

**POLITIČKA IDEJA VILAJAT AL-FAKIH
KROZ ISTORIJU – ANALIZA KONKRETNIH
ISTORIJSKIH MODELA OVE IDEJE
OD SAFAVIDSKOG PERIODA DO DANAS**

Muamer Halilović

*Grupa za religijsku civilizaciju,
Centar za religijske nauke „Kom”, Beograd, Srbija*

Otkako se pojavio islam na Arabijskom poluostrvu, pitanje odnosa između religije i vlasti ili, konkretnije rečeno, pitanje odnosa predstavnika religijske misli i života s vlašću, bilo je i ostalo i te kako aktuelno. Verovesnik islama je već u Medini oformio prvu islamsku vladavinu, kao neki model konkretizacije novog oblika društvenoga života. Taj model su njegovi naslednici nastojali da očuvaju i nakon njegove smrti, mada u tome nisu bili najuspešniji. Vrlo brzo dolazi do formiranja institucije kalifata, što kao ideja nije bilo loše, ali se u praksi pokazalo veoma daleko od početnih ideala islama i Verovesnika. Najpre umajadski pa zatim abasidski kalifati, pa nakon njih i mnoge druge dinastije u raznim vladalačkim okvirima poput sultanata i ilkanata vladali su po tradicionalnim modelima svojih predaka, pokušavajući da se bar formalno približe nekim islamskim načelima.

U takvim okolnostima, posebna dužnost predstavnika muslimanske misli, filozofa, pravnika, teologa i svih drugih, bila je da razjasne različite praktične modele prema kojima će se islamska dogma u što jasnijem i konkretnijem obliku pojaviti i u samoj vladalačkoj strukturi i njenoj ideološkoj pozadini. Tako su se pojavljivali različiti modeli odnosa između predstavnika religijske misli i vladara, pa samim tim i između same religije i vlasti. Jedna od najpoznatijih teorija koja objašnjava taj odnos bila je teorija *vilajat al-fakih*, koja zastupa ideju da je u periodu nakon Verovesnika i njegovih istinskih naslednika neophodno da se u vlast, na bilo koji način, uključe muslimanski pravници i mislioci, odnosno *ulema*. Nivo njihovog učešća u vlasti može biti maksimalan ili minimalan, i razlikovaće se u zavisnosti od političke volje

vladalačke strukture koja je u datom momentu dominantna u društvu. Ova teorija je postala posebno poznata u skorije vreme kada ju je vrlo opsežno analizirao i izrazio *ajatolah* Ruhulah Homeini, koji je čak i strukturu novoformirane Islamske Republike Iran utemeljio na njenim osnovama. Međutim, istina je da ta teorija ima veoma dugu istoriju, staru više od nekoliko stotina godina.

Mi ćemo u ovom radu nastojati da predstavimo neke od glavnih modela koje je ova politička i društvena ideja kroz istoriju, a pogotovu od formiranja safavidske dinastije (XVI vek) do danas, iznedrila.

Ključne reči: *islam, politička teorija, socijalna misao, teorija vilajat al-fakih, vlast, Homeini, Safavidi, Kadžaridi*

Uvod – koncept i istorijska pozadina

Koncept teorije vilajat al-fakih

Sintagma *vilajat al-fakih* doslovno označava „političko i socijalno starateljstvo verskog pravnika” u jednom društvu. No, ovo doslovno značenje pomenute sintagme ne može nam mnogo toga razotkriti o suštini same teorije, pa je zato neophodno da se podrobnije pozabavimo njenom suštinom i sadržajem. A za to je potrebno da se fokusiramo na dva termina koji čine srž ove sintagme: *vilajat* i *al-fakih*. Pritom, obratićemo pažnju i na termin *mutlaka* koji se nekada spominje kao dodatak, odnosno pridev, terminu *vilajat*.

Termin *vilajat*

Arapski termin *vilajat* bez sumnje potiče od reči *vala* koja označava neku vrstu preterane bliskosti. Ragib Isfahani, čuveni arapski leksikograf iz XI veka, piše da se reč *vala* „odnosi na stanje kada se dva predmeta ili dve pojave zbliže do mere da među njima više ne postoji nikakva prepreka niti posrednik” (Isfahani 1992: 885). No, ovo značenje se odnosi samo na koren *valij*, a nikako i na sve njene izvedenice. Svaka izvedenica iz ovog korena ima svoje specifično značenje. Pa tako u nastavku Ragib ističe da termin *valajat* označava pomaganje, dok termin *vilajat* (koji se spominje i u teoriji o kojoj pišemo) predstavlja starateljstvo (isto). Nije teško primetiti da je u oba ova značenja, kako u „pomaganju” tako i u „starateljstvu”, neophodno da se uspostavi neki oblik bliskosti. Ni pomaganje ni starateljstvo nisu mogući ukoliko dve strane, jednom pomagač i onaj kome se pomaže a drugi put staratelj i onaj o kome se stara, ne budu u bliskom fizičkom ili bar

duhovnom i moralnom kontaktu. Da bismo nekome pomogli, potrebno je da budemo upućeni u njegov problem ili, ako se pomaže posredstvom drugih osoba, onda bar te osobe da budu upućene u problem koji treba rešiti. U oba slučaja, neka vrsta bliskosti je nesporna. Takođe, staratelj se stara o određenoj osobi ili osobama tako što im u skladu sa svojim mogućnostima nudi i priprema okolnosti u kojima će oni dobiti priliku da napreduju i prosperitetno žive. A preduslov za to starateljstvo jeste poznavanje njihovih problema i mogućnost pružanja pomoći i rešenja, što je svakako neka vrsta bliskosti (Džafarpiše 2001: 17).

Ipak, treba reći da se ove dve izvedenice (*vilajat* i *valajat*), koje se u arapskom jeziku gotovo identično pišu ali različito izgovaraju, kod raznih leksikografa vrlo često mešaju. Pa tako, kada pogledamo širu sliku, dobijamo nešto veći opseg značenja za ove dve reči. Približiti se, stati u red jedan iza drugog, preuzeti odgovornost, prijateljstvo, starateljstvo, ljubav, pomaganje, rodbinska povezanost, vlast i mnogi slični pojmovi neretko se spominju kada se tumače pomenuti termini (Bustani 2010: 838). Ovaj širok spektar značenja nekada je pravio ozbiljne probleme prilikom tumačenja pojedinih predanja verovesnika Muhameda, pogotovu kada je u pitanju njegova izjava na Gadiru neposredno nakon oproštajnog mu hodočašća. Tu je on Alija ibn Abi Taliba predstavio kao *mevlu* svih muslimana. Ta reč takođe potiče od pomenutih leksičkih korena, pa su se tumači Verovesnikovih predanja razišli u tome da li reč *mevla* označava da je Verovesnik upravo imenovao Alija za „staratelja i vladara” svih muslimana nakon svoje smrti ili je samo želeo da ga predstavi kao njihovog „prijatelja”. Okolnosti u kojima je ovo predanje izgovoreno svakako ukazuju na prvo značenje, ali to nije tema našeg trenutnog istraživanja.

U svakom slučaju, mi taj problem dvostrukog ili višestrukog tumačenja ovde nećemo imati. Jer razmatramo upotrebu termina *vilajat* u određenoj juridičkoj teoriji, a ne isključivo u verovesničkim predanjima. Pa tako, jasno nam je o kakvom pojmu je reč. U toj teoriji govori se o mogućnosti kontinuiteta verovesničkog starateljstva nad svojim narodom, naravno isključujući iz tog starateljstva samo one aspekte koji se eksplicitno povezuju sa verovesništvom. Dakle, reč je o potpunom starateljstvu, najpre političkom, pravnom, ekonomskom i društvenom, ali u nekim slučajevima čak i individualnom. A preduslov takvog starateljstva jeste moć staratelja da se uključi u sva ta pitanja, odnosno njegova sloboda da tako učini. Jasno je da ta sloboda ne može biti potpuno neograničena, već da je ograničavaju verska načela. Jer, uostalom, ova teorija i jeste primarno religijska socijalna teorija. Toliko nam je zasad sasvim dovoljno, o detaljima ćemo govoriti u nastavku ovog rada.

Termin *fakih*

Drugi ključni termin u ovoj teoriji, odnosno u sintagmi *vilajat al-fakih*, jeste *fakih*, što je izvedenica iz leksičkog korena *fikh*, koji se odnosi na saznanje nečega novog, razotkrivanje tajni ili razumevanje nečega što nam je dotad bilo nepoznato (Džauhari 1987: VI/2243; Firuzabadi 1991: IV/289; Ibn Faris 1984: IV/442). Dakle, *fakih*, kao termin koji označava osobu koja se bavi *fikhom*, zapravo predstavlja naučnika koji traga za znanjem i pokušava da postigne nova saznanja. To je leksikografsko značenje ove reči. To značenje je dobrim delom sačuvano i u terminološkoj upotrebi ove reči u islamskoj literaturi, s tim što se ono tada više veže za samu religiju. Naime, termin *fikh* se jednom odnosi na bilo kakvo saznanje o religiji, nezavisno od toga o kojoj naučnoj disciplini je reč, dok se drugi put ukazuje na specifičnu nauku o šerijatu, odnosno o islamskom pravu. Prema tome, termin *fakih* u prvom obuhvatnijem značenju odnosi se na osobu koja je prodrla u srž religijskih nauka, te koja ravnomerno poznaje gotovo sve ono što se manje-više može povezati s religijom. Takva osoba je u stanju da tumači sakralnu literaturu, ali i da na osnovu nje i koristeći svoje racionalne potencijale dolazi do novih zaključaka. U drugom značenju, *fakih* će se odnositi na osobu koja je do u tančina ovladala islamskom jurisprudencijom i pravom. Ta osoba savršeno poznaje celokupnu juridičku literaturu, od kuranskih *ajeta* pa sve do Verovesnikovih predanja i predanja drugih velikana islama, ali ne nužno i sve druge naučne discipline (Džafarpiše 2001: 126–127).

Ipak, budući da je jurisprudencija, odnosno *fikh*, bila najzastupljenija naučna disciplina u gotovo svim periodima istorije islama, ova dva značenja možemo unekoliko i da približimo, pa da kažemo da se *fakih* u teoriji *vilajat al-fakih* odnosi na osobu koja savršeno vlada svim aspektima jurisprudencije, ali koja povrh toga dovoljno dobro poznaje i ostale naučne discipline u islamu. Jer, uostalom, kada uzmemo u obzir i međusobnu konceptualnu povezanost matičnih naučnih disciplina u islamu, možemo zaključiti da *fakih* neće savršeno ovladati jurisprudencijom i njenim društvenim aplikacijama ukoliko se prethodno dovoljno dobro ne upozna i s predmetima drugih nauka u islamu. Shodno tome, u ovoj teoriji govorimo o socijalnom starateljstvu vrhunskog naučnika koji vrlo dobro poznaje gotovo sve naučne discipline u islamu, ali čije znanje je ipak specijalizovano u jurisprudenciji (Džamšidi 2015: 527).

