiti narod od pljačkaša; trebalo bi postojati sudstvo za rješavanje sporova; potrebna je pravna praksa kroz koju će se ljudi kontrolisati (...) To su neophodne državne funkcije koje mogu obavljati samo stručnjaci, a kada se uključe u te aktivnosti, ne mogu se uključiti u druge grane djelatnosti i potrebna im je egzistencijalna podrška” (Ghazanfar, Islahi 2021: 91). Sudska vlast je, dakle, prema mišljenju al-Gazalija, ključna komponenta za uspostavljanje pravedne vlasti. Ali ono najbitnije, što je u skladu s modernim konceptom vladavine prava, jeste da al-Gazali insistira na neovisnosti sudske vlasti u svakom, a naročito u ekonomskom smislu. Stoga, al-Gazali i navodi da je sudskoj vlasti potrebna egzistencijalna sigurnost, ali također ističe da sudije kada jednom budu postavljene na funkciju nemaju pravo obavljati druge djelatnosti. Takvo ozbiljno razumijevanje sudske vlasti, koje isključivo neovisne stručnjake vidi kao obnašatelje funkcije sudije,

<sup>9</sup> Zulum je riječ arapskog porijekla i prevodi se kao nasilje, nepravda, bezakonje, teror.

predstavlja jedan od temelja modernog koncepta vladavine prava.

U vezi sa sudskim odlučivanjem, al-Gazali smatra da sudije se ne bi trebale pozivati na silogizam, već na analogiju kao standardni oblik rezonovanja (Rudolph 2019). Silogizam kao način odlučivanja sudija se povezuje s pravnim pozitivizmom i formalizmom, a što i trenutno predstavlja jednu od glavnih prepreka za implementaciju vladavine prava u postsocijalističkim državama (Karčić 2020; Uzelac 2010). Al-Gazali preporučuje deset principa kojih bi se vladari trebali pridržavati<sup>10</sup>, a prema mišljenju Ormana (2018), navedenih deset principa predstavljaju dokaz al-Gazalijeve posvećenosti vladavini prava. Štaviše, al-Gazali se nije zalagao samo za pravednu državu u smislu nečinjenja nepravde od strane države, nego se zalagao i za aktivno djelovanje države u otklanjanju nepravde, smatrajući da država mora ukloniti siromaštvo i nedaće u društvu, a ako je potrebno u tu svrhu koristiti i javne rashode (Ghazanfar, Islahi 2021). Pravda je za rane muslimanske mislioce svrha postojanja države, a za neke, poput Ibn Tejmije, pravda je bitnija i od samih muslimana, jer prema njegovom mišljenju, Allah će pomoći pravednu državu čak i ako nije muslimanska, a neće pomoći tiransku, pa makar u njoj živjeli muslimani (vidjeti Davutoğlu 2020: 175). Prema mišljenju al-Maverdija, motiv stvaranja države je vladavina prava i istina (vidjeti Davutoğlu 2020: 176). U tom smislu, islamska misao u djelima spomenutih autora je u suštinskom smislu kompatibilna s vladavinom prava, te u mnogome pred-

---

<sup>10</sup> „1. Vladar bi prije svega trebao shvatiti važnost, a također i opasnost vlasti koja mu je povjerena. U vlasti postoji veliki blagoslov, jer onaj koji je ispravno izvršava stiže nenadmašnu sreću; ali bilo koji vladar koji ne postupi tako nanosi štetu nemjerljivu, od koje je samo inovjerstvo gore. 2. Vladar bi uvijek trebao biti željan susreta s bogobojaznom *ulemom* i pitati ih za savjete; s druge strane trebao bi se čuvati susreta s *ulemom* koja ima svojstvene ambicije, jer bi ga ona mogla krivo savjetovati, dodvoravati mu se i nastojati mu udovoljavati kako bi potajno i obmanom stekla kontrolu nad njegovim zemaljskim tijelom. 3. Vladar bi trebao shvatiti da se ne smije zadovoljiti ličnim uzdržavanjem od nepravde, već mora disciplinirati svoje osoblje, slugu i oficire i nikada ne tolerisati nepravedno ponašanje s njihove strane, jer će biti pitan ne samo zbog vlastitih nepravdi, već i zbog djela njegovog osoblja. 4. Nosiocem vlasti ne bi trebao prevladavati ponos, jer ponos dovodi do prevladavanja bijesa i može ga navesti na osvetu. Ljutnja je zao duh i razarač razuma. 5. U svakoj situaciji koja se pojavi, vladar bi se trebao postaviti tako da je on podanik, a taj neko drugi nosilac vlasti, tako da ne bi smio sankcionirati druge ničim čime ne bi sankcionisao sebe. 6. Vladar ne bi trebao zanemariti prisustvo podnosilaca žalbe na svom dvoru i trebao bi se čuvati opasnosti njihovog zanemarivanja. Sve dok muslimani imaju pritužbe, vladar se ne treba baviti dobrovoljnim vjerskim ibadetima, jer je ispravljanje pritužbe preče. 7. Vladar ne bi trebao steći naviku prepuštanja strastima. Na primjer, iako bi se mogao ljepše odjenuti ili raskošnije jesti, trebao bi biti zadovoljan svime (što ima); bez zadovoljstva nema ni pravednog vladanja. 8. Vladar bi trebao uložiti maksimalan napor da se ponaša brižno i izbjegava grubo vladanje; samo s takvim vladarima će se na ahiretu, postupiti blago. 9. Vladar bi trebao nastojati da svi podanici budu zadovoljni njime; postoji Poslanikova izreka: „Najbolje vaše vođe su oni koje vi volite, a oni vole vas, i molite se za njih, a oni mole za vas. A najgore vaše vođe su oni koje vi mrzite, a oni mrze vas, vi njih proklinjete, a oni proklinju vas“. Čak i putem špijunaže, vladar bi trebao provjeriti i otkriti jesu li svi podanici istinski zadovoljni njime. 10. Vladar ne bi trebao udovoljavati bilo kojoj osobi ukoliko to podrazumijeva kršenje Božijeg zakona; jer nezadovoljstvo takve osobe neće nikakavu štetu načiniti.“ (Ghazanfar, Islahi 2021: 93-95)

stavlja, kao i Zapadna misao, temelj današnjeg koncepta vladavine prava. S tim u vezi El Fadla (2007) navodi da su klasični muslimanski učenjaci, zagovarajući princip ograničene vlasti i vladavine prava, već tada zastupali principe koji su u osnovi svih demokratskih praksi u savremenom svijetu. Naravno, islamska misao nije se prestala razvijati nakon Ibn Halduna i al-Gazalija, te ćemo u nastavku teksta obraditi i odnos savremene islamske misli i vladavine prava.

