

мр Фикрет Карчић,  
асистент Исламског факултета у Сарајеву

## УСТАВНОПРАВНО РЕГУЛИСАЊЕ ОДНОСА ДРЖАВЕ И ВЈЕРЕ У БЛИСКОИСТОЧНИМ ЗЕМЉАМА

Вјерски фактор је током цјелокупне досадашње историје земаља Блиског истока играо значајну улогу у друштвеним збивањима. С овог простора су потекле три велике свјетске монотеистичке религије које су увелико обликовале културну баштину човјечанства. На овом подручју вјера и данас, у вријеме појачане секуларизације државе и друштва, игра видну улогу изван сфере приватног живота појединца. Својим присуством у јавном домену она утиче на процес трансформације традиционалних блискоисточних друштава, пружа ауторизацију друштвено-политичким и државноправним системима или снагама које се залажу за њихову промјену, оснажује „историјска права“ појединих режима у погледу територије или идеолошких квалификација сусједних земаља, дајући при томе конфликтним ситуацијама у овом региону и вид вјерских сукоба.

Све ове околности, заједно са разлозима сазнајне природе, оправдавају потребу једног општег приказа правног регулисања односа државе и вјере на Блиском истоку, питања коме ни југословенски правници ни оријенталисти нису до сада, колико нам је познато, посветили већу пажњу.

Како су регулисани односи државе и вјере у уставима блискоисточних земаља, који су фактори утицали на њихово уобличење, какве су последице те регулативе и какви су, евентуално, изгледи за будућност — то су питања на која се у овом чланку жели указати.

### 1. ОПШТИ ПОДАЦИ О ВЈЕРСКИМ ГРУПАМА НА БЛИСКОМ ИСТОКУ И ИСТОРИЈСКОМ ИСКУСТВУ РЕГУЛИСАЊА ОДНОСА ДРЖАВЕ И ВЈЕРЕ

За једну од главних друштвено-политичких карактеристика Блиског истока узима се постојање мноштва вјерских група са различитом етничком основом и језиком (1). Најбројнију скупину чине муслимани

(1) Gabriel Baer, *Religious and Ethnic Groups*, Y: „Man, State and Society in the Contemporary Middle East“ (ed. Jacob M. Landau), New York—Washington—London, 1972, 250.

сунније (ahl as-sunna wa'l-jamâ'a) чија се бројност према процјенама из шездесетих година овог вијека креће око 3/4 укупне популације на Блиском истоку. Поред њих постоји још више од двадесет вјерских заједница које своје учење вежу за ислам, хришћанство или јеврејство. Према споменутим процјенама, на Блиском истоку је половином овог вијека живјело око 3 150 000 хришћана различитих деноминација од којих су најбројнији били припадници Коптске цркве у Египту, маронити у Либану и гркоправославни у разним арапским земљама. Број Јевреја у овим земљама се у исто вријеме кретао око 222 000 али је након 1948. смањен иселјавањем у Израел и друге земље (2).

Појаву великог броја вјерских заједница у блискоисточном региону познати оријенталиста Gabriel Baer објашњава дјеловањем више фактора: ради се о колијевци три велике монотеистичке религије и мјесту гдје су се појавили вјерски расколи унутар њих, циљу миграција номадског становништва, уточишту за чланове прогоњених вјерских група итд. (3).

Подручје Блиског истока је од VIII до IX односно XX вијека било под муслиманском доминацијом. Вјерска разноликост очувала се и поред вишевијековне присутности држава које су своју легитимност изводиле из исламског учења. G. Baer то објашњава дјеловањем два фактора: геополитичког (планине и пустиње су онемогућавале ефективно вршење власти у појединим крајевима) и вјерског (толеранција ислама према припадницима тзв. небеских објава) (4).

За ово вријеме муслиманске доминације дјеловао је исламски концепт човјека, друштва и државе који је ударио печат и савременом уређењу односа државе и вјере у већини земаља Блиског истока, као и односима међу појединим вјерским заједницама.

Ислам, слично јеврејству, историјски представља примјер вјерске заједнице која је постала држава. У таквом типу односа вјерског и политичког ауторитета вјерске и политичке функције леже и врше се у истој структури. Према овом моделу, који је амерички социолог Доналд Смит назвао органским, за друштвени поредак се вјерује да потиче од Бога, власт изводи своју легитимност из духовног извора а политичка управа се врши према вјерском праву и традицији. Суштина органске религије је свето право (5). У случају ислама то је шеријат (shari'a).

Органски модел се битно разликује од црквеног модела односа вјерског и политичког ауторитета у коме су политичке и вјерске функције одијељене али дјелују уз међусобни утицај. Црквени модел се афирмисао у случају хришћанства у току чије су историје односи политичких центара и вјерске институције бивали различито уређени: као доминација једног или другог ауторитета, равнотежа, одвајање.

Важна разлика између ова два модела је у начину на који се у њима манифестовала тежња ка вјерски организованом заједничком животу. У црквеном моделу она се изражава кроз институционално јачање цркве и борбу за доминацију над државом. У органском моделу

(2) Исто, 260—265.

(3) Исто, 250.

(4) Исто.

(5) Donald Smith, *Religion and Political Development*, Boston, 1970, 7—8.

та тежња се изражава кроз вјерско-политичку заједницу и борбу за државу (6).

Посљедица историјског манифестовања ислама у облику органске религије се огледа у томе што ни у једној муслиманској земљи до краја XIX вијека није егзистирала посебна исламска вјерска заједница одвојена од државне структуре. И када је дошло до образовања исламских вјерских заједница у модерном смислу ријечи, то се десило у случају муслиманског становништва које је дошло у државноправни оквир или политичку доминацију европских држава (Индија, Централна Азија, Индонезија, Балкан).