Termin *mutlaka*

Starateljstvo može podrazumevati čitav niz značenja. Generalno gledano, u pravnom smislu, ono može biti više ili manje ograničeno, pa je uvek

neophodno objasniti o kojem obliku starateljstva je reč. Teorija *vilajat al-fakih* zagovara ideju da bi pravnici, odnosno verski učenjaci, trebalo da preuzmu sve društvene i političke funkcije koje je imao Verovesnik, naravno osim onih koje su se direktno vezale za njegovo verovesništvo. Upravo zato, sintagmi *vilajat al-fakih* često se pridodaje i termin *al-mutlaka* koji označava neograničenost. Dakle, starateljstvo o kojem govorimo treba da bude neograničeno. To ne znači da će pravnik ili verski učenjak biti potpuno slobodan u svom političkom i socijalnom delovanju. Ovim dodatnim terminom ukazuje se samo na činjenicu da njegova dužnost neće biti ni po čemu ograničena u poređenju s onom koju je u društvu imao Verovesnik. Pa tako, odbacuje se mogućnost da pravnik deluje u senci nekog sultana ili svetovnog vladara. Takav odnos bi se direktno protivio srži ove ideje – da se *fakih* aktivno bavi organizovanjem društvenog života u islamskoj zajednici.

Istorijska pozadina

Teorija *vilajat al-fakih* nije se pojavila tek u poslednje vreme. Ta teorija živi verovatno više od hiljadu godina, jer se manje-više i u nešto drugačijem obliku spominjala i neposredno nakon perioda šiitskih *imama*. Mada, treba priznati da je u žižu medijske javnosti stigla tek u poslednjih nekoliko decenija. Ova teorija ponajviše se pojavljivala u raspravama o društvenim pitanjima, o politici i džihadu. Ali dešavalo se da se ta teorija delimično predstavi i u knjigama o godišnjem hodočašću, oporezivanju, kaznenim pravima i zakonima o kupoprodaji (Đavanaraste 2004: 70–71). Dakle, gde god je bilo moguće da se vlast na bilo koji način uključi, tu se pojavljivala i mogućnost rasprave o teoriji *vilajat al-fakih*, odnosno o političkom modelu u kojem će verski učenjaci preuzeti vlast ili bar aktivno uticati na odluke koje vlast u ključnim momentima donosi.

S druge strane, budući da je institucija kalifata kod šiitskih muslimana, sledbenika Alija ibn Abi Taliba i njegove porodice, osporavana još od prvog kalifa, neposredno nakon smrti Verovesnika islama, a pogotovu kada je utemeljena umajadska dinastija, bilo je sasvim očekivano da će rasprava o političkim teorijama i modelima vlasti među njima biti znatno vitalnija. Pa tako, u knjigama prvih generacija velikana šiitske jurisprudencije poput šejha Mufida, šejha Tusija, Ibn Idrisa Hilija, Muhakika Hilija, *alame* Hilija i Šehida I – vrlo često nailazimo na rasprave o modelima političke vlasti gde se eksplicitno ili implicitno spominje i teorija *vilajat al-fakih*. Naravno, ne u obliku koji nam je danas poznat kroz dela *ajatolaha* Ruhulaha Homeinija, ali ne ni mnogo različito od toga. Kasnije, a pogotovu nakon utemeljenja safavidske dinastije na teritorijama današnjeg Irana, Turske, Jermenije, Azerbejdžana, Iraka, Sirije, Avganistana, Turkmenistana i Pakistana, kada je

šiiitsko veroškolsko usmerenje prihvaćeno kao zvanični državni juridički pravac, ova teorija je postala još zastupljenija. Safavidi su, naravno, još uvek čuvali ideju sultanata, vladari su bili isključivo iz njihove dinastije, ali su verski učenjaci bili i te kako poštovani i konsultovani u gotovo svim većim vrhovnim i pokrajinskim odlukama. U nekim našim ranijim radovima imali smo priliku da uočimo kako su se oni s velikim poštovanjem odnosili prema Fejzu Kašaniju. A nakon njegove smrti, ponajviše su se isticali Muhakik Karaki, šejh Ansari i *ajatolah* Naini (Kalantari 2015: 302). Takvo stanje je manje-više ostalo i u periodu nakon Safavida, kada su vlast na tim područjima preuzimale druge dinastije. I tako sve do savremenog perioda, kada nakon višedecenijskog društvenog i političkog procesa u Iranu pobeđuje Islamska revolucija.

Medijsko i akademsko interesovanje za ovu teoriju

Politička teorija *vilajat al-fakih* ušla je u žižu akademske ali i medijske javnosti krajem XX veka, preciznije u sedamdesetim i osamdesetim godinama tog veka, kada su se u Iranu spremale velike društvene i političke promene. Ideju je vrlo opsežno, s određenim inovacijama u odnosu na njene prethodne verzije, sistematizovao i izneo *ajatolah* Homeini. A kasnije, ova ideja će postati i osnovna saznavna platforma na kojoj će se izgraditi i funkcionisati politička struktura Islamske Republike Iran.

Homeini je rođen 24. septembra 1902. godine u Homeinu, najjužnijem gradu iranske provincije Markazi. Njegovo prvobitno prezime je zapravo Mostafavi, ali je kasnije, zbog grada u kom je rođen, postao poznatiji kao Homeini. Njegov otac Mustafa, verski klerik i politički aktivista, ubijen je na putu prema Araku (grad u centralnom Iranu) kad je Ruhulah imao samo pet meseci. Slučaj Mustafinog ubistva nikada nije dovoljno rasvetljen i razjašnjen. U svakom slučaju, Ruhulaha su od tog dana čuvale majka i tetka, a obe su umrle 1918. godine, od posledica infekcije tokom pandemije španske groznice.

Dve godine nakon majčine smrti, Ruhulah odlazi u Arak kako bi nastavio islamske tradicionalne studije. Tih godina u akademskim i verskim krugovima mnogo se govorilo o visokoj školi *Sepahdar* u kojoj je već neko vreme predavao slavni *ajatolah* Abdulkarim Haeri Jazdi. Homeini je u toj školi izučavao različite islamske nauke, a ponajviše arapsku gramatiku i književnost, logiku i jurisprudenciju. Nešto kasnije, kada se Jazdi odselio u Kom, gde će utemeljiti veliki tradicionalni univerzitet, s njim je pošao i Homeini. U tom gradu je proveo najveći deo naučnog života, i tu je najčešće izučavao filozofiju, misticizam (*irfan*) i dogmatičku teologiju (*ilm al-kalam*). Ovo obuhvatno i sistematsko izučavanje različitih islamskih naučnih disciplina

kasnije će se i te kako odraziti u inovativnom modelu njegovog tumačenja teorije *vilajat al-fakih*.

Godine 1936. Haeri Jazdi umire, a njegov nesuđeni naslednik Muhamad Ali Šahabadi napušta Kom i odlazi u Tehran, verujući da će njegova predavanja u prestonici Irana biti uticajnija. Usled takvih okolnosti, Homeini se nameće kao Šahabadijev naslednik, te preuzima gotovo sva njegova predavanja. Neki istoričari smatraju da je nakon Šahabadijevog odlaska u Tehran takav rasplet bio i očekivan. Homeini je bio najtalentovaniji Šahabadijev učenik, pa ga je upravo zato ostala ulema srdačno prihvatila. Ipak, ta predavanja su vrlo brzo razotkrila i Homeinijeve političke ambicije. Na predavanjima je strogo i oštro kritikovao vladalačku strukturu dinastije Pahlavida, pa i njihovog prvog suverena Rezu Pahlavija. Smelo je govorio o ulozi Velike Britanije i drugih evropskih sila u finansiranju i ideološkom potkivanju vojnog puča Reze Pahlavija kada je pokorio dinastiju Kadžarida. Zbog svega toga, njegova predavanja u poznatoj školi *Fejzija* obustavljena su i prebačena u manju prostoriju škole *Mula Sadik*.

Ovo ipak ne treba smatrati početkom Homeinijevog zvaničnog političkog angažmana. On svoje javne političke aktivnosti otpočinje nešto kasnije, za vreme vladavine Rezinog sina Muhameda Reze Pahlavija, kada je već ušao u petu deceniju života. Godine 1944. on piše jednu od svojih prvih značajnih knjiga *Kašf al-asrar* u kojoj oštro kritikuje stavove nekih od Pahlavijevih omiljenih mislilaca. Konkretno, naziv te knjige (*Razotkrivanje tajni*) odnosi se na trinaest pitanja koja je Ali Akbar Hokmizade, jedan od bliskih pahlavidskih novinara, napisao i poslao tadašnjim muslimanskim i pogotovu šiitskim misliocima, mudžtehidima i ulemi. Naslov Hokmizadeove knjige u kojoj je spomenuo ta pitanja jeste *Hiljadugodišnje tajne*. Taj naslov je odabran tako što je autor želeo da isprovocira ulemu i optuži ih da za mnoga svoja verovanja i tvrdnje nisu ponudili nikakve argumente i dokaze, te da zbog toga te tvrdnje više liče na neobjašnjive tajne, koje su, eto, hiljadu godina ostale nerazjašnjene. Pritom, zanimljivo je da je najveći deo tih pitanja bio vezan za stav da je ulema istinski naslednik verovesnika Muhameda i šiitskih *imama*. Pa tako, Hokmizade je želeo da pokaže da upravo ta ulema nije saglasna po pitanju kvaliteta i modela tog nasledništva, odnosno da li je u pitanju nasledništvo u znanju ili u taj opseg ulaze i socijalna i politička pitanja, pa samim tim i pitanje vlasti. Kao odgovor na pitanja iz ove knjige Homeini je napisao *Kašf al-asraf (Razotkrivanje tajni)*, gde se ponajviše pozabavio pitanjem vlasti. To je bilo prvi put da zvanično saopšti svoj stav da vlast treba da preuzme upravo ulema. Drugim rečima, u toj knjizi pojavljuje se prvo izdanje njegovog tumačenja teorije *vilajat al-fakih*.

Od 1945. do 1960. godine duhovno i naučno starateljstvo (*mardžaijat*) nad pripadnicima tradicionalne škole u Komu preuzima *ajatolah* Borudžerdi.

U tom periodu Homeini stasava u ozbiljnog naučnika, pravnika i predavača. Njegovim predavanjima prisustvovali su mnogi talentovani učenici koji će mu kasnije biti od velike koristi tokom Islamske revolucije, ali i utemeljenja sistema islamske republike. Među najznačajnijima treba istaći Murtezu Mutaharija, Sejeda Alija Hameneija, Huseinalija Montazerija, Muhameda Dževada Bahonara i Akbara Hašemija Rafsandžanija. Važno je napomenuti da je ovaj period Homeinijevog života u političkom smislu bio relativno miran. Razlog tome je bila blaga narav *ajatolaha* Borudžerdija i njegovo uverenje da bi ulema trebalo da se bavi problemima unutar okruženja tradicionalne škole u Komu, i da se ne obazire mnogo na socijalna i politička dešavanja u državi i svetu. Bilo je jasno da Homeini nije saglasan s ovakvim stavom, ali priliku da mu se jasnije usprotivi nije našao. Pritom, veliko poštovanje prema Borudžerdiju navelo ga je da se više posveti svojim naučnim aktivnostima.