## **2.2. Vladavina prava i savremena islamska misao**

Prema mišljenju Farooqa suština vladavine prava u islamu može se sažeti u četiri tačke:

1. Jednakost svih pred zakonom, pri čemu niko nije iznad zakona, i svi su zakoni zasnovani na objektivnim pravilima koja se mogu poštovati;
2. nezavisno sudstvo;
3. provedba zakona koja je građanska i nestranačka;
4. rješavanje sukoba događa se kroz pravni sistem, kroz politički sistem, ili kroz oboje, bez korištenja nasilja, od strane građana ili države (2020: 96).

Nadalje, prema mišljenju Farooqa (2020: 96-97) vladavina prava predstavlja esenciju islamske vladavine, jer kako on objašnjava, provedba *šerijata* se može smatrati islamskom samo pod vladavinom prava u skladu s islamom. Na taj način ovaj autor odbacuje mogućnost da se *šerijatom* legitimizira nepravedna vlast, jer kako navodi, u slučajevima kada se ljudi postavljaju iznad zakona kao u slučajevima diktatora, monarha, vojnih hunti i slično, tada je *šerijat* izopačen u svom korijenu (Ibid.). Nije dovoljno da određena država uvede *šerijat* u ustavni sistem kako bi se mogla nazvati muslimanskom državom, već primjena *šerijata* mora biti u skladu s vladavinom prava. To u nastavku Farooq (2020) i objašnjava navodeći da u sistemu u kojem se neki pojedinac ili funkcija postave iznad vladavine prava, takvu vlast suštinski treba smatrati neislamskom i nezakonitom pred Bogom. Ovakvo promišljanje je slično promišljanju, već spomenutog Ibn Tejmije koji je smatrao da je bitnije da država bude pravedna negoli da bude muslimanska (vidjeti Davutoğlu 2020).

Prema mišljenju El Fadla (2019: 30), *šerijat* ili islamski zakon funkcionalno nije smatran sredstvom za ovlašćivanje države da djeluje u Božije ime, već kao ograničavajući faktor u kontekstu kontrole moći države implementacijom vladavine prava. Također, prema mišljenju istog autora, vladavina prava ne znači samo da je vlast vezana zakonom, već i da je vlast vezana procesom koji proizvodi zakon (Fadl 2007).



To omogućava da sami procesi donošenja zakona budu vezani fundamentalnim i nepokolebljivim moralnim obavezama koje osiguravaju da zakoni ne budu korišteni kao oružje tiranije i ugnjetavanja (Ibid.). Ovo je naročito bitno u kontekstu razlike između principa vladavine prava i vladavine pomoću zakona koju smo objasnili u prethodnom dijelu teksta, a što se odnosi na činjenicu da za postojanje vladavine prava nije dovoljno da se zakoni poštuju, već i da zakoni budu doneseni u interesu građana, a ne da služe kao oružje za ugnjetavanje građana. Fadl ističe da danas nije moderno govoriti o moralnosti u islamskom pravu, jer je prihvaćen koncept vulgarnog pravnog pozitivizma koji, u suštini, odbacuje moral kao dio prava, te za moralno proglašava sve ono što ima formu i snagu zakona (2001).

Vladavina prava i nepristrasna primjena zakona od strane kompetentnih sudova su, prema mišljenju Kamalia (2007), ugrađeni u *šerijat*. Kamali daje preporuke na kojim principima bi islamska država trebala biti ustrojena jasno navodeći da je jasno da ne može svaka država imati isti političko-pravni sistem, ali da bi svaka islamska država trebala poštivati određene principe (2010). Prema tome, kako navodi Kamali, država da bi se mogla kvalifikovati kao islamska, trebalo bi da poštuje principe slobode, jednakosti i pravde, da bude posvećena vladavini prava i blagostanju ljudi. U takvom sistemu moć vlade je ograničena na osnovu njene posvećenosti sprovođenju *šerijata*. Kako dalje objašnjava, islamski način vladanja je suštinski usklađen s demokratijom i njenim pratećim principima odgovornosti, posvećenosti osnovnim pravima i slobodama, i sistemom kočnice i ravnoteže (*checks and balances*) koji onemogućava arbitrarnost i zloupotrebu vlasti. Osim toga, prema mišljenju Kamalia, postojanje ustava u formalnom smislu je prihvatljivo u islamskoj državi ako služi za sprovođenje navedenih principa, te stoga svaka država koja poštuje navedene principe i koja brani državu od agresije i koja potiče povjerenje ljudi se kvalifikuje kao islamska, bez obzira na modalitet političko-pravnog ustroja države.

Vidimo da i savremeni islamski mislioci, poput Ibn Halduna i al-Gazalija, o vladavini prava promišljanju na suštinski način i da poštivanje vladavine prava smatraju esencijom u smislu kvalifikovanja neke države islamskom ili neislamskom.

### **3. ZLATNO DOBA ISLAMSKE CIVILIZACIJE – PRIMJER VLADAVINE PRAVA?**

Kada govorimo o islamskom zlatnom dobu, mislimo na period između 8. i 14. stoljeća. Ono što je dalo mogućnost razvoja koji je doveo da zlatnog doba u muslimanskom svijetu bili su temelji koje je postavio poslanik Muhammed osnivanjem države

623. godine, koja nije bila čisto islamska, jer, kako objašnjava Akyol (2021), poslanik Muhamed nije osnovao islamsku nego građansku državu, ali za potrebe ovog teksta tu državu ćemo u nastavku nazivati prvom islamskom ili muslimanskom državom. Da bismo uopće mogli shvatiti o kakvom poduhvatu je riječ, potrebno je opisati u kakvom društvu se formira prva muslimanska država. Na Arabijskom poluotoku u tom momentu nije postojala državna organizacija, postojala su samo plemena, a ni urbanija mjesta kao što su Meka i Medina nisu imale čvrstu centralnu vlast, što je uzrokovalo probleme nesigurnosti i straha od nasilja (Acemoglu, Robinson 2019). U takvom okruženju, Muhamed nakon *hidžre*<sup>11</sup> i dolaska u Medinu, donošenjem Medinske povelje ustanovljuje prvu političku zajednicu zasnovanu na principima islama koja je uspostavila jedinstvo od različitih dijelova grada (Bakšić-Muftić 2002). Muhamed je Medinskom poveljom uspio da pomiri različite interese, a prema mišljenju Yildirima (2009), Medinska povelja dala je metodologiju za rješavanje konflikta između različitih skupina. Njen tekst imao je 52 člana, ali je prilikom prvog prijevoda na evropske jezike preuzeto 47 članova što se zadržalo i do danas. Bitni članovi Medinske povelje u kontekstu vladavine prava su 15<sup>12</sup>, 18<sup>13</sup> i 19<sup>14</sup> koji priznaju jednaka prava, a naročito u vrijeme rata član 13 kojim se normira obaveza suprotstavljanja nasilnicima i kažnjavanje onih koji krše prava ili čine zločine, bez obzira o kome se radi. Članom 25<sup>15</sup>, Jevrejima se osigurava sloboda vjeroispovijesti, a članovima 37<sup>16</sup>, 44<sup>17</sup> i 45<sup>18</sup>, ustanovljuje se obaveznost odluka centralne vlasti za sve članice medin-

<sup>11</sup> Hidžra predstavlja preseljenje Muhameda iz Meke u Medinu.