И поред одсуства црквеног модела у историјским муслиманским државама, треба истаћи да су исламски вјерски учењаци и службеници (*'ulamâ*) временом образовали засебан слој, изградили унутрашњу хијерархију, осигурали властиту друштвено-економску основу и формулисали специфичне интересе, дефинисали сталешке норме понашања и титуле, вршећи дио функција које је у хришћанској традицији имао клер. При томе су, за разлику од овог посљедњег, били увијек интегрисани у државну структуру, бар што се тиче сунита. Зато су земље са већинским муслиманским становништвом на Блиском истоку дочекале XX вијек без постојања исламске вјерске заједнице одвојене од организације државне власти.

Класични теоријски концепт међувјерских и међународних односа у муслиманским државама дали су рани исламски правници тумачећи главне изворе шеријатског права и уопштавајући практичне мјере првих халифа. Најразрађенији организациони облик овај концепт је задобио унутар Османлијске Царевине.

Према тумачењу шеријатских правника „кућа ислама“ (*dar alislâm*) је могла да обухвата, осим муслимана, и следбенике тзв. небеских објава (*ahl al-kitâb*) под којим су подразумевани хришћани, јевреји и зороастровци. Они су уживали статус „штићеника“ исламске власти (*dhimmi*) а били су организовани у вјерсконародне групе (*millet*). Ове заједнице су уживале вјерску и грађанско-правну аутономију уз услов да признају политичку доминацију муслиманске државе. Признавањем друштвених и правосудских функција немуслиманским заједницама шеријатски правници су, у ствари, на њих пројектовали своју визију вјерске заједнице као вјерског и друштвено-политичког ентитета. То је довело до ситуације да милети у Османлијској Царевини постану праве „мале теократије“ у којима су вјерске старјешине посједовале и грађанску, фискалну, школску па чак и дјелимичну кривичну јурисдикцију над својим истовјерницима. У литератури се наводи да је, на примјер, гркоправославни патријарх посједовао овлашћење за слање у прогонство османлијских поданика који припадају цркви чији је он старјешина (7).

У доба танзимата у Османлијској Царевини, посебно након издавања Ислахат фермана 1856, започела је трансформација милета од вјерсконародних друштвено-политичких заједница према вјерским заједницама (*semaat*). Међутим, овај процес за вријеме трајања осман-

(6) Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton—New Jersey, 1957, 211, библ. 6.

(7) Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964, 158.

лијоке државе није довршен те су га у таквом стању наслиједили арапске државе основане на развалинама некадашњег Царства.

Треба напоменути да резултати секуларне политике танзимата нису дотакли муслимане у Османлијској Царевини. У односу на њих није дошло до развоја у правцу аутономне вјерске заједнице, него до образовања двојства секуларних и исламских установа у сфери образовања и права.

Систем милета је оставио дубоки траг на савремено уређење међувјерских односа на Блиском истоку (8). Као основа идентификације појединца и даље се појављује припадност вјерској, односно вјерско-народносној скупини. У прилог тога, поред историјског наслеђа, дјелује и закашњење у формирању оних друштвених слојева који би могли радити на идентификацији на националној или класној основи (грађанска класа, свјетовна интелигенција, радништво).

Вјерске заједнице у дијелу блискоисточних земаља су сачувале и своје политичке и друштвене функције. Оне су заступљене у представничким и извршним тијелима а вјерски поглавари су уједно и свјетовни лидери. Статусна питања припадника ових вјерских заједница и даље су у надлежности духовних судова или канонског права, а могуће је и организовање друштвених и културних активности по професионалном принципу.

Преглед важећих система регулисања односа државе и вјере показује колико је у блискоисточним земљама историјско искуство и наслеђе дјеловало на усвајање или модификовање одређених образаца.

## II. МОДАЛИТЕТИ РЕГУЛИСАЊА ОДНОСА ДРЖАВЕ И ВЈЕРЕ

Све блискоисточне државе, осим Израела, земље су са већинским а у неким случајевима и потпуним муслиманским становништвом. Због те околности, неки аутори (W. C. Smith, E. I. J. Rosenthal, M. Ch. Bassiouni, K. Cragg) ове земље називају „муслиманским“ према већини муслиманског становништва. Од ових земаља треба разликовати „исламске државе“, наводе ови аутори, као ознаку за државне организације које своју легитимност заснивају на учењу ислама, гдје се ислам јавно и службено примјењује а шеријат представља извор цјелокупног законодавства (9). У креирању „исламских држава“ јављају се бројна спорна питања везана за операционализацију исламских начела у сфери државноправног уређења, о чему овдје није потребно шире говорити.

С обзиром на облик владавине државе Блиског истока су монархије или републике. Међу монархијама постоје оне које се ослањају на традиционални муслимански концепт султаната или мемлекета (Саудијска Арабија, Оман, Катар, неке кнежевине Перзијског, односно Ара-

(8) Richard B. Rose, *Islam and the Development of Personal Status Laws among Christian Dhimmis: Motives, Sources, Consequences*, „Muslim World“, LXXII (1982), 175—176.

(9) W. C. Smith, *op. cit.*, 209—216.; M. Cherif Bassiouni, *Sources of Islamic Law and the Protection of Human Rights in the Islamic Criminal Justice System*, у: „The Islamic Criminal Justice System“ (ed. M. Ch. Bassiouni), London—Rome—New York, 1982, 3, бн.в. 3.; Erwin I. J. Rosenthal, *Islam in the National State*, Cambridge, 1965, 26, 331; Kenneth Cragg, *Religious Development in Islam in the 20th Century*, „Journal of World History“, III (1956), 517.

бијског залива) и оне које су изграђене по узору на европске уставне монархије (Јордан, Кувајт). Републике су образоване по узору на европске републике грађанског или социјалистичког типа. Без обзира на усвојени облик владавине, у државама овог региона се осећају врло јаке аутократске тенденције у највишим врховима политичке власти.

Све блискоисточне државе, изузев двије традиционалне муслиманске монархије — Саудијске Арабије и Омана — имају писани устав. Шароликост облика владавине и идеолошких концепција на којима се заснива државна власт има за посљедицу упоредно постојање различитих система регулисања односа државе и вјере. За све ове системе, од режима државне вјере, преко система признатих вјерских заједница и одвајања вјере од државе, карактеристично је да су у пракси блискоисточних земаља мање или више модификовани дјеловањем доминирајућег вјерског учења.