Okolnosti su se znatno promenile nakon Borudžerdijeve smrti, 1961. godine. Od te godine, Homeini nastoji da u raznim primerima i slučajevima izrazi svoj opšti stav da bi ulema trebalo ozbiljno i aktivno da se uključi u politički i socijalni život. Zbog toga se u ime uleme iz Koma protivio mnogim usvojenim zakonima i planovima na državnom i provincijskom nivou. Nekada je bio uspešan, nekada nije, ali uvek je bio odlučan da javno iznese svoj stav. Muhamed Reza Pahlavi, tadašnji i poslednji iranski šah, najpre je pokušavao da privoli Homeinija kako bi na taj način pridobio i naklonost ostale uleme i komskog klera. No, uvidevši da je to gotovo nemoguće i da to neslaganje može da preraste u ozbiljnije neredne, odlučuje da ga uhapsi. Glavni razlog za to bilo je Homeinijevo oštro protivljenje amandmanu o režimu kapitulacije koji je predložila tadašnja vlast u Iranu, a Parlament usvojio. Na osnovu tog amandmana, svi sudski procesi u kojima učestvuju državljani Sjedinjenih Američkih Država automatski se prebacuju izvan granica Irana i iranskog zakona. Homeini je smatrao da je ovakav amandman direktna uvreda celokupnoj iranskoj naciji i njihovom verskom zakonu, pa se zbog toga strogo usprotivio. U svom javnom obraćanju izgovorio je sledeće reči:

Naša čast je pogažena, uništena je slava našega naroda, slava naše vojske. Parlament je usvojio amandman na osnovu kojeg svi američki državljani, svi članovi njihovih porodica i rodbine, u našoj državi mogu da počine bilo kakva zlodela i zločine, i da im se ovde ne sudi... Upozoravam vas na veliku opasnost! Vojsko, političari, narode, upozoravam vas! Tako mi Boga, grešnik je onaj ko se ne pokrene! (Homeini 1999: II/248)

Nakon ovog žustrog obraćanja, Muhamed Reza je izdao nalog za Homeinijevo hapšenje, pa zatim i za njegovo proterivanje iz Irana. Najpre su ga

poslali u Ankaru, zatim u Nedžef (gde je bio najduže), i najzad u zaselak Nofl le Šato u blizini Pariza. U izgnanstvu je proveo ukupno nešto više od četrnaest godina. U ovom periodu, Homeini je izdaleka uspešno predvodio određene revolucionarne borbe protiv pahlavidskog sistema vlasti. To stanje je od njega u narodu napravilo neku vrstu nacionalnog i verskog heroja, pa je bilo očekivano da će njegov povratak u Iran, kad god da se dogodi, izazvati veliki izliv emocija. Tako je i bilo. Muhamed Reza, koji je u poslednje vreme već predosetio da je nepoželjan i u narodu i u vrhovnim redovima vojske, 16. januara 1979. godine napušta Iran s namerom, navodno, da obavi određene lekarske preglede. Samo nekoliko dana kasnije, Homeini koristi zakon koji je u Iranu usvojen nekoliko meseci ranije i na osnovu kojeg svi državljani Irana mogu da se vrte u svoju domovinu, te 21. januara 1979. godine iz Francuske stiže u Tehran. Organizovan mu je spektakularan doček. Odmah sa aerodroma prebačen je na mučenički spomenik (u blizini kojeg će mu godinama kasnije biti podignut i mauzolej) gde je održao važan politički govor. Obraćajući se uporedo i narodu i predstavnicima pahlavidske vlasti, izjavio je da je došao s jasnom namerom da uspostavi novu vlast koja će biti zasnovana na islamskim dogmama i na volji naroda. Tako je ujedno i najavio novi oblik vlasti koja će kasnije postati poznata kao islamska republika.

Samo deset dana nakon njegovog dolaska u Iran, tadašnji premijer Šapur Bahtijar, koji je privremeno i u odsustvu Muhameda Reze Pahlavija preuzeo apsolutnu vlast, podneo je ostavku. Odmah potom, pobunjeni narod zauzeo je glavne političke i vojne institucije, među kojima su bile premijerska palata, centralna baza iranske državne vojske, zgrada televizije i Parlament. Taj dan, odnosno 11. februar 1979. godine, kasnije će ostati zabeležen kao datum konačne pobeđe Islamske revolucije u Iranu. A nekoliko meseci potom, na opštem referendumu, iranski narod se velikom većinom opredelio za islamsku republiku kao inovativni model vlasti koji je bio zasnovan upravo na Homeinijevom apsolutističkom tumačenju teorije *vilajat al-fakih*.

Sada kada smo se osvrnuli na istorijsku pozadinu medijske i akademske pažnje ovoj političkoj i socijalnoj teoriji, vreme je da se i suštinski pozabavimo njome i da vidimo šta su njena glavna obeležja, odnosno koji su njeni modeli kroz istoriju islama bili projektovani i praktikovani.

Modeli vlasti

U islamskoj političkoj i socijalnoj misli nijedna osoba nema primarno pravo vlasti nad drugom osobom. Pravo vlasti i vlasništva, u skladu s ontološkim sistemom u kojem je svet u celosti stvorio Bog, odnosno Prvi uzrok, pripada isključivo Bogu. Jer ako postojanje pripada samo Bogu, te ako ga On

daruje drugima tako što ih stvara, to znači da bi u svakom trenutku mogao to postojanje i da im oduzme. To je, uostalom, jedna od glavnih ontoloških osnova u islamskoj filozofskoj misli (videti: Halilović 2019: 124–145). A vlast i vlasništvo su segmenti samoga postojanja. Neko ko ima pravo da stvara, da daruje i oduzima postojanje, očigledno ima moć i sposobnost i da zavlada nad tim bićima koja je stvorio. Govorimo o apsolutnom stvaranju, pa zato primeri časovničara ili stolara koji naprave sat ili sto ali nisu u stanju da nakon završetka svog posla na bilo koji način utiču na svoje naprave, ne mogu ovde biti upotrebljeni. Jer časovničar i stolar ne stvaraju sat i sto, oni samo već postojeći materijal preoblikuju i povežu tako da se pojavi nova funkcija. A mi ovde pišemo o potpunom stvaranju, gde pre stvaranja ne postoji apsolutno ništa. Takav oblik stvaranja podrazumeva neraskidiv egzistencijalni odnos između stvoritelja i stvorenja. Jedan od segmenata tog odnosa jeste i apsolutna vlast. Jer suština potpune vlasti i jeste u tome da se raspoláže svim potencijalima, silama i mogućnostima druge strane nad kojom se vlada.

Prema takvom pogledu, nijedno drugo biće ne može imati potpunu vlast nad ostalima. Jer to biće nije stvorilo druga bića, nije im darovalo postojanje, nije prisutno u njima kao što je Bog, ontološki gledano, kao Prvi i konstantni uzrok, prisutan u svim stvorenjima. Stoga, kada govorimo da u islamskoj političkoj i socijalnoj misli potpuna i apsolutna vlast pripada isključivo Bogu, to nije samo nerazjašnjena dogma preuzeta iz sakralnih tekstova, već je reč o logički i filozofski potpuno prihvatljivom rezultatu prethodno argumentovanog stava da je Bog konstantni i prvi uzrok svim stvorenim bićima.

No, kada je svet već jednom stvoren, kada je čovek nastao i formirao društva i zajednice, bilo je neophodno da se jasno definišu i modeli međusobnih odnosa svih tih stvorenja. Stvorena bića su dobrim delom različita, ona se suštinski odvajaju jedna od drugih, svako ima drugačije karakteristike, određene mane i određene sposobnosti. Te razlike, pogotovu u čoveku koji po pravilu ima veću svest od životinja i biljaka, bile su uzrok da se formiraju prvi oblici društvenog života gde će biti moguće da svaka osoba ponudi rezultate svoga rada drugima, a da zauzvrat zahteva neku korist od njih. Ovaj odnos je vremenom postajao sve učestaliji, a samim tim i komplikovaniji, pa je bilo neophodno da se on na neki način reguliše. Regulisanje tog odnosa zahtevalo je pojavu zakona i principa.

Ipak, samo stvaranje (pa kasnije i pisanje) zakona značilo je da bi trebalo da se ljudi zarad većeg dobra odreknu određenih sloboda i mogućnosti. Drugim rečima, osoba koja je stvarala, predlagala ili pisala zakone i principe socijalnih postupaka, ma koliko ti zakoni i principi izgledali primitivno i naivno, umešala se u živote drugih ljudi i određivala im je u nekim segmentima kako treba da se ponašaju, šta su njihova prava i dužnosti. A to je već

segment vlasti. Pritom, zakon je stvoren i pisan da bi se sprovodio. Bilo je potrebno da neko nadzire da li se zakon u jednoj zajednici sprovodi. To je još jedan aspekt vlasti. Dakle, čovek po svojoj prirodi, kada primeti razlike između sebe i drugih, poželi da ostvari neki oblik saradnje s njima. Ta saradnja iziskuje neku vrstu vlasti, obostrane možda, ali svakako vlasti. A kada društvo postane veće i gušće, te kada ti odnosi dobiju komplikovaniju formu, i vlast će morati da dobije drugačiju, samostalniju dimenziju. To znači da će se u svetu stvorenja, a pogotovu među ljudima, relativna vlast (da je tako nazovemo) svakako dogoditi. To neće biti apsolutna vlast koja se pojavljuje u odnosu između Boga kao stvoritelja i svih drugih stvorenja. Uostalom, takva apsolutna vlast neće ni moći da se pojavi među stvorenjima jer ona ne daruju drugima postojanje. Ali će biti nekog blažeg oblika vlasti, najpre međusobne saradnje i međusobnog uticaja, a kasnije i samostalne institucije vlasti. Pa zato, postavlja se pitanje kako se u islamu pristupa ovom problemu. Da li postoji neko konkretno rešenje ili predlog za regulisanje međuljudske vlasti? Jasno je da postoji.

Međuljudsku relativnu vlast, prema platformi islamske političke i socijalne misli, može preuzeti samo osoba koja za to ima jasno odobrenje i dozvolu od Boga. To su, u prvom redu, božji verovesnici, ljudi vrlog i blagog morala koje je Bog odredio i nadahnuo da šire Njegovu reč. Njihova dužnost, dakle, nije bila samo to da duhovno i moralno oplemenjuju svoj narod, već i da se aktivno uključe u vlast, koliko god bi to u datim okolnostima bilo moguće. Uostalom, duhovno i moralno oplemenjenje članova jedne zajednice i kolektiva neće ni biti upotpunjeno ukoliko vlast u toj zajednici bude u rukama suparničke grupe. Jer tada će svaki plan koji skroji verovesnik naići na velike prepreke, na širok i visok bedem neprijateljstva koji predstavnici vlasti podižu kako bi zaštitili sopstvene interese. Upravo zato, kroz istoriju sagledavamo česte borbe između pripadnika vlasti i verovesnika koji bi se pojavio u njihovom društvu, pa čak i mnogobrojne progone, tlačenja, mučenja i ubistva verovesnika. Avram, Mojsije, Noje, Solomon, Muhamed i mnogi drugi verovesnici uvek su nastojali da oforme vlast kako bi mogli sve svoje ideje, odnosno sve božje reči, neometano da sprovedu u delo. Jedni su u tome uspevali, drugi nisu, ali je svakako namera kod svih njih manje-više postojala.