<sup>12</sup> Član 15 Medinske povelje: „Budući da je Božija zaštita nedjeljiva, i najskromniji od vjernika može pružiti punovrijednu zaštitu, jer vjernici su jedan drugom braća (Meulas) nasuprot svim ostalim ljudima“ (Bakšić-Muftić 2002: 144).

<sup>13</sup> Član 18 Medinske povelje: „Sve čete koje se bore na našoj strani, moraju se ispomagati i zamjenjivati jedna drugu“ (Bakšić-Muftić 2002: 144).

<sup>14</sup> Član 19 Medinske povelje: „Vjernici imaju pravo naplatiti cijenu krvi u korist drugih vjernika, ako je krv prolivena za stvar vjere“ (Bakšić-Muftić 2002: 144).

<sup>15</sup> Član 25a Medinske povelje: „Židovi iz plemena Bani Auf tvorit će zajednicu sa vjericima (prema drugom čitanju) zajednicu vjernika; židovi neka slijede svoju vjeru, a muslimani svoju, bez obzira da li se radi o njima samima ili o njihovim klijentima“ (Bakšić-Muftić 2002: 145). Član 25b Medinske povelje: „Onaj tko tlači druge ili počini zločin naškodit će samo sebi i svojoj porodici“ (Bakšić-Muftić 2002: 145).

<sup>16</sup> Član 37a Medinske povelje: „Židovi će podmirivati svoje troškove, a muslimani svoje. Neka se ispomažu protiv neprijatelja ovog Spisa, neka njeguju dobre odnose i neka među njima vlada mir“ (Bakšić-Muftić 2002: 146). Član 37b Medinske povelje: „Ne nanositi štetu savezniku svom, a pomažite potlačenim (Bakšić-Muftić 2002: 106).

<sup>17</sup> Član 44 Medinske povelje: „Neka židovi i muslimani priskoče jedni drugima u pomoć protiv svakoga ko napadne Jetrib (Bakšić-Muftić 2002: 147).

<sup>18</sup> Član 45a Medinske povelje: „Ako se od njih (tj. od židova) traži da zaključe mir i da ga poštuju, oni će ga zaključiti i poštovati. Isto tako, ako oni zatraže od muslimana to isto, imat će iste obaveze prema vjericima. Ovo ne uključuje slučaj rata za vjeru (din) (Bakšić-Muftić 2002: 147). Član 134b Medinske povelje: „Svakog

skog saveza (Bakšić-Muftić 2002). Prva država na principima islama je, kako to antropolozi zovu, “iskonska državna formacija” (*pristine state formation*) (Acemoglu, Robinson 2019), što označava izgradnju političke hijerarhije i određenog tipa centralizovane vlasti tamo gdje vlast takvog tipa nije postojala. Poduhvat koji je izveo poslanik Muhammed stvaranjem prve države bazirane na principima islama, kako navode Acemoglu i Robinson (2019), je brilijantan, jer poslanik Muhamed nije samo uspostavio centralnu vlast, nego i temelje za snažnu državu i za novu impresivnu civilizaciju. Prema mišljenju Bakšić-Muftić (2002: 102): „Medinska povelja kao pravni akt političkog konstituiranja prve muslimanske zajednice, religijska, etička, socijalna i politička dimenzija Kur’ana, oporuka Muhameda, a. s., jasno ukazuje na postojanje dimenzije ljudskih prava u islamu koja izrasta na osnovama razumijevanja čovjeka i svijeta na način kako ga islam definira”.

Na temeljima koje je donošenjem Medinske povelje uspostavio Muhammed nastala je država koja je razvila specifično ustrojstvo. Kako objašnjava Hallaq (2015), Kur’an je iznjedrio dva moćna i međusobno povezana fenomena – fenomen “pravničkog prava” (*eng. Jurists’ law; njem. Juristenrecht*) i jedinstven oblik podjele vlasti. U tom smislu, Muhammed je trasirao smjer razvoja islamske jurisprudencije riječima da islam ne bi trebao imati svećeničku kastu, te su se u tom kontekstu rasprave o putu islama vodile više na pravnoj, a manje na teološkoj osnovi (Koehler 2021).

Da bi se bolje razumio koncept “pravničkog prava”, ovdje ćemo, ponovo, ukratko objasniti koncept islamskog prava. To se naročito odnosi na bitno pitanje razlikovanja Božijeg prava (*šerijata*) i ljudskog razumijevanja tog prava (*fikh*), jer, kako navodi Memišević (2019), ta podjela je slična podjeli na *ius divinum* i *ius humanum* koja postoji u kanonskom pravu. Stoga pojedini autori terminom *šerijat* označavaju apstraktno Božije pravo, koje po islamskom vjerovanju objektivno postoji izvan i iznad ovog svijeta i koje ljudi ne mogu spoznati. To pravo je moguće samo djelimično spoznati, opet voljom Božijom, kao izvedene pravne norme (*fikh*). Međutim, budući da se Božije pravo u stvarnosti primjenjuje na način kako ga pravnici tumače, termin *šerijat* se nerijetko poistovjećuje s terminom *fikh* (Ibid.). S tim u vezi Smith navodi da se tvrdnje islamskih učenjaka o povezanosti poslušnosti ili kršenja zakona s poslušnošću Bogu, tj. prihvatanje i širenje religijskog apsolutističkog koncepta prava, može povezati s dekadencijom muslimanske misli (Moosa 1998). Ipak, potrebno je naglasiti da *šerijat* predstavlja Božije pravo, a primjena samog *šerijata* koja se naziva *fikh* ovisi od samih pravnikar, te se stoga norma koja se u konkretnom slučaju primjenjuje ne može smatrati Božijim zakonom već mišljenjem određenog pravnikar, a kako isti

---

osobi pripada dio troškova (troškova i obaveza) onoga koji mu je sučelice (Bakšić-Muftić 2002: 147).