### *1. Систем државне вјере*

Систем државне или службене вјере, односно цркве означава да је једна вјероисповијест прихваћена као вјерско учење државе и да због тога има повлаштен положај у односу на остале вјероисповијести. Поглавар државе мора припадати државној вјери, свака радња против те вјере или њеног учења је забрањена, држава доноси прописе о организацији службене вјерске заједнице, образовању, постављању и издржавању њених свештеника или вјерских службеника и њеног поглавара, вјерски празници службене вјере имају карактер државних празника а државна вјера утиче на позитивно право, систем јавног школства итд. (10).

Систем државне вјере, односно цркве је присутан у хришћанској традицији од треће деценије IV вијека наше ере и углавном је указивао на доминацију државе над црквом. У овом систему су увијек постојале одвојене институције државе и цркве, мада су биле међусобно повезане. Привилегије које доноси статус државне вјере црква је плаћала губитком самосталности.

У правној историји муслиманских земаља појам „државна вјера“ се први пут појављује у уставима арапских земаља након првог свјетског рата када новоуспостављене националне државе усвајају уставе европског типа али инсистирају на уношењу клаузуле о исламу као државној вјери или за муслимана резервишу положај шефа државе (11). Неки аутори су у томе видјели одавање респекта исламу и признање његовог моралног примата, превиђајући при томе сасвим конкретне позитивноправне учинке таквог статуса.

Према данас важећим уставима, ислам има статус државне вјере у већини блискоисточних муслиманских држава. У неким од ових земаља у уставима је садржана клаузула о исламу као државној вјери (Египат, Арапска Република Јемен, Кувајт, Катар, Уједињени Арапски Еми-

(10) Мирослав Печујић, *Однос цркве и државе*, Београд, 1958, 28; К. Грос, *Учебник црквеног права Католичке цркве*, Загреб, 1930 60—61; Марко Димитријевић, *Однос Цркве и државе: историјски преглед*, „Православна мисао“, II (1960), 36.

(11) Pierre Rondot, *Minorities in the Arab Orient Today*, у: „Man, State and Society in the Contemporary Middle East“, 273

рати, Јордан) (12). Уобичајена формулација која је кориштена на арапском језику је „al-islām dīn ad-dawla“ (ислам је државна вјера).

У Саудијској Арабији и Оману функционише државноправни поредак који се ослања на један историјски облик тумачења и примјене исламског политичкоправног концепта (13). Не истиче се статус ислама као државне вјере већ се саме државе означавају као исламски легитимне организације. Државна управа је везана за шеријат и традицију, избор и увођење у дужност владара се врше по муслиманској традицији избора султана, име владара се спомиње на јавним молитвама петком (khutba), владари у одребене дане лично примају притужбе поданика (majlis al-mazālim) итд. Шеријатски правници у овим земљама путем правних мишљења (fatwa) изричу суд о законитости свих радњи које се одвијају у јавном или приватном домену, од питања законитости смјене на пријестољу до пијења „кока-коле“.

Привремени Устав Републике Ирак од 19. VII 1970. не спомиње статус ислама као државне вјере, али то произлази из одредаба о важењу шеријата као општег извора права (Грађански законик из 1951, чл. 1). Осим тога, Савјет команде револуције је законом бр. 50 из 1981. уредио организацију Министарста за вакуфе и вјерске послове коме је, између осталог, дао у задатак уздизање истамског позива, ширење исламске културе, заштиту светих мјеста и уређење њихове управе као и надзирање рада исламских задужбина (waqf). Ово Министарство је задужено и за ствари немуслиманских вјерских заједница и уређење послова везаних за њихова добра и храмове (14). Споменутих актима је објективно исламу дата доминантна вјерска улога у држави а да се при том не дира слобода савјести и вјероисповијести гарантована свим грађанима.

Одребене специфичности система државне вјере у муслиманским блискоисточним земљама најбоље се уочавају приликом његовог поређења са праксом одговарајућих европских држава.

На првом мјесту треба споменути да ни у једној блискоисточној муслиманској земљи са системом државне вјере не постоји исламска вјерска заједница као тијело одвојено од државне организације. Исламске вјерске службенике поставља надлежни орган државне власти (Министарство за вакуфе и исламске/вјерске послове), они се школују у школама над којима држава врши надзор а некада и непосредну управу, плаћају се из средстава исламских задужбина које су под контролом државе или из средстава државног буџета, исламски вјерски празници су државни празници а изучавање исламске вјере у државним школама је обавезно.

Специфичност на коју желимо скренути пажњу огледа се у томе што у европским државама, у којима је историјски афирмисан црквени модел уређења, односа вјерског и политичког ауторитета, постоје од-

(12) Ближе податке о овим уставним одредбама и њиховом садржају, вид. Al-Bashir at-Tikāri, *Makana ash-shari'a l-islamiyya fi dasatir ad-duwal al-'arabiyya*, Al-majalla al-qaruniyya at-tunisiyya, 1982, 20—40; M. Ch. Bassiouni, *op. cit.*, 67.

(13) Awar Ahmad Qadri, *The Islamic Legal System of Saudi Arabia*, „Islamic Literature“, XIV (1968), 37—46.

(14) Muhammad Sharif Ahmad, *Mu'assasa al-awqaf fi'l-'iraq*, Da'wa al-haqq, бр. 230, 1983, 57.

војени ентитети државе и цркве са властитом унутрашњом организацијом а усвајањем система државне цркве држава одређену, већ формирану цркву с изграђеним и формулисаним учењем признаје и ставља у доминантан положај у сфери вјерског дјеловања. Држава, затим, успоставља организационе и персоналне везе са таквом црквом.