Verovesnik islama Muhamed ibn Abdulah, prema islamskoj saznanjnoj platformi, poslednji je u nizu božjih verovesnika, pa se samim tim postavlja pitanje šta će biti sa zemaljskom vlašću posle njegove smrti. Većina muslimana nastavak vlasti nakon Muhamedove smrti vidi u instituciji kalifata, najpre oličenog u četiri prva kalifa, pa kasnije kroz različite dinastije – umajjadsku, abasidsku, osmanlijsku i druge. Takav stav sa sobom donosi i mnogobrojna pitanja na koja nije lako odgovoriti, ili je čak nemoguće valjano

odgovoriti. Pitanja poput sledećih: koji su islamski kriterijumi u biranju vlasti nakon smrti verovesnika islama; zašto je u islamu prihvaćen dinastijski model vlasti i kalifata prema kojem vlast nad muslimanima nasleđuje sin od oca, bez potrebe da se on na bilo koji način ostvari u religijskim naukama ili bar kao verujući musliman; kako opravdati mnogobrojne svirepe, nasilne postupke mnogih kalifa koji su očigledno i bez ikakve sumnje kršili razna šerijatska pravila u islamu? Ova pitanja vrlo često ostaju otvorena, a članovi vladajućih dinastija teško su kažnjavali sve one koji bi pokušavali da ih postave kroz istoriju. Zbog svega toga, druga grupa muslimana pitanje vlasti nakon smrti verovesnika islama rešavala je na drugačiji način. Oni su verovali da verovesnikovu duhovnu ali i socijalnu, odnosno političku ulogu preuzimaju *imami*, koji su takođe božjom odredbom određeni i imenovani od strane verovesnika. Prvi je bio Ali ibn Abi Talib, pa zatim redom njegovi sinovi Hasan i Husein i posle njih osam osoba iz Huseinove loze. Dvanaesti *imam* koji je u istorijskim zbirkama poznat po imenu Mahdi, javno je živio samo pet godina, nakon čega mu se gubi trag, doduše ne potpuno. Nepunih sedamdeset godina, prema šiitskom uverenju, on je svoje poruke sledbenicima slao posredstvom četiri svoja prijatelja. No, nakon smrti poslednjeg posrednika Alija ibn Muhameda Samurija 941. godine, Mahdi je potpuno skriven od očiju javnosti. Period od te godine pa sve do savremene epohe šiitski teolozi nazivaju periodom „velike skrivenosti (*al-gajbat al-kubra*)”.

U tom periodu, najvažnije socijalno i političko pitanje jeste pitanje vlasti. Jer niti je bilo verovesnika niti *imama* kako bismo mogli vlast da povežemo sa osobom koju je Bog odredio. Bilo je logično da u tom periodu vlast preuzme osoba ili osobe koje su po idejama, stavovima i manirima najbližije verovesniku ili *imamu*. A to su, sasvim očigledno, bili verski učenjaci, odnosno *fakihi* u univerzalnom značenju te reči. I zato su se kroz istoriju među šiitskom ulemom pojavljivali različiti teorijski modeli vlasti ili, preciznije rečeno, različiti modeli tumačenja odnosa između *fakiha* (uleme) i sultana, a dobar deo tih modela isproban je i u praksi. U nastavku ćemo nastojati da opišemo glavne modele koji su zapravo ujedno i svojevrсни oblici tumačenja teorije *vilajat al-fakih*. A to su sledeći modeli vlasti:

- model sultanata naklonjenog ulemi (model dominantnog sultana i *fakiha* savetnika);
- model sporedne ili paralelne vlasti *fakiha* (model ograničenog starateljstva *fakiha*);
- model konstitutivnog sultanata;
- model visokog saveta uleme koji bira i određuje sultana;
- model islamske republike;
- model teokratske vlasti.

Model sultanata naklonjenog ulemi

Veći deo muslimanskih učenjaka i uleme iz perioda tri šiitski opredeljene dinastije: bujidske (934–1062), safavidske (1501–1722) i kadžaridske (1789–1925), zagovarao je i praktično upražnjavao ovaj model konsultativne vlasti. U pitanju je podela političkih dužnosti na verske i svetovne presude. Verske presude, uključujući pitanja o verskom životu naroda, o načinima obavljanja verskih molitvi i ceremonija, pa čak i o podeli verskog poreza (*zekata* i *humsa*) i drugim pravnim pitanjima u kojima religija igra bitnu ulogu, donosile su se isključivo pod pokroviteljstvom i direktnim ili indirektnim nadzorom uleme i najvećih *fakiha*. A sve ostale državničke poslove vodio je sultan sasvim samostalno. Dakle, kada praktično sagledamo ovaj model, primetićemo da je tu zapravo više reč o nekom obliku konsultativne uloge uleme, fakiha i učenjaka, dok je finalne i konačne dekrete uglavnom donosio sultan. Pritom, bitno je napomenuti da sultana prema ovom modelu ne bira ulema, ulema zapravo nema nikakav udeo u biranju novog sultana, on se bira po tradicionalnom modelu dinastije koja je u datom trenutku na vlasti. A budući da nisu mogli da se izbore za neki aktivniji model učešća u vlasti, verski učenjaci su se svojevremeno zadovoljili i ovim modelom (Džafarpiše 2001: 175).

Da bi nam bilo jasnije, spomenućemo konkretan primer safavidskog sultanata. Postoji velika razlika između samoga utemeljenja safavidske dinastije i njenog kasnijeg političkog života. To su bila dva potpuno različita procesa. Dinastija je osnovana vojnim putem, po tradiciji prethodnih dinastija i porodica, mada je njihova ideja bila nadahnuta derviškim pokretom. Naime, utemeljivač safavidske dinastije bio je Ismail Mirza, kasnije poznatiji kao šah Ismail I, jedan od potomaka čuvenog šejha Safijudina Ardabilija, po kome je ova dinastija dobila ime. Članovi njihove porodice, još u doba šejha Safijudina, uglavnom su bili aktivno uključeni u muslimanske mističke redove. Primera radi, šejh Safijudin je po smrti svog tasta šejha Zahida Gilanija preuzeo odgovornost za njegov veoma popularni mistički red. Nakon Safijudinove smrti, na čelu pomenutog reda zamenio ga je njegov sin Sadrudin. Pošto se svugde govorilo o Sadrudinovim vrlinama i njegovom neprikošnovenom ugledu među muslimanskim misticima, utemeljivač timuridske dinastije Tamerlan odlučio je da ga lično poseti. Prilikom te posete, timuridski kralj je Sadrudina pitao da li ima ikakav zahtev od njega. Sadrudin je zatražio da se oslobode turski zarobljenici iz Diyarbakira, čiji je broj prelazio nekoliko hiljada ratnika. Tamerlan je odmah izdao naredbu da se oni oslobode. Ovi ratnici su nešto kasnije postali istinski sledbenici šejha Sadrudina i njegovog sina Hadže-Alija. Seljenjem u Gilan, pa kasnije u Jerusalim, safavidska porodica je bila sve prisutnija na političkoj sceni. Tome je posebno

doprinela i militarna sposobnost njihovih turskih pristalica i sledbenika, pa su se ubrzo formirale pokrajinske vlasti u nekoliko iranskih gradova (videti: Emadzade 1995: 948–950). Naime, safavidska porodica je po rođenju Ismaila Mirze imala dve veoma važne karakteristike. S jedne strane, njeni članovi su već generacijama bili predvodnici popularnih mističkih redova, dok su, s druge strane, njihovi sledbenici bili vojno i te kako sposobni i spremni.

U doba šejha Hejdara, Ismailovog oca, došlo je do određenih nesuglasica po pitanju pokrajinske vlasti između članova safavidske porodice, zbog čega su ubijeni šejh Hejdar i njegova dva sina, Sultan-Ali Mirza i Ibrahim Mirza. Ismail, jedini preživeli Hejdarov sin, odbegao je iz Ardabila u Astaru. U tom gradu on je odlučio da uz podršku svojih pristalica podjarmi ostale pokrajinske vlasti, te da formira jedinstvenu dinastiju. Najpre je sklopio savez sa devet turskih plemena, pa se uz njihovu pomoć vratio u Ardabil i potpuno zavladao tim gradom. Odmah potom uputio se u Tabriz, pa kasnije i u Hamedan. Kako je on u tim bitkama odneo značajne pobjede i uspehe, tradicionalni sledbenici mističkih predvodnika iz safavidske porodice iz Palestine, Dijarbakira i Azerbejdžana skupili su se i proglasili ga 1501. godine za svog sultana (isto: 950–962; Halilović 2016: 110–102).

Dakle, primetili smo da je formiranje safavidske vlasti bilo produkt vojnog čina, koji je podržala nekolicina slavni porodica. Pa tako, bilo je jasno da će i rezultat biti tradicionalna dinastijska vlast, gde će svaki vladar vlast naslediti od svog oca, brata, strica ili nekog bližeg rođaka. Međutim, kada je već jednom formirana, ova dinastija je znatno promenila svoje osnovne političke smernice. Primetivši veliku i značajnu društvenu ulogu uleme i fakiha u životu šiitske i muslimanske zajednice, safavidski sultani su odlučili da se tom verskom kleru približe što je više moguće. S njima su se savetovali o raznim državnim pitanjima, dobrim delom su uvažavali njihove stavove, stvarali su institucije koje će svakako biti pod pokroviteljstvom sultanata, ali koje će verske odluke uleme sistematizovano sprovoditi u delo. A zauzvrat su dobijali njihov blagoslov, da tako kažemo, ili preciznije rečeno, njihovu potvrdu da safavidski sultanat deluje u skladu sa zahtevima i propisima islama i šerijata.

Muhakik Karaki, veliki učenjak s početka safavidskog razdoblja, bio je među prvima koji je iskoristio svoj društveni položaj i potrudio se da ovu dinastiju u narodu predstavi kao vladavinu prava, pravde i islama. Tako je, u pravnom smislu, odobrio da država, odnosno safavidski sultanat, od naroda uzima godišnji porez, da raspolaže javnim dobrima, ali i da nagrađuje svoje zaslužne građane. To je bio veliki politički i društveni preokret jer tako nešto prethodna šiitska ulema nipošto nije dozvoljavala. Karaki je takođe izjavio da je knjigu *Nafahat al-lahut* napisao kako bi pružio podršku Šahu Tahmaspu I i celokupnoj safavidskoj vladavini (Abadijan 2013: 19–21).

Drugim rečima, Karaki je osetio da safavidski sultanat ulemi i verskom kleru pruža priliku da neometano govore o verskim i šerijatskim propisima, pa čak i da ih umnogome upražnjavaju u socijalnom životu tadašnje muslimanske zajednice. Zato je odlučio da se s juga Libana preseli u safavidsku prestonicu Isfahan i da svim silama podrži pomenuti sultanat. Primitivši takve okolnosti, i drugi šiitski učenjaci su se doselili u Isfahan kako bi se aktivno uključili u politički život.