Bälz (2008), ne postoji kontradikcija između “*šerijata*” i sekularnog prava, jer su oba prava kreirana od strane ljudi. Iz tog razloga je bitno razumjeti da *šerijat* koji se primjenjuje od strane ljudi ne predstavlja Božije pravo, već pravo koje je kreirano od strane ljudi na osnovu njihovog razumijevanja Božijeg prava (*šerijata*).

U sistemu “pravničkog prava” postojale su dvije vrste pravnikā; s jedne strane, pravnici-učenjaci čiji zadatak je bio da razvijaju teorijski okvir ili metanarativ za tumačenje izvora prava islama i, s druge strane, pravnici zaposleni kao sudije (*qadi*) koji su primjenjivali pravo. Jedna osoba je mogla istovremeno biti i sudija i učenjak, te u tom smislu nije bilo ograničenja (Memišević 2019). Proces tumačenja prava iz jezika svetih tekstova se naziva idžtihād (*ijtihād*), a vrše ga učenjaci – ulema (*‘ulamā’*), jedna vrsta znanstveno-svećeničke zajednice, odnosno pravoznalci, tj. pravni stručnjaci (*fuqahā’*). Pravnici koji vrše idžtihād se nazivaju mudžtehidi (*mujtahid*), a produkt njihovog rada je pravno mišljenje ili fetva (*fatwā*) koja predstavlja mišljenje pojedinog pravnikā o određenom slučaju i koja se može razlikovati od pravnikā do pravnikā, odnosno od pravne škole do pravne škole. U skladu s tim, *idžtihād* je istovremeno i tumačenje i stvaranje prava (Ibid.).

U klasičnom periodu islamske civilizacije, sudije su implicitno ispunjavale volju *halife*, u smislu poštivanja zakona, što znači da su sudije poštivale prevashodno zakon, a ne nužno *halifu* kao osobu. Nadalje, služili su na zadovoljstvo *halife*, a on ih je mogao unaprijediti ili otpustiti po vlastitoj diskreciji. To, međutim, nije značilo da će nužno poštivati pravno tumačenje *halife*, osim možda u onoj mjeri u kojoj je to tumačenje izvedeno iz pravne škole koje se *halifa* pridržavao. Sudsku vlast postavljao je *halifa*, ali zakon koji je trebalo primjenjivati dolazio je od strane učenjaka (Feldman 2010). Međutim, to je samo dio koncepta “pravničkog prava”. Ključnu ulogu u tom konceptu imali su učenjaci, iako nisu bili dijelom državne strukture, naprotiv, bili su neovisni od države. Da bi se postalom učenjakom nije ovisilo od odluke državnih vlasti (kao u slučaju izbora sudija od strane *halife*), već od znanja koje je određena osoba imala, a koje je vrednovano od strane drugih učenjaka kao neformalne zajednice (*uleme*). Među *ulemom* poštovao se pluralizam mišljenja. *Ulema* je svoje stavove izražavala u pravnim raspravama, te izdavanjem *fetvi* kao odgovora na pitanja koja su im postavljali pojedinci ili sudije kad se suoče s poteškoćom da odrede koji zakon treba primijeniti u konkretnom slučaju. Korpus prava, kako ga je oblikovala *ulema*, nije ostajao samo unutar akademskih krugova, već je bio poznat i sudijama. Rezultat toga je stvarno ograničenje vladara, ali ne od strane sudija, već od strane *uleme*. Na primjer, ako bi vladar vršio pritisak na sudije da krše zakon prilikom odlučivanja u određenim slučajevima, *ulema* bi osudila takav čin, optuživši ga da je izopačio tok

pravde i da je, samim tim, prestupnik Božijeg zakona. Posljedica kršenja Božijeg zakona nije bila trivijalna, jer prema teorijama koje je postavila *ulema*, a koje smo naveli u prethodnom poglavlju, sama svrha vladara (razlog njegovog postojanja) je bila sprovođenje Božijeg zakona<sup>19</sup>, pa bi, utoliko, kršenje zakona značilo da nije kvalifikovan da vlada. Vladar (*halifa*) bi se mogao izvući s povremenim propustom. Međutim, trajni obrazac kršenja zakona tokom vremena bi pokazao da *halifa* ne ispunjava funkcije osiguravanja pravde i da nije kvalifikovan za tu funkciju. Kritika ovakvog modela ograničavanja vladara, koja se obično čuje iz akademskih krugova, uglavnom se svodi na tvrdnju da *ulema* nije imala silu za sprovođenje vlastitih odluka. Takvo posmatranje pokazuje nerazumijevanje načina djelovanja *uleme* koja je koristila “meku moć” (*soft power*) kako bi vratila vladara u granice zakona (Feldman 2010). *Ulema* je na neki način bila korektiv vlasti. Tumačenje *šerijata* bilo je u nadležnosti *uleme*, a ne *halife* (Jusić 2017). *Ulema* je itekako imala utjecaj na *halifu* iz prostog razloga što je, i formalno i suštinski, bila neovisna od *halife* – *halifa* nije mogao birati ko će biti dijelom *uleme*, a tome u prilog ide i analiza Hayyima Cohena, koji na osnovu biografija oko 3.900 islamskih učenjaka, koji su živjeli između 8. i sredine 11. stoljeća, zaključuje da se *ulema* u to vrijeme umnogome razlikovala od kršćanskog klera. Učenjaci nisu dobijali naknade i samostalno su se izdržavali iz raznih izvora finansiranja. Većina učenjaka ili njihovih porodica bavili su se trgovinom ili industrijom (Kuru 2019).<sup>20</sup> *Ulema* tog perioda je vlastitu neovisnost razumijevala kao pretpostavku ispravnog djelovanja i ograničavanja eventualne samovolje vladara.

Koliko je neovisnost *uleme* bila djelotvorna u ograničavanju *halife* pokazuje da su učenjaci poput Ebu Hanife, Šafije, Ibn Hanbela, Malika nesretno završili svoje živote jer se nisu htjeli povinovati volji *halife*. Kazivanje o Ebu Hanifi svjedoči koliko je *ulema* tog vremena nastojala ostati neovisna, a koliko su *halife* pokušavale učenjake pridobiti na svoju stranu. Ovaj je učenjak odbio ponudu abasidskog *halife* Mensura uz izgovor da nije kvalifikovan za funkciju sudije. Mensur se naljutio i Ebu Hanifu nazvao lažovom, a Ebu Hanife je na to odgovorio da, ako je to tako, onda on nije adekvatan za takvu poziciju jer lažov ne može biti imenovan za sudiju. Mensur se zakleo da će ga natjerati da prihvati funkciju sudije, ali se Ebu Hanife zakleo da tu funkciju nikad neće prihvatiti zbog čega je zatvoren, a potom smrtno otrovan (Kuru

---

<sup>19</sup> Kako navodi Gosalbo (2010), islamski koncept vlasti je predstavljao određenu vrstu “Božanske-nomokratije”.