У блискоисточним муслиманским земљама модерне националне државе се нису могле сусрести с овако изграђеном исламском вјерском заједницом. Оне су једноставно дио функција муслиманских номократских или хијерократских држава задржале за себе и у условима трансформације државноправног уређења. Зато се у овим земљама не може говорити о „државној цркви“ нити „државној вјерској заједници“, јер њих заправо нема, већ о „државној вјери“.

Са друге стране, ниједан државни поглавар у овим земљама није истовремено и национални исламски старјешина, као што је то случај нпр. с Англиканском црквом у Великој Британији гдје монарх ужива такав положај. Поглавари блискоисточних муслиманских држава се сматрају свјетовним владарима али им се на основу вјере дугује лојалност.

Друга околност на коју желимо скренути пажњу је присутност исламског права у позитивноправним системима ових земаља. Степен присутности је различит од државе до државе али је могуће издвојити слиједеће модалитете: шеријат је једини извор позитивног права, шеријат је главни извор права и шеријат је један од допуњских извора позитивног права (15).

У арапској правној литератури су вођене расправе о томе какве посљедице по право има признање ислама за државну вјеру. Ове расправе су биле посебно интензивне у Египту приликом доношења Устава 1981 (16).

Неки правници, као Али Али Мансур, заступали су тезу да у таквој држави шеријат има значај извора цјелокупног законодавства те да се сви закони који су му противни сматрају докинутим, јер су противуставни. Други правници, као што су Абдулфатах Абдулбаки и Џамат Заки, сматрали су да је у том случају шеријат извор позитивног права само у питањима личног статуса муслимана а да канонско, односно јеврејско прво представља извор позитивног права у питањима личног статуса хришћана и јевреја (17).

У већини ових земаља није усвојено рјешење да признање ислама за државну вјеру значи истовремено подвргавање цјелокупног права исламском концепту. Најшира примјена исламског права и муслиманских обичаја је у традиционалним монархијама док у земљама у којима преовладава кодификовано право шеријат, преточен у законе, важи за муслимане у стварима личног статуса и наслеђа а у области грађанског права утолико уколико је кориштен као основа кодификације, или му је признат статус допуњског извора права.

(15) О присутности шеријата у позитивном праву блискоисточних земаља, вид. Jerome N. D. Anderson and Norman J. Coulson, *Islamic Law in Contemporary Cultural Change*, Saeculum, 1967, 13—92.

(16) J. O'Kane, *Islam in the New Egyptian Constitution: Some Discussions in al-Ahram*, „Middle East Journal“, XXVI (1972), 137—148.

(17) Ali 'Ali Mansur, *Nizam at-tajrim wa'l-'iqab fi'l-islam*, Al-madina, 1976, 36—37.

Исламско учење и светиње у свим овим земљама уживају правну заштиту. Обим и ефикасност ове заштите су различити у појединим земљама у зависности од привржености владајућих структура исламу и њиховом ослањању на вјерска осјећања маса. Негдје се та заштита изражава кроз могућност изрицања најтежих кривичноправних санкција за вријебање исламског учења, а негдје се преко тога прелази са позивом на слободу изражавања.

Посебна кривичноправна заштита ислама огледа се у томе што неке од ових држава одрицање од ислама или апостасију (*ridda*) квалификују кривичним дјелом за које се може изрећи казна затвора а у поновљеном и посебно тешком облику и смртна казна (18). У земљама у којима одрицање од ислама не представља кривично дјело починилац би се сусрео са бројним административним и грађанско-правним санкцијама које, са другим околностима, ограничавају Уставом гарантовану слободу савјести у тим земљама (19).

Статус ислама као државне вјере има готово редовно за последицу и захтјев да шеф државе исповиједа ислам. Египатски Устав из 1981 (чл. 75) је један од ријетких докумената у коме се тај захтјев не спомиње.

У теорији се поставило питање како ће се одредити да ли је неко муслиман или није. Да ли је за то мјеродавна вјерска дефиниција (изјава о вјеровању и вршење вјерских обреда) или законска дефиниција. Углавном је усвојено схватање да је муслиман онај ко потиче од родитеља муслимана, па је таква формулација садржана у уставу Куввајта (чл. 4) (20).

И на крају је потребно видјети како је регулисано питање вјерских права и слобода немуслиманског становништва у државама у којима ислам има статус државне вјере. Познато је, наиме, да постојање система државне вјере или цркве не мора само по себи умањивати или ограничавати вјерске слободе припадника осталих вјероисповијести (случај Велике Британије).

Гарантовање вјерских права и слобода немуслиманима у овим земаљама се врши на два начина: у традиционалним монархијама путем класичног исламског концепта међувјерских односа а у модернизованим државама уставним гаранцијама слободе вјеровања и вршења вјерских обреда и послова свим грађанима.

Јавне функције су начелно доступне и немуслиманима и то, углавном, до ранга министра пошто је и класична исламска правна теорија ту могућност допуштала.

О томе како се у стварности реализују вјерске слободе грађана у овим земљама постоје специјалистичке студије и оцјене на које се овом приликом не можемо освртати.

Општи закључак о односу државе и вјере у блискоисточним земљама које су усвојиле режим државне вјере је да се ту ради о муслиманским земљама и да у њима држава има доминацију над вјером.

(18) Више о томе, вид., Ali 'Ali Mansur, *op. cit.*, 381—404.

(19) О слободи промјене вјере у блискоисточним земљама, вид. P. Rondot, *op. cit.*, 343.

(20) Al-Bashir, 31. цит., 31.