Ovakav sled događaja i Tahmaspu je dobro došao jer je njegov sultanat dobio mnogostruko veću podršku naroda koji je u tom periodu imao veliko poverenje u ulemu i učenjake. Odredio je Karakija za vrhovnog fakiha, odnosno učenjaka koji ima pravo da u određenim okolnostima izdaje i državničke naredbe. Poznata je Tahmaspova rečenica da „onoga koga Muhakik Karaki smeni ne može niko zaposliti u državnim institucijama, a onaj koga Karaki imenuje ne može biti smenjen osim ukoliko on sam to učini” (Džafarijan 1991: 411). Štaviše, govorio je Karakiju: „Ti si preči od mene da zavladaš nad ovim narodom. Ti si, zbog svog naučnog i duhovnog položaja, zamenik *imama*, pa ja mogu samo da budem tvoj službenik, a nikako sultan” (isto: 33). Naravno, ovakve rečenice uvek treba uzimati s rezervom, njima je Tahmasp verovatno želeo da pokaže veliko poštovanje prema Karakiju i ulemi uopšte, ali to naravno nije značilo da će se on i praktično povući s položaja sultana i da će vladavinu predati Karakiju ili bilo kojem drugom verskom učenjaku. Da je zaista imao takvu nameru, to bi i učinio. Zbog toga, neki istoričari ovakve Tahmaspove izjave smatraju neiskrenim, optužujući ga da je njima želeo samo da pridobije pažnju uleme, pa tako i veću narodnu podršku. Istorijske činjenice nam takav stav manje-više i potvrđuju jer su glavne državničke odluke uvek donosili sultan i njegovi veziri, a nikako Muhakik Karaki ili neko drugi od uleme. No, to je verovatno znao i Karaki, ali je želeo da iskoristi kakvu-takvu Tahmaspovu naklonost kako bi božju reč i islamski verozakon što više uneo u socijalni život tadašnje zajednice. Jednostavno, to je bila prilika koju zbog svojih verskih ubeđenja nije smeo da odbije.

Model sporedne ili paralelne vlasti uleme (fakiha)

Ovaj model se sprovodi u periodima kada je vlast u rukama osobe ili dinastije koja nije naklonjena šerijatu i koja ne poštuje i ne praktikuje verske propise. U takvim političkim okolnostima ulema neće moći da ima čak ni savetodavnu ulogu, što će sprovođenje šerijata u praksi u socijalnom životu umnogome otežati. Jer prirodno je da se ljudi spore oko različitih stvari. Sporovi oko imovine, zemljišta i nasleđa, neslaganja između supružnika, problemi koji nastaju među roditeljima i decom zbog generacijskih razlika i

mnoge druge nesuglasice vrlo često se pojavljuju u svim manjim ili većim zajednicama. U islamskom pravu i šerijatu za sve te probleme i sporove postoje jasni okviri i principi prema kojima bi ih trebalo rešavati. Pa zato, kada nad muslimanskim zajednicama vlada dinastija koja se verskih propisa pridržava samo formalno a nipošto u praksi, ili koja ih se uopšte ne pridržava, i kada se to stanje pretoči i na sve državne i društvene institucije poput sudova i univerziteta, onda je obaveza uleme i verskih učenjaka da samoinicijativno, koliko je to moguće, organizuju manje paralelne ustanove koji će se na verski način baviti problemima muslimanskog naroda. Naravno, vrlo često se događalo da se vlast sukobi s ovakvim paralelnim institucijama, ali uprkos pritiscima, mnoge takve ustanove mogle su da prežive i da kako-tako funkcionišu. Ovu vrstu verskog učešća u političkim i socijalnim pitanjima muslimanske zajednice nazivamo „ograničenim starateljstvom uleme”, ili modelom sporedne i paralelne vlasti. I jasno je da se taj model upražnjava samo zato što ne postoje okolnosti da se učini nešto više od toga (Misbah Jazdi 2015: 192).

Ovaj model političke aktivnosti uleme i fakiha mogli smo da primetimo tokom drugog dela abasidske vlasti, kada među muslimanima više nije bilo nijednog prihvaćenog *imama*. Takođe, ovaj model je bio praktikovan i polovinom kadžaridskog perioda u Iranu, kada su se kadžaridski vladari nekoliko okrenuli evropskim novovekovnim modelima vladavine, kao i u periodu pahlavidske vlasti u Iranu, kada su Reza-han, pa zatim i njegov sin Muhamed Reza pokušavali da uz pomoć Britanije i Amerike Iranom vladaju bez gotovo ikakve konsultacije s verskim klericima (Naimijan 2004: 72–73).

Model konstitutivnog sultanata

Ovaj model se u islamskom svetu pojavio ne tako davno. Doduše, kao teorija verovatno je postojao i ranije, ali sve dok se jedna politička ideja ne sprovede u praksu, u delo, njeni detalji neće postati kristalno jasni. Jer uvek treba davati određenu mogućnost da se u socijalnim i političkim teorijama nisu ispitali svi spoljašnji faktori. Tih faktora ima zaista mnogo i gotovo da je nemoguće u jednom neograničenom društvu i zajednici teorijski uslovičiti sve te faktore i uzeti ih u obzir. Upravo zato kažemo da se ovaj model sa svim svojim detaljima pojavljuje u islamskom svetu tek u kadžaridskom periodu.

Naime, primarno je da vlast nakon verovesnika islama (a prema šiitskom uverenju, i nakon dvanaest *imama* koji preuzimaju vlast neposredno nakon verovesnika Muhameda) treba da preuzme osoba koja je ponajviše privržena idealima i načelima islama, koja najbolje poznaje islam i šerijat, te koja više od ostalih liči na verovesnika i *imame*. A budući da se od te osobe zahteva i

izvanredno poznavanje islama i šerijata, nju bi trebalo bez sumnje potražiti u grupi uleme, odnosno učenjaka. To je svakako prioritet u političkoj i socijalnoj platformi islama. Međutim, ukoliko tako nešto ne bude moguće, te ako je vlast već formirana u obliku sultanata, dinastijskog kalifata ili bilo kakvog drugog formata, onda bi trebalo da validnost i autoritativnost njihove vlasti bar potvrdi takav učenjak. Ta potvrda mora biti sistematska, što znači da mora biti umrežena i validna u svim organima vlasti, mora postojati garancija da će pomenuti učenjak ili fakih imati pravo, mogućnost i moć da u bilo kom trenutku preispita određene odluke vladara ili sultana, te da ih poništi ukoliko one ne budu u skladu s islamskim verozakonom. Ta sistematizovana moć znači da bi trebalo usvojiti zakon prema kojem ulema dobija jasno državničko pravo da preispituje odluke i dela sultana i drugih predstavnika vlasti. Jedino tako bi model konstitutivnog sultanata bio uspostavljen.

Jedan od prvih učenjaka i pravnika koji je ovu ideju detaljnije razmotrio bio je Sejid Džafar Kašfi Darabi (1776–1851). Prema njegovim rečima, nakon verovesnika i *imama*, najistaknutiji alim, fakih i učenjak treba da preuzme vlast. Metaforički je govorio da bi takva osoba trebalo da poseduje i pero i sablju, što znači da bi trebalo da bude vrsni poznavalac islama i šerijata, a da pritom raspolaže i svim aspektima društvene moći, uključujući u to čak i vojnu snagu. No, pošto su sultani i predstavnici dinastijske vlasti nasilno i bespravno oduzeli ovo pravo ulemi, onda bi trebalo da ulema bar valjano sačuva ovaj naučni, ideološki i teorijski segment društvene i političke vlasti. A taj ideološki segment će moći da se uspostavi i realizuje samo ako tako nešto bude isplanirano u državnom zakonu, koji će morati da poštuju i sultan i svi drugi predstavnici izvršne vlasti (Džafarpiše 2001: 175–177). On ne daje jasan naziv ovom modelu vlasti fakiha i uleme, ali će taj model kasnije postati poznat kao konstitutivni sultanat. Stav koji je na platformi relativizacije političke vlasti fakiha i uleme u trenucima političke nadmoći sultana izneo Kašfi, podržavaju i neki njegovi slavni savremenici među kojima je i Muhamad Hasan Nadžafi (1785–1849). Nadžafi u svojoj knjizi *Džavahir al-kalam* piše sledeće:

Ako fakih, koji prema univerzalnoj socijalnoj i pravnoj doktrini može i mora da nasledi političku ulogu i funkciju verovesnika i *imama*, svojevremeno imenuje ili podrži drugu osobu za sultana ili vladara, takav vladar biće podržan i od strane islama, tako da će njegova vladavina, sve dok ima jasnu i dobrovoljnu podršku tog pravednog fakiha, moći da se tretira kao islamska. To je tradicija koju su praktikovali i sami verovesnici (Nadžafi 1983: XXII/156).

Ovaj model, kao što rekosmo, nije ostao samo na bazi teorije. Jer upravo u ovom periodu kada je Nadžafi pisao svoju knjigu *Džavahir al-kalam*, njegova dva istaknuta savremenika, Šejh Džafer Kašiful-gita i Muhakik Naraki, podržali su vlast kadžaridskog sultana Fathali-šaha (vladao: 1797–1834) kako bi sultan u tadašnjem ratu protiv Rusije dobio maksimalno poverenje naroda.¹ Ova njihova podrška produžena je i u mirovnom periodu, pa je obuhvatila i druge segmente sultanove vlasti. Naini, koji će kasnije nastaviti ovaj pokret, ovako opisuje odluku svojih prethodnika:

Sušтина vlasti, ne samo u islamu već i u drugim religijama i racionalnim platformama, jeste u dobroj raspodeli socijalne pravde i reda. Vladar je pozvan da svom narodu donese najbolje što može, i da ne dozvoli da bilo kome među njima bude uskraćeno pravo koje mu sleđuje (Naini 2003: 69–70).

Takođe, na drugom mestu u istoj knjizi, on ističe sledeće:

Vladar je dužan da se pozabavi unutrašnjim socijalnim i ekonomskim problemima svoga naroda, da osposobi osobe ili ustanove koje će da edukuju nove generacije, da sprovodi i nadzire sistem raspodele i distribucije socijalne pravde, da ne dozvoljava da se strani neprijatelji bez njegove dozvole mešaju u unutrašnja pitanja, da pripremi vojsku koja će čuvati granice i, jednom rečju, da omogući prirodni društveni napredak svakom pojedincu koji se nađe u njegovoj vladavini (isto: 39–40).

Dakle, prema ovim rečima, izvršna vlast može biti prepuštena sultanu koji će da se brine o socijalnoj pravdi i redu, te o dužnostima i pravima sopstvenog naroda. Samo će biti potrebno da dela i odluke takvog sultana konstantno ispituju predstavnici uleme i učenjaka.