<sup>20</sup> Kao trgovci ili zanatlije u tekstilnoj industriji (22%); oni koji su se bavili preradom ili pravljenjem hrane (13%); razni trgovci (11%); oni koji su prodavali ili pravili kožu, metale, drvo ili grnčariju (9%); oni koji su se bavili nakitom (npr. draguljima) i/ili parfemima (8%); bankari, mjenjači novca i posrednici (5%); prodavci knjiga, pisari i prodavci papira (4,5%). Neki su radili kao privatni učitelji (8%) ili istražitelji svjedoka (3%). Samo mali dio (8,5%) radio je u javnoj službi (Kuru 2019).

2019). Na ovom primjeru vidimo koliko su učenjaci cijenili vlastitu neovisnost, a koliko su *halife* bile zainteresovane da pridobiju *ulemu* kako bi vlastite postupke mogli legitimizirati. U skladu s tim i Koehler (2021) objašnjava da su učenjaci efektivno mogli uskratiti *halifine* ovlasti, te da je *ulema* raspolagala autoritetom, a *halife* bile u potrazi za popustljivim učenjacima.

Postoje dva razloga zašto su učenjaci samo na bazi znanja mogli steći status vrhovnih autoriteta za tumačenje prava, a da pritom nisu bili dijelom državnih institucija. Prvi se nalazi u samom učenju islama – tj. kur'anskom principu *lâ ilâheillallah* (“nema boga osim Allaha”) koji sugeriše da nema autoriteta između čovjeka i Boga. Prema mišljenju Hallaqa (2015), ovaj princip nije samo teološke prirode, već predstavlja i ustavni princip kojim se zabranjuje *halifi* da u vršenju vlasti sebe smatra ekskluzivnim tumačem Božije objave. To je dovelo i do pluralizma među *ulemom*, jer u skladu s kur'anskim konceptom nije postojala državna institucija koja bi mogla ograničiti slobodno tumačenje Božije objave. Prema mišljenju Bakšić-Muftić (2002: 103): „Izjava ‘Bog je velik’, direktno upućuje na nepostojanje prirodnih autoriteta izvan onih koji se sami nametnu svojim djelima. Autoriteti ne izrastaju po pravu, nego po sposobnosti da budu najbolji u ispunjavanju etičkih principa koje islam pred njih kao vjernike postavlja, a tu su šanse svim ljudima jednako otvorene”. Drugi razlog zašto su učenjaci imali takav autoritet nalazi se u, već spomenutoj, njihovoj suštinskoj neovisnosti od vlasti. Kako smo prethodno naveli, učenjaci tog vremena su se finansirali iz privatnih sredstava, te nisu ni u kojem smislu od vlasti ovisili.

Stoga, kako navodi Hallaq (2015), islamski koncept vladavine prava je bez presedana, a nijedna politička kultura Bliskog istoka nije razvila takav koncept vladavine prava. Prema Gallnerovom mišljenju: „U muslimansko društvo je od samog početka ugrađena određena vrsta podjele vlasti... (koja) nije trebalo da čeka neku doktrinu prosvjetiteljstva“ (prema Akyol 2021: 41). S druge strane, Rosen (2021) smatra da naučne rasprave *uleme* nisu igrale ključnu ulogu prilikom odlučivanja sudija, već su ključnu ulogu imali običaji. Iako su običaji imali utjecaj na sudije prilikom odlučivanja, uloga *uleme* je bila od krucijalnog značaja za razvoj koncepta “pravničkog prava”.

#### **4. POGLED NA SAVREMENU POLITIKU VLADAVINE PRAVA U MUSLIMANSKIM DRŽAVAMA NA PRIMJERU EGIPTA – VLADAVINA PRAVA ILI VLADAVINA POMOĆU ZAKONA?**

Kako smo naveli u uvodnom dijelu rada, razina vladavine prava u muslimanskim državama danas je na niskom nivou. Bez obzira na to, službeno, muslimanske države imaju usvojene politike razvijanja vladavine prava (vidjeti Welton 2007). Međutim, na primjeru Egipta ćemo vidjeti da takvo zalaganje ne ide u smjeru istinskog htijenja za uspostavljanjem snažnije vladavine prava, već suprotno od toga, “vladavina prava” se od autoritarnih lidera vidi kao sredstvo za legitimiziranje autoritarne vlasti.

Egipat je nakon državnog udara i stupanja na vlast Abdal-Nassera u potpunosti odbacio liberalno-demokratske vrijednosti. Izvršnim dekretom 1952. godine je ukinut Ustav i zabranjen rad svim političkim partijama. Između 1960. i 1964. godine izvršena je jedna od najobimnijih nacionalizacija u nekomunističkim državama. Jačanje izvršne vlasti je eskaliralo 1969. godine “masakrom sudstva”, kad je izvršnim dekretom Nasser razriješio dužnosti preko 200 sudija raznih sudova. Nakon toga je režim uspostavio Vrhovno sudsko vijeće, što mu je omogućilo kontrolu sudske vlasti. Smrt Nassera 1970. godine označila je kraj jedne ere. Nasser je ostavio ekonomski razorenu državu, bez privatnog sektora, što je rezultiralo nemogućnošću finansiranja javnog sektora (Moustafa 2008). Nakon Nassera na vlast dolazi Muhammad Anwar al-Sadat čija je glavna težnja bila privlačenje stranih investicija. Najvažnija reforma, u tom kontekstu, koju je pokrenuo al-Sadat bila je izmjena Ustava 1971. godine, kojom je uvedeno pravo na privatno vlasništvo. I dalje je, međutim, ostavljena mogućnost vladi da “u skladu sa zakonom” i u “specifičnim slučajevima” oduzima privatnu imovinu. Egipatske reforme nisu bile dovoljne da uvjere strane investitore da počnu s ulaganjima. Al-Sadat je konačno odlučio osnovati Ustavni sud koji će biti neovisan i koji će vršiti sudsku kontrolu akata donesenih od strane drugih organa (Moustafa 2008). No, kako bi vladajući režim zadržao autoritarnu moć, te kako bi osigurao da Ustavni sud neće u potpunosti moći ograničiti volju vladajućeg režima, stvoren je sistem paralelnih sudova koji su služili režimu za obračun s neprijateljima vlasti. Na taj način vlast je sačuvala autoritarnost, a u isto vrijeme je iskorišten element vladavine prava kako bi se u međunarodnim relacijama Egipat predstavio kao sigurna država za strane investicije (Ibid.). Ovaj primjer, ali i primjeri drugih muslimanskih država koje samo nominalno promiču politike za osnaživanje vladavine prava, svjedoči da je, zapravo, riječ o vladavini pomoću zakona, a ne o vladavini prava.<sup>21</sup> Zašto je to tako i kako je

<sup>21</sup> O temi vladanja pomoću zakona u muslimanskim državama pogledati Shambayati (2008).

muslimanski svijet od prvobitne vladavine prava došao do vladavine pomoću zakona, pokušat ćemo objasniti u nastavku rada.