## 2. Систем признатих вјерских заједница

Према овом систему, који се још назива и „системом паритета“ или „јурисдикционализмом“, држава на свом територију признаје одређене вјерске заједнице, ставља их под своју заштиту и на њих преноси неке своје функције (склапање и развод брака, вођење матичних књига итд.) Вјерске заједнице су аутономне јавно-правне корпорације којима држава одређује сферу дјеловања. Вјерски обреди признатих вјероисповијести и пропатирање њиховог учења врше се јавно а непризнатих вјероисповијести само у приватној сфери појединаца. Припадницима признатих вјероисповијести се формалноправно гарантује вјерска и грађанско-политичка једнакост. У стварности, повољнији положај има вјероисповијест којој припада већина становништва. Иако су признате вјерске заједнице начелно у свом дјелокругу независне, држава над њима задржава право надзора које се, углавном, манифестује путем два права: *placetum regium* (право државе да одобрава прописе вјерских заједница) и *ius recursus ab abusu* (право грађана да се обрате државној власти уколико се сматрају повријеђеним неком одлуком вјерских органа) (21).

Овај систем на Блиском истоку у чистом облику постоји у Либану и Израелу а у извјесној мјери и у Сирији.

Систем признатих вјерских заједница у Либану се наслања на дуготрајно важење система *milleta* у емирату Либанска Гора, који је био турски вазал од XVI до XIX вијека а од 1861. до 1914. аутономна јединица османлијске државе. Након проглашења независне либанске државе прихваћен је систем јурисдикционализма у односима државе и вјере. У чл. 9. Устава из 1926. садржана је одредба да ће држава уважавати све вјере (*adġân*) и вјерске правце (*madhâhib*) и да ће се под њеном заштитом вршити вјерски обреди (22).

Систем признатих вјерских заједница модификован је у Либану дуготрајном примјеном милетског система. Вјерске заједнице, поред вјерске функције, врше и јурисдикцију у стварима личног статуса а настављају функционисати и као друштвено-политичка тијела. На основу „дентименског споразума“ из 1943. јавне функције се распоређују по вјерсконародном критерију чиме постају фактички „феуди“ појединих племенских и вјерскоетничких група. Конфесионализам се проширио и на подручју политичког и војног организовања што је довело до лаганог нестајања државе и узурпирања њених функција од стране конфесионалних заједница. Успостављен је такав облик организације државе који је либански социолог Хасан Сааб назвао „сектократијом“ (23). Све је то, уз остале факторе, довело до дезинтеграције земље у дуготрајном грађанском рату коме се још не назире крај.

У Израелу, такође, важи систем признатих вјерских заједница који се наслања на османлијски систем милета, модификован у правцу модерног јурисдикционализма у вријеме британске управе у Палестини

45. (21) М. Печујлић, *op. cit.*, 28—29; К. Грос, *op. cit.*, 63—64; М. Димитријевић *op. cit.*,

(22) Al-Bashir, *op. cit.*, 27; Жорж Корм, *Мултиконфесионалне заједнице*, Сарајево, 1977, 279—293; P. Rondot, *op. cit.*, 277.

(23) Ж. Корм, *op. cit.*, 282, биль. 7.

1917—18. до 1948 (24). У Израелу је држава признала десет вјерских заједница (јеврејску, исламску, друску, те различите хришћанске цркве). О давању признања појединим вјерама, односно вјерским заједницама одлучује искључиво израелска држава водећи рачуна не само о различитости вјерског учења него и о државном интересу (тако је Друзе, раније третиране као муслимане, израелска држава признала за самосталну вјерску заједницу развијајући тиме кохезију потенцијалних носилаца опозиционог дјеловања).

Признате вјерске заједнице у Израелу имају јурисдикцију над својим припадницима у статусним питањима. Зборници вјерског права у том домену имају извршну санкцију израелске државе. Држава у цјелини или дјелимично финансира ове заједнице али их и контролише путем Министарства вјере, које има одговарајуће одсјеке. Иако су све вјере формалноправно једнаке, јеврејство има посебан статус. Приликом оснивања 1948. Израел је у Декларацији о независности описан као „јеврејска држава“. Више од 90% његовог становништва чине Јевреји. То је допринијело да, како каже Емануел Гутман са Хебрејског универзитета у Јерусалиму, јеврејство буде „једнакије“ од других вјера (25).

Однос јеврејске вјере и државе регулише се политичким аранжманима вјерских кругова и политичких партија које се боре за власт. Овим аранжманима, који се од 1959. укључују у декларацију сваке новоформиране владе, гарантује се очување *statusa quo* у слиједећим питањима: сабат је дан одмора за Јевреје, јеврејски прописи о исхрани ће се уважавати у свим јавним локалима, вјерско право ће важити у стварима личног статуса Јевреја, одржаваће се посебни систем јеврејских вјерских школа.

У погледу концепта организације постоји разлика између јеврејства, ислама и осталих вјера.

Иако је хијерархијски организована вјерска заједница непозната јеврејству она је у Палестини успостављена у току турске и британске управе и данас функционише у Израелу. Њу чине Главни рабинат на земаљском нивоу и вјерски савјети на локалном нивоу. Постоји и систем рабинских судова. Држава одређује организацију, састав и финансирање ових тијела. Укратко, јеврејски вјерски органи нису одвојени од државе, нису аутономни ни аполитични (26).

Слично стање је и са муслиманском заједницом (27). Исламска вјерска заједница, као тијело одвојено од државне структуре, успостављена је у Палестини у вријеме британске управе. Оваква заједница престала је функционисати након 1948. а исламски вјерски послови су постали подручје државне надлежности Израела. Ту спада постављање, контролисање и финансирање исламских вјерских службеника (имами, хатиби и сл.), одржавање и подизање памија, контроле вјерске наставе и задужбина и сл. Шеријатски судови, слично јеврејским и дрским интегирани су, у израелски систем правосуђа. Држава одређује њихову орга-

(24) Вид. Emanuel Gutmann, *Religion in Israeli Politics*, у: „Man, State and Society in the Contemporary Middle East“, 122—134; Izhak England, *The Relationship Between Religion and State in Israel*, у: „Studies in Israel Legislative Problems“ (ed. G. Tedeschi and U. Yadin), Jerusalem, 1966, 254—275.

(25) E. Gutmann, *op. cit.*, 126.

(26) I. England, *op. cit.*, 275.

(27) Вид. Aharon Layish, *Muslim Religious Jurisdiction in Israel*, „Asian and African Studies“, I (1965), 49—79.