Istina je da je Fathali-šah lično došao kod pomenuta dva fakiha i od njih zatražio podršku, odnosno blagoslov, za borbu protiv Rusa. Međutim, to ne znači da bi on odustao od svojih namera ako bi ova dvojica eventualno odbila da ga podrže. Svakako bi učinio ono što je zamislio. To su Kašiful-gita i Naraki vrlo dobro znali. Pa su zato, ako već nisu u mogućnosti da vlast sa svim njenim segmentima preuzmu u svoje ruke, odnosno u ruke verskih učenjaka, barem želeli da pokušaju da naprave određeni društveni pritisak na kadžaridskog sultana kako bi bio primoran da svoje buduće namere i

¹ Reč je, zapravo, o dva rata između Iranaca i Rusa u vremenskom periodu od 25 godina. Ovi ratovi su okončani u korist Rusa, a Kadžaridi su izgubili Kavkaz, delove istočne Anadolije i teritoriju današnjeg Turkmenistana.

ideje koliko-toliko usmerava ka šerijatu, te da se s ulemom konsultuje ako bi želeo neku odluku da donese. Ispostaviće se da su bili u pravu (Misbah Jazdi 2011: 12). Kada se ova tradicija ustalila, uspostavile su se nove i povoljnije okolnosti koje će kasnije rezultirati nastankom parlamentarnih ustanova u kojima će predstavnici uleme imati i te kako veliku ulogu i značaj.

Taj značajan korak učiniće pomenuti *ajatolah* Naini. On je isticao da je nemoguće da sve dužnosti vladara obavi jedna osoba. Jer svaki pojedinac ima ograničene moći i sposobnosti. Uzgred, ako bi se vlast koncentrisala u jednoj osobi, onda bi njenom smrću bili poljuljani svi stubovi vlasti, pa bismo se vratili na sami početak. Prema tome, on je rešenje ponudio u formiranju narodne skupštine koju će podržati ulema, kao i u pisanju državnog ustava, odnosno zakonika. Jedino na taj način verska vlast neće biti pretočena u dinastijsku diktaturu (Naini 2003: 46–48).

Jedna grupa istoričara ističe da će se Šejh Fazlulah Nuri kasnije usprotiviti *ajatolahu* Nainiju i njegovim prethodnicima. Ono što ove istoričare navodi na takav stav jeste činjenica da je Nuri svojevremeno oštro kritikovao instituciju narodne skupštine. No, kada bolje sagledamo sve okolnosti, primetićemo da su se njih dvojica načelno slagali. Nuri nije imao ništa protiv institucije narodne skupštine, naprotiv, on ju je čak i štitio. Međutim, verovao je da ustanova koja je u njegovo vreme trebalo da obavlja tu funkciju nije kvalifikovana za tako nešto. Drugim rečima, ona nije predstavljala istinske ideale narodne i islamske skupštine koju su zagovarali i on i Naini. Evo šta on govori o tome:

O muslimani, koji će to fakih i verski učenjak da kaže da je skupština koja će odstraniti nasilje od naroda i koja će valjano raspodeliti socijalnu pravdu – loša i suvišna? Pa to mogu da kažu samo protivnici islama kojima su šerijatska pravila prepreka za bogaćenje. Oni takav stav pripisuju nama. Oni žele da javnosti predstave da sam ja, da smo mi, predstavnici uleme i šerijata, protiv uspostave pravedne skupštine. To nije istina. Ja sam protiv skupštine koja se ne zalaže za sprovođenje šerijata i verskih ideala u društvu (Torkaman 1983: I/341).

U svom drugom govoru on je još izričitiji i direktniji:

Pozivam vas da potražujete islamski državni ustav! Jer takav ustav će biti od koristi i za socijalna pitanja i za duhovni život. Moć islama je u takvom ustavu. Snaga muslimanskog društva je u takvom ustavu. Braćo i sestre, ono što zahtevam od skupštine i sultana jeste ustav i samo ustav. Ali islamski i samo islamski (isto: 356).

Dakle, politički i socijalni naponi Šejha Fazlulaha Nurija i Muhakika Narakija išli su u potpuno istom pravcu. Ali pošto su realizovani u različitim okolnostima, na prvi pogled deluje da su oprečni (Kabi 2004: 145). I, napokon, Nurijevo zalaganje je urodilo plodom. Njegov dugo traženi islamski ustav konačno je napisan i usvojen, a procesu pisanja prisustvovalo je i pet istaknutih fakih.

Model visokog saveta uleme koji bira i određuje sultana

Ovaj model se od prethodnog razlikuje u dva aspekta. Prva i glavna razlika je u tome što u ovom modelu ulema ima aktivnu ulogu u biranju sultana, odnosno vladara. U prethodnom modelu videli smo da je ta uloga bila izrazito pasivna. Drugim rečima, ulema i fakih koji su uvideli da u trenutnim okolnostima nije moguće razmišljati o svim aspektima vlasti, uključujući i ideološki aspekt, ali i onaj vojni, ekonomski i izvršni, odlučili su da se zadovolje minimalnim učinkom tako što će već postojećeg sultana podržati i njegovu vlast sopstvenim autoritetom potvrditi. To je bila obostrana usluga, jer ta njihova potvrda značila je da će verujući narod prihvatiti sultana i njegove naredbe, te da će sultan moći bez unutrašnjih nesuglasica da se suočava s vanjskim problemima, koji su, kao što smo videli, u tom periodu bili i te kako ozbiljni. S druge strane, zbog ove usluge uleme, sultan bi se praktično obavezao da se u bitnim odlukama konsultuje s ulemom. Doduše, ne toliko zbog svoje principijelnosti i pridržavanja dogovora s ulemom, već više zbog toga što će na taj način njihova potvrda i zaštita njegove vlasti ostati na snazi, pa će on još uvek uživati potpunu podršku naroda. Zbog svega ovoga, i sami fakih i ulema bili su svesni da je njihova uloga u organizovanju vlasti relativno pasivna. Ali to je bilo najviše što se moglo učiniti kako bi pripremili tlo za neke kasnije promene u budućnosti. A videli smo da ih je bilo. No, u ovom novom modelu o kojem trenutno govorimo ulema ima aktivnu ulogu i funkciju. Savet uleme ne potvrđuje postojećeg sultana, već ga na osnovu verskih kriterijuma bira. To je prva i glavna razlika između ova dva modela.

Druga razlika se uočava u konkretizaciji modela. Model konstitutivnog sultanata bio je realizovan i praktikovan u vreme kadžaridske dinastije. Ali model saveta uleme koji bira sultana nije nikada bio ispitivan u praksi. Jer pre pobeđe Islamske revolucije u Iranu vlast je bila oličena u raznim dinastijama i sultanatima, pa je model islamske vladavine više ličio na konstitutivni sultanat. A nakon pobeđe Islamske revolucije, *ajatolah* Homeini je uspostavio model islamske republike, o kojem ćemo detaljnije pisati nešto kasnije, a koji se umnogome razlikuje od modela saveta uleme koji bira sultana, iako je inovator oba modela vlasti i tumačenja teorije *vilajat al-fakih* bio upravo Homeini.

Homeini je ovaj model vlasti objasnio još pre uspostavljanja islamske republike. Evo šta on o tome piše u svojoj knjizi *Kašf al-asrar*:

Kada govorimo [u teoriji *vilajat al-fakih*] da vlast nakon verovesnika islama i *imama* pripada isključivo ulemi, učenjacima i fakihima, naravno da ne mislimo da bi trebalo da fakih u isto vreme bude i vladar i vezir i vojskovođa i privrednik i poljoprivrednik. Nipošto. Već, kao što se u svim manjim verskim grupama, organizacijama i ustanovama najpre odredi savet čiji će članovi biti pravedni i pouzdani, pa onda taj savet bira glavno izvršno lice ili predstavnika, predlažemo da se isto to učini i na nivou države. Da se formira visoki savet najpouzdanijih, najmoralnijih, najpravednijih i najistaknutijih predstavnika uleme i verskog života koji će u narodu imati jasan ugled, autoritet i poštovanje, i koji se neće apsolutno obazirati ni na kakve materijalne pogodnosti ili interese, kojima je večni život dokazano vredniji i preči od ovog prolaznog života, ali koji će ujedno poznavati i sve potrebe zajednice kojoj pripadaju; pa da takav savet nakon razgovora i dogovora odredi pravednog, verujućeg, bogobožnog i potpuno spremnog vladara, koji će božje odredbe u društvu sprovoditi bez ikakvog dvoumljenja i koji će se znački posvetiti potrebama svog naroda. Šta je u tome loše? Pa zar se danas u našem društvu¹, bez ikakvog prethodnog razmatranja, slepo ne praktikuje zapadni model demokratske vlasti, prema kojem ljudi iz interesnih grupa, bez kvalifikacije za funkcije koje obavljaju, bivaju birani da, eto, predstavljaju narod u Parlamentu, da predlažu i donose zakone, i da biraju i podržavaju premijera i vladara? A svi znamo da među njima ima vrlo malo pravednih i poštenih ljudi. I svi su to prihvatili kao valjan model. A isti ti ljudi, kada se govori o savetu istaknute uleme i učenjaka koji će obavljati posao sličan današnjem Parlamentu, samo s neuporedivo više znanja, poštenja, bogobožnosti i etike, ograđuju se i govore da je taj sistem i model vlasti i biranja vladara neprihvatljiv (Homeini 1982: 234–235).

Homeini ni ovde, a ni na drugim mestima, nije eksplicitno razjasnio da li će vladar kojeg će savet uleme odrediti biti zapravo jedan od njih samih, ili oni biraju vladara izvan saveta. No, pošto o tome nije bilo reči, možemo pretpostaviti da je mislio da su obe opcije moguće, te da je bitno samo to da izabrani vladar i predstavnik ispunjava najveći postotak kriterijuma koji se u verskoj literaturi spominje za vladara (Lakzaji 1999: 82). U svakom slučaju,

¹ Reč je o iranskom muslimanskom društvu u periodu pahlavidske dinastije (tj. u doba vladavine Reza-šaha Pahlavija i njegovog sina Muhameda Reze Pahlavija), kada je gotovo potpuno preslikan i usvojen zapadni demokratski i parlamentarni sistem vlasti. S tim što je pahlavidski šah još uvek očuvao svoj neprikosnoveni uticaj.

možemo reći da je ovaj model bio neki oblik teorijskog mosta između konstitutivnog sultanata, kao pasivne islamske vlasti, i kasnije islamske republike, kao potpuno aktivne islamske vladavine. A pošto je Islamska revolucija omogućila formiranje islamske republike, model saveta uleme koji bira vladara nije ni dobio priliku da se ispita u praksi.