## 5. KLJUČNA SKRETNICA U RAZVOJA VLADAVINE PRAVA U MUSLIMANSKOM SVIJETU

Kako je muslimanski svijet od vladavine prava došao u poziciju da na vladavinu prava gleda kao na vrijednost Zapada koju tobože usvaja samo kako bi se legitimirali autoritarni režimi i ostvarili određeni uglavnom ekonomski benefiti? Kako je muslimanski svijet od vladavine prava došao do vladavine pomoću zakona?<sup>22</sup> Koja je to ključna skretnica s koje je razvoj vladavine prava pošao u suprotnom smjeru?<sup>23</sup> Kod uspostavljanja vladavine prava ključno pitanje je – ko traži vladavinu prava? Ako vladavinu prava traži država, onda će je koristiti kao alat za legitimiziranje postupaka vlasti, bez želje za uspostavljanjem vladavine prava u suštinskom smislu. Nijedna državna vlast neće se samoograničavati, a cilj vladavine prava jeste upravo da ograniči postupke vlasti. Ako država zahtijeva vladavinu prava, to će se u pravilu svesti na vladavinu pomoću zakona. S druge strane, ukoliko vladavinu prava zahtijevaju građani, tada postoji vjerovatnoća, ako taj sloj ima dovoljnu snagu, da će se vladavina prava uspostaviti. Srednji i donji sloj društva najzainteresovaniji su da država funkcionira na bazi vladavine prava, kako bi njihova imovina, ali i ekonomske aktivnosti, bili zaštićeni od arbitrarnog djelovanja države. Stoga se, primjerice, vladavina prava i uspjela razviti u Engleskoj jer je buržoazija nakon Slavne revolucije stekla dovoljnu snagu da utječe na uspostavljanje vladavine prava.

S druge strane, u muslimanskom svijetu desio se obrnut proces. Ključnom skretnicom, u tom smislu, mogu se smatrati invazija križara sa zapada i napad Mongola s istoka. Razorne posljedice koje su ostavili ti pohodi muslimane su okrenule ka stvaranju vojničkih država koje će se moći uspješno braniti. Trgovci i obrtnici gube moć koju su ranije imali. Usljed toga i *ulema* se okreće stvaranju saveza s državom (*ulema-state alliance*), što će uzrokovati širenje ortodoksnih tumačenja islama. Prema mišljenju Kurua (2019), sprega *uleme* s državom i gubitak moći trgovaca, koju su preuzeli državni službenici, uzrokovali su gubljenje interesa za progresivni razvoj ideja kod muslimana. *Ulema* zbog suštinskog gubitka neovisnosti prestaje biti kritičar

---

<sup>22</sup> Pogledati u Akyol (2021). Kako navodi Akyol, pozivajući se na Ruth Austin Millera, Osmansko Carstvo je prošlo put od islamske jurisprudencije do fašizma, odnosno, termin fašizam Miller koristi kako bi označio glorificiranje države i instrumentalizaciju prava od strane države.

<sup>23</sup> O ključnim skretnicama pogledati u Asemoglu, Robinson (2014).



i postaje alat za legitimiziranje postupaka vlasti. Tako, nestajanjem buržoazije neovisne od države, a koja je bila izvor finansiranja *uleme*, vladavina prava zamire, a njezino mjesto zauzima vladavina pomoću zakona. Jačanje države nauštrb buržoazije značilo je da država preuzima kontrolu nad većinom ekonomskih aktivnosti, društvo bazirano na slobodnoj trgovini nestaje, a samim time je zatrto i istinsko htijenje za vladavinom prava. Ipak, ovdje je potrebno osvrnuti se i na kontraargumente, koji govore o tome da se problem uspostavljanja vladavine prava nalazi već u prvoj islamskoj državi, zbog nemogućnosti odvajanja vjere i politike (*religion-state separation*). Tako, prema mišljenju Lewisa (2010), legitimitet vlasti dolazi od Boga, pa vladar moć crpi ne od naroda, već od Boga, što prema njegovom mišljenju predstavlja jedan od ključnih razloga nemogućnosti uspostavljanja demokratije u muslimanskom svijetu. U tom smislu, prema Lewisu (1994), jedino je Turska uspjela od muslimanskih država uspješno uvesti demokratiju, a sekularizam predstavlja ključnu razliku između Turske i ostatka muslimanskog svijeta. Ipak, u nastavku ćemo pokazati da sekularizam nužno ne znači da će vladavina prava i demokratija profunkcionisati u određenoj državi, tj. da sekularizam ne predstavlja ključni faktor za funkcionisanje vladavine prava i demokratije u muslimanskim državama.

Prema Kuruovoj analizi (2019) kao sekularne navedene su sljedeće muslimanske države: Azerbejdžan, Burkina Faso, Čad, Gambija, Gvineja, Gvineja Bisau, Kazahstan, Kosovo, Kirgistan, Mali, Senegal, Tadžikistan, Turska, Turkmenistan, Albanija, Eritreja, Indonezija, Libanon, Niger, Nigerija, Seira Leone, Uzbekistan. Ali ako uporedimo ovu klasifikaciju s tabelom indeksa vladavine prava koju smo donijeli na početku teksta, vidjet ćemo da su navedene države jednako loše plasirane kao i muslimanske države koje nisu sekularne, tj. one države koje se u ustavima pozivaju na *šerijat*. Također, kako navodi Kuru (2019), prema analizi koja je uređena 2018. godine, samo pet država od navednih 22 su demokratske, a to su Albanija, Burkina Faso, Indonezija, Senegal i Siera Leone. Stoga je neodrživ argument da islam ili prva osnovana islamska država predstavljaju ključni problem za implementaciju vladavine prava i demokratije u muslimanskim državama, i da s tim u vezi sekularizam predstavlja osnovu za implementaciju navedenih principa. Postoje mnoge sekularne države u muslimanskom svijetu koje su autoritarne bez implementirane vladavine prava. Shodno tome, prethodno navedeni argumenti potvrđuju da vladavina prava u muslimanskom svijetu ne postoji usljed saveza države i *uleme*, i zbog nepostojanja neovisnog građanstva koje će imati i interesa i dovoljne snage da djeluje kao korektiv vlasti.