низацију, надлежност и именује кадије. Ови посљедњи приликом именовања дају изјаве о лојалности израелској држави.

У организацију и функционисање хришћанских духовних судова израелска држава се не мијеша. То је искључиво у надлежности црквених власти и канонског права. Са друге стране, надлежност ових судова је љука од надлежности шеријатских судова (28).

Разлози оваквог третирања исламске вјере су историјско наслеђе и потреба политичке контроле. Због тога је у Израелу прекинут процес формирања исламске вјероке заједнице одвојене од државне структуре.

Сирија представља државу у којој је дошло до извјесног споја система државне вјере и система признатих вјерских заједница. У току припрема за израду Устава 1950. хришћански вјероки и праћански представници су затражили да се из Устава изостави формулација о исламу као државној вјери, јер би то, како је изјавио тадашњи гркокатолички надбискуп Yusuf Rabbāni, довело до дискриминације хришћана и цијепања нације (29). Хришћани су одбацивали традиционални исламски концепт уређења међувјерских односа. Нису жељели да буду „штићеници“ исламске државе већ пуноправни грађани у смислу европске политичке традиције. Са друге стране, муслиманска сунитска већина, посебно групе интегрита, инсистирали су на формулацији о исламу као државној вјери. Наћен је компромис у одредби „ислам је вјера шефа државе“ која је поновљена и у наредном Уставу из 1973 (30). Ислам није добио статус државне вјере али је исламска правна наука (fiqh) проглашена главним извором законодавства (чл. 3).

Немуслиманске вјерске заједнице су и овдје институције изван државне структуре подложне канонском праву. Не постоји, међутим, исламска вјерока заједница таквог типа. Исламски вјерски службеници дјелују или као државни службеници или службеници вакуфа над којима држава има надзор.

У Сирији није дошао до изражаја конфесионализам карактеристичан за Либан, иако су обје земље имале исто историјско наслеђе. У Сирији је педесетих година започео процес еволуције конфесионалног режима у правцу ограничавања вјерских заједница на специфично вјерске функције.

За блискоисточне земље у којима важи систем признатих вјерских заједница карактеристично је, можемо закључити, да није дошло до потпуног образовања вјерских заједница издвојених од организације државе (Израел, Сирија) односно да није дошло до губљења њихових друштвено-политичких функција (Либан).

### 3. Систем одвајања вјере од државе

Овај систем, који се још назива и „системом слободне цркве у слободној држави“ и „апсолутном неутралношћу државе у чисто вјер-

(28) Виа. А. Layish, *Qadis and Shari'a in Israel* „Asian and African studies“, VII (1971), 237—272.

(29) George Lenczowski, *Political Institutions*, у: „Middle East: World Center“ (ed. R. N. Anshen), New York, 1956, 154, била. 50.

(30) А. R. Kelidar, *Religion and State in Syria* „Asian Affairs“, 1974, 16—22.

ским и црквеним питањима“, значи да вјера у одређеној држави има статус „приватне ствари“ грађана, да држава у цјелини врши власт у јавном домену, одређује границе дјелатности вјерских заједница и не мијеша се у њихове унутрашње ствари (31).

Вјерске заједнице имају аутономију у погледу одређивања садржаја вјеровања вјерских прописа, организације вјерских послова, унутрашње дисциплине итд. У случају сукоба вјерске норме понашања у одређеним питањима и државног прописа који се тога тиче, приоритет има државна норма.

Систем одвајања вјере од државе има више варијаната. За његово важење у САД је карактеристично преферирање хришћанства у јавном животу, дјеловање духовних судова и важење њихових одлука *pro foro civili* итд. тако да се може говорити о постојању националне религије, односно вјере која нема уставом привилеговани положај, али се уважава у друштвеном животу. У пракси европских грађанских држава овај систем значи једнак однос према свим религијама али и задржавања њиховог утицаја у друштвеном животу (школство, заклетве јавних функционера, вјерски празници итд.) У зависности од конкретне друштвено-политичке ситуације у појединим земљама вјерске заједнице су проглашењем овог система или дошле под државну контролу (Француска) или су се у одређеном обиму ослободиле такве контроле (Белгија). У европским социјалистичким земљама овај систем означава или досљедно искључење вјерских заједница из јавноправног домена или задржавање њихове одређене присутности.

У сваком случају недостаје један општеусвојени концепт секуларне државе са прецизно разграниченим компетенцијама државе и вјерских заједница. Због тога вјерске заједнице у земљама које се генерално називају секуларним имају различит положај и подручје дјеловања (32).

Република Турска је једина блискоисточна земља у којој је правно усвојен систем одвајања вјере од државе. До тога је дошло у току процеса секуларизације иницираног младотурском револуцијом 1920—1923 (33). Секуларизација је требало да буде свеобухватна и обухватала је следеће аспекте: симболички (уклањање вањских обиљежја исламске традиције из јавног живота), институционални (укидање традиционалних исламских институција хилафета и мешихата које су манифестовале органско јединство државе и вјере), функционални (укидање исламских правосудних, школских и других установа) и правни (укидање важења шеријатског права у цјелини).

За уређење односа вјере и државе најзначајније је било обеснаживање традиционалног концепта јединства државе и вјере (*dîn wa dawla*). До нове формуле односа политичког и вјерског ауторитета дошло се постепено с обзиром на осјетљивост муслиманских маса, снагу вјерских кругова и околност да су младотурске вође користили ислам као средство политичке мобилизације у току борбе за независност.

(31) Јован Стефановић, *Однос између Цркве и државе*, Загреб, 1953, 62—63; М. Печујлић, *op. cit.*, 29; М. Димитријевић, *op. cit.*, 43—44.

(32) Вид. Prakash Luthera *The Concept of the Secular State and India*, Calcutta, 1964, VIII.

(33) Binaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, 1981.

У првом уставу Турске Републике из 1924 (чл. 2) стајала је одредба „Вјера турске државе је ислам, њен званични језик је турски, главни град је Анкара“ (34).