Model islamske republike

Model islamske republike treba posmatrati kao dvodimenzionalni model vladavine u kojem se ideja republike na veoma zanimljiv način implementira na platformu islamskog verozakona. Ovaj model je moguće ispitati teorijski, ali i praktično, budući da se on nakon Islamske revolucije u Iranu praktikuje već više od četrdeset godina. To svakako daje mogućnost da se uvide njegove pozitivne i negativne strane, da se pozitivne zadrže i neguju, a negativne odstrane. Prema ovom modelu vlast u jednom društvu, zajednici ili državi može biti predstavljena u obliku piramide. Na vrhu piramide je fakih koji ispunjava sve uslove opisane u državnom ustavu. Mi ovde za primer uzimamo upravo Islamsku Republiku Iran u kojoj je ovaj model vladavine trenutno uspostavljen. U trenutnom ustavu te države, mnogi članovi opisuju uslove koje treba da zadovolji učenjak, odnosno fakih, kome se prepušta položaj vrhovnog vođe (per. *rahbar*), kvalitet njegovog odnosa s drugim organima u državi, njegove dužnosti, način biranja i sve druge tačke vezane za taj državni položaj. A to su: članovi 2, 5, 57, 60, 91, 107, 109, 110–113, 142, 157 i 175–177 (videti: Đavanaraste 2004: 69).

Prema ovom modelu, narod na demokratski način, putem slobodnih izbora, bira članove takozvanog Saveta klerika (per. *Mađles-e hobregan*), koji se sastoji od šest predstavnika uleme, odnosno šest istaknutih fakiha, i šest pravnika. Ovaj savet od dvanaest članova ima dužnost da bira vrhovnog vođu i vladara, da neometano razmatra njegove postupke i, ukoliko dođe do kršenja Ustava od strane vrhovnog vladara ili do njegove smrti, da izabere i predloži novog vladara, odnosno fakiha. Na taj način, ispoštovaće se i demokratija, odnosno republikanski sistem, jer narod posredstvom Saveta klerika i te kako utiče na izbor vrhovnog vođe, ali se pritom uvažava i činjenica da nipošto nije jednostavno izabrati osobu koja će u periodu kada nema ni verovesnika ni *imama* ispunjavati sve uslove bogobožnosti, pravednosti, ekspertskog poznavanja islama, šerijatskog prava, ali i svih globalnih društvenopolitičkih tokova, te koja će biti sposobna i kadra da bez obraćanja najmanje pažnje na sopstvene interese razmišlja i deluje isključivo za dobrobit sopstvenoga naroda, kako duhovnu tako i materijalnu. Takav izbor bi trebalo prepustiti predstavnicima naroda koji su za to politički spremni i naučno i pravno potkovani.

Osim institucije vrhovnog vođe i Saveta klerika, prema pomenutom Ustavu postoje i mnogobrojne druge institucije. Važno je napomenuti da te institucije ne deluju paralelno sa vrhovnim vođom, već su pod njegovim pokroviteljstvom, te se na ranije predstavljenoj piramidi nalaze stepen ispod njega. A to su najpre tri podjednako važne i samostalne institucije: izvršna vlast, sudstvo i skupština. Skupština (koja se u Iranu naziva Islamskom savetodavnom skupštinom) predlaže i donosi zakone, te razmatra amandmane i usvaja ih ili ih odbija. Izvršna vlast (nekada predvođena premijerom, a sada s predsednikom na čelu) obavezuje se da će izvršavati zakone koje donosi Skupština, i to kroz razna ministarstva i druge državne organe. A sudstvo, koje je takođe potpuno nezavisno i samostalno, osim svojih uobičajenih dužnosti u vezi s rešavanjem individualnih sporova i tužbi, nadzire realizaciju i sprovođenje zakona od strane izvršne vlasti. To su tri glavna organa nakon institucije vrhovnog verskog vladara. Predstavnik izvršne vlasti (u trenutnim okolnostima, predsednika) narod bira direktno, izlaskom na slobodne izbore. Na isti način se biraju i poslanici u Skupštini, dok se načelnici sudstva i sudije biraju kroz stručne kanale.

Ajatolah Homeini je verovao da je republički sistem vlasti veoma pogodan za organizovanje i raspodelu moći i uticaja vrhovnog verskog vladara u složenom i kompleksnom višemilionskom društvu. Naravno, to nipošto nije značilo da je on podržavao sekularnu platformu na kojoj su savremene liberalne republike i demokratski sistemi na Zapadu formirani. On je strogo kritikovao takve sisteme, ističući da su oni pogrešno predstavili prirodni zakon jednakosti među ljudima i nužnost njihovog učešća u organizovanju vlasti. Demokratija je na modernome Zapadu, smatrao je on, potpuno izvučena iz svog prirodnog i izvornog konteksta, pa je zloupotrebljena tako da je narodu ostavljena mogućnost da bira predstavnike raznih političkih stranaka i struktura koji su vrlo retko sposobni i stručni za posao koji bi trebalo da obavljaju. Pa tako, moderna demokratija ljudima daje samo privid slobodnog izražavanja misli i stavova, a zapravo je u pitanju stroga uzurpacija njihovih kapaciteta i sposobnosti (videti: Varai 2006: 73–91). Dok je u modelu islamske republike očuvan prirodni oblik narodne slobode, odnosno njihova mogućnost da biraju stručnjake i pravedne i bogobožne osobe koji će moći da se staraju o raspodeli i distribuciji socijalne pravde i o svim drugim problemima u jednome društvu. Upravo zato, model islamske republike se danas vrlo često naziva i modelom verske ili islamske demokratije (Mohađernija 2010: 556).

Nije, dakle, u pitanju ni tradicionalni teokratski model vlasti, koji je kroz istoriju bio podložan mnogim uzurpacijama i zloupotrebama, niti je u pitanju zapadna moderna demokratija u kojoj je isključivo merilo kvaliteta vlasti i državne strukture – rezultat izbora. Pa tako, ako se za nekoliko godina,

iz bilo kog razloga (a posredi je najčešće strogi medijski i ideološki pritisak), promeni volja naroda, pa se umesto prethodnog predstavnika izglasa njegov protivnik, to će značiti da su zapravo u tako malom vremenskom rasponu, za jedno isto društvo, određene dve potpuno različite ideje kao učinkovite u rešavanju njihovih socijalnih problema. I sve to zato što se smatra da je volja naroda isključivo ono što je predstavljeno u izborima, i da struka u određivanju smera kretanja jednog društva nema apsolutno nikakvo pravo. Pritom, i samo to je pod znakom pitanja, jer nakon izbora, narod uglavnom neće imati pravo ni za kakvu reviziju ili žalbu, sve do sledećih izbora, osim ako ih na neki način ne iznudi, što ponovo nije u skladu s primarnom definicijom demokratije (Palizban 2009: 124–126).

Model teokratske vlasti

Model islamske republike je nakon Islamske revolucije izglasan na javnom referendumu, i to s velikom većinom glasova. Uostalom, to i jeste bila želja *ajatolaha* Homeinija, koji je i predvodio revoluciju. Njegove reči nešto pre organizovanja referenduma to i potvrđuju:

Uz božju volju, ubrzo će se organizovati referendum o modelu vlasti. Ono što ću ja zaokružiti, bez sumnje, jeste oblik „islamske republike”. I verujem da je upravo taj model ono što je naš narod čežnjivo priželjkivao tokom svih ovih mučnih i teških godina pre Revolucije. Svi oni su žarko želeli „islamsku republiku”, ni reč više od toga ni reč manje. Ali i uprkos tome, oni koji misle drugačije biće potpuno slobodni da se na referendumu izjasne i da iskažu svoju političku volju (Homeini 1999: VI/265).

I tako, referendum je organizovan 30. i 31. marta 1979. godine, čime se narod opredelio za islamsku republiku, a iranski Ustav iz 1906. godine proglašen je nevažećim. Novi ustav, ovoga puta islamske republike, predložen je i ratifikovan drugim manje poznatim referendumom, koji se održao decembra iste godine (Hiro 2013: 169).

No, ovaj izbor ipak nije zaustavio teorijske debate o drugim modelima islamske vlasti i tumačenja ideje *vilajat al-fakih*. Jedan od istaknutih muslimanskih učenjaka, filozofa, sociologa i pravnika koji je, bar u teoriji, predložio novi model vlasti bio je *ajatolah* Misbah Jazdi. Naravno, taj njegov predlog ne može se i ne treba protumačiti kao protivljenje Homeinijevom sistemu islamske republike. To je isticao i on lično, govoreći i pišući da je model islamske republike u trenutnim okolnostima jedina i najbolja politička i socijalna opcija. No, u nekim idealnim okolnostima, ukoliko se one uopšte i uspostave, predlagao je model vlasti koji će ponajviše ličiti na situaciju iz

perioda verovesnika Muhameda i *imama (ahl al-bajt)*. On je taj model nazvao modelom teokratske, odnosno apsolutne islamske vlasti.

Prema tom modelu, savet učenjaka i uleme, koji bi trebalo u nekom trenutku oformiti, bira osobu koja po znanju, ponašanju i manirima ponajviše liči na ono što znamo o verovesniku. I kada se izabere, ta osoba preuzima apsolutnu vlast. Ona može da bira i određuje razne institucije i ustanove koje će pod njenim direktnim ili indirektnim nadzorom da obavljaju druge državničke, političke i socijalne poslove. Ali jedinu i poslednju reč trebalo bi da izgovara upravo ta osoba. Pa tako, republički sistem bi iz ovog modela bio odstranjen, ne bi bilo nikakvih konkretnih izbora. Naravno, narod bi, kao i u periodu verovesnika islama, imao pravo da iskaže svoja mišljenja i stavove, i taj izabrani vladar bi, poput samoga verovesnika, imao dužnost da ih sasluša i uvaži njihovo mišljenje ukoliko ga smatra dobrim, konstruktivnim i produktivnim. Uostalom, to se preporučuje (i naređuje) i u kuranskom tekstu (*Kuran* 42: 38). Ali savetovanje s narodom i prepuštanje izbora izrazito bitnih političkih funkcija poput predsednika narodu – nipošto nije isto. Za takav izbor bi trebalo da se pobrinu ljudi koji izvrsno poznaju globalne političke okolnosti, ekonomske i finansijske probleme s kojima se zajednica suočava, potencijale svoga naroda ali i prirodne kapacitete područja na kojem žive, i povrhu svega toga karakteristike čovekovog duhovnog blaženstva, kako individualnog tako i socijalnog (Misbah Jazdi 2016: 29).

Ovaj model bi zagarantovao veći nadzor vrhovnog verskog vladara nad izvršnom vlašću, skupštinom i sudstvom. Pritom, čak bi i ova tri organa mogla da se reorganizuju, reformišu ili čak po potrebi i uklone. Ali jedna bojazan bi ipak ostala prisutna, a to je nedostatak garancije da će i sam vrhovni vladar sve vreme ostati privržen verskim idealima. Jasnije rečeno, u takvim okolnostima nemoguće je garantovati da taj apsolutni vladar, da ga tako nazovemo, vremenom neće menjati svoj pristup vođenju društva i društvenog života. Ljudi su, ma koliko bili bogobojazni, učeni, kvalitetni i produhovljeni, skloni promenama. Nisu oni poput isprogramirane mašine koja će konstantno raditi po istom šablonu. Na njih utiču mišljenja drugih ljudi, s kojima se susreću direktno ili posredstvom njihovih knjiga i dela. I tako, sasvim je moguće da osoba koju savet uleme s pravom izabere, za nekoliko godina postane potpuno drugačija od onoga što je nekada bila. Sve to nam ukazuje na preku potrebu da se instalira samostalni organ koji će moći neometano da nadzire postupke tog vrhovnog vladara i koji će imati sistematsku moć da mu se suprotstavi ukoliko to bude neophodno. No, pošto prema ovom modelu taj vladar dobija apsolutnu političku i socijalnu moć, pitanje je da li je uopšte logično zamisliti takav organ koji će raditi potpuno neometano i samostalno. Rekli bismo da verovatno nije. I upravo zato, model islamske

republike u trenutnim okolnostima ipak deluje kao najpraktičnije rešenje i kao najbolji oblik tumačenja teorije *vilajat al-fakih*.