## 6. UMJESTO ZAKLJUČKA – BUDUĆNOST VLADAVINE PRAVA U MUSLIMANSKIM DRŽAVAMA?

Islam i vladavina prava međusobno su kompatibilni. Islamska civilizacija razvila je sebi svojstven koncept vladavine prava koji se zasnivao na ograničenju vladarove moći i principu pravde. Iznad vladarove volje nalazio se *šerijat*, a vrhovno tumačenje *šerijata* bilo je rezervisano za učenjake koji su i formalno i faktički bili neovisni od *halifine* volje. To je omogućavalo da *ulema*, u slučaju da *halifa* svojim postupcima prekorači ovlaštenja i pređe granice postavljene *šerijatom*, proglasi ga nedostojnim za vladanje. Takav koncept se razlikuje od modernog koncepta vladavine prava koji se zasniva na principu *checks and balances*, gdje se ni jednoj grani vlasti ne daje povlašteni položaj i moć, kako bi u takvim okolnostima samo pravo uvijek ostalo supremativno nad svim trima granama vlasti. Koncept “pravničkog prava”, kakvog je stvorila islamska civilizacija, supremativnu moć daje učenjacima koji čak i nisu dijelom državnih institucija. Budućnost vladavine prava nije u oživljavanju takvog koncepta u islamskom svijetu, niti muslimanske države *copy-paste* metodom trebaju preuzimati modele sa Zapada kad je riječ o vladavini prava. Islamska civilizacija treba stvoriti vlastiti koncept vladavine prava, koji će suštinski biti kompatibilan i sa tradicijom vlastite pravne kulture i sa zapadnim konceptom vladavine prava. Predušlov za vladavinu prava u muslimanskom svijetu jeste stvaranje građanskog društva koje će biti pokretačka snaga implementacije vladavine prava. Samo građanin ima stvarni interes za vladavinom prava, a države se bez stvarnog građanskog pritiska neće same odlučiti za vladavinu prava, već za vladavinu pomoću zakona. Kako navodi Kuru (2019), za takvo nešto muslimanima su potrebni kreativni intelektualci i neovisna buržoazija. Reforme koje imaju navodni cilj implementiranje vladavine prava, a koje sprovodi država bez istinskog pritiska građanskog društva, uvijek će završiti u vladavini pomoću zakona.

## LITERATURA

1. Abdullah, Suhaila (2018), "Ibn Khaldun's Theory of Good Governance in Achieving Civilization Excellence", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 8( 9), 1321-1333.
2. Acemoglu, Daron, James Alan Robinson (2019), *The Narrow Corridor: States, Societies, and the Fate of Liberty*, Penguin Press, New York
3. Akyol, Mustafa (2021), *Why as a Muslim I Defend Liberty*, Cato Institute, Washington
4. Asemoglu, Daron, Džejms Robinson (2014), *Zašto narodi propadaju – poreklo moći, prosperiteta i siromaštva*, Clio, Beograd
5. Bälz, Kilian Rudolf (2008), "Sharia versus secular law?", u: Krawietz, Birgit, Helmut Reifeld (ur.), *Islam and the rule of law: Between sharia and secularization*, Konrad Adenauer Stiftung, Berlin, 121-126.
6. Bakšić-Muftić, Jasna (2002), *Sistem ljudskih prava*, Magistrat, Sarajevo
7. Bingham, Tom (2011), *The Rule of Law*, Penguin Books, London
8. Čaušević, Ekrem, Tatjana Paić-Vukić, Kornelija Jurin Starčević, Vjeran Kursar (2021), "Kritički osvrt na studiju Marine Tkalec „Povijest je važna: Razvoj i institucionalna nepromjenjivost Vojne krajine u Hrvatskoj”, dostupno na: <https://historiografija.hr/?p=26369>
9. Čustović, Ajla (2020), *Islam i ljudska prava: problem kompatibilnosti i teorija otvorene razmjene*, Doktorska disertacija, Sveučilište u Zagrebu – Fakultet političkih znanosti
10. Davutoğlu, Ahmet (2020), *Alternativne paradigme: Utjecaj islamskog i zapadnog Weltanschauunga na političku teoriju*, Centar za napredne studije, Sarajevo.
11. Dicey, Albert (1885), *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, Macmillan
12. Emon, Anver M. (2004/2005), "Natural Law and Natural Rights in Islamic Law", *Journal of Law and Religion*, 20(2), 351-395
13. Fadl, Khaled Abou El (2007), "Islam and the Challenge of Democratic Commitment", *Oriente Moderno*, 87(2), 247-300.
14. Fadl, Khaled Abou El (2001), *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oneworld Publications, London
15. Fadl, Khaled Abou El (2017), "Qur'anic Ethics and Islamic Law", *Journal of Islamic Ethics*, 1, 7-28.

16. Fadl, Khaled Abou El (2019), "What type of law is Islamic law?", u: Fadl, Khaled Abou El, Ahmad Atif Ahmad, Said Fares Hassan (ur.), *Routledge Handbook of Islamic Law*, Routledge, London, 11-40.
17. Farrall, Jeremy (2009), "Impossible expectations? The UN Security Council's promotion of the rule of law after conflict", u: Bowden, Brett, Hilary Charlesworth, Jeremy Farrall, (ur.), *The role of international law in rebuilding societies after conflict: Great expectations*, Cambridge University Press, New York, 134-157.
18. Farooq, Mohammad Omar (2020), *Ka našoj reformaciji: Od legalizma ka vrijednosno orijentiranom islamskom pravu i jurisprudenciji*, Centar za napredne studije, Sarajevo
19. Feldman, Noah (2010), "Rule of Law and Balance of Power in Classical Islam", *The Review of Faith & International Affairs*, 6:4, 3-12.
20. Ghazanfar, Mohammad, Abdul Azim Islahi (2021), *Al-Gazalijeva ekonomska misao*, prijevod Amir Krpić i Resul Mehmedović, UG "Multi", Tuzla
21. Ginsburg, Tom (2000), "Does Law Matter for Economic Development? Evidence From East Asia", *Law & Society Review*, 34(3), 829-856.
22. Gosalbo-Bono, Ricardo (2010), "The Significance Of The Rule Of Law And Its Implications for The European Union And The United States", *University of Pittsburgh Law Review*, 72, 229-360.
23. Haldun, Ibn (1982), *Muqaddima – izbor iz djela*, prijevod Hasan Sušić, Veselin Masleša, Sarajevo
24. Hallaq, Wael (2015), "Quranic Magna Carta: On the origins of the rule of law in Islam", u: Griffith-Jones, Robin, Mark Hill (eds.), *Magna Carta, Religion and the rule of law*, Cambridge University Press, UK, 157-176.
25. Hayek, Friedrich (1998), *Poredak slobode*, Global Book, Novi Sad
26. Huntington, Samuel (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York
27. Kamali, Mohammad Hashim (2010), "Constitutionalism and democracy: An Islamic perspective", *ICR Journal*, 2(1), 18-45.
28. Kamali, Mohammad Hashim (2007), "Sharīah And Civil Law: Towards A Methodology Of Harmonization", *Islamic Law and Society*, 14(3), 391-420.
29. Karčić, Fikret (2020), "A Study on Legal Formalism in the Former Yugoslavia and its Successor States", *CIDS report No. 1*.
30. Khaldun, Ibn (1377), *The Muqaddimah*, Translated by Franz Rosenthal, dostupno na: <https://asadullahali.files.wordpress.com>