Априла 1928. извршена је измјена овог члана и из њега је испуштен дио који говори о државној вјери. У другим члановима је испуштено позивање на вјеру и вјерско право (35).

Фебруара 1937. у чл. 2. Устава је унешено шест принципа Републиканске народне партије којим се гарантује очување тековина младотурске револуције. Ти принципи се појављују у облику формулације: „Турска држава је републиканска, национална популистичка, етатистичка, секуларна и реформистичка држава“ (36).

Турски Устав од 9. VII 1961. задржава, углавном, ове принципе у нешто измијењеном садржају чл. 2: „Турска Република је правна, национална, демократска, свјетовна и социјална држава заснована на правима човјека и основним начелима наведеним у Преамбули“ (37).

Константа уређења односа државе и вјере у Турској од 1928, односно 1937. до данашњих дана је проглашење принципа секуларне државе. Међутим, у самом разумијевању овог принципа и његовом функционисању у Турској су испољене неке специфичности.

Упоредо са проглашењем одвајања вјере од државе у Турској није дошло до образовања аутономне исламске вјерске заједнице која би самостално одлучивала у унутрашњим питањима вјерског учења, форме вјерских обреда, вјерским прописима, организацији, финансијама и унутрашњој дисциплини. У свим тим питањима држава је очувала непосредну надлежност путем посебног тијела названог „Предсједништво вјерских послова“ (Diyamet isleri baskanligi), односно „Биро вјерских послова“ (чл. 154. Устава из 1961).

Од 1928. до 1950. у Турској је био на дјелу покушај реформисања ислама мјерама државне власти у циљу стварања концепта „турског ислама“ сличног Англиканској цркви у Великој Британији (38).

Држава је у својој надлежности имала образовање, именовање и финансирање исламских вјерских службеника, одобравање рада вјерских редова, подизање и издржавање вјерских објеката, управу вјерских добара, одређивање језика вјерских обреда итд.

Након 1950. долази до обнављања традиционалних тумачења вјерског учења и обреда, обнављања рада исламских установа у модернизованом облику и све већег утицаја исламског фактора у јавном животу и политици. Управа исламских вјерских послова остала је и даље у надлежности државне бирократије.

У исто вријеме, хришћанске и јеврејске вјерске заједнице су постојале као ентитети одвојени од државне власти, дјеловале у сфери вјерских обреда и послова по правилима вјерског права и принципима општеуспојене унутрашње организације тих заједница.

(34) Исто, 148, библ. 49.

(35) Bernard Lewis, *Dustur*, у: „The Encyclopaedia of Islam“, 2nd ed., 645.

(36) Исто.

(37) Устав Републике Турске, у: „Збирка новијих устава“, сер. Е, бр. 34—35, (Институт за упоредно право), Београд, 1963.

(38) W. C. Smith *op. cit.*, 161—205.

Овакво уређење односа државе и вјере у Турској, посебно у погледу ислама, навело је неке писце да важећи систем назову „квази-секуларним“ (Bülent Daver) а друге да то правдају као неопходну мјеру пошто политика у муслиманским земљама има теолошки значај (Сериф Мардин) (39).

### III. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА: ДРУШТВЕНО-ПОЛИТИЧКЕ ПОСЉЕДИЦЕ ПОВЕЗАНОСТИ ДРЖАВЕ И ВЈЕРЕ И ПИТАЊЕ СЕКУЛАРИЗАЦИЈЕ У БЛИСКОИСТОЧНИМ ЗЕМЉАМА

Један од главних закључака који се могу извести из овог сажетог приказа уређења односа државе и вјере у блискоисточним земљама је задржавање повезаности државе и вјере у свим земљама региона. Чак и у Турској, јединој земљи која је прогласила принцип одвајања вјере од државе, очуване су надлежности државе у домену управљања вјерским пословима. На подручју Блиског истока нема ниједне стварно секуларне државе.

Одсуство такве државе у муслиманским земљама се у литератури често поједностављено објашњава тезом о теоријској неспојивости секуларног друштвеног модела и ислама. У апологетској исламској литератури се наводи да је секуларизам као идеја и концепт резултат хришћанске европске традиције, да у исламу нема сукоба државе и вјере те онда нема ни секуларне државе као резултата тог сукоба.

Сиријски социолог Бассам Тиби приступа објашњењу овог феномена на другачији начин. Слиједећи њемачког социолога религије Niklas-a Luhmann-a, он истиче тезу да секуларизам кореспондира „развоју друштвених структура у правцу функционалне диференцијације“ (40). Секуларизам није акт воље него продукт комплексне еволуције друштва која кулминира у модерном индустријском друштву у коме се исказује тенденција функционалне диференцијације гдје свака функционална сфера добива већу независност и аутономију али и зависност о другим функцијама.

Муслиманска друштва Блиског истока су и данас, у глобалу, прединдустријска друштва, па на недостатак секуларизације треба гледати као на корелацију стања недиференцираних друштвених функција. Постоји и даље јединство светог и политичког а ислам се користи и као политичка идеологија или њен дио и као правни систем или његов дио.

Ниски степен диференцијације друштвених функција огледа се и у недостатку модерно организованих исламских вјерских заједница у земаља региона. Ни у једној земљи не постоје издвојени ентитети исламоких вјерских заједница већ се и даље одржавају остаци органског модела односа вјерског и политичког ауторитета. На тезу да ислам не познаје свештенике те да због тога и нема хијерархијски уређених вјерских исламских заједница на Блиском истоку, може се одговорити аргументацијом на основу које је недвојбено да су се током историје

(39) B. Toprak *op. cit.*, 46—47.

(40) Bassam Tibi *Islam and Secularization. Religion and the Funktional Differentiation of the Social System*, „Archiv für Rechts und Sozialphilosophie LXVI (1980), 209—211.