Zaključak

Videli smo da u islamskoj misli apsolutna vlast pripada isključivo Bogu, kao jedinom uzroku i stvoritelju svih drugih postojanja. Jer uzrok svojoj posledici daruje apsolutno sve što ona ima, i prirodno je da u takvom odnosu potpuna vlast nad posledicom bude u rukama njenog uzroka. Štaviše, prema mističkom i filozofskom tumačenju uzročno-posledičnog odnosa, posledica nije ništa osim senke svoga uzroka i stvoritelja. A senka u svojoj biti i suštini zavisi od onoga što je napravilo senku. Ipak, u svetu stvorenja, Bog tu Svoju apsolutnu vlast prepušta odabranim ljudima, onima koje je i odredio da u narodu zagovaraju Njegovu reč i pronose Njegovo ime. Jednom rečju – verovesnicima, čija nit se, prema islamskoj misli, završava Muhamedom, sinom Abdulaha.

O vlasti nakon njegove smrti podeljena su mišljenja muslimanskih učenjaka. Jedna grupa veruje da se vlast nakon Muhamedove smrti praktično usmerila kroz instituciju kalifata, što doslovno i znači zamenišтво, nasledništvo. No, druga grupa (koju uglavnom čine imamitski i šiitski učenjaci) uvidela je do koje mere se institucija kalifata vremenom udaljila od početnih islamskih ideala koje je zagovarao i zastupao Verovesnik. Štaviše, ideja kalifata je vrlo brzo pretočena u ideju dinastijske vlasti, pa zatim i sultanata, gde su sinovi bez ikakve kvalifikacije nasleđivali vlast nad svim muslimanima samo zato što su im očevi prethodno bili vladari i kalifi. Pritom, veliki broj tih kalifa, od umajadske dinastije pa naovamo, bio je izrazito nasilan prema sopstvenom narodu, gomilao je bogatstvo, činio blud i velike zločine. A takve osobe nipošto ne mogu biti naslednici verovesničke vlasti. Usled toga, među tim učenjacima pojavila se ideja o drugačijoj vlasti nad muslimanima, koja neće biti zasnovana na krvnom odnosu i porodičnoj vladavini. Ta ideja je još od davnina dobila naziv *vilajat al-fakih*, a njena osnova je bila to da bi trebalo vlast da preuzme osoba koja u znanju, ponašanju i manirima ponajviše podseća na verovesnika Muhameda.

Ova ideja je morala da se suoči s izazovom vremena. Socijalne i političke okolnosti kroz razne periode istorije islama nisu bile tako povoljne da se ova ideja bez poteškoća pretoči u delo i praksu. Bilo je potrebno da se ona praktično regeneriše i reformiše, da joj se uklone neki bitni elementi kako bi se postigao bar neki segment njenih plodova. Sve to je dovelo do različitih tumačenja ove teorije. Na prethodnim stranama spomenuli smo čak šest glavnih modela koji su proistekli iz ove poznate islamske političke teorije. I videli smo da je iz svega toga, konačno, proistekao i model islamske

republike, koji se, nakon Islamske revolucije u Iranu, sve do danas uspješno praktikuje u toj zemlji.

Primljeno: 18. juna 2020.

Prihvaćeno: 21. septembra 2020.

Literatura

Kuran.

- Abadijan, Hosein (2013), „Tahlil-e mabani-je mašruijat va namašruijat-e nahad-e saltanat az didgah-e olamaje asr-e Safavi”, *Pažuhušname-je tarih-e eslam* 3 (2): 4–23.
- Al-Bustani, Fuad (2010), *Farhang-e đadid-e Arabi-Farsi*, preveo na persijski jezik Mohamad Bandar Rigi, Tehran, Eslami.
- Đavanaraste, Hosein (2004), *Mabani-je hakemijat dar kanun-e asasi-je đomhuri-je eslami-je Iran*, Kom, Dabirhane-je Mađles-e hobregan-e rahbari.
- Džafarijan, Rasul (1991), *Din va sijasat dar doure-je Safavi*, Kom, Ansarijan.
- Džafarpiše, Mostafa (2001), *Mafahim-e asasi-je nazarije-je Velajat-e fakih*, Kom, Dabirhane-je Mađles-e hobregan-e rahbari.
- Džauhari, Abu Nasr Ismail ibn Hamad (1987), *as-Sihah: Tađ al-luga va sihah al-ara-bija*, Bejrut, Dar al-ilm, četvrto izdanje.
- Džamšidi, Mohamad Hosein (2015), *Andiše-je sijasi-je Imam Homeini*, Tehran, Institut „Imam Homeini i Islamska revolucija”.
- Emadzade, Hosein (1995), *Tarih-e mofasal-e eslam va tarih-e Iran bad az eslam*, Tehran, Entešarat-e eslam, osmo izdanje.
- Firuzabadi, Madždudin Muhamed ibn Jakub (1991), *al-Kamus al-muhit va al-ka-bus al-vasit fi al-luga*, Bejrut, Daru ihja at-turas al-arabi.
- Halilović, Muamer (2016), *Moć društva: islam, filozofija, civilizacija*, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”.
- Halilović, Muamer (2019), *Islam i sociologija religije*, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom”.
- Hiro, Dilip (2013), *Holy Wars (Routledge Revivals): The Rise of Islamic Fundamentalism*, Routledge.
- Homeini, Ruhulah (1982), *Kašf al-asrar*, Tehran, Hedajat.
- Homeini, Ruhulah (1999), *Sahife-je emam*, Tehran, Moasese-je tanzim va našr-e asare Imam Homeini.
- Ibn Faris, Abul-Husein Ahmed (1984), *Muđžamu makais al-luga*, Kom, Manšurat maktab at-tablig al-islami.
- Isfahani, Ragib Husein ibn Muhamad (1992), *Mufradatu alfaz al-Kuran*, korigovao Adnan Davudi, Bejrut, Dar al-šamija.

- Kabi, Abas (2004), „Nouavariha-je fekhi dar arse-je hokuk-e asasi dar asre mašru-te (ba takid bar andiše-je Šejh Fazlulah Nuri va Muhakik Naini)”, *Amuze* 3 (5): 133–152.
- Kalantari, Ebrahim (2015), *Velajat-e fakih: porsešha va pasohha*, Kom, Ma’aref.
- Lakzaji, Nadžaf (1999), „Sobat va tahavol dar andiše-je sijasi-je Imam Homeini”, *Motaleat-e engelab-e eslami* 1 (2): 73–95.
- Misbah Jazdi, Muhamad Taki (2011), „Tabjin-e elmi-je velajat-e fakih”, *Kejhan* (dnevne novine), broj 20005.
- Misbah Jazdi, Muhamad Taki (2015), *Pasoh-e ostad be đavanan-e porsešgar*, Kom, Institut „Imam Homeini”.
- Misbah Jazdi, Muhamad Taki (2016), *Hakimanetarin hokumat: kavoši dar naza-rije-je velajat-e fakih*, Kom, Institut „Imam Homeini”.
- Mohađernija, Mohsen (2010), *Andiše-je sijasi-je motafakeran-e eslami*, Tehran, Pažuhešgah-e farhang va andiše-je eslami.
- Naimijan, Zabihulah (2004), „Nazarijeha-je doulat bar bonjad-e gofteman-e sa-bet-e sijasi-je ši’e dar andiše-je sijasi-je marhum Mahalati, Naini va Nurulah Isfahani”, *Amuze* 3 (1): 67–89.
- Nadžafi, Muhamad Hasan (1983), *Džavahir al-kalam fi šarhi šaraji’ al-islam*, pri-redio Ebrahim Soltaninasab, Bejrut, Daru ihja at-turas.
- Naini, Muhamed Husein (2003), *Tanbih al-uma va tanzih al-mila*, priredio Sejid Džavad Varai, Kom, Bustan-e ketab.
- Palizban, Mohsen (2009), „Rujkardha-je motafavet nesbat be đomhuriyat va esla-mijat dar đomhuri-je eslami-je Iran”, *Sijasat* 39 (3): 113–130.
- Torkaman, Mohamad (1983), *Rasael, elamijeha, maktubat va ruzname-je Šejh Fazlulah Nuri*, Tehran, Rasa.
- Varai, Sejed Džavad (2006), „Đomhuriyat va eslamijat az didgah-e Imam Homeini va kanun-e asasi”, *Hokumat-e eslami* 11 (2), 73–91.

The Political Idea of *Wilayat al-Faqih* throughout History – An Analysis of Specific Historical Models of the Idea from the Safavid Period to the Present Day

Muamer Halilović

*Department of Religious Civilization,
Center for Religious Sciences “Kom”, Belgrade, Serbia*

Ever since the emergence of Islam in the Arabian Peninsula, the question of the relationship between religion and government, or more specifically, the issue of the relationship between representatives of religious thought and life with authorities has always been highly topical. The Prophet of Islam already formed the first Islamic rule in Medina, as a model of concretization of a new form of social life. His successors tried to preserve this model even after his death, even though they were not most successful in that. The institution of the caliphate was formed very quickly, which was not a bad idea, but in practice it proved to be a far cry from the initial ideals of Islam and the Prophet. First the Umayyad and then the Abbasid caliphates, and after them many other dynasties in various ruling forms such as sultanates and ilkhانات, ruled according to the traditional models of their ancestors, trying, at least formally, to approach some Islamic principles.

In such circumstances, the special duty of representatives of Muslim thought, philosophers, lawyers, theologians and all others, was to clarify various practical models according to which Islamic dogma will appear in the clearest and most concrete form in the ruling structure and its ideological background. Thus, different models of relationships between representatives of religious thought and rulers appeared, and consequently, between religion and government itself. One of the most famous theories that explains this relationship was the theory of *wilayat al-faqih*, which advocates the idea that in the period after the Prophet and his true successors, it is necessary that Muslim jurists and thinkers, i.e. *ulama*, be included in power. The level of their participation in government can be maximum or minimum, and will vary depending on the political will of the governing structure dominant in society at a given moment. This theory became especially prominent in recent times when it was very extensively analysed and expressed by Ayatollah Ruhullah Khomeini, who even founded the structure of the newly formed Islamic Republic of Iran on its foundations. The truth is, however, that this theory has a very long history, more than a few hundred years old.

In this paper, we will try to present some of the main models that this political and social idea has given rise to throughout history, and especially since the formation of the Safavid dynasty (16th century).

Keywords: *Islam, political theory, social thought, wilayat al-fakih theory, government, Khomeini, Safavids, Qajarids*