31. Koehler, Benedikt (2021), *Rani islam i početak kapitalizma*, prijevod Resul Mehmedović, Centar za javne politike i ekonomske analize, Zenica
32. Kuru, Ahmet (2019), *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*, Cambridge University Press, Cambridge
33. Lewis, Bernard (2010), *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East*, Oxford University Press, Oxford
34. Lewis, Bernard (1994), "Why Turkey Is the only Muslim Democracy", *Middle East Quarterly*, 1(1), 41-49.
35. Jusić, Muhamed (2017), "Ulema i vlast – između dosluha i neposluha", *Glasnik IZ u BiH*, dostupno na: <https://ilmijja.ba/2017/11/21/ulema-i-vlast-između-dosluha-i-neposluha/>
36. Meierhenrich, Jens (2021), "What the Rule of Law Is ... and Is Not", u: Meierhenrich, Jens, Martin Loughlin (ur.), *The Cambridge Companion to the Rule of Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 569-621.
37. Memišević, Ehlimana (2019), *Sudovi: komparativna studija*, Centar za napredne studije, Sarajevo.
38. Moosa, Ebrahim (1998), "Allegory of the Rule (Ḥukm): Law as Simulacrum in Islam?", *History of Religions*, 38(1), 1-24.
39. Moustafa, Tamir, Tom Ginsburg (2008), "Introduction: The Functions of Courts in Authoritarian Politics", u: Ginsburg, Tom, Tamir Moustafa (ur.), *Rule by Law: The Politics of Courts in Authoritarian Regimes*, Cambridge University Press, New York, 1-22.
40. Moustafa, Tamir (2008), "Law and Resistance in Authoritarian States: The Judicialization of Politics in Egypt", u: Ginsburg, Tom, Tamir Moustafa (ur.), *Rule by Law: The Politics of Courts in Authoritarian Regimes*, Cambridge University Press, New York, 132-155.
41. Orman, Sabri (2018), "Al-Ghazâlî on Justice and Social Justice", *Turkish Journal of Islamic Economics*, 5(2), 1-66. Dostupno na: <https://dergipark.org.tr/en/pub/beuntujise/issue/44736/556834>
42. Rosen, Lawrence (2021), "Islamic Conceptions of the Rule of Law", u: Meierhenrich, Jens, Martin Loughlin (ur.), *The Cambridge Companion to the Rule of Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 86-100.
43. Rubin, Avi (2017), "Was there a rule of law in the late Ottoman Empire?", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 46(1), 1-16.

44. Rudolph, Ulrich (2019), "Al-Ghazali on Philosophy and Jurisprudence", u: Adamson, Peter (ur.), *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic world*, De Gruyter, 67-91.
45. World Justice Project (2021), *Rule of Law Index 2021*, [https://worldjusticeproject.org/sites/default/files/documents/WJP-INDEX\\_2021.pdf](https://worldjusticeproject.org/sites/default/files/documents/WJP-INDEX_2021.pdf)
46. Saraçoğlu, Safa (2016), "Economic Interventionism, Islamic Law and Provincial Government in the Ottoman Empire", u: Schull, F. Kent et. al (ur.), *Law and Legality in the Ottoman Empire and Republic of Turkey*, Indiana University Press, Indiana, 59-84.
47. Shambayati, Hootan (2008), "Courts in Semi-Democratic/Authoritarian Regimes: The Judicialization of Turkish (and Iranian) Politics", u: Ginsburg, Tom, Tamir Moustafa (ur.), *Rule by Law: The Politics of Courts in Authoritarian Regimes*, Cambridge University Press, New York, 283-303.
48. Tkalec, Marina (2020), "History matters: Development and institutional persistence of the Habsburg Military Frontier in Croatia", *Public Sector Economics*, 44(1), 117-145.
49. Tokvil, Aleksis D. (1990), *O demokratiji u Americi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci
50. Uzelac, Alan (2010), "Survival of the Third Legal Tradition?", *Supreme court law review*, 49, 377-396.
51. Tanjić, Željko (2012), "Dajte caru carevo, a Bogu Božje. Orisi teološko-filozofskog pogleda na odnos Crkve i države", *Bogoslovska smotra*, 82(4), 939-954.
52. Welton, M. David (2007), "Islam, the West, and the Rule of Law", *19 Pace International Law Review*, 19(2), 169-194.
53. Yildirim, Yetkin (2009), "The Medina Charter: A Historical Case of Conflict Resolution", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 20(4), 439-450.

## **RULE OF LAW AND THE MUSLIM WORLD – A BRIEF ANALYSIS OF THE CAUSES OF DEVELOPMENT OF THE RULE OF LAW IN THE MUSLIM WORLD**

### **Summary:**

The rule of law is, along with democracy, one of the main concepts of the 21st century, while Islam is, along with Christianity, the most populous religion. On the other hand, Muslim states face the problem of accepting the rule of law as a concept that originated in the West. The paper discusses the compatibility of the rule of law and Islam as well as the reason why the rule of law is not developed in Muslim countries. The authors investigate whether the underdevelopment of the rule of law in Muslim countries is inherently related to Islam or to the socio-economic circumstances that led to it. The authors of the paper put forward the thesis that the cause of the underdevelopment of the rule of law in Muslim countries is primarily caused by socio-economic circumstances, and not because of the very concept of Islam as a religion.

**Keywords:** Islam; the rule of law; rule by law; key turning point

Adrese autora

Authors' address

Benjamin Nurkić  
Univerzitet u Tuzli  
Pravni fakultet  
bnurkic@bih.net.ba

Resul Mehmedović  
UG "Dialogos" Tuzla  
resulmehmedovic@dialogos.ba