стварно појавили слојеви учењака ('ulama) који су вршили одређене функције које припадају клеру у вјерским организацијама прквеног типа (41). У одређеним земљама овај слој је био и чврсто хијерархијски организован и институционализован (Османлијска Царевина). Разлоге непостојања исламских вјерских заједница на Блиском истоку изван државних структура не треба, дакле, тражити у искључивом дјеловању теоријског исламског концепта већ у карактеру друштва овог региона. У том погледу одсуство модерно организованих вјерских заједница успорава процес секуларизације пошто је за успјешно одвијање таквог друштвеног преображаја неопходно да одређене вјероисповијести на територији једне државе посједују властите организационе механизме помоћу којих могу управљати својим пословима. На тај начин и држава, која је до тада дјеловала као органско јединство политичког и вјерског ауторитета, има на кога пренијети вјерске функције.

Социолошки посматрано, највеће друштвене предиспозиције за секуларну државу има Израел, који се налази у фази развијеног индустријског друштва и у коме религија константно губи утицај у готово свим доменима јавног живота (42). Иако су секуларне снаге у Израелу прилично јаке и у знатној мјери институционализоване кроз доминацију државе над вјером, оне нису могле досљедно инсистирати на свјетовном карактеру Израела из практичнополитичких разлога (43). Јеврејско вјерско учење је то које осигурава тезу о „историјском праву“ на Палестину и пружа основу за одржавање везе са јеврејима у дијаспори.

Перспективе секуларизма на Блиском истоку зависеће, тако од брзине преображаја традиционалних друштава и њиховог приближавања стању високе диференцијације друштвених функција. Истовремено, биће значајно и јачање субјективних фактора који ће се залагати за такву оријентацију.

Након другог свјетског рата те снаге су посебно јаке међу немуслиманским вјерскоетничким групама. Они су теоријски предиспонирани и имају практични интерес да се залажу за секуларизам који би докинуо улогу вјере у јавном домену (што значи улогу ислама као доминантне религије) и њене рефлексије на грађанско-правни и политички статус појединаца.

У кругу муслиманског становништва, секуларизам налази подршку у круговима модернизоване интелигенције задојене идеалима арапског национализма.

Свобењу ислама на форму вјерске свијести и његово манифестовање у сфери приватног живота појединаца супротстављају се дијелови традиционалне уleme и приврженици интегритичког тумачења ислама. Ова посљедња тенденција јача од седамдесетих година.

(41) Вид. *Scholars, Saints and Sufis* (ed. N. R. Keddie), Berkeley, Los Angeles, 1972.

(42) E. Gutmann, *op. cit.*, 125.

(43) I. Englund, *op. cit.*, 255.

*Mr. Fikret Karčić,*  
*Assistant of the Islamic Faculty in Sarajevo*

## CONSTITUTIONAL-LAW REGULATION OF RELATIONS BETWEEN STATE AND RELIGION IN THE NEAR EAST STATES

### *Summary*

In all Near East states, except Turkey, the state and religion are related in terms of law. There exist all known models of regulation of relations between the political and religious authorities, namely the system of a state religion, that of recognized religious communities, and the separation between the religion and the state.

All these models are in a way modified in the Near East through the action of dominant religious conceptions (Islam, in case of Muslim countries, Hebraism in case of Israel) of historical experience in regulating the relations between the state and the religion, as well as of the relations between religious communities.

In the Near East countries, regardless of the accepted model of relations between political and religious authorities, there really exists domination of state over the religion. Thus for instance, one can notice that in case of Islam — a religion of the majority in this region — there is no single case of establishing an Islamic religious community as being institutionally separated from the state organisation. This is why it would be justified to speak not of the relations between the state and religious communities, namely the Church, but of these relations between the state and religion — at least as far as the Islam and Hebraism are concerned. This is but a consequence of a long historical development and action of an organic unity of state and religion, which have been characteristic for societies where an adequate degree has not yet been achieved of distinguishing between functions of society. The conception is also accepted that this is the main reason of non-existence of secular states in the Near East.

*Mr Fikret Karčić,*  
*assistant à la Faculté islamique à Sarajevo*

## LA REGLEMENTATION CONSTITUTIONNELLE DES RAPPORTS ENTRE L'ETAT ET LA RELIGION DANS LES PAYS DU PROCHE-ORIENT

### *Résumé*

Dans tous les pays du Proche-Orient, à l'exception de la Turquie, les liens juridiques entre l'Etat et la religion sont retenus. Tous les modèles connus de l'aménagement des rapports entre les autorités politiques et les autorités religieuses y sont représentés: le système de la religion d'Etat, le système de la reconnaissance des communautés religieuses et le système de la séparation de la religion à l'égard de l'Etat.

Au Proche-Orient, tous ces modèles sont modifiés en partie sous l'influence des conceptions religieuses dominantes (l'Islam dans le cas des pays musulmans, le judaïsme dans le cas d'Israël), sous l'influence de l'expérience historique dans le domaine de la réglementation des relations entre l'Etat et la religion et sous l'influence des rapports entre les communautés religieuses.

Dans les pays du Proche-Orient (nonobstant le modèle adopté de rapports entre les autorités politiques et les autorités religieuses), il existe vraiment la prédominance de l'Etat sur la religion. On remarque le fait



que dans le cas de l'islam, qui est la religion confessée par la plupart des habitants de cette région, il n'y a pas un seul Etat dans lequel s'est fermée la communauté religieuse islamique comme une institution séparée de l'organisation étatique. C'est pour cela qu'on pourrait parler avec raison des rapports de l'Etat et de la religion et non des rapports de l'Etat et des communautés religieuses, ou de l'église, au moins en ce qui concerne l'islam et le judaïsme. C'est une conséquence due à la longue durée de l'existence et de l'action de l'unité organique de l'Etat et de la religion. Cette unité est une caractéristique des sociétés qui n'ont pas atteint le degré approprié de différenciation des fonctions sociales. On a adopté l'attitude selon laquelle ceci est la raison principale de non-existence d'Etats séculiers au Proche-Orient.